

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER - HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades

**Año VI
Número 11
ENERO – JUNIO 2009**

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2009**

ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Enero-Junio 2009
AÑO VI, N° 11
Depósito legal pp. 200402CS1737
ISSN 1690-9585

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,
Universidad Católica "Andrés
Bello" de Caracas
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Alí González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB
Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER
Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap., ITER y UCAB
Gaia De Vecchi, PUG de Roma
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
Felícísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid
José Virtuoso, S.J., ITER y C. Gumilla

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER – HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.
Apartado postal 68865
Revista indizada en las bases de datos
"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)

Apartado de Correos 68865
Tell (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve/iter

DISEÑO Y PORTADA: *Publicaciones UCAB*
DIAGRAMACIÓN: *Mery León*
IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*
Telf. (0212) 2370802 - 2372766

SUSCRIPCIONES 2009:
Correo normal: Bs.F. 55
Número suelto: Bs.F. 30
Extranjero: \$ 26
Por avión: \$ 32

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, CMF</i>	5
-------------------------------------	---

JORNADAS DE REFLEXIÓN SOCIOPOLÍTICA de la UCAB / ITER / CENTRO GUMILLA sobre el tema “LA CONTRIBUCIÓN DE LA IGLESIA VENEZOLANA AL FORTALECIMIENTO DE LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA”

ARTÍCULOS

La lucha religiosa en Venezuela. Religiones políticas ateas inmanentes y Educación religiosa escolar”

<i>Dr. Enrique Alí González Ordosgoititi</i>	11
--	----

La contribución de la iglesia en el desarrollo sociopolítico venezolano. Desde inicios del siglo XX hasta 1958

<i>Dr. Tomás Straka</i>	55
-------------------------------	----

La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX y en nuestro presente

<i>P. José Virtuoso, S.J.</i>	73
-------------------------------------	----

La dimensión política de la condición cristiana

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	85
---------------------------------------	----

Apuntes sobre la situación venezolana

<i>P. Arturo Peraza, S.J.</i>	99
-------------------------------------	----

Retos y perspectivas para la Institución eclesiástica en Venezuela Ámbito del Derecho Constitucional:

<i>Dr. Tulio Álvarez ...</i>	105
------------------------------------	-----

Aportes de la Iglesia a la democracia venezolana, desde el ámbito educativo	
<i>Hno. Antón Marquiegui</i>	129

OTROS ARTÍCULOS

La iglesia venezolana entre los siglos XIX-XX	
<i>Profesor William Rodríguez Campos</i>	139

Grecia en el horizonte cultural del castellano (recuerdos del idioma)	
<i>Profesor Bruno Manara.....</i>	149

RECENSIONES Y RESEÑAS

Pierre Blet. Pío XII y la Segunda Guerra Mundial. Por el Profesor William Rodríguez Campos	179
---	-----

Bruno Manara. Elementos de gramática greco-latina para la taxonomía botánica en castellano. Por el P. Eduardo Frades, CMF.....	183
---	-----

Manuel María Marzal Fuentes. Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina. Por el Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti.	184
--	-----

Manuel María Marzal Fuentes (Editor).-Religiones Andinas. Por el Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti.....	189
---	-----

PRESENTACIÓN

El ITER, Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello, junto con el Centro Gumilla realizaron unas **Jornadas de reflexión sociopolítica**, bajo el tema global de la ***“Contribución de la Iglesia venezolana al fortalecimiento de la democracia en Venezuela”***, que tuvieron lugar los días 27 de mayo y 3 de junio del presente año 2009 en el teatro del colegio María Auxiliadora de las Salesianas en Altamira.

La presentación de esta primera jornada estuvo a cargo del Profesor Dr. **Enrique Alf González Ordosgoitti**, que además de presentar las jornadas y a los ponentes, nos hizo esta sabrosa introducción, titulada ***“La lucha por la justicia en Venezuela. Religiones políticas ateas inmanentes y Educación religiosa escolar”***. La breve presentación ha sido muy ampliada en el trabajo escrito que ha sido resumido por él mismo con estas palabras:

El trabajo lo hemos organizado en cinco partes. En la primera argumentamos acerca de la importancia de la Religión (saber más antiguo, contribución al perfil civilizacional y porque el 85% de la población mundial es creyente). En la parte dos, mostramos los avances científicos que permiten comprobar la existencia del Más Allá/Invisible, a través de los estudios sobre el símbolo, la mente y el mundus imaginalis. La tercera sección se refiere a las limitaciones de las ciencias naturales del siglo XIX en comparación con las de los siglos XX-XXI. El acápite cuatro lo dedicamos a analizar cinco Religiones Políticas Ateas Inmanentes: Iluminismo, Positivismo, Neoliberalismo, Nazismo y Marxismo. Y finalmente discutimos sobre los problemas de la Educación Religiosa Escolar en el actual contexto de Lucha Religiosa en Venezuela, entre una Religión Política Atea Inmanente que controla el Estado y las Religiones Trascendentes Tradicionales de nuestro país.

La primera conferencia la dictó el Profesor **Dr. Tomás Straka**, y se tituló ***“La contribución de la Iglesia en el desarrollo sociopolítico venezolano desde inicios del siglo XX hasta 1958”***. El profesor Straka pertenece al Instituto de Investigaciones Históricas “Hermann González Oropeza, sj” de la UCAB, y nos ha resumido su aportación a estas Jornadas con estas líneas:

El desarrollo de la institución eclesiástica durante el siglo XX, refleja y se retroalimenta con los principales procesos socioeconómicos y culturales que Venezuela experimenta a lo largo de la centuria. Esta etapa, conocida en la Historia Eclesiástica como la Restauración, por cuanto recupera (“restaura”), mucho del poder perdido durante el guzmancismo, coadyuvó, en contra de lo imaginado tanto por los religiosos como por sus adversarios liberales, a la modernización global de la sociedad, en áreas como las educativas, la salud, el control del territorio e incluso el forjamiento de la democracia. El presente trabajo tiene por objetivo aportar una visión general del proceso.

El segundo conferencista de las Jornadas fue el P. **José Virtuoso, s.j.**, Director del Centro Gumilla, que se ocupó casi del mismo tema, pero en los siguientes 50 años. Por eso lo ha titulado *“La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX y en nuestro presente”*. Nos ha presentado el siguiente resumen de su iluminadora conferencia:

A comienzos del siglo XX, La Iglesia Católica en Venezuela emprende un vigoroso proceso de restauración institucional que muy pronto va a posicionar su influencia y su pensamiento en la vida de la República. El crecimiento de esta iglesia marcó pauta en primer lugar en el área educativa, consolidándose como la primera institución nacional en esta materia, con una amplia red de colegios esparcidos en todo el territorio y agrupados en una asociación nacional que nace en 1945 con el nombre de AVEC.

Más tarde se corona el proceso con la creación de la Universidad Católica Andrés Bello, y finalmente, a mediados de los años 50, se expande hacia los sectores populares con la creación de Fe y Alegría. Las otras dos grandes áreas de influencia, especialmente a partir de la 2da mitad del siglo XX serán el área social y la política. En lo social, la Iglesia católica será pionera en la puesta en marcha de muchos procesos de capacitación social en el mundo.

La tercera conferencia de las Jornadas, en su segundo día 3 de junio, estuvo a cargo del Profesor **Dr. Rafael Luciani**, que trató el punto de *“La dimensión política de la condición cristiana”* que él mismo explicitó como “reflexiones abiertas en torno a la libertad, la igualdad y la fraternidad desde la condición de seguidores de Jesús”. La breve síntesis de su enjundiosa conferencia la ha presentado en estas palabras:

Las mediaciones y prácticas sociopolíticas y económicas de los gobiernos son el lugar de concreción de cualquier proyecto de humanización de los pueblos.

Dichas mediaciones pasan a ser un lugar hermenéutico importante para la concreción histórica de la salvación ofrecida por Dios, ya que éstas pueden ser medios de humanización real y sostenido o pueden, por el contrario, desfigurar a la dignidad propia de cada sujeto humano. Abordaremos este tema en el presente ensayo, profundizando algunas implicaciones sociopolíticas asumidas desde la condición cristiana del sujeto humano.

Las *Jornadas de reflexión sociopolítica* concluyeron ese mismo día con un Foro abierto, en que se abordaron distintos campos, de parte de especialistas en los mismos, algunos durante muchos años, de los cuales no podemos presentar todos, por falta de entrega de los aportes; pero están la mayoría, que tratan de diversos ámbitos decisivos de esta realidad, analizada y valorada desde la perspectiva cristiana.

Comenzamos con las palabras del P. **Arturo Peraza, s.j.**, actual Director de la revista SIC, que se ocupó de presentar una panorámica de la situación actual. El título, modesto pero no menos fundamentado y responsable, fue el de *“Apuntes sobre la situación venezolana”*. Piensa que la agitada agenda política y social que vivimos en estos últimos años ha estado marcada por un conjunto de características que hoy podemos leer como transversales al proceso. Nos ha resumido su contribución escrita, más breve de la oral tenida de hecho, con estas breves frases:

El proceso vivido en el país puede ser interpretado al menos desde seis aspectos: la eclosión de los sectores populares, la preocupación por lo social, la violencia generalizada y la inseguridad, la intolerancia política, la desinstitucionalización, la continuidad del modelo rentista.

El **Dr. Tulio Álvarez**, profesor titular tanto en la UCAB como en la UCV y la Universidad Santa María, trató específicamente el campo de los *“Retos y perspectivas para la Institución eclesiástica en Venezuela. Ámbito del Derecho Constitucional”*. Como Magister en Historia y Doctor en Derecho, ha hecho investigaciones específicas en la historia del derecho en Venezuela. Como resumen de su exposición nos ha presentado estas palabras:

La intervención del profesor está referida al aspecto constitucional en el marco de las jornadas de reflexión sociopolítica organizadas por la Facultad de Teología de la UCAB, el ITER y el Centro Gumilla. En su exposición, el autor reivindica el derecho de la Iglesia a intervenir en los asuntos públicos en cum-

plimiento del compromiso por la Justicia y el bien común de la sociedad. Con tal fin, realiza un breve recuento histórico sobre la relación con el Estado en las que destaca dos direcciones, no necesariamente contradictorias, en las que aparece la Iglesia como institución celosa de sus potestades y prerrogativas; así como portadora de un mensaje dirigido a despertar las fuerzas espirituales que motoricen las transformaciones necesarias. Sin propugnar una intervención activa de la Institución eclesiástica en el campo de la política, refiere formas de actuación, como la Carta Pastoral del 1º de mayo de 1957, en la que transmitió un claro mensaje político mediante una argumentación racional dirigida primariamente a la lucha por una sociedad justa.

Por su parte, el H. **Antonio María Marquiegui**, más conocido como **“Hermano Antón”**, de La Salle, que ha estado muchos años aportando a diversos niveles en el campo educativo nacional, y ha coordinado el trabajo de la AVEC o Asociación Venezolana de Educación Católica, se ha ocupado de presentar los *“Aportes de la Iglesia a la democracia venezolana, desde el ámbito educativo”*. Nos ha entregado esta breve síntesis de su intervención.

Una invitación a asumir la participación del laicado de la Iglesia en la construcción de unos espacios educativos que respondan a verdaderas necesidades de la población venezolana como un ejercicio pastoral y misionero. Las y los educadores católicos sin formar parte del estamento eclesiástico sí son parte de la misión eclesial, y precisamente desde su propio ejercicio profesional. Una llamada a sumir la mayoría de edad en la incidencia educativa desde la responsabilidad que cada uno tenga en el ámbito donde le corresponde construir país, desde las aulas o administraciones escolares.

Se señala la dificultad del ejercicio profesional en un momento de incertidumbres y polarización política que no contribuyen a una búsqueda serena de los mejores modelos para un país en cambio. El país soñado, deseado, pretendido será el telón de fondo para el diseño de la educación que se defina. Se plantean desafíos a la Iglesia en la educación. Destaca el desafío de servir de puente o interlocución en la realidad terrena de la educación, ámbito primordial para el laicado, y la búsqueda y respuestas a las preguntas transcendentales que la población se plantea.

A las conferencias y charlas presentadas en las Jornadas y el Foro, colocadas en primer lugar, añadimos un par de artículos de otros profesores, relacionados también con temas humanísticos, filosóficos e históricos, junto con profesores de otras instituciones, que colaboran con nosotros.

En primer lugar presentamos la ponencia del profesor **William Rodríguez Campos** que trata de un período anterior, pero se ocupa también de la Iglesia venezolana. Se titula *“La Iglesia venezolana entre los siglos XIX-XX. Iglesia y Estado venezolano en los inicios republicanos (1810-1830)”*. El resumen del mismo, presentado por su autor, reza así:

El trabajo parte de una exposición y análisis del estado de la Iglesia al comienzo de la República. Luego se pasea por la situación de la Iglesia durante la Restauración y finaliza con el estudio de la Iglesia durante el periodo democrático. En este artículo se hace énfasis en la aparición de movimientos y fenómenos eclesiásticos propios de la nación venezolana.

El segundo trabajo que presentamos se debe a la pluma del profesor **Bruno Manara**, maestro entre nosotros de esa rama específica de las humanidades que son las lenguas clásicas. Se ocupa aquí especialmente de la lengua griega en el horizonte de la cultura castellana, y nos ofrece estas reflexiones que ha titulado *“Grecia en el horizonte cultural del castellano. (Recuerdos del idioma)”*. El mismo nos presenta esta síntesis:

Se trata de demostrar que el castellano, como idioma, conserva palabras y expresiones idiomáticas que se remontan al mundo clásico griego: este sería el “horizonte” o punto más lejano donde logramos identificar la presencia de un término o expresión determinada del castellano actual. Para ello no utilizamos el procedimiento filológico tradicional, que nos remite al latín, sino que destacamos la persistencia en nuestro idioma de palabras o expresiones y metáforas que muy posiblemente nos llegaron a través del latín, pero que en último término nos remiten al mundo cultural griego.

Al mismo tiempo, sostenemos que ciertas palabras y expresiones de origen griego, a pesar de que aparecen en idiomas de diferente origen filológico, revelan que todos ellos pertenecen a pueblos que se mueven dentro del mismo ámbito cultural de occidente.

Finalmente presentamos unas pocas reseñas que nos han llegado, para completar el número y cumplir con algunos compromisos de editoriales que nos envían sus obras con esta finalidad. No guardan más orden que el alfabético de autores reseñados.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal

Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel: (0212) 261.8584. Fax: (0212) 265.0505

Web: www.iter-ups.org www.ucab.edu.ve/iter

Email: revista.iter@ucab.edu.ve



ARTÍCULOS

LA LUCHA RELIGIOSA EN VENEZUELA: RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES Y EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti

Abstract

This paper has been organized in five parts. In the first one we discuss the importance of religion (oldest knowledge, contributor of society civilized profile because 85% of World population believes in something). In the second part we show scientific discoveries that proof the existence of the Invisible through research on symbolism, mind and mundus imaginarius. The third part refers to the 19th century natural science's threshold in comparison to those of the 20th-21st centuries. The following part is dedicated to analyze five atheist political religions: Enlightenment, Positivism, Neoliberalism, Nazism, and Marxism. In the end we discuss about preparatory school religious education within the religious struggle in Venezuela, between an atheist political religion controlled by the Government and traditional transcendent religions in our country.

Key words: Political religion, atheist religion, tradicional transcendent religion, Christendom, Enlightenment, Positivism, Neoliberalism, Nazism, Marxism, Religious strife, preparatory school religious education, Venezuela.

-
- * El profesor **Enrique Alí González** es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela. Realizó estudios de Maestría en Historia de América Contemporánea en la UCV. Es Licenciado en Sociología por la UCV y Especialista en Administración Cultural por el CONAC. Ha sido profesor invitado en diversos centros de enseñanza superior universitaria: el CONAC, Instituto Pedagógico de Caracas, Instituto Universitario Andrés Bello en Barquisimeto, Instituto Universitario Superior de Artes Plásticas "Armando Reverón", Ministerio de Educación, y en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo y en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV. En la actualidad es Profesor de diversas cátedras en la escuela de Filosofía y en la escuela de educación de la UCV; y profesor de Pensamiento Filosófico Latinoamericano en el ITER. Dirección electrónica: enagor@gmail.com

Este artículo viene a concretar una reflexión sostenida en público en tres eventos en los cuales se presentó como disertación oral¹, de varios temas que tenían tiempo reclamando una atención más pausada y rigurosa, pero que mis responsabilidades laborales no facilitaban la oportunidad para hacerlo. Asunto que sí pude emprender aprovechando las vacaciones inter semestrales de este año 2009. Los temas que me rondaban eran sobre la profundización y actualización del concepto de Religión Política, la crítica al concepto de Religión Atea Inmanente y cómo las mismas han participado y participan en la lucha religiosa mundial especialmente desde el siglo XIX. Y además, cómo se manifestaba esa lucha religiosa en Venezuela en esta coyuntura de discusión sobre la nueva Ley Orgánica de Educación, especialmente sobre la posibilidad o no de realizar la Educación Religiosa Escolar.

Este trabajo lo hemos organizado en cinco partes. En la primera argumentamos acerca de la importancia de la Religión (saber más antiguo, contribución al perfil civilizacional y porque el 85% de la población mundial es creyente). En la parte dos, mostramos los avances científicos que permiten comprobar la existencia del Más Allá/Invisible, a través de los estudios sobre el símbolo, la mente y el mundus imaginalis. La tercera sección se refiere a las limitaciones de las ciencias naturales del siglo XIX en comparación con las de los siglos XX-XXI. El acápite cuatro lo dedicamos a analizar cinco Religiones Políticas Ateas Inmanentes: Iluminismo, Positivismo, Neoliberalismo, Nazismo y Marxismo. Y finalmente discutimos sobre los problemas de la Educación Religiosa Escolar en el actual contexto de Lucha Religiosa en Venezuela, entre una Religión Política Atea Inmanente que controla el Estado y las Religiones Trascendentes Tradicionales de nuestro país.

1.-LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN

Para quienes partimos de la premisa de que la adscripción a una fe y a una religión tradicional constituye una de las primeras definiciones básicas de nuestro

1 La primera oportunidad fue en una Conferencia dictada en la Parroquia Universitaria de la UCV, invitado por el SJ Raúl Herrera y la Hna. María Silveira realizada el 05.03.2009. La segunda oportunidad fue como Moderador-Ponente, el 27.05.2009, en las Jornadas de Reflexión Sociopolítica del ITER/Facultad de Teología de la UCAB/Centro Gumilla, organizada por el Dr. Rafael Luciani en Altamira, Caracas. Y la tercera ocasión fue en el marco del "Seminario Nacional de Educación Religiosa Escolar" organizado por la AVEC en Caracas entre el 28-29 de septiembre de 2009.

ser social² —pues aceptamos la idea de la existencia del Homo Religiosus³— puede parecernos superfluo argumentar acerca de la importancia del hecho religioso para el individuo y para la sociedad. Pero bien sea porque es útil poner al día las razones de dicha centralidad, como también porque existe un número importante de individuos y grupos que la cuestionan, creemos de utilidad hilvanar algunos argumentos que pensamos pueden contribuir a demostrar de forma más explícita tal relevancia. Los mismos seguirán la siguiente secuencia: antigüedad del pensamiento religioso, su cualidad definitoria de todas las Civilizaciones conocidas y su importancia numérica actual.

1.1. EL PENSAMIENTO SISTEMÁTICO MÁS ANTIGUO DEL HOMBRE ES EL PENSAMIENTO RELIGIOSO

La primera razón que deseamos expresar es que el pensamiento sobre lo sagrado⁴ constituye sin duda el primer pensamiento desarrollado sistemáticamente por el hombre para dar cuenta de su realidad total⁵, lo que es posible demostrar

- 2 Este ser social es absolutamente universal para todas las sociedades humanas pues: “La evidencia de la unidad de los orígenes y de la similitud del comportamiento de los hombres nos hace ver que, desde su aparición, el hombre ha asumido un modo de existencia específica.” (Reis, 1995: 341)
- 3 “(...) el Homo Religiosus es reconocible en cada etapa de su andadura. Según la definición de Eliade, cualquiera que sea el contexto histórico en que ha vivido, el Homo Religiosus ha mostrado siempre su creencia en una Realidad absoluta que trasciende el mundo en el que desarrolla su vida y que, al mismo tiempo, se manifiesta en este mundo, al que confiere una dimensión de perfección.” (Reis, 1995: 341)
- 4 “Desde hace más de cinco milenios el Homo Religiosus ha fijado... la memoria de su experiencia y sus creencias. Con este objetivo ha creado palabras y lenguas, testimonios irrefutables de su pensamiento. En su vocabulario aparece una palabra clave, *sakros*, derivada de la raíz *sak*, presente en toda la extensión del área de emigración indoeuropea. Este radical y las palabras a las que ha dado origen introducen en el ámbito y en el problema de lo sagrado. La investigación del lenguaje del Homo Religiosus ilustra la forma en la que el hombre ha comprendido lo sagrado: se trata de una mediación significativa y expresiva de su relación con la divinidad que se le manifiesta.” (Reis, 1995: 341-342)
- 5 Traemos a colación la afirmación realizada por Julien Reis acerca de la importancia de lo sagrado en la obra de Eliade: “Afirmando que “lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no una etapa en la historia de la conciencia”, Eliade plantea la unidad fundamental y la perennidad de los fenómenos religiosos, de las crisis y la renovación. Esta posición explica su enraizamiento en el pensamiento de la India marcada por el mito del eterno retorno.” (Reis, 1985: 344)

por el surgimiento del pensamiento simbólico⁶ —principal vehículo de expresión de lo religioso— y por el hecho empírico corroborado por la arqueología de los enterramientos humanos ocurridos al menos hace ochenta mil (80.000) años⁷.

Dicha antigüedad del pensamiento religioso y su persistencia en la actualidad abonan la idea de estar en presencia de uno de los principales esfuerzos sistemáticos hechos por el hombre para pensar la realidad, por lo tanto el argumento de su permanencia en el tiempo nos habla de su consistente lógica interna, pues lo que sería difícil de convalidar es que este carácter antiquísimo del pensamiento religioso no dice nada acerca de su propia validez.

Y si comparamos el pensamiento religioso con al menos 80.000 años de existencia; con los aproximadamente 2.600 (dos mil seiscientos) años del surgimiento del pensamiento filosófico en Grecia; el de la ciencia experimental moderna hace mil años (siendo muy elásticos y reconociendo los antecedentes que pudieron surgir en el Medioevo europeo) y el de las ciencias sociales de apenas doscientos años, no cabe más que concluir en que con el pensamiento religioso: **estamos en presencia del modo de pensamiento lógico más persistente de las sociedades humanas** (ver Diagrama 1). Sobre todo porque ya no es posible confesar en público la validez de los prejuicios positivistas evolucionistas decimonónicos, que planteaban una línea recta ascendente del pensamiento religioso, al pensamiento mágico y finalmente al pensamiento científico natural.

1.2.-EL ELEMENTO RELIGIOSO DEFINE TODAS LAS CIVILIZACIONES CONOCIDAS

Un segundo elemento que traemos a colación para evidenciar la importancia del elemento religioso en la constitución de las sociedades, es su carácter definitorio del perfil civilizacional. Las Civilizaciones, en cualquiera de sus

6 Reis hace suyo la visión del símbolo de Gilbert Durand: “Filósofo y antropólogo, el autor concibe el símbolo como un signo concreto que, por una relación natural, evoca algo ausente o imposible de percibir, una representación que hace aparecer un sentido secreto. En otras palabras, “el símbolo es la epifanía de un misterio”. Pertenece al orden de la intuición.” (Reis, 1985: 342-343)

7 “A partir del Paleolítico Medio, hace 80.000 años, la simbólica funeraria constituye un elemento religioso muy importante: enterramiento, ritual de los muertos y aparición del ocre rojo, sustituto de la sangre y símbolo de la vida. En el Paleolítico superior, de 35.000 a 9.000 años antes de nuestra era, es el signo de la creencia en una actividad post-mortem del difunto”.

acepciones, han sido consideradas como el más alto nivel posible de desarrollo al que han llegado las sociedades humanas en diversas épocas históricas. La Historiografía incluso ha tratado de presentar una historia mundial de la humanidad a partir de los distintos desarrollos civilizacionales, tomados estos como ejes sintéticos capaces de explicar las principales tendencias de la organización social.

Para ilustrar estas afirmaciones vamos a presentar muy resumidamente la obra de tres científicos sociales del siglo XX, quienes nos han presentado una historia mundial de las principales Civilizaciones y que nos permiten identificar el elemento religioso como la clave definitoria de las mismas. Nos referimos al sociólogo alemán Alfred Weber –hermano del famoso sociólogo Max Weber–, al científico social brasileño Helio Jaguaribe y al politólogo internacionalista estadounidense Samuel Huntington.

La obra de Alfred Weber, “Historia de la Cultura como sociología de la cultura” dará origen a la corriente de la Sociología de la Cultura como Sociología de la Historia Universal y será pensada y escrita entre principios de la segunda década del siglo XX y los años de 1931-1934 y publicada en 1935. La investigación del politólogo internacionalista Samuel P. Huntington comienza a partir de la publicación de un artículo suyo -1993- en la revista *Foreign Affairs* titulado “The Clash of Civilizations?” y su libro “El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial” se publica en 1996 en inglés y en castellano en 1997. Y finalmente, Helio Jaguaribe desarrolla una investigación financiada por la UNESCO entre 1994-1999, que entre otros de sus objetivos se trataba de una revisión crítica y puesta al día de dos obras monumentales realizadas en el siglo XX acerca de la Historia Universal, la una “El estudio de la Historia” de Arnold Toynbee y la otra la de Alfred Weber nombrada al principio de este párrafo.

Veamos muy sucintamente en los siguientes cuadros las Civilizaciones planteadas por los autores, comenzando con Alfred Weber. Observamos en el “Cuadro 1.-Las Civilizaciones según Alfred Weber”, la presentación de las principales catorce Civilizaciones habidas en el mundo –según el autor– y como en todas ellas no solamente existe una Religión dominante, sino que la misma es determinante para la definición del perfil generacional. Incluso el caso chino presenta la particularidad de tener cuatro Religiones como lo son la Religión del Cielo, el Confucionismo, el Taoísmo y el Budismo, las cuales no compiten antagonica y excluyentemente entre sí, sino por el contrario encontraron un *modus vivendi* simbiótico que las llevó a adoptar la idea de servir de configuración espiritual de China.

Vemos en el “Cuadro 2.-Las Civilizaciones según Samuel Huntington” la existencia de diez Civilizaciones, ocho de las cuales deben su perfil a sus particulares Religiones y sólo dos (la Africana y la Mundial) aparecen sin Religiones definitorias, debido a nuestro parecer a su condición de Civilizaciones probables y no realmente existentes en la actualidad. La emergencia de la Civilización Africana dependerá mucho de la evolución del continente y del papel hegemónico que logré cristalizar Sudáfrica, en todo caso será una Civilización hegemónizada por la visión cristiana sudafricana en tensión con el Islam y con diferentes niveles de tolerancia hacia las Religiones Tradicionales Africanas. Sobre la Civilización Mundial, realmente es una hipótesis poco probable de realizarse.

Y en el “Cuadro 3.-Las Civilizaciones según Helio Jaguaribe”, el autor nos presenta dieciséis Civilizaciones, de las cuales quince presentan una estrecha relación entre la Religión mayoritaria que profesan y la influencia de la misma en su perfil civilizacional y la única que no manifiesta esa relación es la hipotética Civilización Subsahariana, equivalente a la Civilización Africana propuesta por Huntington, cuya caracterización realizamos en el párrafo anterior.

En el “Cuadro 4.-Las Civilizaciones según A. Weber (1935), S. Huntington (1996) y H. Jaguaribe (1999)”, comparamos las proposiciones de los tres autores quienes en total han señalado la existencia de 21 (veintiún) Civilizaciones, de las cuales en veinte existen Religiones mayoritarias que le imprimen sus características principales a sus respectivos perfiles civilizacionales y la única excepción es la Civilización Africana o Subsahariana por las razones señaladas anteriormente. Es decir: la Religión ha sido y es el principal hecho social que constituye la idea de sentido en todas las Civilizaciones conocidas.

Para concluir este apartado citaremos algunas de las conclusiones del estudio de Jaguaribe financiado por la UNESCO. La primera conclusión es que:

Los análisis comparativos llevados a cabo en este estudio de la prehistoria y de 16 civilizaciones seleccionadas, que abarcan de Mesopotamia a los tiempos presentes, nos ofrecen pruebas empíricas de que la naturaleza humana ha seguido siendo la misma, desde la aparición del Homo sapiens hasta la actualidad, en tanto que la condición humana ha experimentado considerables variaciones del Paleolítico a nuestra civilización tecnológica. (Jaguaribe, 2002: 661)

La segunda conclusión que queremos destacar se refiere al papel de la Religión a lo largo de la historia:

El análisis comparativo emprendido en el presente estudio destaca, entre sus numerosos descubrimientos, el hecho de que la religión ha sido uno de los factores más importantes de la historia. El que las creencias religiosas hayan sido considerablemente erosionadas en los tiempos modernos oculta a los observadores de hoy la importancia abrumadora de la religión en la historia. De hecho, los principales rasgos culturales distintivos que caracterizan el surgimiento y desarrollo de una civilización son las creencias religiosas. (Jaguaribe, 2002: 676-677)

Y finalmente traemos la preocupación de Jaguaribe por la situación civilizacional actual y la disminución del rol de la Religión:

En el curso de la historia las grandes religiones han sido los canales principales para el ejercicio de la trascendencia humana, y constituye motivo de grave preocupación el que la naciente civilización planetaria pueda ser la primera civilización agnóstica de la historia. ¿Podrá la actual sociedad de masas tecnológica y consumista ser capaz (de) incorporar nuevos valores humanistas sin la ayuda de la religión? (Jaguaribe, 2002: 678)

1.3.- AL MENOS EL 85% DE LA HUMANIDAD (Y EL 93% DE AMÉRICA LATINA) PERTENECE ACTUALMENTE A ALGUNA RELIGIÓN TRASCENDENTE TRADICIONAL

Si analizamos el “Cuadro 5.-Población Mundial por Religiones (1998)”, observamos que el 85% de la humanidad pertenece a alguna Religión trascendente tradicional, mientras el 13% declara no confesar ninguna Religión y el 2% confiesa ser ateo, lo que coloca de bulto la pertinencia del hecho religioso y la importancia de su estudio (ver Diagrama 2)

El famoso Antropólogo peruano de la religión, el jesuita Manuel María Marzal nos actualiza la información más reciente sobre la población mundial y los específicos de América Latina, región donde los porcentajes de creyentes son aún mayores (ver Diagrama 3):

“Según una reciente encuesta mundial sobre religión, hay en el mundo un 11% de personas que no saben qué pensar de Dios, a los que considero acreyentes, y un 8% que no creen que haya Dios, a los que considero increyentes o ateos, mientras que en América son el 5% y el 3% respectivamente” (Marzal, 2002: 227-228).

Un número tan elevado de creyentes religiosos en América Latina, Marzal lo explica por las siguientes razones:

Como se ve, en América Latina tanto la increencia como la acreencia, aunque similares a las de Estados Unidos (2% y 5%), son poco significativas, en comparación con Europa occidental (12% y 12%) o Canadá (7% y 11%). Las razones de esta diferencia son quizás el limitado impacto que tuvo la Ilustración en la mayoría de América Latina y la escasa secularización de ésta, a la que, por eso, llamo *tierra encantada*. Pero eso no niega que no haya, en este subcontinente, crecientes minorías que, por su nivel académico, su poder económico o su situación social, viven la cultura tecnológica moderna y están cada vez más insertas en el proceso de globalización; creo que los porcentajes señalados de increyentes y acreyentes se refieren precisamente a esas minorías. (Marzal, 2002: 228)

Marzal nos entrega el “Cuadro 6.-Increyentes (Agnósticos), Acreyentes (Ateos) y Creyentes en América Latina”, en el cual podemos destacar que de los diez países considerados, sólo uno -Uruguay- tiene un porcentaje de creyentes menor a 90%, en este caso, 86%, aún mayor que el 85% de creyentes del Atlas Mundial de Religiones de 1998 (ver Diagrama 1). Creemos entonces suficiente demostrado la importancia de la Religión en el mundo actual y muy especialmente en América Latina.

2. ALCANCE ACTUAL DE LAS NOCIONES DE “MÁS ACÁ”/”MÁS ALLÁ” O DE MUNDO VISIBLE/MUNDO VISIBLE

En el acápite anterior demostramos la importancia de la Religión con tres argumentos: la antigüedad del saber religioso, su carácter definitorio de los perfiles de todas las Civilizaciones conocidas y el gran número de personas que en la actualidad se declaran creyentes en alguna de las Religiones Trascendentes Tradicionales (85% en el Mundo y 93% en América Latina). Pero ahora queremos argumentar acerca de un elemento intrínseco a la Religión y es su capacidad de dar cuenta de toda la realidad. Es el único conocimiento que acepta la división de la realidad en un “Más Acá” y en un “Más Allá” y se propone como tarea religar ambos, pues es la única manera de acceder a todo lo real.

Las nociones de Más Allá/Más Acá, también pueden ser traducidas como ascendente/lo Inmanente, o lo Invisible/lo Visible, o en palabras de la Física

del siglo XIX lo Inmaterial/lo Material, o de la Filosofía previa al siglo XX lo Ideal/lo Material, que dio origen a una clasificación en la Historia de la Filosofía de Filosofías Idealistas/Filosofías Materialistas.

Ámbitos del saber influidos por las corrientes racionalistas de los siglos XVIII-XIX creyeron encontrar una perfecta diferenciación de ambos campos de la realidad y se definieron como disciplinas filosóficas y/o científicas cuyo objeto de estudio era el Más Acá-Inmanente-Visible-Material, lo que para dichas corrientes representaba la única realidad, estimando que lo opuesto a estas dimensiones correspondía al campo de la fantasía y de la irrealidad.

Tendríamos de entrada que la Religión es un campo del saber que abarca el “Más Acá” y el “Más Allá” y por definición tomaría como objeto de estudio toda la realidad; lo inmanente y lo trascendente. Por supuesto que puede surgir la objeción de ciertas corrientes filosóficas y científicas que cuestionen el carácter real del Más Allá-Trascendente-Invisible-Espiritual y es precisamente sobre la verdad de la existencia de esta otra parte de la realidad, que discurriré a continuación.

2.1.- COMENCEMOS POR EL SÍMBOLO

El primer lugar del campo cultural académico en donde iniciaremos nuestro recorrido para demostrar la existencia del Más Allá-Trascendente-Invisible-Espiritual, es el relacionado con la discusión acerca de las características del símbolo. Aclaremos que existen dos definiciones opuestas de símbolo y signo, por lo que voy a hacer mía una de ellas, la que postula el antropólogo Durand (1995):

Advierto una vez más que, como antropólogo, utilizo los términos símbolo y signo en sentido inverso al utilizado por teólogos y lingüistas. Para estos el “signo” es natural y plurívoco, y el “símbolo” es convencional y unívoco. Para nosotros, retomando la antigua definición del *Vocabulario Filosófico* de André Lalande: “El símbolo es un signo concreto que evoca, por una *relación natural* (la cursiva es nuestra) algo *ausente o imposible de percibir*”. Por lo tanto siendo el símbolo, en algunos aspectos, natural *no es arbitrario*; por otra parte, perteneciendo a la familia del signo, algo en él, constitutivo y funcional, *escapa* a la economía de la percepción. Pero esta “escapada” fundamenta la parte “*significante*” del símbolo sobre una inadecuación constitutiva: el significante es a la vez natural, esencial e inadecuado. (Durand, 1995: 84)

El símbolo para Durand es un signo concreto, natural, no arbitrario, que evoca algo ausente o imposible de percibir, siendo este algo lo que fundamenta el significante (ver Diagrama 4). El significante es natural, esencial e inadecuado (ver Diagrama 5).

Por evocar algo ausente-invisible pero que existe, el símbolo es un pensamiento indirecto que conduce a otro tipo de conocimiento, siguiendo a Durand:

El símbolo es por consiguiente una representación que hace *aparecer* un sentido secreto: es la epifanía de un misterio.” Ahora precisaré más diciendo que el símbolo –tipo mismo del “pensamiento indirecto”– remite al orden de lo (84) esotérico, pues lo que “aparece” (lo que en él es “exotérico”) lo “reconduce” (tal es el sentido de la palabra árabe *ta’wil*, tan comentada por Henry Corbin) a un ser irremediablemente “ausente” o “imposible” de conocer directamente. Digámoslo de otra forma el símbolo pertenece al universo de la parábola (dando al prefijo de este término toda la fuerza que posee en griego: *para*= “que no alcanza”). (Durand, 1995: 84-85)

El símbolo al evocar algo ausente-invisible-existente, remite a lo esotérico, es la epifanía de un misterio⁸, es un pensamiento indirecto, es una parábola, es el elemento constitutivo del Mito⁹ (ver Diagrama 6). Esta característica de pensamiento indirecto¹⁰ hace del símbolo parte de un discurso persuasivo y no

- 8 “Para traducir a términos tradicionalmente filosóficos lo que nuestros sabios han postulado –o incluso axiomatizado– sobre los vocablos como doble identidad, *logos*, no-separabilidad, *creodo*, resonancia mórfica, forma causativa, eón, etc., podemos decir que el proceso simbólico -reconocido al fin por la ciencia- es el modo de epifanía de una trascendencia en señales inmanentes, “un telefonazo del exterior” diría Costa de Beauregard, a menos que, al contrario –como en el *sermo mythicus*–, sean las redundancias inmanentes en el tiempo y el espacio perceptivos las que constituyan las lecciones indicativas de un sentido que les trasciende.” (Durand, 1995: 92)
- 9 “Dicho en otros términos, el símbolo es elemento constitutivo del recurso “mítico”, *sermo mythicus*. Las cadenas semánticas que constituyen este tipo de discurso ponen en movimiento “figuras” –o símbolos– o “mediadores”, sustitutos, cuyas inadecuaciones, tomadas en su conjunto, constituyen una intuición adecuada.” (Durand, 1995: 85)
- 10 “Esta inadecuación constitutiva sitúa a todo símbolo –y a toda parábola, incluidas las evangélicas– en un procedimiento del discurso que no es ya analíticamente demostrativo, sino que se pretende persuasivo o, por lo menos, “mostrativo”, intuitivo, mediante la “redundancia” indefinida de diferentes “lecciones”, diferentes facetas de lo que Levi-Strauss llama “sincronía”. (Durand, 1995: 85)

demostrativo analíticamente, como si sucede en el lenguaje recto de las ciencias naturales.

Al aceptar a partir del símbolo la existencia de lo ausente-invisible, se reivindican científicamente los conceptos de Imaginación¹¹, Imaginario y Mito y puede aceptarse más fácilmente lo planteado por Durand en la década de los '60, acerca de que los procesos científicos más abstractos son tributarios de estructuras del Imaginario más englobantes¹².

El símbolo posee dos criterios de Identidad –siguiendo al Matemático Thom¹³– que a pesar de no ser antagónicos sino complementarios, pero por ser parte del lenguaje indirecto, las relaciones entre los dos criterios son conflictivas. Uno es la “identidad de localización” en el espacio-tiempo concreto¹⁴, la cual se

- 11 “Es necesario constatar que los conceptos de imaginación, símbolo y mito salen, por así decir, rehabilitados, “normalizados”, de este gran cambio epistemológico.” (Durand, 1995: 85)
- 12 “Ya adelantábamos en 1960 que los procesos científicos más abstractos, lejos de constituir el modelo reductor de todos los órdenes de verdad (*G. Durán, 1963*) no son más que parte de estructuras imaginarias mas englobantes, como *Gerald Holton (1978)*, físico de la universidad de Harvard, acaba de mostrar de forma brillante en su libro – *L' Imaginaire scientifique (1973-1978)*-, donde demuestra que el descubrimiento y el procedimiento científico concreto son tributarios de temas (*thémata*, dice Holton) imaginarios determinantes: es, por ejemplo, una diferencia de régimen temático de la imagen lo que explica la irreductible oposición entre la imagen del mundo y la física de Einstein y las de Niels Bohr.” (Durand, 1995: 86).
- 13 “Para René Thom, lo “simbólico procede (86) del conflicto entre dos criterios de identidad”. Existen, en efecto, “dos maneras radicalmente diferentes de considerar la identidad de un ser...” Se ve inmediatamente cómo el matemático, al fundamentar todo el proceso del pensamiento- el símbolo o la teoría de las catástrofes, de la que es padre- en el “conflicto” heraclíteo, se encuentra en resonancia epistemológica con los *thémata* de la epistemología de la “contradictorialidad”, tal como reaparece en los trabajos de Lupasco o de J.J. Wunenburger, y con una de las nociones fundamentales de la psicología de las profundidades: la *coincidentia oppositorum*”. (Durand, 1995: 86-87).
- 14 “El primero de los dos parámetros constitutivos del símbolo es una “identidad de localización”, “el espacio-tiempo que un ser ocupa”, de lo que una ficha del estado civil –o el documento nacional de identidad- nos ofrece un buen ejemplo. Cualquier inscripción, en el lenguaje que sea, de una identificación, con palabras de cualquier léxico (que tienen una historia y, por tanto, una localización, etimológica, etc.), entra en esta categoría. René Thom (1980, “Les racines biologiques du symbolisme”) lo

constituye en el significante enunciado¹⁵. El otro criterio de Identidad del símbolo es lo no-localizable –cuya existencia real ha sido demostrada por el físico Bernard d' Espagnat¹⁶–, lo propiamente simbólico, lo semántico, lo accesible sólo a partir de la comprensión y no de la explicación, perteneciente al ámbito de la sociología comprensiva alemana¹⁷.

Ambos criterios de Identidad del símbolo están indisolublemente unidos conformando un conjunto sistémico y según Durand¹⁸, ya fueron delimitados por

observaba además a propósito de nuestra propia teoría relativa a la “localización” substantiva de lo simbólico”. (Durand, 1995: 87).

- 15 “Hemos afirmado, en efecto, que un sustantivo, un “nombre”, tiende siempre –digámoslo así para simplificar- al “nombre propio” que fija y sitúa al objeto denominado en una localización singular del espacio y el tiempo. En el símbolo, por su misma denominación, y sin que ello suponga recurrir en toda su extensión a la teoría de la “relatividad lingüística”, ¿no subsiste una parte que nos atreveríamos a llamar maldita? ¿O, por decirlo más modestamente: localizada, datable, situable en un lugar y un momento de una cultura o de una biografía? Ésta parte es el “significante” enunciado, descriptible por el método del filólogo o el historiador, mensurable incluso en la frecuencia de su aparición y su fecha cronológica”. (Durand, 1995: 87)
- 16 “Señalemos de paso que esta noción “de unidad y estabilidad” que identifica de forma no local al fenómeno fue desarrollado con todas sus consecuencias filosóficas por el físico Bernard d' Espagnat, que ha verificado de modo experimental la existencia de una identidad no local del fenómeno (principio de “no separabilidad”) que constituye la “realidad intrínseca” del mismo (d' Espagnat, 1979).” (Durand, 1995: 88)
- 17 “Por otra parte, el segundo parámetro es una identidad –la de lo simbolizado– no localizable, cualitativa, siendo la cualidad “perfectamente independiente de la localización espacio-temporal de los objetos que la poseen”, como observa Thom siguiendo la estela de la disputa sobre los universales (Thom, 1980). Esta identidad no localizable es “semántica” y apela más a lo que los sociólogos (87) alemanes llaman el “comprender” que al “explicar”. Gramaticalmente, como ya adelantábamos hace treinta años, esta identidad –en la medida en que una “inscripción” en un texto lo permite- se encuentra en el lado no localizable del epíteto... y más todavía del verbo...” (Durand, 1995: 87-88)
- 18 “Estos dos tipos irreductibles de identidad que constituyen las dos partes del *symbolon* están indisolublemente, constitutivamente unidos entre sí. Estas dos instancias, una localizable, no localizable la otra, habrán sido bien delimitados en la célebre *VI Meditación* de Descartes como *res extensa* y *res cogitans*, pero eran dos sustancias distintas cuya relación o acción recíproca ha planteado problemas insolubles. Aquí, en la “forma simbólica” – diríamos, en homenaje a E. Cassirer – localizable y no

Descartes en sus conceptos de *res extensa* y *res cogitans*, salvo que cometió el error de pensar que estaban conformados por dos sustancias distintas.

Ahora bien ¿cómo se comunican las dos mitades del símbolo?, el matemático René Thom¹⁹ afirma que se comunican por la redundancia. Esa redundancia –concepto tomado de la literatura– Thom la traduce al lenguaje de la mecánica y adopta el término “resonancia”²⁰ que lleva implícito la unidad y estabilidad del fenómeno que la da origen, así al hablar de resonancia simbólica, ya se presupone la unidad activa del símbolo.

Esta realidad no-localizable/invisible del símbolo es llamado de varias maneras por el matemático René Thom: Logos en el sentido de Heráclito, Arquetipo²¹ en la acepción platónica, o recurriendo a la embriología y biología más actual utilizará los conceptos de Creodo, Campos Mórficos o Campos de Resonancia Mórfica²² (ver Diagrama 7).

localizable son inseparables y están ligadas en un conjunto sistémico.” (Durand, 1995: 88)

- 19 “René Thom advierte ahí que “la interacción” de las dos “mitades” del símbolo fundamenta el poder de redundancia del lenguaje simbólico: “arrastrado por el flujo universal, el significado emite o engendra el significante en una *ramificación* (el subrayado es nuestro) que progresa de manera interrumpida (...)” (Durand, 1995: 88)
- 20 “René Thom establece el modelo del fenómeno de la significación sobre el ejemplo mecánico de la *resonancia*. La “resonancia” es el concepto que “asegura la unidad y la estabilidad del fenómeno vibratorio en medio de las perturbaciones incesantes debidas al universo que lo circunda”.” (Durand, 1995: 88)
- 21 “Para denominar esta realidad “no separable” en localizaciones diversas y que trasciende semánticamente los avatares significantes, René Thom, o bien utiliza –“en recuerdo de Heráclito”– el término *logos*, que es la identidad de una “resonancia” a través de las “perturbaciones” espacio-temporales del universo circundante, o bien, en ocasiones, se vale del tan aborrecido término platónico *arché* o *arquetipo*. El significado, ese “espacio interno” y “no localizable” de lo simbólico, produce por “resonancia” la “ramificación” inagotable de los significantes: es, respecto a éstos, sus logos o *arché*.” (Durand, 1995: 88-89)
- 22 “(...) Thom recurre a la biología y la embriología más recientes, la de C. H. Waddington o R. Sheldrake, tomando estos términos como *creodo* (carácter direccional y estable del tejido en el desarrollo aleatorio y “perturbado” del embrión) o *campos mórficos* (o “morfológicos”) o de *resonancia mórfica*.” (Durand, 1995: 89)

A partir del concepto de Resonancia Mórfica²³, Thom coincide con el biólogo Sheldrake acerca de la relación de descendencia de una forma actual con formas semejantes anteriores. Y otra característica adicional es que como esta resonancia mórfica no implica transmisión de energía, no pertenece al ámbito de lo inmanente en donde sí hay gasto de la misma, por lo tanto esa identidad no-localizable-invisible del símbolo está en el ámbito de lo trascendente, del espíritu (recordar que su significado primigenio es soplo)²⁴. Estaríamos en presencia de una especie de espiritualización de la materia prevista por Chardin cuando afirmaba que la lógica lo llevaba a aseverar la existencia de una mente en cada corpúsculo de materia.

Al definir la resonancia mórfica como la manera en que se relacionan las dos identidades del símbolo sin gasto de energía, sintoniza con la “teoría del orden implicado” del físico inglés Bohm²⁵, quien con las nociones de *Inyección* y *Proyección* explica la forma de “replicación general de formas anteriores” (lo que recuerda la re-miniscencia de Platón), aunque acepta el gasto de una energía mínima desdeñable (ver Diagrama 8).

Ahora bien para que algo se replique, implica que vuelve a reproducirse siguiendo determinados patrones que están en la identidad no-local-invisible del

23 “Mediante este último matiz conceptual, el matemático viene a coincidir con la teoría de la “causalidad formativa” del biólogo R. Sheldrake, según la cual, la “forma característica de una unidad mórfica dada está determinada por las formas de sistemas semejantes anteriores que actúan sobre ella a través del tiempo y el espacio gracias a un proceso denominado *resonancia mórfica*.” (Durand, 1995: 89).

24 “Pero esta “resonancia”, que trasciende en los dos casos las alteraciones espacio-temporales – y de ahí que, como observa Sheldrake,” no implique tampoco transmisión de energía” (ni por tanto, precisaríamos nosotros, de “materia”)-, ¿no se sitúa, por definición, en el dominio de la transcendencia, es decir, del “espíritu” (*spiritus* –“soplo”– connota inmaterialidad)?” (Durand, 1995: 89)

25 “Otro gran físico de la universidad de Londres, David Bohm, es igualmente consciente de ello cuando establece, en la “teoría del orden implicado” las nociones operativas de *inyección* y *proyección* o “replicación general de formas anteriores”. Esta dialéctica de proyección/inyección se basa en una energía mínima (desdeñable) que constituye “el orden” implicado en el desarrollo de un proceso y le da, por decirlo así, su verdadera “identidad”. La identificación de un fenómeno es, pues, una reminiscencia (que, como ya vio Platón, de manera genial, en el *Fedro* y en libro X de la República, fundamenta la relación con la transcendencia, es decir, lo religioso).” (Durand, 1995: 89)

símbolo y de toda forma. Pero toda reproducción necesita acceder al patrón original que le sirve de modelo ¿y dónde está ese modelo? Inevitablemente ese modelo está en la memoria ¿en cuál memoria? El físico Bohm responde: en la Memoria Cósmica²⁶, la cual por su función de almacenamiento de información, es siempre un factor de entropía negativa²⁷.

Resumiendo este aparte, siendo aceptada hoy por la ciencia la enorme complejidad del símbolo y siendo el símbolo el lenguaje privilegiado en que se expresa el homo religiosus, no sólo que es aceptable la afirmación de Eliade²⁸ de que lo religioso en el hombre no es una etapa social posible de superar (como decían los Positivistas del XIX) sino una parte importante de la estructura de la conciencia²⁹ y además la única que puede dar cuenta de la totalidad de la realidad³⁰ y que más contribuye en el desarrollo de su hominización.

- 26 “Pero, como ha visto y experimentado la biología de Waddington y, especialmente, de Sheldrake, toda “conservación” de la forma fuera –“en otra parte que”, según una expresión cara a Oliver Costa de Beauregar y a no pocos gnósticos– de la energía/materia implica *ipso facto* una “memoria”. David Bohm es muy explícito en este punto: “el orden implicado” que asegura “la identidad” de un fenómeno es una especie de “memoria cósmica.” (Durand, 1995: 90)
- 27 “Es posible reanudar así los dos cabos... de la célebre formulación bergsoniana de “materia” y “memoria”, es decir, de localización en un espacio geométrico (euclidiano o riemanniano, poco importa) y en el tiempo newtoniano de los “relojes”... y del historicismo y, al mismo tiempo, “del espíritu” o, al menos de la “mente” (*mens*), que escapa a la entropía. Precisemos: esta memoria que permite la “conservación” mórfica, gracias a su funcionamiento mismo de almacenamiento de información, es siempre un factor de entropía negativa.” (Durand, 1995: 90)
- 28 “Afirmando que “lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no una etapa en la historia de la conciencia”, Eliade plantea la unidad fundamental y la perennidad de los fenómenos religiosos, de las crisis y la renovación.” (Ries, 1995: 344)
- 29 “Pero quién no ve entonces, y de manera especial, que esta definición del símbolo, cada vez más epistemológicamente firme, circunscribe al *homo religiosus* por entero, es decir, que la actividad simbólica considerada como la más específica del *sapiens* permite reemplazar, o emplazar, al *homo religiosus*, no ya en el primitivismo y la prehistoria “teológica” del hombre, sino en el centro mismo de la actividad que lo constituye, es decir, de su hominización, proyectándose hasta la más actual vanguardia de las conquistas de su “espíritu”? (Durand, 1995: 92)
- 30 Recordemos que en la misma definición de Religión está presente la definición de su función principal: religar el Más Acá con el Más Allá, lo Visible con lo Invisible.

2.2.-LA MENTE

La discusión anterior nos llevó a la demostración de la realidad de lo invisible a partir de la comprobación de la existencia de la identidad no-localizable del símbolo. Esta identidad no-localizable tiene la capacidad de actualizarse, de reproducirse a partir de la replicación de las formas anteriores en el presente. ¿Pero cómo se reproduce en el presente una forma pasada? Al igual que los recuerdos, acudiendo a la memoria. ¿A cuál memoria acuden los símbolos? A la Memoria Cósmica planteada por el físico Bohm. Pero ¿dónde se encuentra la memoria? Respondemos enseguida que en la Mente, pues la memoria es una de las funciones de la mente, al igual que el razonar. ¿Y dónde está la Mente? Esa pregunta fue respondida hasta el siglo XIX, afirmando que la Mente estaba en el cerebro, pero hoy en día ya no tiene sustentación esa respuesta, pues sería como afirmar que la Voz está en la garganta. Y si hacemos el ejercicio de lógica del Ser, que afirma que todo lo que existe Es y todo lo que Es Está, pues no es posible sostener lógicamente que algo existe pero no está en ninguna parte, entonces se concluye que si la Mente existe debe estar en alguna parte, en la próxima sección aparte cuando hablemos del Espacio Imaginal señalaremos donde está la Mente.

Por ahora preguntémonos ¿quiénes tienen mente? Ya Chardin³¹ había intuido que todo corpúsculo tiene psique, pero más recientemente el físico Jean E. Charon demuestra que cada partícula de materia tiene una mente:

“(…) una teoría unitaria cuya axiomática formula matemáticamente el físico Jean (90) E. Charon en su teoría de la relatividad compleja. Este físico de vanguardia demuestra que “*cada partícula* de materia, independientemente de su cuerpo físico observable, posee una “mente” no directamente observable, pero cuya “*representación*” (la cursiva es nuestra: Charon establece justamente una diferencia fundamental entre lo real observado y empírico y lo imaginario, es decir, lo representado) permite afirmar que esa mente posee propiedades de *memoria acumulativa* y de *razonamiento*, es decir, de crecimiento de significación de los símbolos memorizados”.” (Durand, 1995: 91)

31 “Esta espiritualización de la materia, que tanto escandaliza a los espíritus deformados por siglos de dualismo “agnóstico”... fue ya intuida por Teilhard de Chardin cuando escribía en *El fenómeno humano*: “Nos vemos lógicamente obligados a suponer la existencia rudimentaria en todo corpúsculo de materia (...) de una *psyché*”. ¿No era esta la gran intuición –contra Descartes– de Leibniz, retomada en nuestros días por E. A. Milne o Jean Charon (Milne, 1952)?” (Durand, 1995: 89)

Y esa mente no directamente observable es llamada por Charon; *eón*, como homenaje a las Religiones Gnósticas de los primeros siglos del Cristianismo:

Esta “cara oculta” imaginaria de a cada partícula es denominada *eón* por el físico, rindiendo de este modo un homenaje explícito a la gnosis de los primeros siglos del cristianismo, que denominaba así a toda partícula portadora de Espíritu e, implícitamente, a la teoría de la historia de Eugenio d’Ors, que sitúa precisamente en el *eón* el poder de repetición y de “retorno de conjuntos identificables en el flujo del devenir histórico. (Durand, 1995: 91).

Si como sostiene el físico Charon cada partícula de materia tiene mente, entonces cada célula posee mente y como nosotros poseemos millones de células, es lógico pensar que en nuestro cuerpo existen millones de mentes, por lo que podríamos preguntarnos: ¿Cómo se realiza la relación entre nuestra mente y la infinidad de mentes que conforman nuestro Cuerpo?

2.3.-EL ESPACIO DE LA MENTE: EL *MUNDUS IMAGINALIS*

En el apartado anterior luego de demostrada la existencia de la mente en cada partícula de la materia, nos preguntamos ¿dónde están las Mentes, en cuál espacio? El famoso islamista Henry Corbin responde creando el concepto de *Mundus Imaginalis*:

“Corbin establece la cartografía –por decirlo así- de un espacio, un *topos*, que permite al simbolismo de lo *religiosus* extenderse y formularse: el *mundus imaginalis*...” (Durand, 1995: 111)

Este concepto de *mundus imaginalis* alcanzará un gran desarrollo en la topología sagrada (ver Diagrama 9) del Islam Chiíta:

El *mundus imaginalis*, desterrado de Occidente por la adopción imprudente por parte de la Iglesia de la metafísica, la lógica y la física aristotélica, constituirá, por el contrario, en el Oriente islámico, el lugar mismo de la hermenéutica de la palabra revelada. El *mundus imaginalis* (*alam al mithal*) es un “mundo intermedio” (*barzakh*), un “inter-mundo” entre el mundo de las puras formas inteligibles, de las inteligencias querubínicas, el *Jabarut*, y el mundo sensible (*alam hissi*), que es el dominio de las cosas materiales y, por tanto, perecederas (*molk*) (Durand, 1995: 112).

Este concepto de *mundus imaginalis* de Corbin está en sintonía con el concepto de *espacio interior* del matemático Thom y que constituye el *espacio del significado*, en donde se encuentra la identidad no-localizable del símbolo:

(...) esa intuición continua del “Oriente” islámico que Henry Corbin descubre para nosotros es exactamente esa noción del “espacio interior” –es decir, en términos de simbología, del “espacio del significado”– que redescubre en nuestros días un matemático como R. Thom. Pues *mundus imaginalis*, mundo intermedio, suprime las irreductibilidades de los dualismos tan tenaces en Occidente como el de espíritu y cuerpo. El imaginal es “el mundo donde se corporifica el espíritu”, así como, a la inversa, “el mundo donde se espiritualizan los cuerpos” (Durand, 1995: 112).

Podemos conceptualizar dos espacios: el geofísico y el *mundus imaginallis*, en ambos hay puntos de partida y puntos de llegada, pero sólo en el primero existe el recorrido, pues en el segundo todo es instantáneo:

O, si se quiere, hay dos (112) espacios: el de las localizaciones “sobre los mapas geográficos” en el que las distancias cuentan más que los puntos de partida o de llegada, y el paradójicamente no localizable –el “no dónde”; en persa *Na-Koja-abad*, la *u-topía* en el sentido fuerte del término-, en el que cuentan más los puntos de llegada o salida, en el que “aparecen” instantáneamente las formas, los cuerpos sutiles, en una especie de “no separabilidad”, una no-distancia, dirían los físicos contemporáneos que conocen también la lógica de esos procesos. (Durand, 1995: 112-113).

3.- LIMITACIONES DE LAS VISIONES DE LAS CIENCIAS NATURALES DEL SIGLO XIX Y POR ENDE DE LA DIVISIÓN TEÓRICA ENTRE POSICIONES MATERIALISTAS/IDEALISTAS, A LA LUZ DEL SIGLO XXI

En los acápites anteriores hemos visto la importancia de la religión (por ser el pensamiento más antiguo, por determinar el perfil civilizacional y porque el 85% de la población mundial y el 93% en América Latina se declaran creyentes) y la existencia del “Más Allá” (comprobado por la existencia del símbolo, de la mente y del *mundus imaginalis*). En esta tercera parte queremos señalar grosso modo algunas de las limitaciones de las ciencias ancladas en el siglo XIX, pues

serán ellas las que servirán de soporte teórico para todas las Religiones Ateas Inmanentes surgidas en los siglos XIX-XX.

La primera gran limitación es que las ciencias naturales negaron la existencia del Más Allá-Invisible-Creodo-Campos Mórficos, convenciéndose de que lo único real era el “Más Acá” y resolviendo limitar a este su objeto de estudio. Si bien estamos de acuerdo con esta segunda decisión (que las ciencias naturales sólo estudien el Más Acá), al negar la existencia del Más Allá, ya está cercenando sus posibilidades reales de acceder al conocimiento de la totalidad de lo real. Cuando lo más adecuado en la configuración de los saberes, es que cada uno conozca sus limitaciones y pueda dialogar con los otros saberes, pero eso implicaría dos cosas, las cuales han sido negadas por nuestros científicos naturales decimonónicos: la primera es reconocer al menos cuatro formas de saberes desarrollados por la Humanidad y de igual nivel epistemológico y cognitivo, como lo serían las Ciencias, las Filosofías, las Artes y las Religiones. Y la segunda, que los cuatro saberes son necesarios y coadyuvan en el proceso permanente de hominización, que ninguno se solapa ni subordina ante otro.

Una de las ideas fundacionales del pensamiento científico natural que lo llevaba a aceptar sólo la existencia del Más Acá, fue que identifiqué a este con lo físico, con lo material, lo concreto, muy distinto de lo inmaterial, o espiritual “inexistente”. Como lo demostramos a partir de la discusión sobre el símbolo, ya esa afirmación no puede sostenerse. Pero incluso desde el propio punto de vista de las ciencias naturales tampoco tiene asidero.

Veamos, la definición de materia en el siglo XIX estaba sustentada por el desarrollo de la física de entonces. Pero ¿cómo puede definirse la materia a la luz de las teorías de los quantum y de los corpúsculos de luz? ¿cuál sería la sustancia que distinguiría lo material de lo espiritual? ¿la velocidad de la energía? ¿la cantidad de la luz?

Si pensamos en algo más concreto como el concepto de Sólido ¿qué cosa contundentemente sólida a la luz de la física del siglo XIX, mantiene su entereza bajo el microscopio electrónico? ¿el cuerpo humano, una silla, un cohete?

La física del XIX dio origen a una relación simbiótica con un mito creado para explicar el gran desarrollo industrial del capitalismo y el papel de las ciencias naturales en el mismo: el mito del progreso infinito. Cuando el mito dejó de estar subordinado a factores locales del sistema y comenzó a ser el rector de todo el sistema, presionó sobre las diversas teorías científicas hasta convertirlas

en doctrinas de fe expresadas a través de una “racionalidad confesional atea” que daría origen a los diversos Positivismos.

El Positivismo es la doctrina confesional de las Ciencias Naturales cuyos axiomas fundamentales eran la identificación de lo físico con el Más Acá y con lo único existente; la existencia de leyes en el comportamiento del universo que permitía –a partir de su conocimiento– prever el comportamiento del mismo; exaltación del poder de transformación de la Humanidad sobre la Naturaleza concebida como sierva y el desarrollo de una teleología racionalmente definida como el Progreso Infinito.

Ese Positivismo reinaría también en el campo de la explicación de lo social importando a esta el concepto de Leyes Sociales, que asumidas en extremo, darán origen a totalitarismos que se definirán a sí mismos como aquellos regímenes encargados de convertir el *deber ser* en el *es*. Es decir, por ser los que saben cuál es la teleología del mundo, están éticamente obligados a imponerla a la sociedad. Para que el discurso teleológico luciera más consistente, se escogerá como el lugar privilegiado para su realización, las condiciones más unánimemente concebidas como materiales, fácticas, concretas: la estructura económica. La teoría teleológica desarrollada sin cortapisas dará origen a dos de los experimentos totalitarios más dañinos para la humanidad: el liberalismo económico (excluyo al liberalismo político)-neoliberalismo y al marxismo soviético y sus derivados. Ambos estarán entre las expresiones fundamentales de las Religiones Políticas Ateas Inmanentes.

4.-LAS RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES

Las Religiones Ateas Inmanentes son aquellas surgidas a finales del siglo XVIII en Europa y luego extendidas hacia Asia y América en los siglos XIX-XX, que actúan con supuestos de fe calcados de modelos judeocristianos, basados en un discurso teleológico que sólo toma en cuenta el Más Acá (lo que conduce a la imposibilidad de acceder a la totalidad de lo real) y aprovechando la separación Estado-Religiones Transcendentes Tradicionales (como el Cristianismo), se ofrecen ellas mismas para reeditar el copamiento religioso del Estado, creando formas totalitarias de ejercer el poder despótica e implacablemente. Se presentan como derivadas del Mito del Eterno Progreso, con sus mitemas particulares e

inscritas en el horizonte de las utopías hacia el futuro, muy contrario a las utopías hacia el pasado prevalecientes en la Antigüedad clásica.

Las principales expresiones de Religiones Ateas Inmanentes que revisaremos serán: Iluminismo, Positivismo, Neoliberalismo, Nazismo y Marxismo (Sovietismo/Leninista/Stalinista, Maoísmo en China, Kim Il Sung en Corea del Norte, Pol Pot en Camboya y Castro-Guevarismo en Cuba). Nos detendremos especialmente en estas dos últimas por ser aquellas que conformaron regímenes políticos de mayor duración.

4.1.- LAS RELIGIONES ATEAS INMANENTES SURGEN POR LAS DEBILIDADES DE LAS RELIGIONES TRASCENDENTES TRADICIONALES Y SE CONVIERTEN EN RELIGIONES POLÍTICAS

Las Religiones Ateas Inmanentes pudieron desarrollarse a partir de las debilidades sufridas por el Cristianismo en Europa, no sólo administrativas y financieras producto de la separación Iglesia-Estado, sino por el sometimiento ideológico a los paradigmas surgidos desde el Positivismo que se constituyeron en la cultura dominante europea y que dará origen a lo que Durand denomina la paradoja, entre redescubrimiento del *homo religiosus* y el concordismo de las Iglesias Cristianas:

El “malestar en la (nuestra) cultura” está ligado a esta paradoja: en el momento en que la antropología de vanguardia, en su conjunto, redescubría el valor del *homo religiosus* y del simbolismo correspondiente, las instituciones religiosas –las “iglesias”– del Occidente europeo y americano se situaban en posiciones peligrosas en sí mismas y superadas de hecho: un “concordismo” y un “modernismo” regulado por las *epistemes* caducas de la *Aufklärung*, de los positivismos, del psicoanálisis e incluso del marxismo. No debe, por tanto, extrañar, que el *homo religiosus*, reactualizado tanto en las élites científicas como en las recaídas mas “vulgarizadas” de los medios de comunicación, vaya a buscar sus modelos cosmológicos, incluso teológicos y axiológicos, a otros lugares y no al magisterio, la pastoral o la catequesis, bloqueados en unos modelos “obsoletos”. (Durand, 1995: 121).

Esta negación de lo substantivo del *homo religiosus* será encabezado por las Iglesias Cristianas conjuntamente con sus principales teólogos de la década de los '50, contribuyendo a la secularización más huérfana de trascendentalismo:

El rechazo institucional, tanto laico como confesional, de los poderes imprescriptibles, de lo imaginario y de la fuerza simbólica, la negación obstinada de los teólogos de los años 50 –K. Barth, D. Bonhoeffer, F. Gogarten, H. Cox, R. Bultmann, J.B. Metz, etc.- del en sí de lo *religiosus*, alineándose con las posiciones positivistas o hegelianas del siglo XIX, verdaderos “productos de descomposición del cristianismo”, como ha escrito Eliade..., desembocan históricamente –prueba de la indestructibilidad de lo *religiosus*- en reinvestiduras (121) seculares y salvajes de la religión. (Durand, 1995: 121-122).

Esta claudicación del Magisterio Tradicional auspiciará la secularización/inmanencia atea del hecho religioso, haciéndolo por una parte, un apéndice superficial de lo cotidiano, del *star system* y hasta su estetización:

Cuando el magisterio dimite, lo religioso se vuelve a investir de todos los fetichismos. Ciertamente, en los casos más anodinos, lo religioso se transfiere bien a las sacralizaciones de lo cotidiano, bien al *mana* de las investiduras psicológicas de la sociedad de consumo, del *star system* o banalmente de la publicidad, o incluso a las actividades estéticas. A finales del siglo XVIII emerge una “religión del arte” que coronan las grandes novelas cíclicas de los siglos XIX o XX, o incluso la remitologización Wagneriana. (Durand, 1995: 122).

Pero por otra parte, convirtiendo el hecho religioso ateo inmanente en algo más peligroso, en Religiones Políticas: “Pero han existido siempre, transferencias más terribles: las de las “religiones políticas” estudiadas por J.-P. Sironneau: nazismo, estalinismo, y también maoísmo, castrismo, guevarismo, a las que pisan los talones las “teologías de la liberación” (*sic*) de América Latina. No son ya Dionisos o Hermes quienes vuelven, sino Wotan, el dios salvaje de las estepas.” (Durand, 1995: 122)

4.2.- RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES: EL ILUMINISMO Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El comienzo de las Religiones Políticas Ateas Inmanentes puede datarse con la Revolución Francesa de finales del siglo XVIII. Constituyen la parte terminal de un desarrollo gestado a la luz del Iluminismo y del Enciclopedismo francés que postularán a la razón instrumental como el principio absoluto de ordenación del mundo, hasta el punto en que en los momentos más orgiásticos

de la Revolución Francesa se postulará abiertamente el culto a la diosa Razón en abierta lucha contra las confesiones cristianas, intentando al principio crear una Iglesia Católica Nacional francesa desgajada de Roma, hasta procurar por todos los medios la reducción de la influencia de las Religiones Trascendentes a favor de una Religión Atea Inmanente, cubierta con la excusa aparentemente neutral, de la necesidad humana de profundizar en la secularización entendida como separación de la Iglesia del Estado y tratar de convertir la práctica religiosa en algo sólo posible en el mundo privado de cada quien.

Su arsenal teológico comenzará con la postulación de la Voluntad General convertida en ente hipostasiado (por lo tanto tiene vida propia como si a través de un proceso de evemerización se hubiese transformado en un Ser Divino), representativo de toda la Sociedad, pero sólo discernido y comprendido por unos pocos Iluminados. Esa “Voluntad General” dará patente de corso para cualquier atropello contra los practicantes de las religiones trascendentes tradicionales.

4.3.-RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES: EL POSITIVISMO

El Positivismo es la cristalización de un proceso de conversión de las teorías de las ciencias naturales en doctrina de explicación total y teleológica del mundo. Como crítica al concepto de fe cómo certeza de lo que no se ve, el Positivismo depositará su fe en la ciencia que demuestra y comprueba, que mientras duró el optimismo decimonónico hasta mediados del XX mostrará todas las señales del triunfo hegemónico sobre las otras maneras de pensar. Será una Religión Atea Inmanente proclamada por sus Mesías (los Científicos), en el interior de las Iglesias creadas al efecto, tanto en las Iglesias Generales (el Campo Cultural Académico), como en una Iglesia Particular (La Iglesia Positivista de Augusto Comte). Y en esas Iglesias se evangelizará sobre la Historia Teleológica del Mito del Progreso Infinito, anunciando que el Reino ha llegado y que el tiempo escatológico ha hecho su aparición y vivimos sumergidos en él: la Modernidad.

El Positivismo además de su expresión original cuya una de sus cumbres es la Filosofía Positivista de Augusto Comte, dará origen a dos derivados encontrables aún hoy en día: el Neoliberalismo y el Marxismo.

4.4.-RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES: EL NEOLIBERALISMO

El Neoliberalismo actual es deudor del Liberalismo Económico (no del Liberalismo Político) y este a su vez un producto de las doctrinas positivistas, influencia detectable en la asunción de la existencia de leyes sociales, esta vez de carácter económico que definen y dirigen la sociedad de manera imperativa.

Plantean que la dirección de la sociedad es autogenerada por mecanismos que funcionan como leyes y cuyo centro radica en la estructura económica. Esta estructura económica se organiza alrededor del capital manejado por el pueblo elegido llamado Empresarios, Capitanes de Industria, cuyo principal papel es permitir que las Leyes del Mercado se desarrollen sin obstáculos, especialmente los colocados por el principal agente perturbador encarnado en el Estado. De lograrse este cometido la teleología del capital se dirigirá inevitablemente hacia el Reino de la felicidad conformado por productores y consumidores dirigidos sabiamente por la mano invisible del Mercado.

4.5.-RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES: EL NAZISMO

El Nazismo es una Religión Política Atea Inmanente basada en la Mitología Nórdica europea cuyo Mito fundacional nos lo describe Eliade (1999) en los siguientes términos:

Comparada con la grandeza y el vigoroso optimismo del mito comunista, la mitología escenificada por el nacionalsocialismo dio la impresión de ser especialmente inepta. No sólo por las limitaciones propias del mito racista (¿cómo se llegó a imaginar que el resto de Europa iba a aceptar someterse voluntariamente al *Herrenvolk*?), sino sobre todo debido al pesimismo fundamental de la mitología germánica. En su esfuerzo por abolir los valores cristianos y volver a descubrir las fuentes espirituales de la "raza", es decir, del paganismo nórdico, el nacionalsocialismo se vio obligado a reanimar la mitología germánica. Pero desde el punto de vista de la psicología profunda, de los psicoanalistas, semejante tentativa era una invitación al suicidio colectivo, pues el *eschaton* anunciado y esperado por los antiguos germanos es el *ragnarök*, es decir, un "fin del mundo" catastrófico. Implica un combate gigantesco entre dioses y demonios, que acaba con la muerte de todos los dioses y los héroes, y con la regresión del mundo al caos. Es cierto que tras el *ragnarök*, el mundo renacerá, regenerado (pues los antiguos germanos también conocían la doctrina de los ciclos cósmicos, el mito de la creación y la

destrucción periódicas del mundo); no obstante, sustituir el cristianismo por la mitología nórdica era reemplazar una escatología rica en promesas y consuelos (para un cristiano, el “fin del mundo” pone punto final a la historia y la regenera a la vez) mediante un *eschaton* francamente pesimista. Traducida en términos políticos, esta sustitución significaba más o menos lo siguiente: renunciar a las viejas historias judeocristianas y resucitar en el fondo de vuestra alma la creencia de vuestros antepasados, los germanos. A continuación debéis preparaos para la gran batalla final, entre nuestros dioses y las fuerzas demoníacas; en esta batalla apocalíptica, nuestros dioses y héroes –y nosotros con ellos- perderán la vida, y ése será el *ragnarök*, aunque más tarde nacerá un mundo nuevo” (Eliade, 1999: 24-25).

A partir de ese Mito Fundacional el Nazismo se convierte en una Religión Política cuya estructura teológica se conformó en ocho aspectos (ver Diagrama 10):

- 1) Se crea el Dogma de fe sobre la existencia de Razas Superiores y Razas Inferiores,
- 2) Se descubre que la Edad Dorada de la Humanidad era cuando existía separación entre las razas superiores y las razas inferiores,
- 3) El Pecado de la Humanidad comienza con la contaminación de las razas superiores por la mezcla con las razas inferiores, lo que permitió el predominio de la Raza Judía.
- 4) El Pueblo Elegido pasa a ser la Raza Aria: el Pueblo Alemán, por ser poseedor de una lógica étnica espiritual superior,
- 5) Se formula una Historia Teleológica de la Humanidad:
 - a) Coexistencia de las Razas Superiores con las Razas Inferiores-
 - b) Dominio de las Razas Inferiores sobre la Raza Aria y
 - c) Eliminación de las Razas Inferiores y Supremacía Aria.
- 6) Ese retorno a la nueva Edad de Oro se hará de la mano del Mesías: Hitler
- 7) de su Iglesia: el Partido Nazi,
- 8) El Retorno a la verdadera Humanidad, la superación del “Hombre Caído”, su salvación será con el triunfo del III Reich con la supremacía Aria y la reaparición del “Hombre Nuevo”, el Ario Puro.

4.6.- RELIGIONES POLÍTICAS ATEAS INMANENTES: EL POSITIVISMO MARXISTA EN SUS DIFERENTES VERSIONES DEL SOVIETISMO/LENINISTA/STALINISTA; MAOÍSMO EN CHINA; KIM IL SUNG EN COREA DEL NORTE; POL POT EN CAMBOYA Y CASTRO-GUEVARISMO EN CUBA

El Marxismo es una Religión Atea inmanente proveniente teóricamente de las Ciencias Sociales y que devino en Religión Política cuando sus partidarios accedieron al poder, primero en la Unión Soviética y luego en otros lugares del mundo, de los cuales sólo traeremos a colación en la descripción de su modelo religioso totalitario a la China de Mao, la Corea del Norte de Kim Il Sung, la Camboya de Pol Pot y la Cuba del Castro-Guevarismo.

Acerca de la validez “científica” de las proposiciones centrales de Marx, nos conformamos con citar a Jaguaribe (2002), quien entre las conclusiones de su investigación afirma que:

La tesis de Marx de que las fuerzas productivas y los medios de producción constituyen la infraestructura de las sociedades y de la civilización, se encuentra doblemente equivocada. Se equivoca en primer lugar porque ninguno de los subsistemas de la sociedad es, *per se*, infraestructural. La causalidad entre los subsistemas es una relación recíproca: los cambios importantes en cualquier subsistema provocan cambios congruentes en los otros, como se vio anteriormente. En segundo lugar, si el subsistema económico, en determinados tiempos históricos, es el que da pauta a los cambios sociales, como en el caso de las sociedades neolíticas o, en los tiempos modernos, en los cambios debidos a las revoluciones mercantil, industrial o tecnológica, en otras ocasiones es el aumento o la disminución de la población, que afecta el subsistema participacional, lo que da lugar a importantes cambios sociales. De la misma forma, los cambios en el subsistema político, que van de la formación de nuevas dinastías a grandes revoluciones, como la francesa o la rusa, causan cambios profundos en la sociedad. Los cambios en el subsistema cultural, debidos principalmente a religiones nuevas, pero también a una cosmovisión nueva, tal como ocurrió durante la Ilustración y está ocurriendo actualmente con la ciencia contemporánea o con el nihilismo contemporáneo posmoderno, producen también hondos cambios sociales (Jaguaribe, 2002: 677).

De ahí es que intelectuales muy acreditados como Eliade y Nuño estudian al Marxismo como Mito y Utopía respectivamente. Eliade (1999) nos describe como el Marxismo como Religión Atea Inmanente posee tanto un mito que lo

explica, como una teleología que lo realiza en la historia a través de su particular modelo teológico:

Dejemos de lado la validez filosófica del marxismo y su destino histórico. Detengámonos en la estructura mítica del comunismo y en el significado escatológico de su éxito popular. Sea lo que fuere lo que pensemos acerca de las veleidades científicas de Marx, es evidente que el autor del *Manifiesto comunista* retoma y prolonga uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, a saber: el papel redentor del justo (el “elegido”, el “ungido”, el “inocente”, el “mensajero”, en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar la condición ontológica del mundo (Eliade, 1999: 24).

Marx hace suyo el Mito de la Edad de Oro; el mesianismo judeocristiano; le asigna al proletariado una función profética y soteriológica en la lucha entre el bien y el Mal asimilado al Anticristo:

En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la consecuente desaparición de tensiones históricas encuentran su precedente más exacto en el mito de la Edad de Oro que, según tradiciones múltiples, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable mediante una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte, el papel profético y la función soteriológica que le concede al proletariado; por otra, la lucha final entre el bien y el mal, que podría fácilmente asimilarse al conflicto apocalíptico entre Cristo y el Anticristo, seguido de la victoria definitiva del primero (Eliade, 1999: 24).

Y Marx más de un siglo antes que Fukuyama, hace suya la idea del fin de la historia según la escatología judeocristiana:

Resulta igualmente significativo que Marx retome por cuenta propia la esperanza escatológica judeocristiana de un *fin absoluto de la historia*. En este punto se diferencia del resto de los filósofos historicistas (por ejemplo, Croce y Ortega y Gasset), para quienes las tensiones de la historia son consustanciales a la condición humana y por tanto nunca podrán ser completamente abolidas (Eliade, 1999: 24).

Tendríamos así que Marx en la construcción de su religión atea inmanente hace suya la visión del judeocristianismo, secularizándola por supuesto: Edad de Oro, el Mito escatológico asiático-mediterráneo el papel redentor del justo y la

posibilidad de cambio ontológico, Mesías, Profetas (proletariado), soteriología (ascenso del proletariado al poder), lucha entre el bien y el mal (Cristo-Anticristo), escatología (fin de la historia).

En esta misma dirección Juan Nuño (1994) analiza el carácter utópico religioso de la visión marxista:

Hacia la segunda mitad del siglo XIX surge la tercera oleada utópica monoteísta, derivada, como las anteriores, de la misma raíz judía: el marxismo como nueva doctrina de salvación de la humanidad. Con ligeras variantes semánticas, el marxismo repite las viejas promesas utópicas consagradas: pueblo elegido (clase proletaria), pecado original (alienación), Redención (revolución), implantación del Paraíso terrenal (sociedad sin clases), encuadrado todo en un núcleo propagandístico (Partido comunista, comunión de los santos), encargado de llevar la buena nueva (*Diamat*) por todo el mundo (Nuño, 1994: 100).

El proyecto religioso marxista tenía su base “científica” en una lectura de la sociedad a partir de las ciencias naturales, una naturalización de lo social que lo llevó equivocadamente a sostener que la estructura económica era la infraestructura de toda la sociedad, que las tensiones presentes en la lógica económica sólo se expresan como contradicción, que el devenir de la humanidad está inscrito en la idea de progreso infinito y que existían leyes sociales. A partir de dichos supuestos la Religión Marxista desarrollará la siguiente Teología (ver Diagrama 11):

- 1) Dogma de fe: la existencia de Leyes Sociales,
- 2) Edad Dorada: la Sociedad Primitiva Comunista,
- 3) Pecado: la aparición de la Propiedad Privada,
- 4) Pueblo Elegido: el Proletariado,

5) Historia Teleológica: la Sociedad Primitiva-Sociedades de Clases-Sociedad sin Clases Comunista, dicha historia se ha realizado a través de las siguientes fases: Sociedad Primitiva Comunista, Antigüedad Clásica, Modo de Producción Asiático, Sociedad Feudal, Sociedad Capitalista, Sociedad Socialista y Sociedad Comunista Científica,

6) Mesías y Santos: Lenin, Stalin, Mao, Kim Il Sung, Pol Pot, Castro, Guevara

- 7) Iglesia: el Partido Comunista,
- 8) Hombre Nuevo: el Comunista, el Revolucionario.

RESUMIENDO

Las Religiones Políticas son Religiones Ateas Inmanentes y surgen basadas en las visiones científicas del siglo XIX, por lo tanto sus proposiciones teleológicas no se apoyan en la Razón –como pretenden- sino en una fe deficitaria, que ha conducido a Sociedades Totalitarias injustas y altamente violadoras de todos los Derechos Humanos.

5.- EN ESTAS SOCIEDADES TOTALITARIAS O CON VOCACIÓN DE SERLO, LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR ES PARTE DE UNA LUCHA RELIGIOSA ENTRE LAS RELIGIONES ATEAS INMANENTES Y LAS RELIGIONES TRASCENDENTES TRADICIONALES

5.1.-¿CUÁL ES EL VERDADERO PROBLEMA?

-El Verdadero Problema es que el Estado quiere que sólo se enseñe en el Sistema Educativo un solo tipo de Religión: las Religiones Ateas Inmanentes.

-Nos oponemos a esa pretensión por ser antidemocrática, pues lo democrático es que en los diversos planteles educativos los Padres y Representantes puedan escoger cual es el Tipo de Educación Religiosa que desea: la de las Religiones Ateas Inmanentes o la de las Religiones Trascendentes Tradicionales.

5.2.- ¿POR QUÉ UN ESTADO DIRIGIDO POR UNA RELIGIÓN POLÍTICA ATEA INMANENTE SE OPONE A QUE EN LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR TAMBIÉN SE ENSEÑEN LAS RELIGIONES TRASCENDENTES TRADICIONALES?

5.2.1.- Porque las Religiones Políticas Ateas Inmanentes consideran un deber imponer su visión teleológica.

Como todos los Proyectos Políticos son Teleológicos, deberán imponerse por su propio peso natural, por lo que todo lo que se haga para facilitarlo es éticamente adecuado y además racional.

5.2.2.- Esta doctrina teleológica tiene una visión de los tres ejes temporales deformados por su ideología y no desea ser confrontada por otras visiones más integrales

Desean crear una versión de la realidad que se ajuste al modelo final teleológico que predicen, para lo cual han elaborado tres líneas maestras de contenido para las políticas comunicacional y educativa: hacer énfasis en el futuro glorioso, hacer énfasis en el pasado desastroso y hacer mutis sobre el presente. Esta Política se expresará en un trato desigual a los tiempos históricos: privilegio del pasado (como Edad Dorada o como Infierno) y del futuro (como Paraíso); creación ideologizada permanente de la Memoria y de la Esperanza y subvaloración del presente y de lo Actual.

5.2.3.- Esta visión ideologizada de los tres ejes temporales se expresará en valoraciones diferentes de los seres humanos

-Hombre Inocente/Ángel (Raza Aria Pura, Hombre Comunista Primitivo)-
Pasado

-Hombre Culpable/Ángel caído/Mestizo/Pequeño Burgués/Burgués-
Presente.

-Hombre Recuperado/Luminoso/Ario Puro/Comunista/Revolucionario/
Hombre Nuevo-**Futuro.**

5.2.4.- Las Religiones Políticas Ateas inmanentes quieren evitar el conocimiento de la complejidad de lo real

Necesitan Imponer limitaciones para la comprensión de la complejidad de lo real, de manera tal que las contradicciones puedan ser ocultadas: para eso requieren de un dominio ideológico académico institucional que les permita reducir la circulación de ideas tildadas de herejes, a través de monopolio de los dispositivos de difusión masiva y de diseminación selectiva

5.2.5.- Las Religiones Ateas Inmanentes no son optativas, son obligatorias para quienes viven en los límites de los Estados que controlan.

Todos esos modelos políticos que pretendieron tener una base científica al proponer una teleología, es decir un sentido claro y transparente del futuro se basaron en la fe, **ya que la ciencia no puede predecir nada**. Y al basarse en la Fe se transformaron en Religiones que quisieron religar el Más Acá con el Más Allá, pero sólo desde el Más Acá. Son Religiones Políticas Ateas Inmanentes no Trascendentes, que sólo pueden existir imponiendo su Fe al resto de la Sociedad. A diferencia de las Religiones Tradicionales que pueden ser la mayoría optativas, **las Religiones Ateas Inmanentes no son optativas, son obligatorias para quienes viven en los límites de los Estados que controlan**. Nos hacemos eco de lo afirmado por Nuño (1994):

El marxismo batalló contra el judaísmo, contra el cristianismo y contra el islamismo, que le habían precedido en el intento de conseguir el monopolio de las ideas utópicas. Ha luchado aisladamente contra cada una de estas doctrinas, pero también lo ha hecho en su conjunto, atacándolas *in toto* bajo la especie de religiones y condenando en consecuencia el fenómeno religioso como nocivo a los intereses auténticos del pueblo, entiéndase, los intereses de la nueva clase de creencias utopistas (Nuño, 1994: 100).

5.3.- ¿PORQUÉ DEBEN PODER ENSEÑARSE LAS RELIGIONES TRASCENDENTES TRADICIONALES?

5.3.1.- Por la existencia de cuatro Saberes

Por que hoy en día en el ámbito académico internacional se reconoce la importancia de cuatro tipos de saberes, existentes en diverso grado en todas las sociedades: el Saber por la Razón que demuestra (Filosofía); el Saber por la Razón que comprueba (Ciencia); el Saber por lo Sensible (Arte) y el Saber por la Fé (Religión).

5.3.2.- Para formar un humano integral

Por tal razón el Sistema Educativo sí desea formar un humano integral, debe permitir que tenga acceso a todos los saberes humanos.

5.3.3.- Porque las Ciencias del XIX han sido superadas por las Ciencias del XX-XXI

Porque el desarrollo de la Ciencia en los siglos XX y XXI la ha llevado a distanciarse enormemente de la Ciencia, especialmente la Física, del siglo XIX, por ejemplo:

¿a qué se llama Materia hoy en Física, a partir de las teorías de las Ondas y de los Corpúsculos de Luz?

¿Qué entender por Solido luego de la invención del Microscopio Electrónico?

¿Cuál es la nueva significación de lo Fáctico hoy en día y en qué quedó la definición del siglo XIX?

¿Siendo rigurosos, con la nueva Física que distinguiría las Teorías Materialistas de las Idealistas tal como se planteaban en el siglo XIX?

5.3.4.- Porque la Ciencia cambió el principio de la certeza por el principio de la incertidumbre

A partir de las Teorías del Caos y del Azar, se han consolidado la Idea de la Hipercomplejidad de tres grandes sistemas que se manifiestan de manera fractal: los (no uno) Universos, la Sociedad Humana y el Ser Humano. La respuesta a esa Hipercomplejidad por parte de la Ciencia es que cambia su principio epistemológico: de la Certeza sujeta a constatación o falsación; a postular el Principio de la Incertidumbre. **Y si la Ciencia reclama para sí el principio de la Incertidumbre: no tiene capacidad gnoseológica ni ética para erigirse en la única referencia del conocimiento y del saber que debe darse en el Sistema Educativo.**

5.3.5.- Porque lo que la Ciencia comprueba y demuestra no está en contradicción con lo que predica la Iglesia Católica

Porque lo que la Ciencia demuestra y comprueba no está en contradicción con la Iglesia Católica, pues nuestra Iglesia en el siglo XX –y especialmente luego del Concilio Vaticano II– ha emprendido un diálogo con todo el mundo y

especialmente con todos los tipos de saberes, que la ha llevado a profundizar la máxima de San Agustín, de creer para luego saber.

Por ejemplo: ante el viejo debate de Creación o Evolución, la Iglesia Católica postula Creación con Evolución. Y ante la Teoría del Big Ban como origen del Universo, la Iglesia puede aceptar esa explicación con una acotación: si la explosión inicial originó el Universo, las cosas que chocaron para que hubiese explosión ¿de dónde salieron? Y a esa pregunta sólo le caben dos respuestas: las Cosas que produjeron la colisión siempre han estado allí o las Cosas que produjeron la colisión fueron creadas por Dios. Cualquiera de las dos Respuestas no puede ser comprobada y requieren de la Fé para ser aceptadas. Un Físico Ateo puede ser llevado por su Fe a decir que no ha habido nunca creación y que todas las Cosas siempre han existido. Un Creyente Católico puede ser llevado por su Fe a decir que Dios creó esas primeras cosas. Ambas respuestas sobre el origen del Universo estarían basadas en la Fe y **desde el punto de vista de la racionalidad científica ninguna Fe es superior a otra, al menos desde el punto de vista de un Estado que no debe parcializarse por ninguna Fe en particular.**

5.3.6.- Porque la Fe está presente en toda acción social

La Fé es un tipo básico de Saber que se encuentra en todas las expresiones del conocimiento y de la práctica social. Por ejemplo el Sistema Económico no podría funcionar sin Fe, tal como lo afirman los economistas cuando sostienen que ningún sistema económico puede funcionar si no existe la confianza. ¿Y qué es la CON-Fianza? La FE-Conjunta, la FE-Mutua. ¿Puede una Amistad, un Sistema Político, un Sistema Cultural, un Sistema Social funcionar si no existe CON-FIANZA entre sus Miembros? Todos esos Sistemas e Instituciones Sociales al igual que la Religión, necesitan de la FE para existir. La gran diferencia entre ellos entonces, no es que algunos no utilizan la FE, pues todos lo hacen. La diferencia fundamental es que la Religión es la única institución que se dedica profesionalmente a comprender, aplicar y enseñar la FE.

En conclusión: ¿Cómo entonces vamos a privar a los educandos de tener acceso a la única Institución especializada en la FE?

CUADROS

Cuadro 1.-Las Civilizaciones según Alfred Weber (1935) (EAGO, 2009)

	Civilizaciones.	Religión.
	Primarias.	
01	Egipcia occidental.	Politeísta.
02	Babilonia.	Politeísta.
03	China.	Cielo y Tres (C, T, B)
04	India oriental.	Hinduismo.
	Secundarias, Primer Grado	
	Asia Occidental.	
05	Judía.	Judía.
06	Persa.	Mazdeísmo.
07	<u>Mediterráneas Antiguas.</u>	
08	Grecia.	Paganismo.
09	Roma	Paganismo.
05	Antigüedad Cristiana.	Cristianismo
	Secundarias, Segundo Grado.	
10	Bizancio.	Cristianismo Ortodoxo.
11	Islam.	Islam.
12	Rusia.	Cristianismo Ortodoxo.
13	Occidental.	Cristianismo.
14	Japón.	Shintoísmo-Budismo.

Cuadro 2.-Las Civilizaciones según Samuel Huntington en 1996

	Civilizaciones.	Religión.
01	Occidental.	Cristiana Protestante.
02	Latinoamericana	Cristiana Católica.
03	Africana.	“CRISTIANISMO-Islam-R. Tradicionales”
04	Islámica.	Islam.
05	Sínica.	Cielo, Tres (Confucionismo, Taoísmo, Budismo)
06	Hindú.	Hinduismo.
07	Ortodoxa.	Cristianismo Ortodoxo.
08	Budista.	Budismo.
09	Japonesa.	Shintoísmo, Budismo.
10	Mundial.	

Cuadro 3.-Las Civilizaciones según Helio Jaguaribe en 1999

	Civilizaciones.	Religión.
	Primarias	
01	Mesopotámica.	Politeísta.
02	Egipto.	Politeísta.
03	India.	Hinduismo.
04	China.	Cielo y Confucionismo, Taoísmo, Budismo.
05	Maya.	Politeísta.
06	Azteca.	Politeísta.
07	Inca.	Religión Inca.
	Secundarias, 1er grado	
08	Egea	Paganismo.
09	Israel	Judaísmo.
10	África Subsahariana.	CRISTIANISMO, Islam, R. Tradicionales.
	Secundarias, 2do grado	
11	Griega.	Paganismo.
12	Persia	Mazdeísmo.
13	Roma.	Paganismo.
	Terciarias.	
14	Bizantina.	Cristianismo Ortodoxo.
15	Islam	Islam.
16	Occidental	Cristianismo

Cuadro 4.-Las Civilizaciones según A. Weber (1935), S. Huntington (1996) y H. Jaguaribe (1999) (EAGO, 19.05.2009)

	Civilizaciones.	Religión	Weber (1934)	Huntington (1993)	Jaguaribe (1999)
01	Egipcia occidental.	Politeísta	SI		SI
02	Babilonia.	Politeísta	SI		SI
03	China.	Cielo+3	SI	SI	SI
04	India oriental.	Hindú	SI	SI	SI
05	Maya.	Politeísta			SI
06	Azteca.	Politeísta			SI
07	Inca.	R. Inca			SI
08	Egea.	Politeísta			SI
09	Judía.	Judía	SI		SI
10	Persa.	Mazdea	SI		SI
11	Grecia.	Paganismo	SI		SI
12	Roma	Paganismo	SI		SI
13	Antigüedad Cristiana	Cristo	SI		
14	Bizancio.	Cristo O.	SI		SI
15	Islam.	Islam	SI	SI	SI
16	Rusia.	Cristo O.	SI	SI	
17	Occidental.	Cristo.	SI	SI	SI
18	Japón.	Shinto-B.	SI	SI	
19	Latinoamérica.	Cristo C.	Occidente	SI	
20	Africana.	C+I+RT	Occidente	SI	SI
21	Budista.	Budismo.		SI	
	MUNDIAL.			SI	SI

Cuadro 5.-Población Mundial por Religiones (1998). Tomado de Ninian Smart (2000).-“Atlas Mundial de las Religiones”. Könnemann. Alemania. pag. 13. (La casilla de “Total” y la columna de “Porcentajes” son añadidos del autor de este trabajo)

Religión	Población	%
Cristianos	1.965.993.000	35
Musulmanes	1.179.326.000	21
Hinduistas	767.424.000	13
Sin Religión	766.672.000	13
Budistas	356.875.000	6
Religiones Tribales	244.164.000	4
Ateos	146.406.000	2
Nuevas Religiones	99.191.000	1,7
Sijs	22.874.000	0,4
Taoístas	20.050.000	0,3
Judíos	15.050.000	0,2
Bahaíes	6.251.000	0,1
Confucianos	5.067.000	0,09
Jainas	4.152.000	0,07
Sintoístas	3.571.000	0,06
Parsis(zoroástricos)	479.000	0,008
Total	5.603.545.000	100

Cuadro 6.-Increyentes (Agnósticos), Acreyentes (Ateos) y Creyentes en América Latina (Marzal, 2002: 228)

Países	Increyentes (%)	Acreyentes (%)	Creyentes (%)
Argentina	2	5	93
Bolivia	1	4	95
Chile	4	4	92
Colombia	1	4	95
República Dominicana	0	1	99
Ecuador	1	2	97
México	3	2	95
Paraguay	2	7	91
Perú	2	2	96
Uruguay	5	9	86

DIAGRAMAS

Diagrama 1.-Historia del Pensamiento

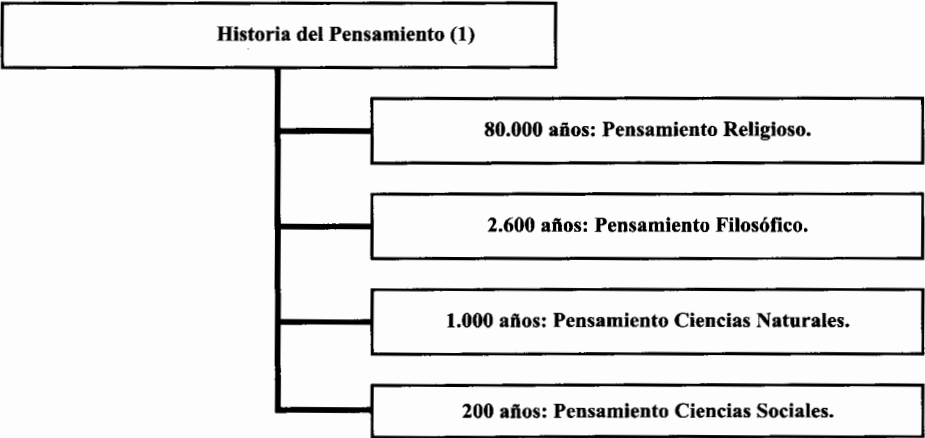


Diagrama 2.-Población Mundial por Religiones, 1998

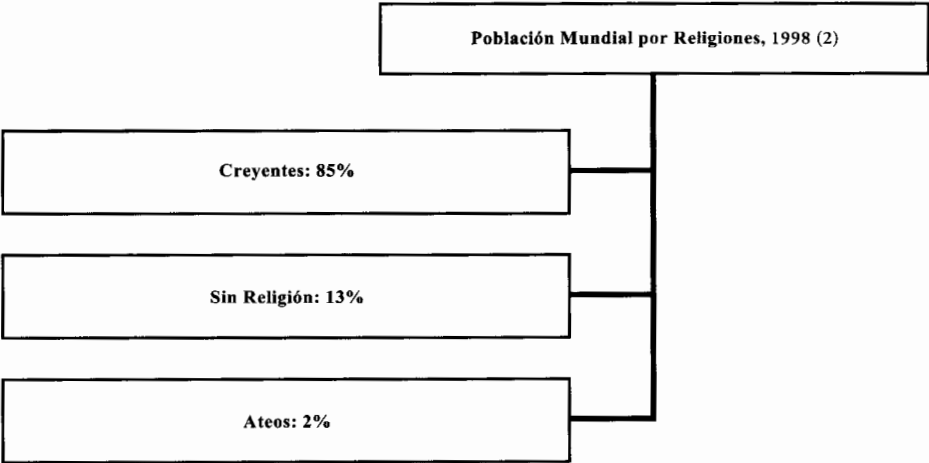


Diagrama 3.-Población de América Latina por Religiones, según Marzal

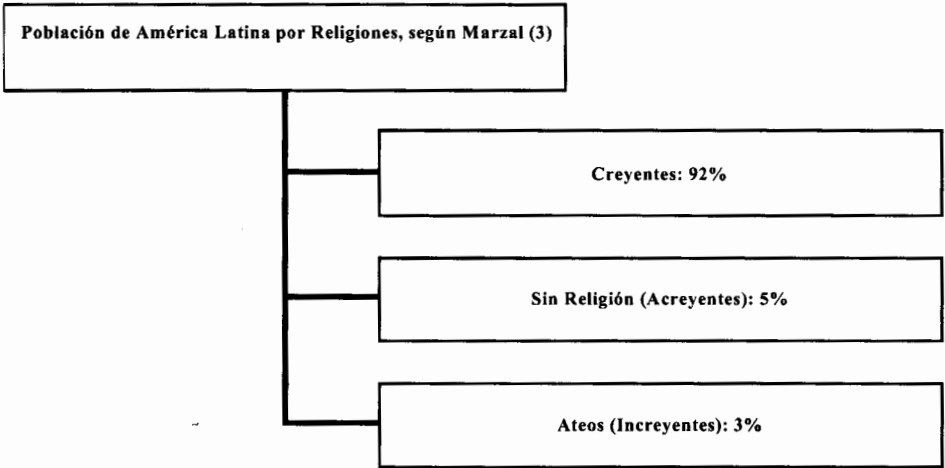


Diagrama 4.-El Símbolo según Durand (EAGO, 2009)

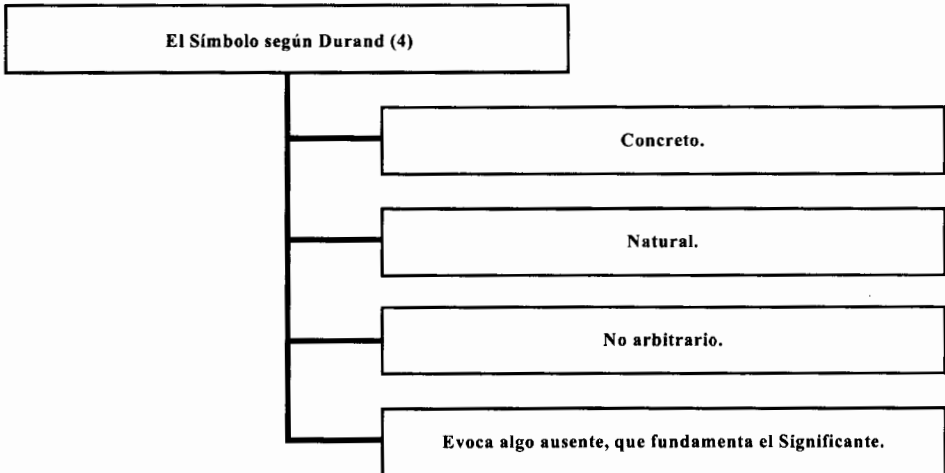


Diagrama 5.-El Significante según Durand (EAGO, 2009)

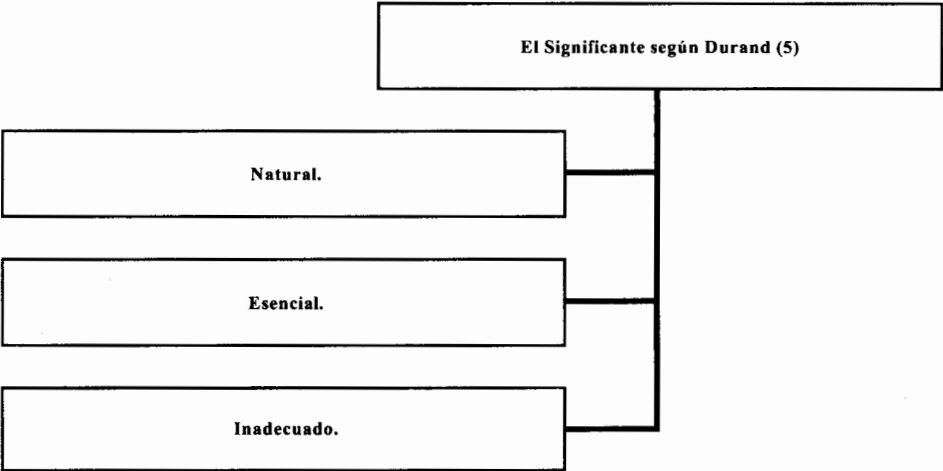


Diagrama 6.-Por el Símbolo remitir a lo Ausente (EAGO, 2009)

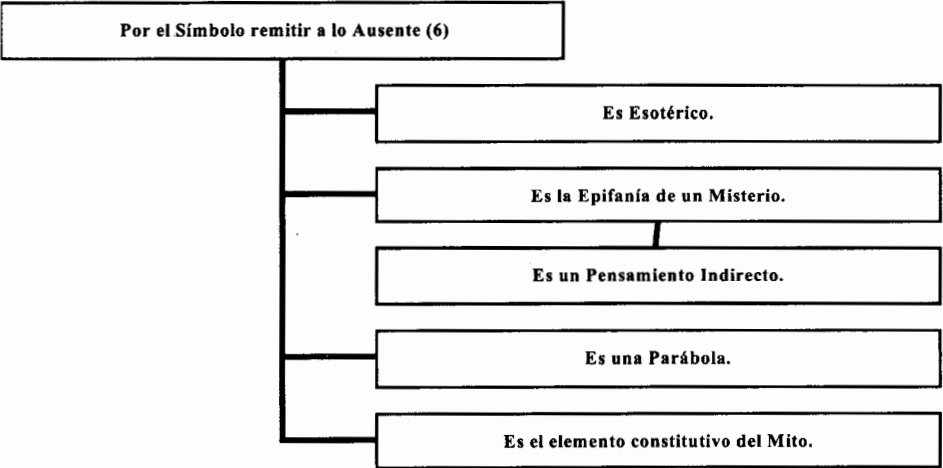


Diagrama 7.- Nombres de la Identidad no-localizable/invisible del Símbolo.

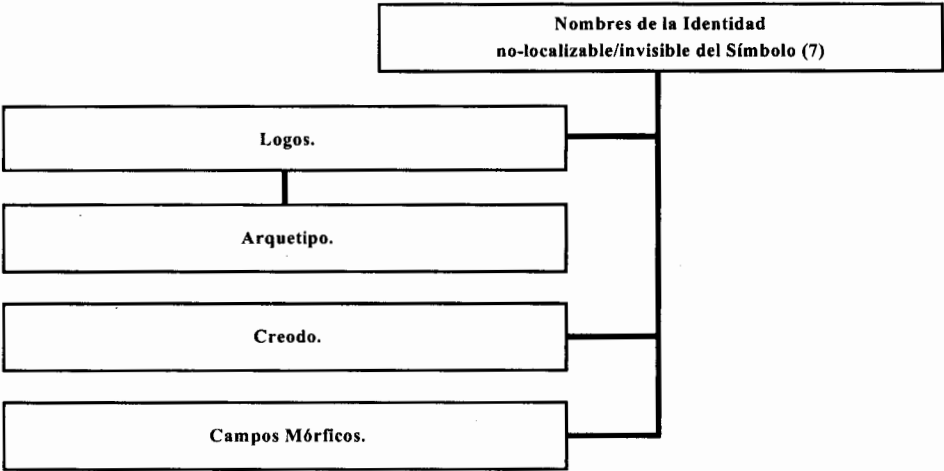


Diagrama 8.-Nombres de la comunicación inter-partes del Símbolo.

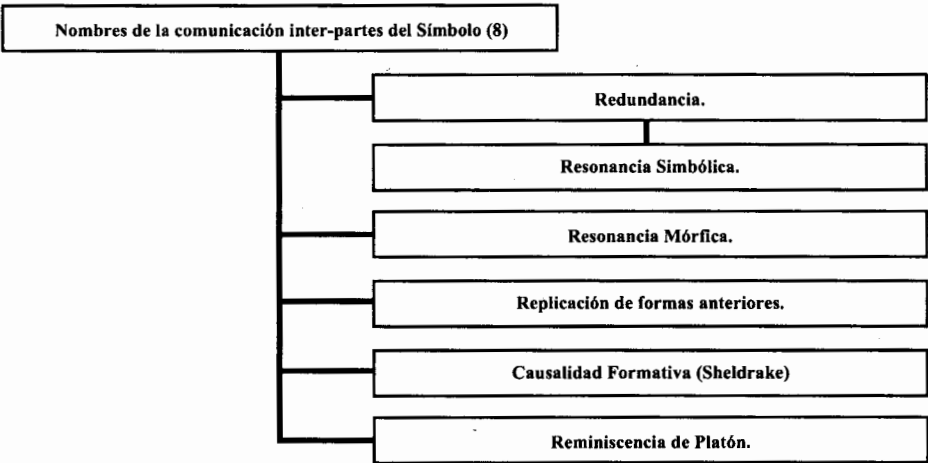


Diagrama 9.-Topología Sagrada del Islam Chiíta.

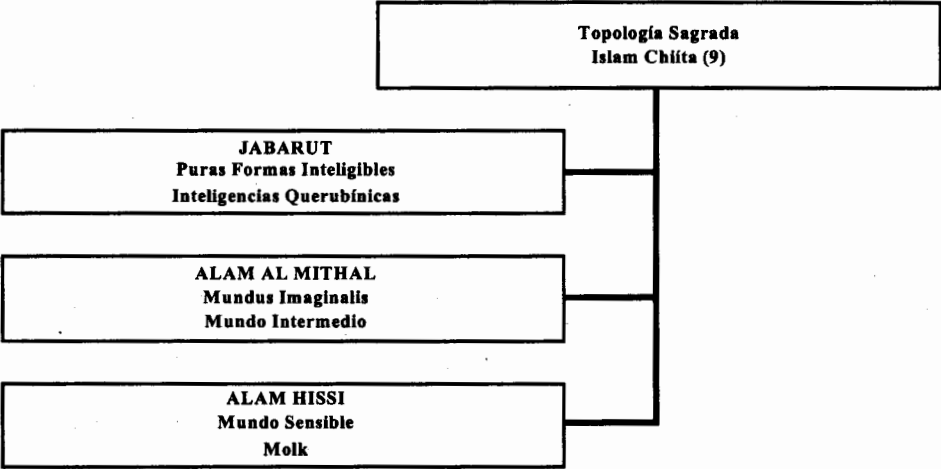


Diagrama 10.- Teología del Nazismo (10)

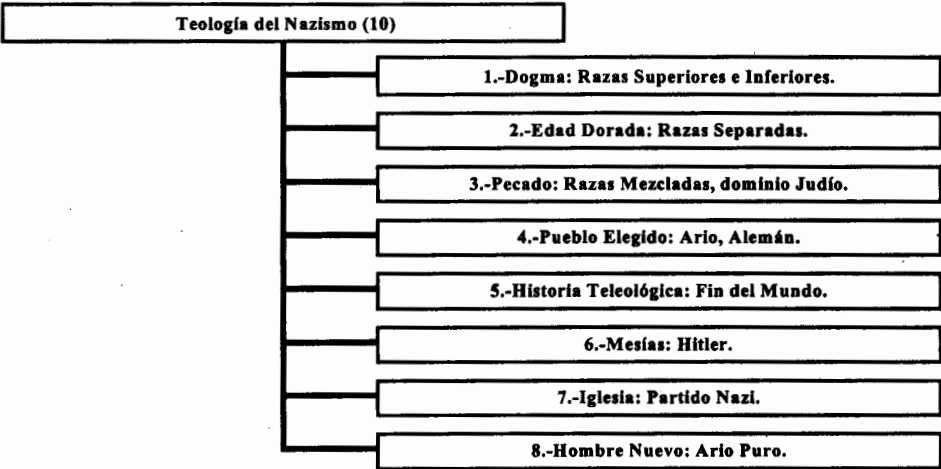


Diagrama 11.- Teología del Marxismo (11)



FUENTES CONSULTADAS

- Durand Gilbert (1995).-"El hombre religioso y sus símbolos" en: Julien Reis (Coordinador).-**Tratado de Antropología de lo Sagrado. 1.-Los Orígenes del Homo Religiosus.** Madrid. Editorial Trotta. Colección Paradigmas. Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Nro. 16, pp. 373 (páginas 75-125) (Reg. 2883).
- Eliade Mircea (1999).-**Mitos, Sueños y Misterios.** Barcelona. Editorial Kairós, pp. 265 (Reg. 2853).
- Huntington Samuel P (1997).-**El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del Orden Mundial.** España. Paidós, Paidós Estado y Sociedad nro. 29, pp. 430. (Reg. 1952).
- Jaguaribe Helio (2001).-**Un estudio crítico de la Historia, Tomo I.** México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ra edición, pp. 630. (Reg. 2329).
- Jaguaribe Helio (2002).-**Un estudio crítico de la Historia, Tomo II.** México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ra edición, pp. 798. (Reg. 2330).

- Marzal Manuel María (2002).-**Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina.** España. Pontificia Universidad Católica del Perú, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Antropología, pp. 602 (Reg. 2400).
- Nuño Juan (1994).-**Ética y Cibernética.** Caracas. Monte Ávila.
- Reis Julien (1995).-“Conclusiones y Perspectivas” en: Julien Reis (Coordinador).-**Tratado de Antropología de lo Sagrado. 1.-Los Orígenes del Homo Religiosus.** Madrid. Editorial Trotta. Colección Paradigmas. Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Nro. 16, pp. 373 (páginas 341-353) (Reg. 2883).
- Smart Ninian (2000).-**Atlas Mundial de las Religiones.** Alemania. Könnemann. pp. 240.
- Weber Alfred (1960).-**Historia de la Cultura como sociología de la cultura.** México-Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Sociología, 1ra edición en alemán en 1935, pp. 358 (Reg. 129).

LA CONTRIBUCIÓN DE LA IGLESIA EN EL DESARROLLO SOCIOPOLÍTICO VENEZOLANO DESDE INICIOS DEL SIGLO XX HASTA 1958

Dr. Tomás Straka*

Abstract

The development of the ecclesiastical institution during the XIXth century, reflects and gets its feed-back from the main socioeconomic and cultural process experienced by Venezuela through the century. In this stage, known as the Ecclesiastical History as the Restoration, because it recovers ("restores") much of the lost power during the Guzmancism, contributed, against what it was imagined by its religious and liberal opponents, to the global modernization of the society, in areas such as education, health the territory control and even the shaping of democracy. This paper has as an objective to contribute with a general vision of the process.

Key words: *Venezuelan Ecclesiastical History – Modernization. Modernity, Venezuela – Education History.*

El profesor **Dr. Tomás Straka** (Caracas, 1972): Doctor en Historia por la Universidad Católica Andrés Bello. Magíster en Historia por la Universidad Central de Venezuela. Profesor egresado del Instituto Pedagógico de Caracas. Profesor-investigador el Instituto de Investigaciones Históricas "Hermann González Oropeza, sj", de la Universidad Católica Andrés Bello, institución en la que también dirige las maestrías en Historia de Venezuela e Historia de las Américas. Autor, entre otros, de: *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821* (2000); *Hechos y gente. Historia contemporánea de Venezuela* (2001); *Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanism en Venezuela* (2006); y *La épica del desencando. Bolivarianismo, historiografía y política en Venezuela* (2009). Dirección electrónica: thstraka2@gmail.com

A. BAJO EL SIGNO DE SAN JOSÉ, A MODO DE INTRODUCCIÓN

El día de San José de 1930 el episcopado venezolano hizo una de sus apuestas más altas. Sabía que desafiar a la policía gomecista no era cualquier cosa. Que en aquella Venezuela había oídos delatores en cada esquina, dentro de las familias, entre los amigos más cercanos. Sabían, también, que los tentáculos de la represión no se detenían ante la dignidad de las sotanas. Destinos trágicos como los de Régulo Fránquiz y Evaristo Ramírez daban perfecta cuenta de esto.

Sin embargo el volumen de lo que había pasado era demasiado alto. El extrañamiento del obispo de Valencia, Salvador Montes de Oca, si bien podría considerarse tan sólo otro episodio del viejo enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia, así como uno de los tantos a los que tenía acostumbrada a la sociedad el régimen de la hora, ameritaba, en el parecer de los obispos, una respuesta proporcional. Se reúnen a principios de marzo, y ya para el 19 elaboran un documentado alegato ante el Congreso, exponiendo sus razones. La nación entera estaba expectante. Reclamaciones públicas de justicia no se habían oído en años.

Los obispos hicieron imprimir con sigilo el documento en la imprenta de *El Vigilante* (nombre que se le había dado a *La Religión*, diario de la Iglesia, y que mantuvo por pocos años). Después, todavía con mayor cautela, los repartieron en las parroquias. Cuando finalmente el original se presentó ante el Legislativo, en todos los puntos del país, al mismo tiempo, pudo leerse. Algo así, en tiempos en los que las comunicaciones se hacían por recuas y las carreteras separaban a las localidades por días o por semanas, fue una demostración de capacidad organizativa y de fuerza que pocos tenían en Venezuela. Lograrlo burlando —o, seguramente, ante la vista gorda de— las autoridades gomecistas, era todavía más notable. Que no los hayan metido presos, empujó las cosas hacia puntos inimaginables.

Veintisiete años después se repetiría el esquema. Nuevamente el país se encontraba aplastado por la lápida de una dictadura. Nadie se atrevía a hacer críticas en público. Esta vez se trataba de una pastoral que había escogido, nuevamente, y quién sabe hasta qué punto de manera providencial, la advocación de San José, pero en una forma moderna: San José Obrero. Aquél 1º de mayo el arzobispo Rafael Arias Blanco decidió hacer una denuncia sobre la situación de la clase obrera en Venezuela. No se trataba, en rigor, de un documento que se oponía directamente al gobierno; pero como en ciertos regímenes decir cualquier cosa distinta a una alabanza es conspiración, tomó muy en serio todo aquello.

Mons. Rafael Arias Blanco, arzobispo de Caracas, no se llamaba a engaños. Previendo las consecuencias de lo que traía entre manos, hizo imprimir la pastoral en talleres de los Hermanos de La Salle —era obvio que la Seguridad Nacional no iba a dejar sin control a *La Religión*, como en 1930— eso sí, llevando las galeradas de plomo del diario¹, y la repartió subrepticamente entre todos los párrocos. Otra vez, las autoridades fueron burladas, o sus sabuesos se hicieron de la vista gorda, pero en su conjunto el régimen fue cogido por sorpresa. Aquella pastoral estremejó al país, reavivó la oposición y, en algún grado, encaminó las cosas para lo que ocurriría unos meses después, el 23 de enero de 1958.

La pastoral de Arias Blanco y la representación ante el Congreso de 1930, denotan dos momentos muy claros en la historia de la Iglesia venezolana. La primera habla de la institución eclesiástica que será en el resto del siglo, con la problemática social y la democracia entre sus principales miras; la segunda manifiesta la que había venido siendo desde 1830, celosa por garantizar su autonomía ante el Estado. Pero las dos emergen en un compás —ese que va desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX— en el que experimenta una recuperación vigorosa, conocida en la historia eclesiástica como Restauración, al punto de estar en capacidad de coordinar acciones nacionales en una Venezuela de tan difíciles comunicaciones como la gomecista, más allá de sus carreteras y, en especial, de la Trasandina inaugurada en 1925; y ya manteniendo un postura altiva —¡petición de justo proceso ante Gómez!— e incluso disidente frente a un Estado que ya no podrá expulsar obispos a su antojo, como había pasado en el siglo anterior.

En las siguientes páginas nos hemos propuesto demostrar que ese proceso de Restauración e institucionalización —“institucionalización paralela”, como la llama la historiografía— de la Iglesia es uno de los capítulos menos atendidos, como tal vez importantes, de la modernización e institucionalización que de manera más amplia experimenta el país. El Estado venezolano va permitiendo la Restauración en la medida en la que necesita quienes le administren sus hospitales —caso de las tarbesianas con el Hospital Vargas en 1889—; sus escuelas técnicas —como pasó con los salesianos en 1894—; o, incluso, para que le pueblen y defiendan sus espacios fronterizos —como pasó con los capuchinos en 1893. Recuérdese que por el Ley de Patronato Eclesiástico (1833), que la Iglesia siempre consideró ilegítima, pero que el Estado impuso, la unidad entre ambos era absoluta: el Estado nombraba a las autoridades —sólo refrendadas por la Santa Sede—,

¹ Hermann González Oropeza, sj, *Pedro Pablo Barnola* (folleto), Caracas, Instituto de Investigaciones Históricas-UCAB, 1986.

establecía las diócesis, pagaba los sueldos y, hasta 1942, al menos en lo atinente a sus títulos civiles, se encargaba de la formación de los sacerdotes. Visto así, el clero formaba parte de la burocracia pública.

No se trata, entonces, de un aspecto circunscrito al sólo al concurso de quienes estén vinculados o especialmente interesados en el tema eclesiástico, sino de una instancia esclarecedora para comprender a la Venezuela moderna. Por su dimensión, este trabajo sólo aspira a señalar algunos aspectos generales que definieron el problema, acusando, en cada caso, una cala bibliográfica en la que pueda sumergirse el lector con deseos de profundizar. Del mismo modo, es necesario aclarar que el presente es un adelanto de un proyecto más amplio que el autor está desarrollando junto a Manuel Donís Ríos en el Instituto de Investigaciones Históricas “Hermann González Oropeza, sj”, de la Universidad Católica Andrés Bello. Por lo tanto, le debe su gratitud al profesor Donís por las orientaciones recibidas. Por supuesto, el sólo epónimo del Instituto en que trabajamos es otra referencia en cuyo homenaje y agradecimiento no vamos a escatimar.

¿QUÉ ES LA RESTAURACIÓN?

Después de una centuria de reformas desclericalizadoras, muy en el espíritu del liberalismo decimonónico, desde finales del siglo XIX la Iglesia venezolana inició un largo y sostenido proceso de recuperación que, tomando lo que tenía por proyecto pastoral en ese entonces, los teólogos de la liberación², llamaron Restauración de la Cristiandad o de la Iglesia Venezolana.

El término “Restauración” merece cuidado. Tiene dos acepciones, que si bien hermanas y relacionadas, poseen cada una un peso distinto. La política, se refiere a la restauración de las monarquías que ensayó el Príncipe de Metternich, una vez que Napoleón fue derrotado; se trataba de llevar a Europa a la situación anterior a la Revolución Francesa, “restaurando” en cada trono a sus “legítimos” detentores. Así acabó con las repúblicas y los reinos creados por Napoleón, derrocó a los reyes que impuso y devolvió a los anteriores al vendaval revolucionario. Uno de estos monarcas fue, obviamente, el Papa en sus Dominios Temporales.

2 Equipo de Reflexión Teológica, *Pensamiento teológico venezolano*. Curso de Cristianismo Hoy, Nos. 11-14. Caracas: Centro Gumilla. 1981; y José Virtuoso, sj, “Prólogo” a Rubén Peñalver, *La obra de Monseñor Petropaoli en el marco del proceso de Restauración de la Iglesia Católica Venezolana (1913-1917)*, Caracas, UCAB, 2000, pp. 5-10

Pero para el Papa esto implicaba más. Implicaba su acepción religiosa. Desde las conmociones iniciadas por la Revolución Francesa, y por más de siglo y medio, el objetivo del Vaticano fue, ampliamente, “restaurar la cristiandad”, es decir, el revertir las medidas secularizadoras y las ideas ilustradas –racionalismo, positivismo, lo que latamente llamaba cientificismo– hasta hacerlas desaparecer, y reinstaurar el Antiguo Régimen, cuya organización social se basaba –como se basó en la Edad Media– en las directrices eclesiásticas y sus dogmas. En una palabra, la cristiandad o, mejor, la *catolicidad*, habida cuenta que el orden cristiano propuesto excluía a todos los cristianos de la disidencia protestante y, obvio, a los ortodoxos. El Concilio Vaticano I, y los famoso *Syllabus*, fueron hechos con este expreso fin. El punto es que el escaso o ningún éxito alcanzado por esta política nos habla desde ya de lo utópico e inviable del proyecto; la Nueva Jerusalén que no pudo construirse bajo Carlomagno, menos iba a poder edificarse (al menos con las características esperadas) de la mano de Metternich. Tras la segunda ola revolucionaria de 1848, la restauración monárquica recibió una buena conmoción. La Iglesia, no obstante, no pareció acusar recibo del fenómeno. Y en este sentido, el caso de Venezuela amerita un punto aparte.

Lo que aquí hubo desde 1888 no fue, en rigor, una “restauración” como lo hubiera soñado el episcopado. Pero sí se evidenció un renacer tal que, es fuerza admitir, se le asemejó muchísimo. No sólo una reacción general contra Guzmán Blanco permitió que, una vez desplazado del poder en 1888, se favoreciera este proceso, sino que tres factores más parecen haber entrado en colación: la inmovible fe de la abrumadora mayoría de los venezolanos, que de algún modo se patentiza en la suerte de reconciliación que Guzmán Blanco experimenta al final de su mandato con la Iglesia, hasta el punto de recibir la Orden Piana³; el paulatino viraje hacia el conservadurismo que se experimentará la élite venezolana en los siguientes cincuenta o sesenta años, coronado con la dictadura de Juan Vicente Gómez, y que empezó a ver en la Iglesia un apoyo importante para garantizar el orden, fomentar la educación de sus hijos y proteger sus fronteras; y

3 Sobre el tema: Herminia Méndez Serrano, *La Iglesia Católica en Tiempos de Guzmán Blanco*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1995; Rafael Ortega-Lima Ruíz, *Visión de las Relaciones Iglesia-Estado durante la época guzmancista en Venezuela, 1878-1898*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1996; Hermman González Oropeza, sj, *Iglesia y Estado en Venezuela*, 2da. Edición, Caracas, UCAB, 1997; y Manuel Donís, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Caracas, UCAB/ Bid&Co, 2007

el hecho, incidental, de que el sucesor de Guzmán, Juan Pablo Rojas Paúl, fuera un católico muy devoto.

Por supuesto, otras cosas de carácter global ayudaron. Por una parte el *romanismo*, con la reconcentración del poder en torno al Vaticano que se experimenta a partir del Código Canónico de 1917. En algún grado, con este código, la Iglesia, que pronto volvería a tener poder temporal, aunque sea en pocas hectáreas, se inscribía en la modernización de su Estado —¡código siempre suena a Napoleón!— lo que la ayudaría a hacer más efectiva su acción en todo el mundo. Si a esto le sumamos el “renacimiento misional” que ya venía experimentándose en Europa, y que facilitó el florecimiento de congregaciones dispuestas a ir a todos los rincones del mundo, África, Asia o, pongamos, Delta Amacuro; así como la formación de una intelectualidad católica que quiso ponerse a tono con el desarrollo científico y universitario de la hora, expresada en hombres como el Cardenal Jhon Henry Newmann (1801-1890), lo que significó que estas congregaciones tendrían a su vez miembros con alto nivel técnico y educativo: si sumamos todo eso, el cuadro restauracionista criollo está completo.

Desde las tarbesianas, que con su formación de enfermeras ayudaron a fundar el primer hospital moderno de Venezuela; hasta los jesuitas, que al asumir la dirección del Seminario de Caracas procuraron dar respuesta al viejo problema del clero “ignorante” y “pervertido” del que se quejaron tantos prelados del decimonono⁴; encontramos en el centro de la Restauración a las congregaciones, con fundaciones de prolongada proyección social. Obviamente, todo proceso tiene sus claroscuros: entre las consecuencias tenemos, también, que salvo en el capítulo de la fundación de órdenes femeninas, el clero, por decirlo de alguna manera, se “desvenezolanizó”. Haciéndose mayoritariamente europeo —fundamentalmente español— no siempre las tradiciones e ideas venezolanas —que, por ejemplo, entonces eran más modernas y liberales que las españolas— fueron respetadas, o se le dio a los nativos una posibilidad distinta a la subalterna en el funcionamiento de sus órdenes. Es posible que, hombres de su tiempo, muchos sacerdotes venían con la convicción de ser portavoces de la Europa cristiana y civilizada llevando su luz a la barbarie (cosa en la que las elites criollas los apoyaban), y a veces sus congregaciones operaban en el esquema de aprovechar al imperialismo en África y Asia para difundir la fe: venir a Venezuela, entonces, era nomás que otro destino de ultramar, que ameritaba cascos de corcho y sotanas de color blanco,

4 Rafael Carías, sj, y Hermann González Oropeza, sj, “El Seminario de Caracas y los jesuitas”, *Montalbán*, No. 23, Caracas, 1991, pp. 15-34

como en cualquier colonia. Tanto fue así, que la teología integrista que Pío Nono impuso, no vino a imponerse en el país hasta la llegada de ese clero, lo que ayudó a formar visiones eclesiocéntricas y alérgicas al laicado y a toda innovación, que no tenía la Iglesia vernácula, por lo menos no con igual intensidad⁵, y que no abandonaría hasta mediados del siglo siguiente.

De un modo u otro, a partir de 1888, con el retorno de las órdenes femeninas, la Iglesia comienza a crecer. De forma ascendente, tendrá una influencia y un ámbito de acción cada vez más grande. En cincuenta años, si tomamos como referencias las fundaciones de Acción Católica en 1933 y de la Unión Nacional de Estudiantes en 1936, ya se había formado una red bastante grande de colegios, hospitales, misiones, orfanatos, conventos y numerosas diócesis y misiones nuevas, junto a una elite intelectual y política católica, y un clero venezolano cuya formación, comparada con la de aquellos buenos curas de pueblo “ignorantes” y “depravados” –lo que, en las lamentaciones de un Mons. Juan Bautistas Castro, no solía significar más que una afición al juego de gallos o a un *palito* de aguardiente de tarde en tarde⁶-, era astronómicamente superior.

Tal vez el primer gran documento de la Restauración fue la *Instrucción Pastoral* de 1904. Este importantísimo documento que, según ya vimos, para muchos marca el inicio de la Restauración propiamente dicha, tiene un valor extraordinario para la historia del pensamiento en general, como del canónico en particular, en Venezuela. Sustituyendo a las Constituciones Sinodales de 1687, y del mismo modo que aquéllas representaron la adecuación a la realidad venezolana de los preceptos de la catolicidad imperantes para entonces, esta instrucción representa una puesta al día de los baremos eclesiásticos para medir los males de su tiempo –la modernidad, el liberalismo, todo lo anatematizado por el Syllabus– a la luz de las tesis integristas que entonces se avivan en el Vaticano. Se trata de esa teología apologetica y conservadora⁷. La alocución de Mons. Castro con la

5 Tomás Straka, *Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanism en Venezuela*, (Caracas, UCAB, 2006).

6 Véase, por ejemplo: Juan Bautista Castro, “Informe enteramente reservado que el Arcediano de la Santa Iglesia Metropolitana de Caracas en Venezuela, América del Sur, presenta humildemente a Su Santidad León XIII sobre el estado de la Religión en aquella República”, en Lucas Guillermo Castillo Lara, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (siglo XIX)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1998, pp. 520-524

7 Equipo de Reflexión Teológica del Centro Gumilla (*Pensamiento teológico en Venezuela IV: siglo XX*, Curso de cristianismo hoy No. 14, 1981

que se abren las deliberaciones que llevaron a su redacción, es elocuente: señala al liberalismo como la causa de todos nuestros males; la situación de postración económica y de guerra vivida por la República hasta el momento es el ejemplo más claro de su lejanía de Dios y de la necesidad de enmendarla con un régimen de orden y respeto a la Iglesia como el del Porfirio Díaz o el de Díaz Moreno (a quienes pone como ejemplo). Sin embargo, y aunque este marco llevará después a la institución —como a toda la elite venezolana, que había llegado más o menos a las mismas conclusiones— a los brazos de Juan Vicente Gómez, representó una renovación que le permitiría, sin duda, enfrentar los nuevos tiempos.

GOMECISMO E IGLESIA

El capítulo del gomecismo es, en este sentido, de los más polémicos e importantes. Como el resto de la sociedad venezolana, la Iglesia tuvo que mantener con el régimen una postura que para muchos resultaría después controversial. No es poco lo que se ha escrito al respecto⁸, y por lo tanto en este acápite sólo esperamos señalar algunos rasgos que ayuden a la discusión.

8 Sobre el tema ya hay algunas cosas escritas. Recomendamos, una vez más, la obra de Lucas Guillermo Castillo Lara *Apuntes para una historia de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)* (Caracas, ANH, 2000), cuyo tomo I es un largo estudio sobre la historia religiosa del momento. Está el libro de Rubén Peñalver, *La obra de Monseñor Pietropaoli en el marco del proceso de Restauración de la Iglesia Católica Venezolana (1913-1917)* (Caracas, UCAB, 2000). Siempre es recomendable revisar los clásicos artículos de Casto Fulgencio López en el tomo VII de la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (Sevilla, Edc. Sígueme, 1981); Agustín Moreno, *Sociedad e iglesia (1899-1959) : sesenta años de historia venezolana* (Mimeo), Trabajo de ascenso para el escalafón de Agregado. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, 2001; y Tomás Straka, *Un reino para este mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela*, (Caracas, UCAB, 2006). A nivel hemerográfico: Hermann González Oropeza, “La Iglesia en el periodo gomecista”, *Boletín CIHEV*, No. 13, 1995; Manuel Caballero: “Juan Vicente Gómez y la Iglesia”, *Boletín CIHEV*, No. 13, 1995; Rodrigo Conde, “Cómo Mons. Pietropaoli, diplomático del Vaticano, vio la dictadura gomecista”, *Primeras jornadas de historia y religión*, Caracas, IUPMA-UCAB, 2001.

Sin ser en lo personal demasiado creyente ni desmontar en lo esencial las leyes liberales, Gómez —llamado por un sacerdote el “Constantino de Venezuela”⁹— respetó a los prelados y favoreció en todo lo que pudo la Restauración, que bajo su mando adquiere una velocidad gigantesca. Llegan numerosas órdenes religiosas que a través de su labor educativa y pastoral expanden la labor de la Iglesia; aumenta el número de sacerdotes; se crean seminarios, nuevas congregaciones, cofradías y se va configurando una elite laica y católica que no había. En 1913, por ejemplo, llegan los lasallistas¹⁰, y en el 16 los jesuitas, punto definitivo, por la gran polémica que esto despertó, del viraje que el Estado da frente a la Iglesia. Si alguna orden estaba anatematizada por el liberalismo era ésta. Su rol de vanguardia ideológica de la Iglesia y su capacidad para siempre adquirir un gran ascendente social a través de obras múltiples y por lo general exitosas, sobre todo en el área educativa, condicionó que allí donde hubiera reformas anticlericales, fueron ellos los primeros expulsados. En América Española ya lo habían vivido en esa primera modernización que fue la borbónica, en 1767. Luego se va más allá y se logra que el Papa disuelva la orden hasta que los aires restauracionistas de 1814 la hacen constituir. Pues bien, no sin grandes negociaciones, vuelven a Venezuela en 1916 para ponerse al frente, nada más y nada menos, que del Seminario. Según se sabe, al final la férrea oposición a su retorno se sucumbió por intercesión del mismísimo Gómez. En 1923 abren su primer colegio en Caracas¹¹. Los benedictinos, los redentoristas, los claretianos, van llegando año a año desde entonces. En 1915 se promulga una ley de misiones que reinicia esta labor entre los aborígenes, en la que se le dio prácticamente jurisdicción territorial sobre amplias áreas del país, frente a las cuales la capacidad de del Estado era impotente. No es poca cosa que, como en la colonia, el Estado venezolano no pudo empezar el control de todo su territorio sin el concurso de la Iglesia. Eso sólo ya habla de la importancia de lo que estamos tratando.

En fin, se inaugura un nuevo edificio para el Seminario en 1921, que será el equivalente en la formación sacerdotal a lo que el Cuartel de la Planicie fue

9 El Pbro. Cándido Machado, de El Baúl, en carta de 5 abril de 1916. Citado por: T. Straka, *Op. Cit.*, p.146

10 Enrique L. Eyrich, *La Salle en Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1997

11 Carmen Carrasquel, *El Colegio San Ignacio de Loyola en el marco de la historia de la pedagogía de los Jesuitas en Venezuela : Caracas, 1923-1998* (mimeo), Tesis de grado (Dr. Historia), Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Dirección General de los Estudios de Postgrado, 2004

a la militar. En 1923 una nueva ley de división territorial eclesiástica duplica el número de diócesis. Cuando en 1930 el presidente Juan Bautista Pérez, puesto por el Benemérito para gobernar por persona interpuesta, amaga una reacción liberal y expulsa a Mons. Montes de Oca, Gómez finalmente intercede a favor del prelado. En 1933 se crea Acción Católica, primer movimiento laico de vastas dimensiones.

Por todo ello, no debe extrañar que en 1916 el Benemérito también reciba por resolución de Su Santidad Benedicto XV la Orden Piana. Esta medalla, entre otras cosas, lo hacía Conde Romano. La mano del delegado y después internuncio (lo que habla también de una regularización de las relaciones con la Santa Sede) Mons. Carlo Pietropaoli, está claramente metida en ello. Llegado al país en 1913, ocupará el liderazgo de la Iglesia que, tras la muerte de Mons. Castro en el 15 (pero ya muy débil física y mentalmente en los años inmediatamente anteriores), no pudo ocupar el nuevo obispo, Mons. Felipe Rincón González, hombre de bien pero sin la estatura dirigente e intelectual de su predecesor, y cuya mayor cualidad pareció ser su amistad con el Benemérito y Jefe¹². Pietropaoli, si bien demuestra ser consciente en sus agudos informes que, en palabras del historiador Manuel Caballero, hacen recordar que era paisano de Borgia y Maquiavelo¹³, de que se trata de una tiranía, del mismo modo se hace eco de las tesis positivistas que lo presentaban como un Gendarme Necesario: es decir, el mal menor para este país y, dentro de él, lo mejor posible para la Iglesia, si se le compara con las políticas liberales precedentes. Aboga entonces por ganarse su amistad, considera que sólo su favor garantiza la posibilidad de firmar un concordato. Es en función de ello que pide la Orden Piana para el dictador. Igualmente, es en función de tales fines pragmático que se hace de la vista gorda ante los presos políticos (lo cierto es que logra liberar a unos cuantos); siendo particularmente espinoso los casos de los padres Régulo Fránquiz y Evaristo Ramírez.

Fránquiz había tenido una prominente actuación bajo el gobierno de Cipriano Castro. Formaba parte del partido de los que, junto al P. Arteaga, se opusieron al nombramiento de Mons. Castro como arzobispo, y después, en los días tormentosos que siguen a la Ley de Divorcio y la creación del obispado de Carabobo, continuaron tal oposición convirtiéndose en agentes clericales del régi-

12 Rubén Peñalver, *Op. Cit.*

13 Manuel Caballero, *Gómez, el tirano liberal*, 5ta. Edición, Caracas, Monte Ávila Editores, 1995, p. 333.

men¹⁴. Arteaga fue propuesto para obispo de Carabobo y Fránquiz va al Vaticano como representante gubernamental. Tal vez ese origen castrista sea el que haya definido su distancia con el régimen de Gómez. El punto está por ser verdaderamente estudiado, pero en 1915 se le acusa de urdir, junto al Canónigo Ramírez y el Pbro. Monteverde, un complot contra la vida del Benemérito; apresados éstos dos en el acto, Fránquiz lo será al querer huir del país disfrazado. Sus destinos son la temible prisión de la Rotunda y el peso de los grillos en los tobillos. Como tantos otros presos políticos, los maltratos y privaciones los enferman, y finalmente los matan en tiempo récord: a Fránquiz en diciembre de 1917 y a Ramírez en enero de 1918.

EL CASO DE MONTES DE OCA

Por todo lo anterior, y no sólo por sus connotaciones “hagiográficas”, vale la pena detenerse en la vida, obra y muerte de Monseñor Salvador Montes de Oca (1896-1944). El haber sido expulsado del país durante el gomecismo —lo que siempre le dio un halo de luchador antigomecista que, siendo sinceros, no corresponde a la verdad; la forma en la que el episcopado demostró su mayoría de edad en su respuesta ante tal circunstancia; su renunciación a todo para hacerse cartujo; y finalmente “la gracia del martirio”, venida, nada menos, que por su fusilamiento por los nazis, reúne demasiadas cosas como para no inspirar más de una sospecha sobre su destino de santidad. Había nacido en Carora, siendo ordenado sacerdote en la misma ciudad en 1922. La suya fue una carrera meteórica: en 1927 llega a obispo de Valencia, y en esa condición, en octubre de 1929 se negó a bendecir la boda del Presidente del Estado Carabobo, Coronel Hugo Fonseca, por ser éste divorciado. A la sazón suscribe una Carta Pastoral señalando que en la doctrina de la Iglesia el divorcio civil no disolvía el matrimonio eclesiástico. Si las leyes funcionaran bien, la cosa no hubiera pasado de allí. Pero tal desplante a un prohombre del gomecismo; y además en medio de una etapa en la que los viejos liberales estaban de retorno, haciéndose un espacio en el régimen, no podía augurar un desenlace feliz.

Esta pastoral servirá de pretexto para ensayar un conato de reacción anticlericalista, al viejo estilo decimonónico. Resulta que en Caracas se estaba vi-

14 Véase: Héctor Acosta, *Locura, pasión y poder. La lucha por la silla arzobispal de Caracas (1900-1903)*. Caracas: UCV. 1999.

viendo entonces uno de esos paréntesis en los que Juan Vicente Gómez dejaba a un presidente civil más o menos títere mientras él mantenía las riendas del ejército en Maracay. Tal presidente era Juan Bautista Pérez quien, con su gobierno formado por viejos doctores de formación liberal, se aprestó a darle un alto a lo que consideraba una intolerable la recuperación de la Iglesia en la vida venezolana, tal como había venido ocurriendo desde hacía una década y media¹⁵. Y por eso, en la persona de Montes de Oca, espera dar un escarmiento ejemplar. La pastoral de un obispo para su grey es, dentro de la estricta división Iglesia-Estado, un asunto de conciencia de cada quien, en modo alguno obligante dentro de lo legal. Pero tal división no la tenía clara nuestro liberalismo, siempre fiel al viejo patronato y a la tesis —producto de los días de la Emancipación— de que los obispos no podían oponerse a las leyes de la república. Por eso el presidente Pérez considera que Montes de Oca estaba incitando a delinquir, ya que el divorcio es una ley de la República y en su pastoral decía que hacerlo es pecado. Subterfugio que sirve para expulsarlo del país por cuatro años; una dragonería que genera algún escándalo, no pocos pesares para el clero y el prelado, pero que en realidad no llega a mayores. En 1931, retornado Gómez a la presidencia, decreta su regreso. Sin embargo algo había pasado, tanto en el país como en la conciencia de Monseñor Montes de Oca. A nivel nacional, la sociedad se sorprende con la vehemente respuesta de los obispos. Las comunicaciones elevadas a la primera magistratura, así como el Acta del Episcopado del 6 de marzo de 1930, representaron una toma de postura por parte del episcopado que no se veía desde antes de los enfrentamientos con Guzmán. Y por eso, pudiera considerarse el inicio de un nuevo tiempo en el que los obispos pasarán a ser examinadores cada vez más críticos de la realidad. En el que la Iglesia vuelve a demostrar poder.

A nivel personal, durante su destierro y sobre todo en su segundo viaje a Europa para asistir al II Congreso Eucarístico de Dublín, en el que enferma, se le prende el deseo de hacerse cartujo, como ya lo había intentado años antes su compatriota José Gregorio Hernández. De ese modo, en 1934 renuncia a su obispado e ingresa a la vida conventual, haciendo profesión, como el Hno. Bernardo María, en 1936, e ingresando a la Cartuja de la Farneta en 1942, donde lo esperaría la muerte dos años después. En efecto, son los años de la Segunda Guerra Mundial y las tropas de ocupación alemanas descubren que en el monasterio se refugian miembros de la Resistencia. La respuesta no podía ser otra: los S.S., en

15 Héctor Acosta, "El Gobierno provisional de Juan Bautista Pérez (1929-1931): ¿anticlerical?", *Anuario*, Instituto de Estudios Hispanoamericanos UCV, 1991, No. 3, pp. 119-138

castigo, entre el 3 y el 6 de septiembre de 1944 ejecutan, en grupos, unas treinta personas en Nocchi, un pueblo cercano. Aunque Montes de Oca no tiene responsabilidad directa en la protección de los refugiados, es sabido que participó en ello. Así espera desde el 3, en oración, su turno mientras los nazis seleccionan a sus víctimas. El 6 en la madrugada son escogidos tres sacerdotes: Martino Brinz, Pío Egger y el Hno. Bernardo. Llevados a la orilla del camino de Monte Magno, son fusilados. Con ello se cierra el círculo de la leyenda: enfrentado a Gómez y al nazismo, aunque en ambos casos más por las circunstancias que por que así lo haya decidido, adquiere la orla del héroe libertario que le hacía falta a una Iglesia hasta entonces conservadora y gomecista. Resulta, por eso, algo más que significativo el hecho de que en 1947 el gobierno de la Junta Revolucionaria, tan anticlerical y que tantos líos tuvo por eso con el clero, haya decretado la repatriación de sus restos¹⁶

EL CAMINO A LA DEMOCRACIA

Después de la muerte de Gómez la Iglesia será, obviamente, objeto de los ataques de la izquierda que regresa al país y se organiza en 1936. Desde ser conspicua aliada del dictador, cosa que torturará los últimos días de Mons. Rincón González¹⁷, hasta declararla representante del fascismo en Venezuela –cosa que alimentó la Guerra Civil Española, cuyas repercusiones ideológicas fueron tremendas en el país– la Iglesia estará en el centro del debate nacional. La discusión de una nueva ley de educación, y la propuesta de expulsar a los jesuitas, hizo que los egresados de los colegios católicos se separaran de la Federación de Estudiantes de Venezuela y formaran su propia institución, la Unión Nacional de Estudiantes, base del socialcristianismo venezolano y del liderazgo de Rafael

16 Sobre el tema: Mons. José Humberto Quintero, *Para la historia* (Caracas, Edt. Arte, 1974);; Alberto Álvarez Gutiérrez, *La confesión de fe en Monseñor Salvador Montes de Oca*. (Barquisimeto, Fondo editorial del Municipio Torres/Carora Estado Lara, 1997); y aunque es una obra hagiográfica, Luis Verdecchia, *Mons. Salvador Montes de Oca, desde la eternidad* (Caracas, Edt. Tripode, 2000). Los documentos relativos a las discusiones entre el episcopado y el gobierno entre 1929 y 1930, fueron recogidos del No.3, Año XXVI, del *Boletín Eclesiástico. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Caracas*, marzo 1930.

17 José Humberto Quintero, *El Arzobispo Felipe Rincón González*, Caracas, Ediciones Tripode, 1988

Caldera¹⁸. Por su parte, desde el Seminario Interdiocesano de Caracas, y en especial de la revista que, por sus siglas, aún se llama SIC, los jesuitas, y el Padre Manuel Aguirre Elorriaga, sj, encabezándolos, emprendieron el análisis de los problemas nacionales a la luz de la doctrina de la Iglesia, así como importantes combates ideológicos y la formación de organizaciones obreras y comunitarias católicas, cuya importancia aún hoy se siente.

Con todo esto, llegamos a 1945 con una Iglesia opuesta a la *izquierda*. El sector no comunista de la misma, Acción Democrática, llega al poder ese año, y una de sus alas emprende la última gran reacción anticlerical en la historia venezolana, hasta, tal vez, la que estamos viviendo a inicios del siglo XXI. La Junta Revolucionaria de Gobierno, que administra al país entre 1945-1948 (período mejor conocido como el Trienio Adeco), sentía una clara admiración por el modelo de la Revolución Mexicana, y apoyaba a la República Española, o lo que quedaba de ella, en el exilio. La desconfianza mutua llegará pronto a ser conflicto. El problema comienza, como en el 36, por la escuela. Acción Democrática propugna un Estado Docente aún más poderoso que el que ya existía¹⁹. Así, por el decreto 321, del 28 de mayo de 1946, se le cercenaba la autonomía a las escuelas privadas, entonces casi todas católicas. Se tocaba de este modo uno de los puntos neurálgicos de la Iglesia: su derecho a educar. De las dimensiones del conflicto, las movilizaciones de calle y la crisis política que conllevó, se ha escrito mucho. Baste de momento señalar que sirvió de pábulo para que todo el anticlericalismo contenido tras tantos años de Restauración, saliera a flote. Los católicos se defienden: se funda Círculo Obrero de Caracas en 1945 (convertido en la Confederación de Sindicatos Autónomos, CODESA, 1958); y el partido Social Cristiano COPEI en 1946.

Finalmente, ante la dimensión de la crisis desatada, el gobierno de retracta. Pero los males creados a su imagen, y los temores desatados en la Iglesia y en los sectores más católicos de la sociedad, fueron irreversibles. Cuando el 24 de noviembre de 1948 las Fuerzas Armadas dan un golpe e inician la década de su dictadura, la Iglesia, como tantos otros, suspira de alivio, y empezará a gravitar en torno a ella, con pocas fisuras. La Dictadura fue generosa con la institución eclesiástica, convencida como estaba de su apoyo por las munificas donaciones

18 Guillermo Luque en *De Acción Católica al Partido Copei*, Caracas, UCV, 1986.

19 Arturo Sosa Abascal, sj, "Apuntes sobre el pensamiento educativo de Acción Democrática: sus raíces e ideas básicas entre 1936 y 1948", en *Politeia* No. 7, 1978 (Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV);

que le otorgó, por su prédica anticomunista y por el fervor franquista, tan cercano ideológicamente al Nuevo Ideal Nacional de Pérez Jiménez, de buena parte del clero, generalmente español. Por eso la dejó como la una voz independiente. No se imaginó, no obstante, que los nuevos sacerdotes –ahora metidos en los barrios– tendrían ojos para ver que la bonanza petrolera no llegaba a los más pobres o que la violación de los Derechos Humanos era sistemática con los opositores.

La Carta Pastoral del 1º de mayo de 1957, día de San José Obrero, mejor conocida simplemente como “La Pastoral de Arias Blanco” es, sin lugar a dudas, el más famoso de los documentos emitidos por la Iglesia venezolana a lo largo del siglo XX. Tanto el día en que fue proclamada, Día del Trabajador; como el contexto (son los últimos meses de la Dictadura Militar), lograrán convertir a Mons. Rafael Arias Blanco (1906-1959) en el gran héroe de la Iglesia postconciliar venezolana²⁰.

Y es que después de medio siglo de Restauración, pensamiento esencialmente conservador y dominio integrista en lo teológico, con la generación de sacerdotes de la que formó parte junto a hombres del talante de Jesús Hernández Chapellín, Manuel Aguirre, Jesús María Velaz, Jesús María Pellín, Manuel Montaner, José Humberto Quintero y otros, la Iglesia comenzó a tomar los aires renovadores que desde la *Rerum Novarum* venían actualizando a la institución, pero que en el país no parecían haber llegado hasta el momento. Todos ellos, en términos generales, tenían en común el haberse iniciado en el sacerdocio hacia la década de 1920, momento de gigantescos cambios sociales y económicos en Venezuela; el haberse formado en un Seminario remozado por el influjo de los jesuitas, que mejoraron notablemente sus estudios; el haber ido a estudiar al exterior, sobre todo al Colegio Pío Latinoamericano de Roma; y el haber sido partícipes de los grandes debates abiertos por la paulatina democratización del país iniciada en 1936, así como generacionalmente coetáneos de sus grandes líderes.

El surgimiento de una gigantesca clase obrera en los llamados “barrios marginales”, formados por campesinos recién llegados a Caracas, la subsecuente urgencia de grandes reformas y el temor de que las mismas adquirieran un tinte marxista, así como los alcances reales que la Restauración probó tener y

20 Véase: Ramón Vinke, *Monseñor Rafael Arias Blanco* (Caracas, San Pablo, 1994); la de Licio Merino Santos, *Cumple tu misión. Vida y obra de Mons. Rafael I. Arias Blanco* (Caracas, Instituto Universitario Pedagógico Monseñor Rafael Arias Blanco, 2000); y la de Manuel Donís (*Rafael Arias Blanco*, Biblioteca Biográfica Venezolana Vol. 46, El Nacional/Banca-ribe, 2006).

que al final no pasó de una “institucionalización paralela”, en la que la Iglesia logró formar un importante circuito de colegios, instituciones de beneficencia y organismos religiosos, pero sin poder colonizar el resto de una sociedad que en su urbanización se hacía cada vez más laica, los obligó a repensar sus objetivos en función de una *Nueva Cristiandad*. La fundación de la Universidad Católica Andrés Bello en 1953; la creación de la red de escuelas populares católicas Fe y Alegría en 1955, junto la creación de centenares de dispensarios populares; todo eso debe verse en función de ese cambio de actitud y no sólo como una continuación de el crecimiento restauracionista, sobre todo en lo concerniente a las órdenes (los jesuitas sobre todos) recién llegadas. Fue el definitivo compromiso de la Iglesia con la *cuestión social* y el pensamiento socialcristiano, expresión política de la Doctrina Social de la Iglesia. Arias Blanco, desde sus días de párroco de La Pastora en Caracas (luego fue Obispo de San Cristóbal), participó activamente en todo ello: asesor de Acción Católica, fundador de Cháritas, su preocupación por lo social lo llevó a participar en la comisión para el proyecto de la Ley de Reforma Agraria. Deslizarse así a ser el “Obispo de la Resistencia” no debió serle un gran problema.

Para 1957, y pese a la última década de inusitada bonanza —Venezuela es entonces primer exportador mundial del petróleo— la situación de la Dictadura Militar, en su última fase dirigida por el General Marcos Pérez Jiménez, empezaba a hacerse precaria. A pesar del eficaz sometimiento —cárceles, campos de concentración, exilios y eliminación física— de sus opositores, así como de la prosperidad y opulencia de los petrodólares repartidos a manos llenas, no había logrado ganarse políticamente a las masas populares. Las clases medias, en general, si bien apoyaron al golpe contra AD (básicamente por temor al comunismo), sostenían ideas liberales y democráticas, o democrático-cristianas. En este marco la Iglesia, que en principio recibió a la dictadura con alivio por el anticlericalismo del gobierno adeco, estaba empezando a dar un viraje. Por su parte el recién electo Arzobispo de Caracas, Mons. Arias Blanco, ordena un estudio detenido de la situación de los barrios: los datos que obtiene son escandalosos, en medio de la riqueza general del país.

Con ellos, al alimón con Mons. Feliciano González, redacta la famosa Pastoral que lee —y hace leer— el día de San José Obrero (cosa por demás significativa que una fiesta obrera y típicamente socialista haya logrado sacralizarse así) y la distribuye entre los párrocos, que ese día sorprenden a las autoridades leyéndola en todos los púlpitos. Aquello fue un terremoto: “Estamos ante una nueva prueba de la solicitud de preocupación de la Iglesia por la clase obrera, que

llega en hora feliz a nuestra Patria; en la hora en que Venezuela siente, en todo su ser, el estremecimiento de una nueva vida que está naciendo; en la hora de una transformación radical de su economía". La situación que denuncian es grave:

Nuestro país se va enriqueciendo con impresionante rapidez. Según un estudio económico de las Naciones Unidas, la producción per cápita en Venezuela ha subido al índice de quinientos cuarenta dólares, lo cual la sitúa de primera entre sus hermanas latinoamericanas, y por encima de naciones como Alemania, Holanda, Australia e Italia. Ahora bien, nadie osará afirmar que esa riqueza se distribuye de manera que llegue a todos los venezolanos, ya que la inmensa masa de nuestro pueblo está viviendo en condiciones que no se pueden calificar de humanas. El desempleo que hunde a muchísimos venezolanos en el desaliento y que a algunos empuja hasta la desesperación; los salarios bajísimos con que una gran parte de nuestros obreros tiene que conformarse.

Fue la ruptura con el gobierno. Se inicia entonces el único debate posible en el país, la llamada "Guerra de los Editoriales", entre los de *La Religión*, firmados por el P. Hernández Chapellín; y los de *El Heraldo* que bajo el seudónimo R.H. firmaba el ministro de relaciones interiores e ideólogo del régimen, Laureano Vallenilla-Lanz (hijo del homólogo pensador positivista e ideólogo del gomecismo). Las cosas se van poniendo peores; aquello pareció ser el banderazo para reiniciar la lucha. La sociedad entera se alza contra el nuevo fraude electoral que perpetra el régimen a finales de año. Los curas se meten en la resistencia junto a los comunistas y a los adecos. El P. Hernández Chapellín es encarcelado con otros sacerdotes, entre ellos el P. Barnola, rector de la UCAB. La policía disuelve una misa en la Basílica de Santa Teresa con bombas lacrimógenas. Pero es enero de 1958, ha estallado la Huelga General (con el apoyo del clero, como del resto de los venezolanos) y la caída del régimen es cuestión de días²¹.

A partir del 23 de Enero nace una nueva Iglesia, comprometida con la democracia y con las reivindicaciones sociales. Las reformas del Concilio Vaticano II y las tesis de la Teología de la Liberación terminarán de afianzar esto. El 30

21 Sobre la Iglesia y la Dictadura, sigue imbatible el clásico reportaje de Gabriel García Márquez, "El clero en la lucha", que aparece recogido en *Cuando era feliz e indocumentado* (Bogotá, Oveja Negra, 1979), y la monografía de Andrés Stambouli "La crisis y caída de la Dictadura de Marcos Pérez Jiménez", en *Politeia* No. 7, 1978 (Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV). Sobre el marco general: Guillermo Luque en *De Acción Católica al Partido Copei* (Caracas, UCV, 1986).

de septiembre de 1959 muere en un accidente automovilístico en la carretera a Barcelona el Arzobispo Arias Blanco. Desde entonces, los jóvenes sacerdotes tendrán en él a un héroe del nuevo prelado, comprometido y progresista. Y la Iglesia comienza una nueva etapa, llena de oportunidades, así como de nuevos y cada vez más complejos retos, en el porvenir.

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX Y EN NUESTRO PRESENTE

P. José Virtuoso, S.J^{*}

Abstract

At the beginning of the 20th century the Catholic church in Venezuela sets to a strong process of institutional restoration that is going to stage very soon its influence and thought in the life of the Republic. The growth of this church set the pace in the first place in the educational ground consolidating itself as the first national institution on this field, through a wide web of schools spread throughout the whole territory and bonded by a domestic association born in 1945 by the name of AVEC.

Later on the process is consolidated by the foundation of Universidad Católica Andrés Bello, and afterwards, by the mid 50's it spreads out to other society social groups with the birth of Fe y Alegría. The other two big areas of influence, especially since the second half of the 20th century are social and political ground. In social field the Catholic church will overcome many social suitable processes all over the world.

Key words: *institutional restoration, educational ground, web of schools, as-sociation AVEC, foundation of UCAB (= Universidad Católica Andrés Bello), birth of popular schools Fe y Alegría, political ground, social processes.*

• El P. José Virtuoso es venezolano nacido en Caracas. Es licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Rafael Urdaneta de Maracaibo (Edo. Zulia). Obtuvo el Baccalaureatum en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS), en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) de Caracas. Obtuvo el grado de Maestría en Historia de Venezuela por la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. En esa misma Universidad obtuvo el Doctorado en Historia de Venezuela. Se ha desempeñado como analista de la política venezolana en el contexto latinoamericano y mundial. El desarrollo de esta labor analítica está recogida en la revista SIC de la Fundación Centro Gumilla a través de numerosos editoriales y artículos. Ha desarrollado una variada actividad académica en las áreas de historia de las ideas políticas, historia de la Iglesia Católica en Venezuela y desarrollo comunitario de base. Entre sus principales publicaciones destacamos el libro: *La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)*. Ha colaborado con destacados artículos en el Boletín CIHEV y en la revista SIC del Centro Gumilla. Dirección electrónica: virtuoso@gumilla.or.ve

La Iglesia Católica que llega al 23 de enero de 1958 es una organización que exitosamente se levantó de sus cenizas en el transcurso de la primera mitad del siglo XX, fortaleciéndose institucionalmente, extendiendo su radio de acción hacia la sociedad a través de la extensión de su estructura educativa y ampliando el número de sus operarios a través de la migración de clérigos, religiosos y religiosas extranjeros. La institución católica crece al amparo de un orden social y político marcado por las dictaduras y el conservadurismo restaurador del orden que dominó en la época. Es un tiempo en donde la búsqueda de paz, la estabilidad y el progreso predomina frente a lo que se consideraban como los grandes errores del siglo XIX liberal, anticlerical, caudillesco y levantístico.

Por eso la Iglesia Católica miró con recelo la apertura post-gomecista, la emergencia de los partidos políticos modernos y el debate ideológico; y se enfrentó duramente a las tesis modernistas de Acción democrática, sobre todo en materia educativa, en los años del llamado “Trienio adeco”. Es una Iglesia, que en su gran mayoría está compuesta por clérigos españoles, que han sufrido el trauma de la guerra civil española y ven con preocupación que se recree el mismo escenario en la Venezuela de la década de la postguerra.

Por eso clérigos notables verán como mal menor el Golpe contra el Presidente Gallegos en noviembre de 1948; y en los años sucesivos pondrán su esperanza en el “Nuevo Ideal Nacional”, una versión actualizada del programa positivista que intenta garantizar el orden para el progreso mediante el ejercicio autoritario del poder político.

Sin embargo, en medio del maridaje entre Iglesia y Perezjimenismo se levanta el descontento y la crítica de muchos católicos, laicos y clérigos. Fue especialmente notable la voz profética de Mario Briceño Iragorri. Pero habrá que esperar que se conjuguen una serie de elementos para que la voz crítica de la Iglesia se haga presente con toda su fuerza, a través de la Carta Pastoral de Mons. Arias Blanco, Arzobispo de Caracas, en mayo de 1957.

Esa carta crítica al régimen allí donde más le podía doler: el tan cacareado progreso y modernización del país había dejado en el hambre y el abandono a cientos de miles de venezolanos. Pero más allá de sus críticas, la carta sirvió de catalizador contra el descontento social y político; y sirvió para que esas voces críticas que se habían mantenido calladas al interior de la Iglesia emergieran con toda su fuerza. La colaboración directa de algunos sacerdotes en la resistencia y la posición de las autoridades y profesores de la Universidad Católica Andrés Bello rompió la imagen de una Iglesia considerada como reaccionara y aliada

de la dictadura. De esta manera la Iglesia se convirtió en un actor clave para derribar la dictadura e inaugurar una nueva época.

LA IGLESIA AL SERVICIO DEL NUEVO ORDEN SOCIAL (1958-1968)

El período que transcurre entre 1958 y 1968 se puede delimitar como la fase de nacimiento y consolidación del sistema democrático venezolano vigente en Venezuela hasta 1998. Se logra durante esta fase establecer un conjunto de alianzas políticas y sociales necesarias y suficientes para el establecimiento de unas “reglas de juego” formalmente democráticas, respetadas por todos. Las amenazas de insurrección militar y de la guerrilla comunista son superadas. Las elecciones logran convocar a la mayoría del pueblo y sus resultados son acatados por los partidos, las élites económicas y las FF. AA. Se tiene la experiencia de culminar dos períodos constitucionales completos y la entrega del gobierno al partido de oposición que ganó las elecciones de 1968 por un escaso margen de 30.000 votos.

Acción Democrática, el principal actor político de la configuración del proyecto democrático que se inicia en 1958, considera a los Partidos COPEI y URD como aliados indispensables en la nueva configuración partidista, frente a las amenazas del partido comunista y de las fuerzas políticas de izquierda, así como también para hacer posible la configuración de un pacto social en donde los intereses sociales más relevantes se sintieran incluidos. La conciliación entre COPEI y ACCION DEMOCRATICA significa para la Iglesia un paso definitivo hacia la posibilidad de reconocimiento institucional por parte del Estado y de su labor pastoral, social y educativa en la sociedad, ya que COPEI había asumido desde su fundación esta meta como uno de sus objetivos políticos fundamentales.

Por ello se explica la rápida integración de La Iglesia Católica a los actores protagonistas del proceso y se convierte en constructora activa del proyecto democrático. Sobre esta base se consolidará una monolítica unidad interna en lo político e ideológico.

Muy pronto la Iglesia vio satisfechas estas aspiraciones de reconocimiento institucional. Las negociaciones fueron llevadas con cautela por parte del Estado y de la Iglesia. El nombramiento del primer Cardenal venezolano en 1961 y que éste fuera Mons. José Humberto Quintero, una figura episcopal fácilmente acep-

table por la dirigencia del partido Acción Democrática, a la vez que actor clave en las negociaciones de los nuevos acuerdos que regularían la relación entre Iglesia - Estado, hacían prever el éxito acorto plazo de un acuerdo definitivo entre ambas instituciones.

En marzo de 1964 se produce la firma del *Modus Vivendi* que sustituye la polémica ley de Patronato Eclesiástico, con lo que se marca el fin de una larga época de conflictos entre la Iglesia y el Estado. El nuevo instrumento jurídico confirma la separación entre la Iglesia y el Estado, estableciendo formas de co-operación desde la autonomía de cada institución, a la vez que la Iglesia adquiere un estatuto jurídico propio que respeta tanto las características del régimen jurídico republicano y democrático como las características del derecho canónico de la institución eclesiástica.

Se llega pues a una situación largamente deseada por la Jerarquía eclesiástica. Ha desaparecido la percepción de desconfianza mutua que había prevalecido entre las élites políticas y eclesiásticas. Se ha superado esa situación de minoridad jurídica que había caracterizado el estatuto de la Iglesia frente al Estado durante la historia republicana. Al mismo tiempo se comenzaba a revertir con paso firme la percepción que las élites intelectuales y políticas habían logrado imponer sobre la función social de la Iglesia. Al menos desde la Independencia se acusaba a la Iglesia de oscurantista, opuesta al progreso y a las ideas modernas. La Iglesia ahora se consideraba como un aliado institucional fundamental para impulsar el progreso y la modernidad que la nueva era democrática deseaba impulsar.

En este contexto continúa el proceso de crecimiento de la institución eclesiástica. Para 1969 existían 17 diócesis y 734 parroquias territoriales. El número de sacerdotes alcanzaba el total de 1966, de los cuales el 52,3% eran sacerdotes no diocesanos, miembros de congregaciones religiosas. El número de religiosas ascendía a 4.114.

El movimiento de educación Católica continuaba consolidándose y había alcanzado niveles de organicidad interna muy importantes a través de la acción de la AVEC. Los desarrollos más relevantes iniciados en la época anterior a través de la creación de la Universidad Católica Andrés Bello y Fe y Alegría continuaban avanzando exitosamente¹.

1 Investigación realizada por la Compañía de Jesús en Venezuela. Caracas, 1969.

La Iglesia Católica venezolana presentaba también varias deficiencias estructurales. La primera de ellas era la falta de vocaciones nativas para sostener el crecimiento señalado. La proporción de sacerdotes extranjeros sobre los nativos era alrededor del 80%. La otra deficiencia detectada era de índole pastoral. La alta proporción de sacerdotes extranjeros dificultaba en gran medida una acción pastoral acomodada a los valores culturales del país. Por otra parte, una gran proporción del clero perteneciente a las familias religiosas estaba dedicado al apostolado educativo, con lo cual el número de sacerdotes consagrados a las tareas pastorales era bastante reducido en relación al número de personas a atender.²

La gran mayoría de las parroquias desarrollaban fundamentalmente actividades sacramentales y de catequesis de niños. Los movimientos apostólicos de adultos eran de carácter bastante tradicional y se centraban en su propio dinamismo interno, con capacidad cada vez menor de mostrarse como alternativa de participación y crecimiento para la gran mayoría de los católicos. Los movimientos apostólicos juveniles sufrían del mismo problema.³

La preocupación social dominante en la Iglesia Católica en el período que reseñamos se dirige a contribuir con en la profundización de la modernización del país. Apremia impulsar el desarrollo y fortalecer la democracia. Para lo cual es fundamental contribuir a la integración de las migraciones campesinas que se convierten en masas marginales dentro de las grandes ciudades, hay que llevarles educación, organización y religión.

Además, existe la posibilidad de que la nueva sociedad emergente se configure como una democracia cristiana, es decir, como una sociedad moderna que pueda albergar en su seno los valores cristianos de la subsidiariedad, del Estado al servicio del bien común, por lo tanto por encima de fracciones y grupos, y en general los valores de la doctrina social de la Iglesia.

En diciembre de 1968, tras el triunfo presidencial de COPEI, se avivaron estas expectativas. Para la conciencia católica del momento se había alcanzado un momento de esplendor nunca visto. Una Iglesia libre, reconocida y apreciada, creciendo por todas partes, con muchas posibilidades de acción en diversos campos, en una sociedad próspera y estable políticamente.

2 Idem.

3 Idem.

LA EMERGENCIA DE UNA NUEVA PERSPECTIVA (1968 –1979)

La década de los años 60 está marcada por el espíritu de renovación que supuso el Concilio Vaticano II. En América Latina este espíritu se hizo sentir muy temprano en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar, en Medellín (Colombia), entre el 26 de agosto y el 8 de septiembre de 1968.

Las conclusiones de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano comienzan señalando claramente que la Iglesia latinoamericana quiere dirigir su mensaje a los hombres que tienen hambre y sed de justicia. En un breve y conciso listado, se señalan las expresiones más contundentes de la situación generalizada de injusticia que sufre América Latina: diversas formas de marginalidad, desigualdades excesivas entre las clases sociales, frustraciones crecientes, formas de opresión de grupos y sectores dominantes, poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes y neocolonialismo externo.⁴ Todo ello configura “una situación de pecado” y de violencia institucionalizada contraria a la Voluntad de Dios, produciendo efectos nefastos sobre las condiciones de vida de las grandes mayorías.

La propuesta que surge de este discernimiento cristiano es promover la liberación. Se trata de una conversión que partiendo del cambio personal, haga posible la existencia de hombres nuevos, libres, responsables y que incidan eficazmente en el cambio de estructuras de las relaciones sociales.⁵ Quizás lo más emblemático de Medellín fue el llamado de la Iglesia no sólo a cambiar de perspectiva de análisis y de proposiciones en el campo social sino a cambiar de lugar social, haciéndose parte del mundo de vida de los pobres.

Este llamado es recogido por algunos sectores dentro de la Iglesia venezolana., que a la luz de su propia experiencia pastoral, encuentran en él la inspiración adecuada para responder a las nuevas exigencias del discernimiento cristiano. Sin embargo, estas inquietudes entran en contradicción con el sentir mayoritario de la Iglesia y en especial de la Jerarquía y de los clérigos.

Los conflictos al interior de la Iglesia no se hicieron esperar. Diversas acciones de contestación, protesta y puesta en escena de nuevas propuestas de

4 Idem. Paz, 1-13.

5 Cfr: Paz, 3.

acción pastoral, social y educativa, conformaron un ambiente de tensión y de apertura de nuevas posibilidades. Algunos hechos paradigmáticos fueron:

- La protesta de los jóvenes en la Iglesia de Santa Teresa, en Caracas, el 15 de junio de 1969, protagonizada por el grupo “Pueblo de Dios en Marcha.”
- La detención sufrida por el P. Francisco Wuytack, cuando protestaba frente al Colegio San José de Tarbes en la urbanización El Paraíso, en Caracas (1969), y su posterior expulsión del país (1970) por parte del gobierno del Presidente Caldera, con la anuencia de la jerarquía eclesiástica, especialmente del Cardenal José Humberto Quintero.
- La llamada “Crisis” de la Universidad Católica Andrés Bello (1971-1972)
- La evaluación de los 1000 días de gobierno hecha por la revista SIC en mayo de 1972, que fue leída por la máxima dirigencia copeyana como una abierta manifestación de ruptura.
- Las descalificaciones de socialistas y marxistas a quienes asumían la perspectiva teológica de la Teología de la Liberación y entendían su praxis pastoral desde los cambios propuestos en la Conferencia de Medellín.

En este contexto se produce un importante viraje histórico. Se inicia una nueva práctica pastoral, a veces en contra del obispo del lugar o de los superiores religiosos respectivos. Una práctica pastoral que comienza ocupando un tímido lugar marginal dentro del conjunto de las prácticas tradicionales o modernizantes de la Iglesia. Se trata de una nueva forma de presencia pastoral en medio del pueblo pobre, a través de la gestión de parroquias eclesiásticas o de proyectos pastorales especiales.

Lo que constituye una auténtica novedad es que los agentes pastorales que los liderizan intentan partir de la vida misma de la gente a quien acompañan asumiendo su problemática socioeconómica, sus valoraciones culturales y su modo de expresar la fe. Para lo cual se quiere participar en las relaciones sociales que conforman ese mundo de vida de forma directa, horizontal y dialogante. Desde esa inserción, se pretende animar la constitución de comunidades cristianas que permitan el crecimiento y maduración de la fe cristiana, a la vez que fortalecen la conciencia de los intereses de clase social de sus miembros y la creación de espacios de organización para la expresión de esos intereses. Todo ello buscando como objetivos fundamentales crear “la Iglesia que nace del pueblo” y fortalecer el poder social y político de sectores populares. Esos objetivos se desarrollan par-

tiendo de estrategias locales hasta alcanzar impactos más globales y generales en las ciudades o zonas geográficas en donde se ubican estos proyectos, a través de la intersección con otras redes de intereses semejantes. Los documentos disponibles dan cuenta de los pequeños y grandes logros obtenidos en esta dirección.

Este espíritu también incide en la formulación de los lineamientos directrices de las obras de educación básica y secundaria de muchas congregaciones religiosas. Y toda esta nueva dinámica impulsa el desarrollo de una visión cristiana sobre el tipo de sociedad que debe configurarse en Venezuela desde sus condiciones históricas concretas y desde las exigencias que el desarrollo de la subjetualidad de los pobres implica.

A propósito de la discusión del documento preparatorio de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano que debía celebrarse en la ciudad de Puebla (México) en 1978 y que finalmente se celebró al año siguiente, se puso de manifiesto que la nueva dinámica iniciada hacía apenas una década adquiriría un perfil propio y relevante. La revista SIC reseña que:

La Iglesia venezolana no es tan invertebrada como algunos piensan. Un hecho significativo de estos años es precisamente el surgimiento de multitud de grupos de las más diversas características. Entre esta variedad destacan por su imaginación y vitalidad los grupos ligados al trabajo popular. Son grupos fuertemente contrastados que deben desenvolverse en medio de una gran escasez de recursos. En ambientes desarticulados, sin tradición organizativa, sin modelos a la mano, afectados ellos mismos por la inestabilidad y la penuria, se mantienen y ganan en capacidad para comunicarse con sus comunidades, emprenden y sostienen acciones educativas y reivindicativas, colaborando con la organización popular y creciendo ellos mismos con el pueblo. En gran parte son aún grupos dispersos, pero poco a poco se van encontrando, ayudándose en los trabajos de base y emprendiendo juntos acciones de mayor alcance.

Esa dinámica ha hecho posible que desde toda la geografía nacional hayan convergido grupos cristianos deseosos de hacer llegar hasta la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a través del episcopado venezolano, la experiencia de esta Iglesia que está naciendo del pueblo. De allí salió un doble proceso: tratar de tomar conciencia de las líneas de fuerza del cristianismo vivido y tratar de ubicarlo entre las corrientes del cristianismo latinoamericano actual...⁶.

6 "Introducción de la redacción de Revista SIC a la presentación del Documento de los Grupos Cristianos de Base para la Conferencia General del Episcopado venezolano" en *Revista SIC* N° 406, 1978. Pág. 246.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada entre los meses de enero y febrero de 1979, alentó y motivó los compromisos consagrados en la visión de Medellín:

Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con los que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aún la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral⁷.

LA IGLESIA EN EL PROCESO DE CAMBIO DE CICLO HISTÓRICO (1983-1998)

El impulso de la década anterior continúa y se profundiza. En muchas Congregaciones Religiosas se impulsan cambios novedosos para profundizar la asimilación de las líneas marcadas por los documentos de Medellín y Puebla. El indicador más elocuente de ese proceso, fue el ingreso de jóvenes del pueblo a las diversas formas de vida religiosa.⁸ En segundo lugar, las casas y trabajos de los religiosos y religiosas se extienden por toda la geografía buscando ubicarse en medio de los sectores socialmente más desfavorecidos. Hay efectivamente un desplazamiento del lugar social tradicionalmente ocupado. También esta vida religiosa se entiende desde un proyecto común.⁹ Desde allí buscará crear instituciones o fortalecer las que ya existen para el desarrollo de proyectos específicos comunes. Uno de los cuales es la formación y la constitución de una base teológica común.¹⁰

Un proyecto común de la vida religiosa en este período es la profundización de los esfuerzos que se han venido haciendo para la popularización de la educación católica, lo cual significaba no sólo ofrecer un servicio educativo calificado a los sectores populares, sino intentar desde allí: “Desarrollar una educación integral como elemento dinamizador de cambio, fundamentada en los

7 *Documento final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 1134.

8 Esta propuesta se conoció con el nombre de venezolanización de la vida religiosa.

9 Cfr: Viana, Mikel, “Para que acontezca la vida religiosa” en *Revista SIC* N° 438, 1981, Págs. 348 – 349.

10 En esta perspectiva adquiere gran importancia el Instituto de Teología Para Religiosos (ITER) fundado en 1979.

valores evangélicos, que promueva la justicia, el trabajo, la participación, la solidaridad y la organización, en una opción preferencial por los pobres, para dar respuesta a las necesidades de la persona, a la realidad de Venezuela y a la vida de la Iglesia.”¹¹

Por su parte, los obispos venezolanos se hacen eco de las exigencias de la nueva situación a través de sus cartas pastorales colectivas. En este sentido son paradigmáticos algunos documentos de la Conferencia Episcopal Venezolana producidos durante este período frente a situaciones muy particulares que estaba atravesando el pueblo venezolano en áreas como la corrupción (1980), desempleo (1985), vivienda (1987), democracia (1988).

La crisis social y política del orden social se manifiesta abruptamente en los sucesos de 1989 y de 1992. De acuerdo con los análisis de la época, estos hechos representaban el final de una época política en Venezuela e inauguraban una profunda crisis de estabilidad institucional y de legitimidad del sistema político.

En estos acontecimientos los obispos auxiliares de la Arquidiócesis de Caracas, bajo la guía del Cardenal Lebrún, jugaron un papel estelar. Ante el silencio de las élites políticas y empresariales del orden social, estos obispos en comunión con el sentir de su Iglesia local, supieron discernir los signos tiempos y asumir posturas públicas que señalaban la urgente necesidad de transformar el sistema político, económico e institucional para dar salida a la crisis que sufría el país. Los cambios que se requerían debían responder a las urgentes necesidades de los pobres y propiciar su incorporación en calidad de sujetos en los procesos de concertación social. Desde esta perspectiva se produjeron importantes documentos, se coadyuvaron esfuerzos para propiciar espacios de debate y discusión y se produjeron importantes signos proféticos que así fueron percibidos por el sentir cristiano no sólo en Caracas sino en todo el país. Esta voz crítica de la Iglesia se

11 Cfr: Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC): *Proyecto educativo de la AVEC*. Caracas, 1986. En esta perspectiva se fortalecerá el proyecto y la estructura educativa de Fe y Alegría, que en 1984 se plantea en el primer artículo de su ideario: “Fe y Alegría es un movimiento de educación popular que, nacido e impulsado por la vivencia de la fe cristiana, frente a situaciones de injusticia, se compromete con el proceso histórico de los sectores populares en la construcción de una sociedad justa y fraterna.” Cfr: Fe y Alegría: *Identidad de Fe y Alegría. Procesos educativos* N° 1 3era edición. Caracas, Centro de Formación P. Joaquín, 1995. También se inscriben en este proceso las conclusiones de la “Asamblea General de Educación S.I.” de octubre de 1987.

hizo sentir con mucha contundencia durante el período de inestabilidad y crisis social y política que ocupó el país desde 1993-1998.

UNA IGLESIA DÉBIL EN LA APERTURA DE UN NUEVO CICLO HISTÓRICO

La sociedad venezolana entra en un nuevo ciclo histórico en diciembre de 1998. Un ciclo, que tras una década, todavía está fraguándose, con muchas disonancias y contradicciones.

Paradójicamente, la Iglesia Católica que llega a este momento se ha hecho estructuralmente débil. Ese dinamismo interno que la caracterizó en las décadas de los años 70 y 80 se ha venido paralizando, aunque como hemos dicho tenía todavía suficiente vitalidad para hacerse sentir durante la década de los años 90. En primer lugar hay una merma importante en la vocaciones, en segundo lugar hay un freno paralizante de su impulso por los cambios de directrices teológicas y pastorales que se están produciendo en la Iglesia a nivel general. La Vida Religiosa sufre un extraño proceso de concentración en sí misma.

Al mismo tiempo, en la dinámica cultural del país en los últimos 20 años se ha producido un importante proceso de secularización paralelamente al crecimiento del influjo de una gran diversidad de movimientos religiosos pentecostalistas, con lo que se ha venido fracturando el influjo de la región católica y de la Iglesia Católica en la sociedad.

También en la dinámica social y política del país, especialmente desde 1999 en adelante, se ha producido una fuerte polarización y confrontación que ha dividido a la sociedad. La Iglesia Católica, inmersa en la dinámica social y política del país, también se ha polarizado, sin la suficiente capacidad de trascendencia, con lo cual también ha quedado atrapada en esa lógica perversa.

Quizás el mayor signo de vitalidad ha sido la convocatoria y resultados del Concilio Plenario Venezolano, celebrado del año 2000 al 2005 en Caracas. El evento pasó casi desapercibido para el gran público, polarizado en esos años por convulsiones políticas. El año 2006 se publicaron los dieciséis documentos que produjo. Para muchos se trata de un acontecimiento eclesial de primera magnitud, caracterizado por el discernimiento y el diálogo. Sus documentos encierran una gran trascendencia y por ello pueden jugar una guía clave para que la Iglesia Católica reoriente su acción en esta nueva época histórica que le toca afrontar.



UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida – Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva, desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV. El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela. N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral calificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1 00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA CONDICIÓN CRISTIANA

REFLEXIONES ABIERTAS EN TORNO A LA LIBERTAD, LA IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD DESDE LA CONDICIÓN DE SEGUIDORES DE JESÚS

Dr. Rafael Luciani*

*"En la unidad de la caridad
está el amor fraterno"*
(San Agustín, 1 Jn 2,10)

Abstract

Social, political and economic mediations and practices of governments are the place of concretion of any humanizing project. These mediations happen to be a hermeneutical place to read the historical concretion and implication of the salvation offered by God to all people. It is through these historical mediations where humankind may find its true development towards true justice, liberty and fraternity.

Key Words: *Salvation, History, Justice, Liberty, Freedom, Fraternity, Humanization, Method, Christianity.*

* El Prof. Dr. **Rafael Luciani R.** es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), Profesor de Cristología y Ministerio de Dios. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB. Dirección electrónica: rluciani@gmail.com

1. HABLAR DESDE LA CONDICIÓN CRISTIANA: UNA HERMENÉUTICA DE MEDIOS Y PRÁCTICAS, ANTES QUE DE FINES

Las mediaciones y prácticas sociopolíticas y económicas de los gobiernos son el lugar de concreción de cualquier proyecto de humanización de los pueblos. Dichas mediaciones pasan a ser un lugar hermenéutico importante para la concreción histórica de la salvación ofrecida por Dios, ya que éstas pueden ser medios de humanización real y sostenido o pueden, por el contrario, desfigurar a la dignidad propia de cada sujeto humano y al modo como se entranan las relaciones colectivas. Como lo recuerda la *Sollicitudo rei socialis*:

la salud de una comunidad política – en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos – es *condición necesaria y garantía segura* para el desarrollo de *todo el hombre y de todos los hombres*¹.

Por fidelidad a la propia condición cristiana toda realidad histórica ha de ser asumida bajo el talante de una hermenéutica cotidiana de las mediaciones y las prácticas sociopolíticas, económicas y religiosas, procurando que éstas se orienten al “desarrollo de *todo el hombre y de todos los hombres*”², antes que su adecuación o adaptación a una determinada ideología, sea ésta política, económica o de otra índole. La condición cristiana nos introduce en el entramado de las relaciones personales y sociales, pero asumidas desde el espíritu de la fraternidad, la igualdad y la libertad entre los muchos hijos llamados a reencontrarse con un Dios que es Padre Bueno y Misericordioso. En este sentido, la crítica política devela su verdad moral, según nos recuerda el Documento de *Medellín*, cuando procure el necesario y urgente paso de las condiciones de vida menos humanas a las *más humanas*³, pero con *medios lícitos*⁴. Ya que éstos determinarán el modo

1 *Sollicitudo rei socialis* 44. También Cfr. No. 38.

2 *Populorum Progressio* 42.

3 “Así, como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, *de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas*”. *Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Introducción 6.

4 “El derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar

cómo se estructuren sociopolítica y económicamente las relaciones fraternas, iguales y libres.

2. REPENSANDO CONTENIDOS: LIBERTAD E IGUALDAD CON ESPÍRITU FRATERO

Si bien es cierto que las nociones de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* nos ayudan a comprender nuestra condición cristiana, no es menos cierto que forman parte de la *mens* sociopolítica occidental desde que fueron proclamadas en diciembre de 1790 por Robespierre⁵. Desde entonces se han constituido en referentes que miden la dinámica sociopolítica de nuestros pueblos. En data más reciente, el 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó el texto de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamando en su artículo 1 lo siguiente: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”⁶.

Sin embargo, hoy en día estamos viviendo una época de reordenamiento de los espacios y entramados sociales, afectando directamente la comprensión y vivencia de dichas nociones. El 25 de abril del 2009 el periódico *Le Monde* hizo público un estudio sobre la evolución de los valores en Francia, entre ellos los de la libertad, la igualdad y la fraternidad, en el período comprendido desde 1981

sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social...”. Cfr. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 6, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

- 5 Recordemos que fue uno de los lemas que Robespierre proclamó durante la Revolución Francesa en 1789, aunque será en 1848 cuando será realmente asumido. Según la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se definen dichas nociones bajo los siguientes términos: (a) la libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a otro; (b) la igualdad se sitúa en el marco de los derechos naturales de todo individuo y la eliminación de los privilegios adquiridos; (c) y la fraternidad convoca a la superación de los espacios cerrados como la ciudad, la patria y los reinos, que se entendían como límites establecidos previos a toda relación entre sujetos humanos, para ampliar dichas condiciones a todo el género humano en cuanto tal.
- 6 En este marco se entiende que: (a) la libertad se asume desde el libre desenvolvimiento de cada sujeto sin coacción de la propia conciencia, expresión, creencia religiosa, movilidad social, asociación sociopolítica y cultural; (b) la igualdad se entiende dentro del ejercicio de deberes y la atribución de derechos, es decir, igual de todos ante la ley; (c) la fraternidad dice del modo como los seres humanos han de estar entre sí, los unos con los otros.

hasta el 2008. Dicho estudio fue tomado de la reciente publicación *La France à travers ses valeurs* de Jean-François Tchernia. Para 1981 el valor de la libertad contaba con un 53% de aceptación sobre el de la igualdad que alcanzaba sólo un 32%. Sin embargo, para el 2008 estas cifras muestran una clara inversión, y la igualdad adquiere un rango de prioridad en la preferencia social del 57% sobre la libertad que cuenta con el 40%. ¿Podemos ver esta inversión como un dato positivo en el *ethos* sociocultural y político actual? ¿es representativo sólo de la sociedad francesa? ¿no expresa, acaso, una conciencia emergente sobre el reordenamiento de las relaciones socioculturales, económicas y políticas de las sociedades actuales, y del manejo concreto de los espacios públicos modernos?⁷ Creemos que se trata de un dato significativo que revela una conciencia emergente de como nos situamos ante el uso y la valoración de los espacios privados y comunes.

La dinámica actual entre la libertad y la igualdad está condicionada socio-culturalmente por dos elementos: (a) el modo como una determinada sociedad en su conjunto asume y valoriza el uso de los espacios privados; (b) y el acceso que cada individuo tiene a los espacios públicos. En occidente se pueden apreciar dos claros desplazamientos:

(a) la noción de libertad va quedando reducida a un ejercicio de valoración y defensa de los espacios privados propios, dada la imposibilidad, en muchas sociedades, de encontrar condiciones estructurales que favorezcan el logro de objetivos sociales y económicos trascendentes que permitan una real movilidad social en la vida de la mayoría de las personas;

(b) se ha venido asumiendo, en la práctica, un nuevo consenso por el que la conservación y la organización del espacio público es entendido como responsabilidad exclusiva de la autoridad elegida y de las políticas de gobierno que ésta implemente, sin la necesaria corresponsabilidad de cada persona dentro de una determinada red social.

Hemos pasado de una noción de *libertad para-y-desde* el otro, propia de la condición cristiana, a una mera pragmática utilitaria de la *libertad-de*. La libertad ya no es entendida como construcción de objetivos *comunes* que son sólo

7 Más aún, cuando el estudio sostiene que: “la préférence pour l'égalité est aujourd'hui devenue massive parmi les personnes à plus faibles revenus, sans qu'on puisse décèler une différence entre ceux qui se disent de gauche et ceux qui se disent de droite” (*Le Monde*, 25.4.2009, 16-17).

viales de forma permanente cuando se asume al otro en la construcción de un nuevo espacio común. Al no entender al ejercicio de la libertad desde la prosecución de espacios y entramados sociales comunes, caemos en una real pérdida de su trascendencia, sin un claro horizonte del desde dónde, con quiénes y para quiénes se gesta.

En este nuevo marco social, la noción de igualdad también se ha venido replanteando. Ya no es entendida como el reordenamiento social a partir del reconocimiento imperativo de la dignidad natural y propia de todo sujeto, sino como una práctica de homologación de todos los individuos y su adecuación a un marco formal de derechos (individuales), más no de deberes (comunes). Tal noción de la igualdad olvida que ésta es, ante todo, un marco de condiciones socioestructurales (comunes) capaz de generar una reciprocidad diferenciadora. No se trata de una *igualdad-con* sino de una *igualdad-en*. No somos iguales por homologación social, económica o política *con* otro, lo que anularía las diferencias propias de toda persona en cuanto humana. Somos iguales en la medida en que cada sujeto vive *en* las mejores condiciones humanas posibles, permitiendo el desarrollo pleno de todos los sujetos en un espacio común (sea éste social, político, económico o religioso), pero potenciando el modo de ser propio de cada uno, es decir, por diferenciación o alteridad recíproca. Es por ello que la igualdad se mide por la equidad y la justicia, y encuentra su razón de ser en la condición natural de la dignidad humana propia de cada persona.

Replantear estos dos principios o ejes axiológicos de la libertad y la igualdad desde la condición cristiana, significa no asumirlos como absolutos. Éstos son siempre relativos al modo o espíritu *fraterno* como se entremen y practiquen. Es aquí donde la novedad de la praxis de Jesús nos ha de iluminar para hacer una hermenéutica cotidiana de los medios y las prácticas en los que vivimos. Es aquí, por eso, donde la relación en fe aporta un modo de aproximarnos a la realidad que permite asumirla para trascenderla, más nunca para asimilarla.

El talante *fraterno* nos compromete con el desarrollo de *todo* el sujeto humano a partir del reconocimiento de su recíproca dignidad humana, independientemente de su posición ideológica o status socioeconómico. Desde este espíritu surge una lucha verdadera por la *igualdad* mediante el ejercicio de prácticas sociopolíticas y económicas que favorezcan la creación de espacios comunes a todos (*igualdad-en*), dentro de un estado de derechos y deberes, y no sólo de derechos. De este modo, la asunción de la *libertad* será siempre corresponsable

(libertad-para) y correlacional (libertad-con), descartando toda dinámica de exclusión o discriminación.

Por una parte, una *igualdad sin libertad* nos llevaría al olvido de las diferencias propias a cada sujeto en cuanto otro (generando sólo procesos y dinámicas de homologación social que pueden sostener sistemas totalitarios); por otra, una *libertad sin igualdad* nos alejaría de la creación de espacios comunes y permitiría la exacerbación de prácticas anárquicas (generando sólo procesos y dinámicas de fragmentación social). La igualdad y la libertad no se bastan a sí mismas, como si fuesen dos principios absolutos. Ambas adquieren sentido por respectividad mutua, es decir, según el modo o espíritu con el que se vivan mutuamente. Cuando tal modo es el *fraterno* su relación será fecunda, y no solamente exitosa. Una sociedad puede ser libre e igualitaria y, aún así, poco humana y fecunda en sus relaciones socioculturales. Sólo en la fraternidad, el sujeto descubre que es libre porque construye su propia historia con otro y para ese otro, pero la construye desde lo propio de sí mismo y en las mejores condiciones humanas posibles a ambos.

3. EL CÓMO: ASUMIR CRÍTICAMENTE A LA REALIDAD DESDE NUESTRA CONDICIÓN DE SEGUIDORES DE JESÚS

En este horizonte, una praxis con talante cristiano no puede entenderse fuera de la consecución de la fraternidad que se gesté sociocultural, económica y políticamente entre los muchos hijos, pero generando obras fecundas y humanizadoras para todos, al modo como actúa el Espíritu de Dios por inclusión y potenciación de las personas. La praxis cristiana se decanta en el propio *modo* o mediaciones cómo una determinada nación se propone alcanzar los fines sociopolíticos que la han de organizar. Sin embargo, muchos cristianos creen poder vivir su fe *sin más* (*simpliciter*), indiferente a cualquier ejercicio honesto de discernimiento de las *mediaciones* sociopolíticas practicadas por los distintos regímenes o sistemas políticos en los que viven.

A veces sólo buscamos la aparente seguridad que brinda el establecimiento acomodaticio de quien se adapta a estructuras presentes en la sociedad, con la buena intención de “sobrevivir” o “seguir haciendo el bien a pesar de todo”. Terminamos incluso adaptando, *sin más*, la acción pastoral o la empresarial a las nuevas condiciones de cada realidad, independientemente de cómo esta se

nos presente en una determinada coyuntura sociopolítica y económica. En toda dinámica de adaptación y asimilación sociopolítica o cultural se pierde el talante profético y contracultural del cristianismo, que es siempre una religión histórico-escolástica, y nunca inmanentista.

Por una parte, podemos correr el riesgo de pretender elaborar un *cristianismo apolítico* (una fe sin relación alguna con la cultura y una noción de salvación que no comprenda la realización de la dignidad humana). Pero, por otra, podemos encontrarnos con un *cristianismo político* o una visión religiosa de un determinado sistema político (una fe que se ajusta a la cultura y una salvación que se diluye en esta historia y se identifica con un régimen político, perdiendo toda noción de trascendencia y olvidándose de su narrativa profética)⁸.

La realidad histórica de cada coyuntura cultural, sociopolítica y económica informa a la fe, delimitando las condiciones en las que habitará el creyente, permitiéndole su ámbito de expresión subjetivo (*fides qua*) tanto personal como estructural. La cultura, y en ella cada sociedad o forma de vida, está llamada a ser confrontada y asumida críticamente desde los valores evangélicos implícitos en los contenidos objetivos propios de la fe cristiana (*fides quae*)⁹, pero nunca ha de ser identificada con el cristianismo llegando incluso a sostener la posibilidad de crear una *cultura cristiana*. La cultura es siempre histórica y relativa. Ninguna forma cultural es perfecta y acabada, ni puede ser norma y criterio de su propia crítica y construcción. Los cristianos entendemos que la práctica histórica de Jesús de Nazaret y el espíritu con el que vivió y asumió su época, de cara a las mediaciones sociopolíticas, económicas y religiosas del siglo I, permiten encontrar luces para el discernimiento de la realidad. En esta práctica encontramos la *norma normans non normata* que nos permite recuperar la condición desde la cual asumimos críticamente a la realidad en toda su complejidad.

8 Rahner K., "Über künftige Wege der Theologie" en *Schriften zur Theologie* X, 1972, 41-69. Especialmente la p. 65 que lleva como título: *Politische Theologie*.

9 Ya en 1971 la carta apostólica *Octogesima adveniens*, de Pablo VI, manifestaba su preocupación sobre el discernimiento sociopolítico de un cristiano, en estos términos: "En este encuentro con las diversas ideologías renovadas, la comunidad cristiana debe sacar de las fuentes de su fe y de las enseñanzas de la Iglesia los principios y las normas oportunas para evitar el dejarse seducir y después quedar encerrada en un sistema cuyos límites y totalitarismo corren el riesgo de aparecer ante ella demasiado tarde si no los percibe en sus raíces. Por encima de todo sistema, sin omitir por ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos y hermanas, afirmará, en el seno mismo de sus opciones, lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad". *Octogesima adveniens*, 36.

Podemos delimitar algunos principios hermenéuticos fundamentales de la condición cristiana. *Un primer principio* gira en torno al modo como entendemos una relación en fe. Desde la condición cristiana el modo de entender la fe pasa por la complejidad de *una fe que humaniza* y, en este sentido, *fraterniza*, al reconocer nuestra *filiación* primera y gratuita con un Dios que es Padre de todos. La fe implica una relación de confianza y potenciación recíproca entre sujetos. Lo creído siempre pasa por la confianza tenida en quien cree y así lo testimonia. Este siempre ha sido su cauce natural para el cristianismo. No es fe en algo, sino el alguien.

De aquí se desprende *un segundo principio*. La fe cristiana no sólo debe reflexionar sobre el *fin* último y las *metas* que un determinado sistema socio-político y económico persigue (como puede serlo la humanización o el paso de condiciones de vida menos humanas a otras más humanas), hecho que, por lo general, parece marcar el único horizonte del juzgar moral de algunos cristianos, sino que, y sobretodo, ha de discernir y proclamar públicamente la *validez ética y la verdad moral de los medios* que se utilicen o propongan para alcanzar ese determinado fin que es la humanización de todos los sujetos. Por lo general la crítica política gira en torno a la *veracidad* de una determinada acción, con lo cual sólo puede indicar la capacidad de acierto o no de una determinada práctica política respecto de los problemas reales de la sociedad y sus posibles soluciones. La veracidad puede llevar a un juicio sobre la eficiencia o ineficiencia de dicha acción o logro pretendido. Sin embargo, la crítica política planteada desde la condición cristiana, busca la *verdad* de dichas prácticas y mediaciones implementadas, antes que su veracidad. Por lo tanto, una determinada práctica política, aún siendo veraz en su capacidad por identificar un problema social, puede no ser verdadera, cuando es implementada en un modo tal que plantee y genere rupturas, divisiones, procesos de desintegración social, exclusión y manipulación de las conciencias.

Por ejemplo, ¿es posible aceptar un proceso de humanización que niegue las libertades personales en nombre de una igualdad colectiva, o que se realice sobre la imposición y la exclusión, irrespetando el valor personal y sagrado de cada sujeto en su más íntima y propia dignidad humana? Ciertamente que no, al menos para un cristiano. Esto implica posicionarse y asumir con gran honestidad moral y conceptual, todo sistema sociopolítico, económico o religioso que pueda ser cercano a la propuesta cristiana en cuanto al fin que persiga, más en los medios que utiliza, y en la visión global que propone (*Weltanschauung*) la niega y anula radicalmente, como está sucediendo con la praxis sociopolítica y econó-

mica en nuestro país. Una sinceración del discurso cristiano ha de reconocer que, actualmente existe una cierta banalización de las prácticas político-ideológicas oficiales, lo que conlleva una actitud acomodaticia y de aparente indiferencia frente a situaciones absurdas que se van imponiendo dentro de una supuesta normalidad cotidiana.

De aquí emana *un tercer principio*. El lenguaje cristiano ha de asumir, necesariamente, no sólo un *talante profético* orientado a la crítica de los *finés*, sino también una *narrativa política* cuyo talante evangélico sepa juzgar la *legitimidad ética* de las *mediaciones* socioeconómicas puestas en marcha y la *verdad moral* de las *prácticas* políticas que se están implementando. Se trata de una lógica *contracultural* por la que seamos capaces de desabsolutizar a personas, sistemas e ideologías que tiendan hacia la clara implantación de modelos autoritarios, nacionalistas y totalitarios, entre otros, que terminan siempre excluyendo y deshumanizando a las personas, haciéndolas cada vez más dependientes y siervos de un poder central y menos acreedoras de condiciones económicas, sociales y culturales de vida más dignas capaces de liberar¹⁰.

4. LIBERARNOS DE LA CONDICIÓN DE SERVIDUMBRE: DE LA RECONCILIACIÓN A LA ASUNCIÓN

Estos principios encuentran su concreción en la praxis y el mensaje del Reino proclamado por Jesús de Nazaret. El Reino se ofrece como *eu-topía*, es decir, aquello bueno y último a lo que estamos llamados a dar cabida, aunque parcialmente, en medio de las distintas instancias sociales, económicas, religiosas y

10 “Por esta razón es muy importante que la teología ayude a los religiosos no sólo a descubrir las afirmaciones proféticas con relación a la política, sino también las afirmaciones políticas. Es decir, no sólo a afirmar el qué sino el cómo, no sólo los fines y las metas, sino los medios y los caminos, no sólo la plenitud de la utopía, sino la imperfección de los graduales pasos y de las funciones voluntariamente limitadas en el quehacer político”. Ugalde L., “Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política” en *ITER Teología* 5 (1992) 101-125. También se puede consultar el libro de José María Mardones, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, 2005. Aunque este último se centra mucho en una crítica a los fines, pero no aborda sino ciertos medios clásicos y privatistas.

políticas de este mundo. La práctica histórica de Jesús está motivada por la instauración de una “vida justa y fraterna” para todos los pobres de este mundo, lo que implica la construcción por parte de todos en la sociedad de las *condiciones mínimas* de justicia y dignidad para que la vida se desarrolle con posibilidades realmente humanas (dimensión protológica o creatural del Reino) y no existan más víctimas ni siervos que dependan de los amos y señores de este mundo. Jesús ofrece una auténtica libertad que libera, la de los muchos hijos asumiéndose fraternalmente en un Padre común. Su mensaje no admite relaciones ni prácticas de esclavitud o servidumbre favorecidas por sistemas políticos, económicos y religiosos que se consideren absolutos y que hagan dependiente al sujeto humano.

Es por ello que los medios y las prácticas que Jesús usa, no pertenecen al mesianismo davídico, esperado por muchos en el siglo I, sino al mesianismo del ungido, en cuyo ejercicio busca recrear y restituir relaciones humanas desfiguradas y excluidas en la sociedad, pero sin imponer, esclavizar ni sacrificar a nadie en su camino (dimensión contracultural). Sólo humanizándonos en el camino, el fin tendrá sentido para que pueda recapitular en sí a todas las cosas de un modo fraterno, sin dividir las o desfigurarlas. Esto revela un modo de hacernos sujetos donde no encuentran cabida las diferencias absolutizadas, sino asumidas en la dinámica del amor fraterno, pues ya «no hay griego ni judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos» (Col 3,11).

Para poder lograr esto, Jesús se asumió a sí mismo desde el horizonte del amor fraterno como la dinámica fundamental que normaba su propia praxis y, así, invirtió la práctica establecida. Mientras la tendencia más abierta proponía “amar al amigo y no odiar al pecador”, Jesús proclamaba la exigencia de una práctica de amor tanto al amigo como al pecador, por igual (Lc 6,27-28.35). En este sentido, los sujetos y los modos socio-religiosos de relacionarse habían sido invertidos radicalmente, pues el pecador o enemigo ya no era un destinatario “de segunda”, al que le precedía el cumplimiento de ciertas condiciones antes de recibir el amor de Dios y de los otros. El pecador no era considerado por Jesús como aquél llamado a arrepentirse para recibir, luego, el amor de Dios y la aceptación de los demás. El pecador era simplemente amado por su propia condición, ante todo, de hermano; lo mismo que el amigo. Con ello, Jesús supera una noción de fraternidad en base a la empatía o la simpatía, para ubicarla en la propia dignidad y constitución humana, afirmando, con su práctica, que no existe una verdadera humanidad que históricamente no se realice en la fraternidad.

Este es el camino por el que toda condición cristiana ha de transitar. La misma institución eclesiástica, entendiendo, ante todo, su condición cristiana, ha asumido su misión, como lo expresó en el año 2000, como portadora de la *reconciliación*, ofreciendo

una palabra de fraternidad cristiana, de respeto mutuo y de esperanza” e invitando a todos “al enorme desafío de rehacer el país con una democracia real. Con una convivencia en paz, libertad, pluralidad y participación, capaz de reducir la pobreza y lograr una gobernabilidad para el desarrollo y el bienestar compartido¹¹.

Su narrativa política se ha enmarcado dentro de tres grandes ejes: “el fortalecimiento del sistema democrático, el desarrollo nacional sustentable y una educación basada en la centralidad de la persona humana”¹². De estos ejes ha expuesto los grandes temas que, de cara a la realidad nacional, siente que debe seguir insistiendo en función del bien común y en razón de su carácter mediadora en la sociedad venezolana, a saber:

la centralidad de la persona humana, los derechos humanos, el pluralismo político frente al pensamiento único y la exclusión por razones ideológicas o por cualquier otro motivo; la educación pluralista, abierta a la trascendencia y a la religión; la lucha contra la pobreza, el desempleo, la inseguridad jurídica y social y la violencia; la libertad de expresión y el derecho a la información; una positiva respuesta a la situación infrahumana de nuestros hermanos privados de libertad y la de los que se sienten perseguidos¹³.

Por ello, “la actitud indispensable para avanzar en la búsqueda y la consecución de salidas democráticas para nuestro país es la apertura al diálogo” en el que el otro no sea simplemente tolerado en sus diferencias, o reconciliado en sus posiciones, sino asumido en su condición fraterna como hijo amado de un mismo Padre¹⁴.

- 11 *Declaración de la Conferencia Episcopal Venezolana ante las elecciones del año 2000 “Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso”* (8 de mayo de 2000).
- 12 Cfr. *Exhortación del Episcopado Venezolano “Tiempo de diálogo para construir juntos”* (13 de enero de 2007).
- 13 *Exhortación del Episcopado Venezolano “Tiempo de diálogo para construir juntos”* (13 de enero de 2007).
- 14 *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria “El diálogo: camino hacia la paz”* (11 de enero de 2002).

Si la dinámica actual de la revolución implica el camino de la violencia y el ejercicio absoluto del poder con medios que no son moralmente legítimos, entonces todo sujeto de esta sociedad desde su condición cristiana tiene una gran responsabilidad en su legitimación moral o no¹⁵. El camino cristiano siempre ha de optar por la reconciliación y la humanización de los pueblos, lo que exige necesariamente la desabsolutización de las opciones políticas e ideologías que, de forma intolerante y autoritaria, se imponen como única vía posible de desarrollo de todo un pueblo¹⁶. Para ello es necesario reconocer que la sociedad no puede construirse sobre un proyecto político único y totalitario, que anule toda diferencia, disidencia y pluralismo de pensamiento y opción¹⁷. Todas las prácticas que limitan y excluyan las libertades sociopolíticas, religiosas y económicas, como las que se están imponiendo en nuestro país bajo los conceptos ambiguos de utilidad, soberanía y razón social, sólo revelan el frágil límite que existe entre un régimen de derecha y otro de izquierda, así como el seguro destino de fracaso y hundimiento en la pobreza colectiva de cualquier sociedad, como lo han demostrado experiencias latinoamericanas y europeas del pasado reciente.

En 1963, el Papa Juan XXIII retomaba unas palabras pronunciadas por Pío XII, que siguen siendo actuales para nuestra realidad venezolana:

queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones. Es éste precisamente el aviso que da nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII, con las siguientes palabras:

15 Cfr. Rahner K., "Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche" en *Schriften Zur Theologie* IX, 569-590, 1970. Especialmente en la p. 586ss que versa sobre "Die Problematik einer Theologie der Revolution". "Diese Grenzziehung ist auch dann noch nicht wirklich deutlich, wenn man sagt, Revolution sei die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse durch Gewalt, während eine gesellschaftliche Evolution ohne Gewalt geschehe", 587.

16 "En una perspectiva cristiana, no debe aceptarse pretensión alguna de imponer un proyecto hegemónico de sociedad, porque erige a individualidades, o al Estado, o a otras realidades (sistema, partidos, capital, etc.) en sujeto supremo, incuestionable, definitivo. En la misma línea hay que rechazar el relativismo ético-moral, ya que los intereses individuales o grupales se convierten en norma absoluta de acción. La buena relación entre las personas y los pueblos pasa por la aceptación y el respeto de las diferencias, y por la capacidad de armonizar autonomía y pluralidad, en la búsqueda conjunta de lo que resulte mejor para todos". *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVIII Asamblea Plenaria Ordinaria "Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás"* (12 de julio de 2005).

17 Cfr. *Solicitud Rei Socialis*, 37.

No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia¹⁸.

18 Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 162.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2618584. Fax (0212) 2650505. E-mail: contacto@ iter-ups.org

APUNTES SOBRE LA SITUACIÓN VENEZOLANA

P. Arturo Peraza S.J.*

Abstract:

The process lived in Venezuela in former years can be interpreted from at least six characteristics: the emergence of the popular sectors, the concern for social problems, a fast widespread of violence and insecurity, appearance of political intolerance, a process of deinstitutionalization, and the continuity of an economic dependent model on oil. This conference develops this aspects, among others, which will permit a better understanding of our national reality.

Key words:

Emergence of popular sectors, concern for social problems, violence and insecurity, political intolerance, deinstitutionalization, continuity of an economic dependent model on oil.

Estamos viviendo una agitada agenda política y social al menos desde 1999 y muy especialmente estos últimos años. Esta agenda ha estado marcada por un conjunto de características que hoy podemos leer como transversales al proceso. Entre esas características quisiéramos destacar: la eclosión de los sectores populares con la pretensión de ser actores o protagonistas de su historia, la preocupación por lo social como aspecto fundamental de la agenda política, la violencia generalizada una de cuyas peores expresiones es la delincuencia, la intolerancia política producto de la polarización, la desintitucionalización del

* El **P. Arturo Peraza** es religioso sacerdote, miembro de la Compañía de Jesús. Abogado mención *cum laude*, Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad Central de Venezuela. Profesor en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica Andrés Bello. Actualmente se desempeña como Director de la revista *Sic*. Este escrito es como la conclusión de su tesis doctoral en Ciencias Políticas en la UCV. Dirección electrónica: arperaza@gmail.com

Estado y el rentismo. Podrían quizás citarse otras características, pero al menos éstas explican varias de las circunstancias que hoy estamos viviendo.

1. LA ECLOSIÓN DE LOS SECTORES POPULARES

Desde los sucesos del caracazo los sectores populares cada vez más se han ido apoderando de la escena nacional. Esto se tradujo en un término político constitucional: democracia participativa. En el mejor de los sentidos la democracia participativa no se identifica con lo que se llama democracia referendaria (que más bien es una perversión) Ella se expresa en un conjunto de organizaciones (algunas de ellas impulsadas por el Estado como los consejos comunales, comités de tierra, comités de agua y otras más) a las cuales se les reconoce legitimidad para actuar y representar a sus comunidades. Esto ha permitido que sectores populares se empoderen y puedan llevar adelante, por ellos mismos, proyectos para el mejoramiento de sus lugares de vida. Hoy en día las comunidades son relativamente más concientes de su papel y exigen ser consultadas para cualquier proyecto que se quiera adelantar en ellas.

Estas ventajas no están exentas de graves peligros como lo es el control por parte del Estado y del partido de gobierno de esas formas organizativas, limitando o anulando la necesaria autonomía.

2. PREOCUPACIÓN POR LO SOCIAL

El proceso político impulsado por el Presidente Hugo Chávez ha puesto de relieve la agenda social. Temas que antes fueron tratados como “costo social” (asociado a la necesidad de una agenda económica, que exigía dicho sacrificio en función de un supuesto futuro mejor), ahora han pasado a ser prioridad, al menos en el discurso político. De hecho las mediciones electorales a las que se ha sometido el Presidente dan cuenta de un importante apoyo popular que viene granjeado por su consecuente apuesta por esos mismos sectores a través de lo que ha denominado “misiones”. Sobre las mismas se pueden hacer muchos señalamientos, pero indudablemente han llenado un vacío importante de atención a sectores de bajos recursos.

Pero esta política pública no ha podido resolver problemas estructurales e incluso los ha agravado. La ineficiencia mina la acción de gobierno y de hecho muchas de las victorias obtenidas en las elecciones del 23 N por parte de la oposición, así como el deslave de votos ocurridos el 15 F, son signos del agotamiento de esta propuesta social.

3. LA VIOLENCIA GENERALIZADA Y LA INSEGURIDAD

Nuestra sociedad está siendo víctima del mal generalizado de la violencia como no hubo en igual medida en nuestra historia. Hay un permanente estado de agresividad que se hace sentir en las calles, escuelas, familias, vecindarios. La punta del iceberg de ese proceso es la inseguridad reinante en todas las ciudades del país. La delincuencia ha crecido hasta niveles alarmantes y con ella una grave sensación de inseguridad. La impunidad reina en muchos espacios y con ella el miedo a denunciar cualquier irregularidad. En las zonas de frontera reinan los grupos irregulares. El Estado ha mostrado total incapacidad para enfrentar este fenómeno y no parece que haya estado en su agenda de prioridades, posiblemente bajo el falso supuesto que resolviendo los problemas económicos y sociales de la población, esta dimensión tendería a reducirse, cuestión que no ha ocurrido.

En ese marco hay que señalar que no se ha realizado ninguna reforma seria de la estructura policial y los planes consensuados a través de la conarepol no han sido ni aceptados, ni aplicados.

4. LA INTOLERANCIA POLÍTICA

Si algo ha marcado el proceso vivido durante estos 10 años ha sido un lenguaje y un conjunto de actitudes que han despertado y consolidado odios políticos de compleja superación. El proyecto del Presidente no ha sido asumido bajo el mecanismo de consensos, sino de imposición de mayorías, lo que ha llevado al grupo minoritario a adelantar una agenda igualmente confrontacional. Ésta se expreso de forma dramática en el golpe de estado de 2002, el paro petrolero de 2003, la abstención en las elecciones legislativas de 2005. La oposición cuestionó seriamente la democracia y el voto como camino para el cambio. Hoy un sector importante de la oposición está de vuelta de aquellas propuestas.

Por su lado el gobierno en cabeza del Presidente ha desatado una campaña cada vez más radical de intolerancia y polarización, que tiene por centro su figura constituyéndose él como único referente político. Cada vez más el gobierno actúa bajo la lógica de ser una secta cerrada a cualquier agente que no piense en sus términos. Ésta tiene su más grave expresión en la llamada lista Tascón que ha tenido su paralelo en la lista de personas que suscribieron la solicitud de enmienda constitucional.

Actualmente existen grupos avocados a crear espacios de diálogo y puentes entre los grupos enfrentados, pero las altas instancias del gobierno por ahora han volado puentes y han sido censurados los voceros que han llamado al diálogo por parte del sector oficial. Esto no indica que pueda y deba hacerse presión, desde la sociedad venezolana y particularmente desde los sectores populares, que obliguen a los diversos actores políticos a retomar el dialogo.

5. DESINSTITUCIONALIZACIÓN

Poco a poco el Estado venezolano ha ido desapareciendo a costa del crecimiento del gobierno, de manera tal que si pudiéramos graficar la situación tenemos un cuerpo con una gigantesca cabeza y un cuerpo raquítico. Esto es un resultado del proceso de polarización y personalización de la política. Incluso dentro del gobierno todo depende de la figura del jefe del Estado. Así van desapareciendo instancias autónomas como son los estados y municipios, se opta en algunos casos por la desconcentración (que depende del poder central) y se ataca la descentralización. Ha desaparecido el control judicial que más bien es usado como herramienta de persecución de disidentes políticos y aval de las decisiones del Ejecutivo. Igualmente se mantiene la impunidad sobre la corrupción, la violación de derechos humanos e incluso la delincuencia.

Hay un proceso de asfixia hacia cualquier entidad que pretenda autonomía frente a la figura del Presidente. Esto incluye la destrucción o ahogo de la empresa privada, de las asociaciones ciudadanas en particular de las ONG's, de los sindicatos, gremios y colegios profesionales y cualquier otra instancia no controlada y financiada por el gobierno. Una práctica común ha sido el paralelismo en aquellos casos en que un sector ha mostrado ser irreductible. Hay que señalar que las universidades y la educación en general están en la primera línea de fuego del actual régimen

Este proceso de desnaturalización también ha sido asumido por otros agentes. En ese sentido algunos medios de comunicación privados se han convertido en partidos políticos, de allí la dificultad de obtener información veraz de casi ninguna fuente. Han aparecido grupos que se pretenden defensores de derechos humanos, pero su preocupación se centra solamente en el sector opositor. Incluso la iglesia se ha visto jalada a tomar papeles que no le corresponden y en algunos lugares las misas se han convertido en actos proselitistas que dependen de la tendencia política del sacerdote en cuestión.

Esta práctica sólo puede ser enfrentada a través del mantenimiento de instituciones y de la memoria histórica, a la vez que se requiere ir construyendo la memoria de este tiempo conflictivo. Requerimos tener claro cuál es nuestro papel en medio de este proceso y discernir nuestra actuación política, en el marco de la doctrina social de la iglesia y lo señalado por los concilios latinoamericanos.

6. MODELO RENTISTA

El Estado venezolano no ha variado en su mecanismo de producción al depender de un solo producto de forma rentística y con base a un monopolio de tipo minero, lo que hace que nuestra estructura industrial siga siendo primaria, pues se basa en la explotación de recursos naturales y no en la industrialización, ni mucho menos en la tecnologización de la producción.

Hay un grave problema de productividad que se refleja en la llamada economía de puerto. Estamos importando cosas elementales como alimentos que pueden ser producidos aquí, amén de que muchas empresas ahora nacionalizadas están arrojando pérdidas que son financiadas por la renta petrolera. No se promueve la capacidad de las personas para ser productivas y creativas, más bien se genera una gigantesca inseguridad jurídica que lleva a anular cualquier inversión a mediano o largo plazo.

Sólo una atenta oración hecha desde la estructura de la contemplación de la encarnación, centrada en nuestro pueblo y sus reales necesidades, puede aportarnos respuestas personales y colectivas sobre nuestra vida y qué hacer en el país. En esa dirección veo tres aspectos sobre los cuales habría que hacer importantes esfuerzos

Diálogo social: Es decir desarrollar las posibilidades de encuentro entre diversos sectores y clases sociales, en función de colaborar para solucionar problemas reales desde los cuales se establezcan posibilidades de aprecio y encuentro. Sugiero poder leer el artículo del P Pedro Trigo en el Sic 713.

Desarrollo de las fuerzas productivas: Socialismo no cabe sobre una estructura de monopolio rentístico, sino sobre una estructura de productividad que tiene fundamento en la amplia participación de toda la sociedad con diversos modelos de desarrollo que a su vez garantizan la libertad de los agentes, la libre y justa competencia, la existencia de un mercado con controles necesarios. Socialismo implica hacer posible elementos de justicia distributiva incluso sobre el capital de las empresas para hacer posible la participación de todos en la riqueza producida. La idea es promover la productividad con justicia.

Descentralización, Democracia y Derechos Humanos: Son valores compartidos que implican respeto por las regiones en Venezuela, respeto a la mayoría junto con el dialogo necesario con la minoría y condiciones para hacer justo el juego electoral y al final respeto indeclinable a todos como personas tanto en las libertades civiles como en los derechos económicos, sociales y culturales, sin privilegiar unos sobre los otros, pues es una trampa lo que no signifique integridad.

RETOS Y PERSPECTIVAS PARA LA INSTITUCIÓN ECLESIASTICA EN VENEZUELA ÁMBITO DEL DERECHO CONSTITUCIONAL

Dr. Tulio Álvarez*

Abstract:

In this conference, Prof. Alvarez claims the right of the Church to intervene in public affairs in accordance with the commitment for justice and the common good of society. To this purpose, he provides a brief historical account of the relationship between Church and State in Venezuela, emphasizing on both directions, in which the Church as an institution has its prerogatives as well as carries out a message to awaken human and spiritual forces necessary for social transformations. One of the main moments in our history to which Prof. Alvarez refers, is the Pastoral Letter written on May 1, 1957, which sent a clear political message through a rational argument directed to the fight for a just society.

Key words: *Democracy, Justice, Participation, Common Good, Church in Venezuela*

1. EL DERECHO DE LA IGLESIA A INTERVENIR EN LOS ASUNTOS SOCIALES, POLÍTICOS Y ECONÓMICOS

Quiero comenzar la breve participación en este foro reivindicando el derecho de la Iglesia a intervenir en los asuntos públicos. Y el argumento central que utilizaré es más que elemental: si la Iglesia se inhibe de actuar, en función

* El profesor Doctor Tulio Álvarez es profesor titular en pregrado y postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello, en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad Santa María. En cuanto autor de este artículo, es Magister en Historia y Doctor en Derecho, con investigaciones específicas en historia del derecho. Dirección electrónica: luischumaceiro@yahoo.fr

de la orientación espiritual de sus miembros, estaría aceptando la posibilidad de que se le establezcan limitantes a su misión de anunciar el Evangelio. Conducta inaceptable ante el mandato divino:

Yo te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a los vivos y a los muertos, y en nombre de su Manifestación y de su Reino: proclama la Palabra de Dios, insiste con ocasión o sin ella, arguye, reprende, exhorta, con paciencia incansable y con afán de enseñar. Porque llegará el tiempo en que los hombres no soportarán más la sana doctrina; por el contrario, llevados por sus inclinaciones, se procurarán una multitud de maestros que les halaguen los oídos, y se apartarán de la verdad para escuchar cosas fantasiosas. Tú, en cambio, vigila atentamente, soporta todas las pruebas, realiza tu tarea como predicador del Evangelio, cumple a la perfección tu ministerio. [2 Tm 4,1-5].

En esa proclamación, hecha hasta fuera de ocasión como lo ordena la Escritura, ¿cómo se puede anunciar la buena nueva, al margen de una definición ante los problemas humanos; principalmente, ante la injusticia?¹ Y siguiendo la secuencia lógica que obliga a compartir esa predicación con la elaboración de una doctrina social, la misma que ha producido una renovación sustancial en el modelo eclesiológico inspirado en Vaticano II, ¿de qué servirían esos principios sin una vocación por su defensa? Lo comunicó con meridiana claridad el Secretario de Estado Angelo Card. Sodano:

En el transcurso de su historia, y en particular en los últimos cien años, la Iglesia nunca ha renunciado –según la expresión del Papa León XIII– a decir la «pala-

1 «La Iglesia no considera bastante con indicar el camino para llegar a la curación, sino que aplica ella misma por su mano la medicina, pues que está dedicada por entero a instruir y enseñar a los hombres su doctrina, cuyos saludables raudales procura que se extiendan, con la mayor amplitud posible, por la obra de los obispos y del clero. Trata, además de influir sobre los espíritus y de doblegar las voluntades, a fin de que se dejen regir y gobernar por la enseñanza de los preceptos divinos. Y en este aspecto, que es el principal y de gran importancia, pues que en él se halla la suma y la causa total de todos los bienes, es la Iglesia la única que tiene verdadero poder, ya que los instrumentos de que se sirve para mover los ánimos le fueron dados por Jesucristo y tienen en sí eficacia infundida por Dios. Son instrumentos de esta índole los únicos que pueden llegar eficazmente hasta las intimidades del corazón y lograr que el hombre se muestre obediente al deber, que modere los impulsos del alma ambiciosa, que ame a Dios y al prójimo con singular y suma caridad y destruya animosamente cuanto obstaculice el sendero de la virtud». León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) N° 21.

bra que le corresponde» acerca de las cuestiones de la vida social. Continuando con la elaboración y la actualización de la rica herencia de la Doctrina Social Católica, el Papa Juan Pablo II, por su parte, ha publicado tres grandes encíclicas –*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*–, que constituyen etapas fundamentales del pensamiento católico sobre el argumento. Por su parte, numerosos Obispos, en todas las partes del mundo, han contribuido en estos últimos años a profundizar la doctrina social de la Iglesia. Lo mismo han hecho muchos estudiosos, en todos los Continentes.²

Expresiones como «quítense la sotana y dedíquense a hacer política»³ o «lo que tienen que hacer es presentarse a las elecciones»⁴ constituyen un clisé demasiado gastado como para refrenar el derecho de la Iglesia a pronunciarse e intervenir en los asuntos fundamentales que afectan a la sociedad. Y, en Venezuela,

- 2 Carta fechada el 29 de Junio de 2004, dirigida al Sr. Card. RENATO RAFFAELE MARTINO, Presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Consulta realizada el 17 de mayo de 2009, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#La tarea de cultivar y custodiar la tierra.
- 3 Esta frase corresponde a declaraciones dadas por Martín Zapata, Rector de la Universidad Católica Santa Rosa, en ocasión del mensaje de la Conferencia Episcopal Venezolana (CEV) a propósito de la elección de su nueva directiva a principios del año 2009. El comentario se reiteraría ante el contenido de la **Exhortación de la XXXIX Asamblea Extraordinaria Plenaria: *Convivencia Democrática*, hecho público el 23 de abril de 2009.**
- 4 Ahora bien, ¿qué terribles pronunciamientos originaron la acusación del secretario de organización del PSOE, José Blanco, sobre la vocación del arzobispo de Madrid **Antonio María Rouco Varela** por la política y de querer hacer una intromisión directa en la campaña electoral? Se trató de un acto de apoyo a la familia, una misa multitudinaria al aire libre realizada el 30 de diciembre de 2008, organizada en la festividad litúrgica de la Sagrada Familia y concelebrada por cinco arzobispos, 22 obispos y más de 300 sacerdotes, en la que participaron cientos de miles de madrileños [Más de un millón, según la Comunidad de Madrid. Más de dos millones, según los organizadores]. El dirigente socialista pidió una rectificación a la Iglesia Católica por afirmar que «*el ordenamiento jurídico español está dando marcha atrás respecto a la Declaración de los Derechos Humanos que reconocía y establecía a la familia como el núcleo natural y fundamental de la sociedad, además del derecho a ser protegida por la sociedad y el Estado*». En el mismo acto, conectado desde Roma, Benedicto XVI proclamaba que «*vale la pena trabajar por la familia y el matrimonio, porque vale la pena trabajar por el hombre*». El Papa apuntaba también que «*los padres tienen la obligación fundamental de educar sus hijos en la fe*». Asimismo, invitaba a las familias cristianas a «*experimentar el proceso de amor del Señor en sus vidas*» a través del matrimonio y la familia, que son «*el testimonio en el mundo*» del amor de Cristo por los hombres. En realidad, el objetivo, mas que una rectificación, es acallar la voz de la Iglesia y proscribir la organización y movilización del pueblo cristiano.

esta tendencia asfixiante impulsada desde el poder se exponenciará cuando se trate de imponer una legislación contraria a los **principios que protegen a la familia**, la transmisión de la vida y la naturaleza misma de la unión conyugal.⁵

Ahora bien, abandonemos por un momento la perspectiva eclesial vinculada al deber de evangelización y entremos al campo de la historia y el derecho constitucional para sostener lo que aparece como evidente; y resultará palpable por los antecedentes que se encontraran en la evolución de la relación entre Iglesia y Estado, en Venezuela.

2. CONTRADICCIONES ENTRE EL DOMINIO CIVIL Y RELIGIOSO

No pretendo realizar un análisis exhaustivo de la evolución histórica de la Iglesia en Venezuela; al contrario, me limitaré a señalar algunas coyunturas interesantes que motivaron intervenciones relevantes de los altos prelados, especialmente en el siglo XIX, en materias disimiles por demás. Se trata de una enumeración muy personal y bastante limitada; si tomamos en consideración los importantes aportes del clero venezolano a la trascendencia nacional, efectuadas en algunos casos con una connotación de heroicidad.

5 Nótese la identidad de materia entre los temas que los políticos reservan a su quehacer, ante su naturaleza política, y aquellos desarrollados por la doctrina social de la Iglesia: «La doctrina social, especialmente hoy día, mira al hombre, inserido en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna. Las ciencias humanas y la filosofía ayudan a interpretar la centralidad del hombre en la sociedad y a hacerlo capaz de comprenderse mejor a sí mismo, como «ser social». Sin embargo, solamente la fe le revela plenamente su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la doctrina social de la Iglesia, la cual, valiéndose de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía, se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación. La encíclica *Rerum novarum* puede ser leída como una importante aportación al análisis socioeconómico de finales del siglo XIX, pero su valor particular le viene de ser un documento del Magisterio, que se inserta en la misión evangelizadora de la Iglesia, junto con otros muchos documentos de la misma índole. De esto se deduce que la doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del «proletariado», la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte». Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 55: AAS 83 (1991), N° 54. Renunciar a la defensa de esta doctrina implica el incumplimiento de la más alta misión encomendada a la Iglesia.

Con la Bula *In universalis ecclesiae regimine* expedida por el Papa Pío VII en Santa María la Mayor de Roma, el 24 de noviembre de 1803, se creó el Arzobispado de Caracas. Posteriormente, la Real Cédula del 16 de Julio de 1804 reconoce al Arzobispado, asignándosele por sufragáneos los obispados de Mérida, Maracaibo y Guayana, lo que contribuyó a la integración territorial de lo que hoy identificamos como Venezuela. Francisco de Ibarra fue el primer Arzobispo y el primer venezolano que fue ordenado como obispo.⁶

Pero la breve referencia histórica que haré aquí, en realidad, comienza con Narciso Coll y Prat, quien había sido preconizado en 1808 y arribó a La Guaira el 15 de julio de 1810. Desde el momento mismo de su llegada se plantearon problemas derivados del conflicto de fidelidad a las causas enfrentadas por la ruptura. Lo importante es que el prelado defendía a la religión católica como pilar de la sociedad y así lo manifestó en el discurso ante el Supremo Congreso de Venezuela del día 10 de marzo de 1811. Lo que tuvo secuencia en la consagración del catolicismo como religión exclusiva de la sociedad venezolana en la Constitución del 21 de diciembre de 1811.

En dicho instrumento, la defensa del culto religioso es la primera y más sagrada de las facultades de la Confederación. El texto delata el pensamiento de sus autores, al inicio mismo de la Carta Fundamental, invocando el «Nombre de Dios Todo Poderoso» y alegando el principio de la soberanía del pueblo para «conservar pura é ilesa la sagrada religión de nuestros mayores, asegurar perpetuamente á nuestra posteridad el goce de estos bienes, y estrecharnos mutuamente con la mas inalterable unión» y «para conservar su libertad civil, su independencia política, y su culto religioso».

El primer Capítulo, el artículo primo, estaba referido a la Religión, pero no de una religión cualquiera sino de la única:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es también la del Estado, y la única, y exclusiva de los habitantes de Venezuela. Su protección, conservación, pureza,

6 Han sido Arzobispos de Caracas: Francisco de Ibarra (1803 - 1806), Narciso Coll y Prat (1807 - 1822), Ramón Ignacio Méndez (1827 - 1839), Ignacio Fernández Peña (1841 - 1849), Silvestre Guevara y Lira (1852 - 1876), José Antonio Ponte (1876 - 1883), Crispulo Uzcátegui (1884 - 1904), Juan Bautista Castro (1904 - 1915), Felipe Rincón González (1916 - 1946), Lucas Guillermo Castillo (1946 - 1955), Rafael Arias Blanco (1955 - 1959), Cardenal José H. Quintero Parra (1960 - 1980), Cardenal José A. Lebrún M. (1980 - 1995), Cardenal Ignacio A. Velasco G. (1995 - 2003) y Cardenal Jorge L. Urosa Savino (2005).

á inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la Representación nacional, que no permitirá jamás en todo el territorio de la Confederación, ningún otro culto público, ni privado, ni doctrina contraria á la de Jesu-Christo.

Y van más allá porque prevén que

las relaciones que en consecuencia del nuevo orden político deben entablarse entre Venezuela, y la Silla Apostólica, serán también peculiares á la Confederación, como igualmente las que deban promoverse con los actuales Prelados Diocesanos, mientras no se logre el acceso á la autoridad Pontificia.

Sin embargo, Coll y Prat fracasó en su protesta a la eliminación del fuero eclesiástico que quedó materializada en la Constitución, lo que igual produjo oposición a la causa patriota en sectores vinculados a la Iglesia.⁷ Señalado por los patriotas por su falta de compromiso y acusado por los realistas por colaboracionista y vacilante con la causa de la emancipación, Pablo Morillo le ordenó regresar a España. Se origina así un vacío en la conducción que se combinó con las terribles consecuencias de una guerra sangrienta para desarticular aún más a la Iglesia.

Sin haber superado un estado de postración que había llevado al famoso obispo de Mérida, Monseñor Rafael Lasso de la Vega, a suplicar al Papa Pío VII «*Sálvanos, que perecemos*», en una carta del 20 de octubre de 1821, la Iglesia acompañó el inicio de nuestro país como nación independiente, en 1830.

La Constitución aprobada el 22 de septiembre de ese año fue el producto de un proceso en el que actuó la fuerza constituyente inicial generada por actores políticos, económicos y sociales. Y la Iglesia trató de intervenir a través de su vocero Ramón Ignacio Méndez sin mayor éxito. Veamos algunas actuaciones, en el Congreso Constituyente de Valencia, de acuerdo a la referencia contenida en las actas del mismo:

- En el Acta 99 de la sesión nocturna del 19 de julio de 1830 aparece una representación documentada del Arzobispo de Caracas. En fecha 15 de julio

7 Constitución de 1811 [Artículo 180]: «No habrá fuero alguno personal: sólo la naturaleza de las materias determinará los Magistrados a que pertenezca su conocimiento; y los empleados de cualquier ramo, en los casos que ocurren sobre asuntos que no fueran propios de su profesión y carrera, se sujetarán al juicio de los Magistrados y Tribunales ordinarios, como los demás ciudadanos».

comparece ante el Congreso para manifestar su posición ante la ley llamada de patronato, calificándola como una de las más funestas heridas que ha recibido la Iglesia desde el Congreso de Bogotá, en el año 24.

- En el Acta 239 de la sesión nocturna del lunes 27 de septiembre de 1830 consta que se leyeron dos comunicaciones del Arzobispo de Caracas, acompañando dos folletos impresos y otros varios documentos manuscritos, en que se expone el derecho de la Iglesia en los diezmos y haciendo otros reclamos. Fueron pasados a la Comisión de Asuntos Eclesiásticos.
- En el Acta 244 de la sesión del jueves 30 de septiembre de 1830 se hace referencia a la decisión de dejar a la consideración del próximo Congreso constitucional la discusión del reclamo del Reverendo Arzobispo de Caracas sobre diezmos y bienes eclesiásticos.
- En el Acta 280 de la sesión extraordinaria del miércoles 13 de octubre de 1830 se leyó una comunicación del arzobispo de Caracas solicitando la suspensión en la ejecución de la ley de patronato. Asimismo, presentó sus reflexiones sobre algunos artículos de la Constitución.⁸

Simplemente fueron ignoradas las observaciones realizadas. En la comunicación presentada casi al final de las sesiones, el Arzobispo crítica la admisión de otros cultos que niegan la existencia de la fe católica como única y verdadera. Reflexiona sobre la tolerancia y la define como el «arma defensiva de que se valen los sectarios, entre tanto llegan a sentirse con fuerza para usar de las ofensivas, con que vejan, oprimen (...) a los católicos». Él realiza algunas consideraciones sobre el bienestar material que vale la pena mencionar:

La riqueza o la verdadera prosperidad material no consiste en que una nación tenga una formidable escuadra, mantenga un innumerable ejército, costee un considerable número de empleados, y giren en ella muchos millones, de pocos individuos, sino que en su seno, bajo leyes equitativas, y magistrados rectos y benéficos residan la paz, la concordia y la seguridad: que no haya menesterosos, que sus individuos sean morigerados, ilustrados, industriosos y frugales; y en que el gobierno, especialmente el republicano, acomodándose a la misma frugalidad, cuente, sin hostilizar al pueblo, con la renta bastante para llenar decentemente sus atenciones (...) la riqueza no es el primer objeto que debe proponerse una

8 En el Acta 283 de la sesión del jueves 14 de octubre de 1830, bajo la presidencia de Carlos Soubllette, consta que fue aprobado el proyecto de resolución sobre la ley de patronato sin modificaciones.

Constitución, olvidando o contrariando otros más nobles e interesantes (...) No pretendo que la Constitución sea una reunión de máximas religiosas, pretendo sí, que siendo de su resorte directo la felicidad terrena, la promueva de tal modo que lejos de ser indiferente o de apartarnos de la eterna, nos incline a ella, aun cuando fuese con un tanto de dispendio de aquella.

La conclusión del Arzobispo Méndez fue que el artículo de religión debía ser redactado en los mismos términos absolutos que le pusieron los primeros fundadores de la República, en 1811. Igualmente, entre otras propuestas, destaca la limitación de la libertad de prensa «*en materia de religión, sus dogmas o su moral*». Anuncia su deber de defender la sagrada inmunidad de la Iglesia denunciando la violación del concordato celebrado entre España y la Santa Sede, en 1737; el cual motiva la instrucción de 1760. Asimismo, objeta la afectación de las propiedades que pertenezcan a obras pías.

Las diferencias agudizaron el conflicto, enfrentando a la jurisdicción civil y eclesiástica, haciendo imposible el diálogo. Méndez se niega a jurar la Constitución y sale a su primer exilio hacia Trinidad, el 21 de enero de 1831. Regresa solamente después de negociaciones que lo llevan a jurar la Constitución, el 21 de mayo de 1831. Posteriormente, el 2 de marzo de 1833, se produce la extinción de los diezmos. La Ley de Libertad de Cultos, como continuación de una política centralizadora del Estado nacido de la constituyente de 1830, es promulgada el 18 de febrero de 1834, quedando la Iglesia Católica sometida a las decisiones del Estado e inserta su reglamentación, en la estructura jurídica de la Venezuela independiente.

La reacción fue una instrucción a los fieles sobre la obligación moral del pago de diezmos, acción que catapultó al Arzobispo a un nuevo exilio, el 29 de noviembre de 1836, vía Saint Thomas y con final en Colombia; a la fecha de su muerte, el 6 de agosto de 1839. Un triste epílogo para quien defendió con su lanza la causa independentista y la de su fe.

Ignacio Fernández Peña, sucesor de Méndez, tuvo que afrontar los mismos conflictos ante la expulsión de Monseñor Juan Hilario Bosset, obispo de Mérida, el embargo del palacio arzobispal y el enfrentamiento con la autoridad civil en razón del patronato. La situación solo amainó con la designación de Silvestre Guevara y Lira como quinto Arzobispo de Caracas, el 28 de abril de 1852, dada su cercanía con los Monagas. Sin embargo, encontró su primera prueba en la situación que se presentó por la agresión contra el famoso P. Macario Yépez, quien se había negado a un préstamo a las autoridades civiles contra los recursos

de la Iglesia. El prelado cedió ante la solicitud de destitución a pesar de la digna actitud del vicario de Barquisimeto. Seguramente se arrepintió de su acción, ante lo que vivió después.

El enfrentamiento se reinicia, a poco de la debacle que produjo la Guerra Federal, al momento mismo del inicio del gobierno de Antonio Guzmán Blanco, por una situación que podría parecer irrelevante a quien desconozca la praxis de la Iglesia venezolana. El antecedente inmediato había sido el rechazo de las autoridades al concordato de 1863 con el alegato de que contrariaba la secularidad del Estado. Además, invocaban la violación de la libertad de enseñanza, cultos y pensamiento; y la contradicción con el derecho de dar 'Pase' a los documentos pontificios, la inconstitucionalidad del restablecimiento del fuero eclesiástico y la ilegalidad del restablecimiento de los conventos.

Pero en 1870, el detonante fue la dilación en la celebración de un Tedeum que debía realizarse, el 29 de septiembre, en la catedral de Caracas, en acción de gracias por la victoria del Guzmanato en el sitio de Guama.⁹ La argumentación del Arzobispo se basaba en la injusticia y falta de caridad que reflejaría hacia los vencidos la ceremonia organizada por orden del Gobierno. La respuesta fue el decreto de expulsión de Guevara y Lira y su salida hacia Trinidad. Trató de regresar pero, en agosto de 1871, al arribar al puerto de La Guaira y negarse a realizar un juramento de apoyo, fue reactivada la medida que había sido suspendida.

Detrás de tanta agresión estaba el interés del gobierno liberal por aplastar el accionar de la Iglesia. Con el decreto sobre censos eclesiásticos del 7 de mayo de 1870 se habían afectado sus recursos, redimiéndolos con bonos de la deuda pública. Posterior a la expulsión del Arzobispo, comenzaría la ofensiva con diversas medidas legislativas y ejecutivas: a) El decreto del 17 de junio de 1872 sobre competencias en los juicios vinculados a la ley del Patronato y la fijación de la jurisdicción en las causas de divorcio; b) El decreto del 7 de septiembre de 1872 mediante el cual se produjo la reincorporación a la universidad de los cursos de Ciencias Eclesiásticas y que habían sido separados, a favor de la autonomía ecle-

9 «En tal virtud, el Gobierno ha dispuesto que se cante un Tedeum, a las ocho y media a.m. del jueves 29 del corriente en acción de gracias al Todopoderoso, por su visible protección a la causa nacional; y en consecuencia, espera que Su Señoría Ilustrísima disponga lo conveniente a la ejecución y solemnidad de aquel acto, dignándose invitar a tal fin, al muy venerable Capítulo y al respetable Clero de esta capital». PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA, *Documentos Que Hicieron Historia*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1962., N° 85, 40.

sial, desde el 22 de abril de 1856; c) El Decreto del 6 de febrero de 1873 aboliendo las primicias que los fieles daban a la Iglesia; y d) La ejecución de la medida de disolución de los conventos y el decreto del 21 de septiembre de 1874 que produce la extinción de los Seminarios. Adicionalmente, ya se habían desatado los demonios por la institucionalización del matrimonio civil.

Peró la respuesta del Prelado fue enérgica al prohibir a los religiosos bajo su ámbito territorial el aceptar cátedras y a los seminaristas concretar sus estudios religiosos, en la universidad. Guzmán anuncia su intención de destituir a Guevara y Lira declarando la nulidad de todos los actos dictados después de su extrañamiento. La amenaza se concretó mediante el decreto que declara la vacante del Arzobispado de Caracas y Venezuela, sancionado por el Congreso el 3 de junio de 1873; y la designación como Arzobispo al P. Miguel A. Baralt, el 16 de marzo de 1874. Éste se negó a aceptar, inmediatamente fue apresado y desterrado.

El delirante no toleraba a un enemigo que *«disfrazado con la religión de Cristo»* se opusiera *«al espléndido porvenir que estamos labrando a la patria»*. Me refiero a Guzmán Blanco. Propone al Congreso, en uno de sus tantos discursos, la aprobación de una ley que fundara una Iglesia venezolana independiente de las manipulaciones de la curia romana y que reprodujera la iglesia primitiva de Cristo; que fuera el producto de una democracia como él no la practicaba, en la que los párrocos fueran elegidos por los fieles, los Obispos por los párrocos y el Arzobispo por el Congreso.

El cuerpo legislativo se prestó para el cisma y la tentativa tuvo su efecto en la renuncia de Guevara y Lira, el 17 de mayo de 1876, lo que implicó la sumisión de una Iglesia maltrecha y atemorizada. No existe referencia histórica pero estoy convencido que al recibir las presiones, para renunciar por el bien de la Iglesia, el Arzobispo saliente recordó a Macario Yépez.

Mediante la Ley el 21 de marzo 1883 se asume el Patronato Eclesiástico que venía practicándose aplicando la Ley de Patronato Eclesiástico de Colombia del 28 de julio de 1824. El silencio de los altos prelados y los amigables vínculos con las autoridades, durante los años subsiguientes, produjeron una lenta recuperación institucional.

Así sobrevivió la Iglesia venezolana las reformas anticlericales, emprendidas por gobiernos que se calificaban como liberales, en buena parte de América Latina, en el último tercio del Siglo XIX y el principio del Siglo XX.

3. EL SILENCIO COMO MODUS VIVENDI

¿Qué se podía esperar de la Iglesia durante la larga dictadura gomecista? Esa respuesta la dieron, en su tiempo, los sacerdotes Antonio Mendoza, Tomás Monteverde, Régulo Fránquiz y Evaristo Ramírez, encarcelados por el régimen. También la dio el Obispo de Valencia, Salvador Montes de Oca, expulsado del país, en 1929, por defender la doctrina católica sobre el matrimonio. Imagínense ustedes si el pronunciamiento hubiera sido de naturaleza política. Lo cierto del caso es que ellos fueron la excepción ante un silencio sepulcral hasta la muerte de Gómez; inclusive, durante la transición y los años subsiguientes. Revisémos brevemente la praxis de ese tiempo.

En la primera etapa del Gobierno de Eleazar López Contreras se produce el contraste entre la estrategia de anular la actividad de los movimientos de izquierda y los objetivos de esa izquierda por lograr la unificación a través del Partido Democrático Nacional. La negativa a la legalización del partido, la protesta del 9 de junio de 1936 contra la Ley de Orden Público o “Ley Lara”, la actitud del Gobierno frente a la huelga petrolera del 9 de diciembre de 1936 y la anulación de los candidatos de izquierda ganadores en las elecciones municipales, del 28 de enero de 1937, comprueban la decisión del Presidente López de no permitir ni el más estrecho margen de actuación legal a la izquierda.¹⁰

En los tiempos de la transición la organización sindical se identificaba con las corrientes políticas que se originaron en el marxismo; y, de todas ellas, el comunismo era el enemigo fundamental del régimen. Era natural, en esa visión del mundo, la proscripción del derecho a contratación colectiva y sindicalización como también lo fue la consecuencia de esa persecución. En retrospectiva, la injusticia era evidente y se prolongó, a tal punto, que el mensaje de la Iglesia tuvo como centro la cuestión social enfocada en lo laboral.

La huelga petrolera de 1936, convocada en San Lorenzo, Estado Zulia, encuentra enumeradas sus causas de justificación en el pliego de peticiones de la Unión Sindical Petrolera en el que se exigía: 1. Reconocimiento de los Sindicatos; 2. El reenganche de trabajadores despedidos a raíz del conflicto de junio del mismo año; 3. El establecimiento de un salario mínimo de diez bolívars diarios; 4. La exigencia de un aumento salarial equivalente al 40% para los que devengaran

10 Arturo Sosa Abascal, *Rómulo Betancourt y el Partido del Pueblo (1937-1941)*. Caracas: Editorial Rómulo Betancourt, 1995, p. 78.

hasta quince bolívares, de 35% para los que devengaran de dieciséis a veinte bolívares, de 30% para los que devengaran de veintiún a veinticinco bolívares y del 25% para los que devengaran salarios de veintiséis a treinta bolívares diarios. Todas eran exigencias timidas y más que justificadas si la problemática se enfoca en nuestro momento histórico; pero, muchos años después, siguieron vigentes esas luchas, ahogadas por el gobierno de transición y luego por la dictadura militar.

Implacable en su estrategia de no negociación, el Gobierno puso fin a una huelga que conmovió al país nacional, el 20 de enero de 1937, mediante un Decreto cuyo texto era:

Considerando que el conflicto de trabajo que afecta actualmente a la Industria Petrolera en el occidente del país se ha prolongado más de treinta días, no obstante las reiteradas gestiones realizadas a fin de lograr un entendimiento entre las partes, y la prolongación indefinida de ese conflicto causa un grave daño a la vida económica social de la nación, en uso de las atribuciones contenidas en el artículo 178 de la Ley del Trabajo, decreta: Artículo 1: Procédase a la reanudación de las faenas en las ramas de la Industria Petrolera cuyos trabajadores se encuentran actualmente en huelga. Artículo 2: En conformidad con las observaciones realizadas por el ciudadano Inspector del Trabajo del Estado Zulia, constan en su informe rendido en su carácter de Presidente de la Junta de Conciliación que intervinieron en el conflicto en cuestión, de las cuales observaciones se desprende la necesidad de un aumento para los obreros que devenguen 7, 8 y 9 bolívares, se hace un aumento de un bolívar para cada uno de los tres tipos de salario señalados, independientemente del bolívar adicional sobre este aumento para los trabajadores que no ocupen habitaciones de las empresas en conflicto.

Lo interesante, a los efectos de esta conferencia, es que desde 1936 la organización de la clase trabajadora y sus demandas era una temática que se identificaba con la oposición al Gobierno. Además, existía la vinculación con los movimientos de izquierda por lo que se hace importante tener en consideración que el inciso 6º, del artículo 32 de la Constitución de 1936, preceptuaba:

Se considerarán contrarias a la independencia, a la forma política y a la paz social de la Nación, las doctrinas comunista y anarquista, y los que las proclamen o practiquen serán considerados como traidores a la patria y castigados conforme a las leyes. Podrá en todo tiempo, el Ejecutivo Federal, hallándose o no suspendidas las garantías constitucionales, impedir la entrada al territorio de la República o expulsarlos de él, por el plazo de seis meses a un año si se tratare de nacionales

o por tiempo indefinido si se tratare de extranjeros, a los individuos afiliados a cualquiera de las doctrinas antedichas, cuando considerare que su entrada al territorio de la República o su permanencia en él pueda ser peligrosa o perjudicial para el orden público o la tranquilidad social.

Esta norma fue el instrumento esencial del Gobierno en su lucha contra la izquierda y la base jurídica del Decreto de la Gobernación del Distrito Federal del 4 de febrero de 1937 revocando la autorización de funcionamiento a todas las organizaciones que constituían el Partido Democrático Nacional y el Decreto del 13 de marzo del mismo año expulsando a los dirigentes más importantes de la izquierda.

En este marco político tan singular, la Iglesia tenía definiciones fundamentales. La primera, referida a la cuestión social, estaba contenida en la encíclica *Rerum novarum* promulgada por León XIII.¹¹ Una visión de la cuestión obrera de acuerdo con los principios doctrinales fundados en la Revelación, en la ley y en la moral naturales. Y entre los múltiples temas desarrollados están el derecho al trabajo y a tener asociaciones profesionales. Pero, al mismo tiempo, «enumera los errores que provocan el mal social» y «excluye el socialismo como remedio y expone, precisándola y actualizándola».¹²

Igualmente, la encíclica *Quadragesimo anno*, promulgada por Pío XI para conmemorar los cuarenta años de la *Rerum novarum*, analiza la situación económico-social que surge de la crisis de 1929.¹³ Esta adaptación es de singular importancia ante el avance del totalitarismo en un mundo que contemplaría, en la Segunda Guerra Mundial, el máximo de deshumanización al que lleva el comunismo y el nazismo. Es relevante advertir que esta Encíclica denuncia el irrespeto a la libertad de asociación de los trabajadores. Ni liberalismo ilimitado, ni comunismo; la Iglesia reafirma el valor de la propiedad privada, insistiendo en su función social, asumiendo su propia doctrina «con el fin de superar el conflicto de clases y llegar a un nuevo orden social basado en la justicia y en la caridad».¹⁴

11 León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892).

12 Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, N° 20. Roma: Tipografía Poliglota Vaticana, 1988, p. 24.

13 Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS (1931).

14 Congregación para la Educación Católica, *Ibidem*, N° 21, p. 24.

Queda claro entonces que la Iglesia apoyaba a los movimientos sindicales y la lucha de los derechos laborales de los trabajadores marcando distancia, bien lejana, con el comunismo como ideología del odio deshumanizadora. Igualmente, se evidencia que, para cualquier régimen de inspiración militar, dados los antecedentes a los que he hecho referencia, la organización sindical se convierte en un mecanismo alternativo para hacer política y oposición, lo cual era inadmisible para el autoritarismo.

4. IDENTIDAD ENTRE ORIENTACIÓN ESPIRITUAL EN LOS ASUNTOS PÚBLICOS Y LA MISIÓN EVANGELIZADORA

Parto de esta identidad ante la dificultad de separar una tarea de la otra. Por supuesto, como siempre existen límites, estos están fijados por la doctrina social de la Iglesia y el respeto a la Sagrada Escritura y la Tradición.

Desde mi perspectiva constitucional, la Iglesia forma parte de la Constitución material por ser un factor real de poder, inserto en la sociedad venezolana. Utilizo aquí una categoría de Constitución que va más allá de los límites de un instrumento formalmente aprobado en determinado momento histórico. De esta forma, las instituciones políticas fundamentales, reguladas o no en el texto constitucional, forman parte de esa materialidad.¹⁵

15 No todas las normas que regulan la materia constitucional están contenidas en la Constitución formal, concebida como instrumento escrito que emana de acuerdo a un procedimiento. Se plantea un aspecto fundamental en el Derecho Constitucional, que es el referido a la determinación de su objeto. Adicionalmente, surge otro tema polémico: ¿Qué debe entenderse por materia constitucional? Desde otra perspectiva, partiendo de la premisa de la no identificación entre la Constitución formal y material, también cabe preguntarse: ¿Hay normas formalmente constitucionales que no son materia constitucional? Como profesor de Derecho Constitucional, asumo una actitud que implica el estudio de la Constitución y las normas fundamentales, al margen de que estén contenidas en aquella, en el orden de una visión global que abarque todas las instituciones de relevancia. En la clarificación de este aspecto se puede revisar Tulio Álvarez, Tulio, *Constituyente, Reforma y Autoritarismo del Siglo XXI*. Caracas: Ediciones UCAB, 2007; e *Instituciones Políticas y Derecho Constitucional*. 2ª Edición. Caracas: Editorial Liber, 2008.

¿Puede asimilarse la estructura del Estado y la Sociedad sin evaluar la fortaleza e influencia social de instituciones como las comunidades de base, consejos comunales, asociaciones de vecinos, asambleas de ciudadanos, sindicatos, gremios profesionales y las organizaciones empresariales? Las religiones están organizados y tienen un ámbito de actuación en la sociedad, se institucionalizan; entonces, ¿cómo puede desvincularse a la Iglesia de intervenir en la vida política de la sociedad en la que se inscribe?

Por otra parte, la dogmática constitucional no diferencia, porque por principio axiológico no puede hacerlo, entre individuos o asociaciones con base a «la raza, el sexo, el credo, la condición social o aquellas que, en general, tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad, de los derechos y libertades de toda persona» [Artículo 21 de la Constitución federal]. Razón por la que constituye una clara discriminación contra la institución eclesial y sus miembros el negar la posibilidad de participar en los asuntos públicos. Asimismo, se violentan los derechos básicos de toda sociedad democrática: derecho a la información, opinión y al libre pensamiento.

De lo que se trata aquí es de la forma y metodología en que se ejercen esos derechos. Como no pretendo suplantar la responsabilidad de los que están obligados a definir una dirección en la coyuntura actual, utilizaré acciones del pasado para identificar un modo que concilie y salvaguarde la misión última con el derecho a la participación en los asuntos públicos.

Interesante, se hace aquí mencionar el mecanismo que eligió la Conferencia Episcopal de Francia. No fue otro que la redacción de un mensaje en la coyuntura electoral. En este documento se utiliza el parámetro que estoy tratando de desarrollar cuando el episcopado cita al Papa Benedicto XVI, en el número 28 de su encíclica “Dios es amor”, en el sentido de que la Iglesia

no puede ni debe asumir la batalla política para construir la sociedad más justa posible. No puede ni debe ocupar el lugar del Estado. Pero no puede ni debe tampoco permanecer al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella por medio de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales sin las cuales la justicia, que requiere también de renunciaciones, no se puede afirmar ni desarrollar. La sociedad justa no puede ser la obra de la Iglesia, debe ser realizada por la política. No obstante, el compromiso por la justicia, trabajando en la apertura de la inteligencia y de la voluntad por las exigencias del bien, interesa profundamente a la Iglesia.

Todo para concluir que “aquél que corrompe la política corrompe la justicia”.¹⁶

En una primera hipótesis, estuve tentado en describir la relevante defensa del derecho a la educación católica en el marco del debate de la Asamblea Constituyente de 1947. Pero terminé privilegiando la carta pastoral del 1º de mayo de 1957, leída por Rafael Arias Blanco, Arzobispo de Caracas, en ocasión de la fiesta de San José Obrero, dado el reconocimiento general de la que ha sido objeto por los distintos factores que participaron en aquel proceso y por los historiadores que, como el P. Alvaro Salas, lo han analizado.

5. EL EQUILIBRIO PERFECTO ENTRE LA ORIENTACIÓN Y LA MISIÓN

El tema central de la pastoral fue el social y, específicamente, el relacionado con los derechos de los trabajadores. El documento es enfático al señalar no sólo el derecho sino el deber de la Iglesia a opinar e intervenir en los asuntos que afectan a la sociedad. Como ya fue señalado, ya en aquel momento histórico existían importantes documentos que sustentaban tal posición y son enumerados en el documento:

A. Encíclica *Graves de Communi*, en la que León XIII sostiene:

10. No es sólo cuestión económica

De propósito Nos hemos hecho mención de los deberes morales y religiosos. En opinión de algunos la llamada cuestión social es solamente económica, siendo por el contrario certísimo, que es principalmente moral y religiosa y por esto ha de resolverse en conformidad con las leyes de la moral y de la religión. Aumentad el salario al obrero, disminuíd las horas de trabajo, reducid el precio de los alimentos, pero si con esto dejáis que oiga ciertas doctrinas y se mire en ciertos ejemplos, que inducen a perder el respeto debido a Dios y a la corrupción de costumbres, sus mismos trabajos y ganancias resultarán arruinados. La experiencia cotidiana enseña que muchos obreros de vida depravada y desprovistos de religión, viven en deplorable miseria, aunque con menos trabajo obtengan mayor salario. Alejad del alma los sentimientos que infiltró la educación cristiana; quitad la previsión, modestia, parsimonia, paciencia y las demás virtudes morales e inútilmente se obtendrá la prosperidad, aunque con grandes esfuerzos se pretenda. Esta es la

16 Mensaje del Consejo Permanente de la Conferencia de Obispos de Francia en ocasión de las Elecciones; suscrito en París, el 18 de octubre de 2006.

razón porque Nos jamás hemos exhortado a los católicos a fundar sociedades y otras instituciones, para el feliz porvenir de la masa, sin recomendarles a la vez que lo hicieran bajo la tutela y auspicios de la religión.

B. Encíclica *Quadragesimo Anno*, en la que Pío XI advierte:

II. Doctrina económica y social de la Iglesia

41. Pero antes de entrar en la explicación de estos puntos hay que establecer lo que hace ya tiempo confirmó claramente León XIII: que Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas (*Rerum novarum*, 13). Ciertamente que no se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente caduca y temporal, sino a la eterna; más aún, “la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos” (*Ubi arcano*, 23 de diciembre de 1892). Pero no puede en modo alguno renunciar al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral. En lo que atañe a estas cosas, el depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divulgar, de interpretar y aun de urgir oportuna e importunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas.

42. Pues, aun cuando la economía y la disciplina moral, cada cual en su ámbito, tienen principios propios, a pesar de ello es erróneo que el orden económico y el moral estén tan distanciados y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste. Las leyes llamadas económicas, fundadas sobre la naturaleza de las cosas y en la índole del cuerpo y del alma humanos, establecen, desde luego, con toda certeza qué fines no y cuáles sí, y con qué medios, puede alcanzar la actividad humana dentro del orden económico; pero la razón también, apoyándose igualmente en la naturaleza de las cosas y del hombre, individual y socialmente considerado, demuestra claramente que a ese orden económico en su totalidad le ha sido prescrito un fin por Dios Creador.

43. Una y la misma es, efectivamente, la ley moral que nos manda buscar, así como directamente en la totalidad de nuestras acciones nuestro fin supremo y último, así también en cada uno de los órdenes particulares esos fines que entendemos que la naturaleza o, mejor dicho, el autor de la naturaleza, Dios, ha fijado a cada orden de cosas factibles, y someterlos subordinadamente a aquél. Obedeciendo fielmente esta ley, resultará que los fines particulares, tanto individuales como sociales, perseguidos por la economía, quedan perfectamente encuadrados en el orden total de los fines, y nosotros, ascendiendo a través de ellos como por grados, conseguiremos el fin último de todas las cosas, esto es, Dios, bien sumo

e inexhausto de sí mismo y nuestro.

C. Además, se cita el discurso pronunciado el 16 de junio de 1947 por Pío XII afirmó: "La Historia es testigo de la gran solicitud con que la Iglesia ha tratado siempre esta cuestión, no porque ella tenga el cargo de regular directamente la vida económica, sino porque el orden económico social no puede ser desligado de la moral, y afirmar y proclamar los principios inmutables de la moralidad es precisamente privilegio y deber de la Iglesia".

Con absoluta claridad, se basa el pronunciamiento en documentos básicos de la Iglesia y ratifica un derecho a intervenir de una forma definida y no vaga; al punto que confronta la visión capitalista del mero lucro y la materialista marxista por igual. Por supuesto, se marca distancia con la visión que pretende hacer suyo a un sector de la sociedad promoviendo el odio; es la teoría de la lucha de clases a la que ya se había calificado como "una llaga en el mismo seno de las naciones".¹⁷

Ahora bien, ¿como se enfoca el problema en el documento? Aquí, en esta bella Capilla del Colegio María Auxiliadora, podemos leer 100 veces la pastoral y no encontraremos elemento alguno que pueda ser valorado como una toma de posición en contra del orden político establecido, así fuera ilegítimo, porque le restaría valor al hecho, en sí mismo relevante, de realizar una definición moral sobre el grave problema social.

Y esa definición no es particular, en cuanto a tocar esa ilegitimidad, sino que en forma universal, tal como corresponde a la connotación moral y a documentos emanados de la Iglesia, se ratifica una posición ante todas las naciones. Mal podía reaccionar el régimen perejimenista como si se tratara de una agresión directa aunque, a todas luces, el mensaje tenía un fin y lo logró. Además llegó a quien tenía que llegar [no tocó problemas focalizados en pequeños núcleos de la población], ni se refirió a elementos abstractos. Fijémonos en el contenido:

(i) La justa distribución de la riqueza:

La justicia es consustancial al mensaje cristiano y es imprescindible para una sociedad sin violencia; de ahí el valor de la referencia a que **«nadie osará afirmar que esa riqueza se distribuye de manera que llegue a todos los venezolanos, ya que una inmensa masa de nuestro pueblo está viviendo en condiciones que no se pueden calificar de humanas»**.

17 Pío XI, Carta enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922).

(ii) El desempleo:

El desempleo tiene una connotación humana que se destaca al indicar que *«hunde a muchísimos venezolanos en la desesperación»*. Es una angustia de quien sufre al no poder facilitar el mínimo vital a su familia; es un problema de vida o muerte. Pocos años después, esta vocación llevaría a la opción preferencial por los pobres como base de su misión

(iii) El salario y la calidad de vida

Al calificar a los salarios como “bajísimos” ya se esta responsabilizando a sectores en concreto, entre ellos el propio Estado. Y el contraste se hizo: «[salarios bajísimos] con que una gran parte de nuestros obreros tienen que conformarse, mientras los capitales invertidos en la industria y el comercio que hacen fructificar esos trabajadores, aumenta a veces de una manera inaudita; el déficit no obstante el plausible esfuerzo hasta ahora realizado por el Estado y por la iniciativa privada, de escuelas, sobre todo profesionales, donde los hijos de los obreros puedan adquirir la cultura y formación a que tienen absoluto derecho para llevar una vida más humana que la que han tenido que sufrir sus progenitores; la falta de prestaciones familiares con que la familia obrera pueda alcanzar una mayor bienestar; las inevitables deficiencias en el funcionamiento de institutos y organismos creados para el mejoramiento y seguridad del trabajador y su familia; la frecuencia con que son burlados la Ley del Trabajo y los instrumentos legales previstos para la defensa de la clase obrera; las injustas condiciones en que muchas veces se efectúa el trabajo femenino». Tales injusticias y desigualdad van en contra del plan de Dios en un momento calificado como «la hora de riqueza que vive nuestra patria».

(iv) La cuestión sindical

Quizás el aspecto práctico más peligroso para el régimen, fue la exhortación al rescate de la organización social del pueblo, así fuera sectorialmente. Toda organización es peligrosa en dictadura, máxime si el matiz estaba creado, por eso la pastoral ataja cualquier referencia negativa: «Desgraciadamente nuestro movimiento sindical nació con signo marxista en 1936, en un momento convulsionado de la vida nacional. Y la constante ingerencia de la política en el sindicalismo venezolano, lo ha desviado con frecuencia de su rumbo profesional, produciendo en nuestro trabajador el desengaño y la decepción. Sin embargo, exhortamos a nuestros trabajadores a que se reúnan en sindicatos por ellos libremente escogidos, convencidos como estamos de que la clase obrera llegada a su mayoría de edad, tiene que luchar con responsabilidad y con decisión por la auténtica promoción obrera, para cumplir la misión que Dios le ha confiado». En ese mensaje era clave establecer una diferencia entre lo social y lo político, con esta advertencia quedó más que claro.

(v) El mensaje central

La ratificación de la doctrina social de la Iglesia como cuerpo contrastante con las otras vías y caminos que se vislumbraban ya en el horizonte nacional. Un mensaje que se oponía a la praxis de algunos factores enfrentados y que tenía como centro el rechazo a la violencia: «No es en la revolución, sino en una evolución armónica donde está la salvación y la justicia. La violencia nunca ha hecho más que derribar en vez de levantar; encender las pasiones en vez de calmarlas; acumular odios y ruinas, en vez de hermanar a los combatientes, y ha lanzado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, tras dolorosas pruebas, sobre las ruinas de la discordia. Solo una evolución progresiva y prudente, valiente y acomodada a la Naturaleza, iluminada y guiada, por las santas normas cristianas de la justicia y la equidad, puede llevar al cumplimiento de los deseos y de las honestas necesidades del obrero»; rememorando así un discurso de Pío XII de 1943.

6. EVALUACIÓN FINAL

La elección de los temas y el mensaje son claves en el diseño de una pastoral bajo un ambiente de autoritarismo o totalitarismo. La referencia debe hacerse a las dimensiones culturales, políticas, económicas y morales de nuestra existencia social, con el horizonte del bien común de la humanidad. Pero siempre hay que tener presente el derecho y deber de la Iglesia a pronunciarse sobre estos temas que, por lo demás, no se presentan en forma aislada ni desvinculados de la doctrina ya fijada en los documentos pontificios.

Debe ser un mensaje de inclusión que produzca el acercamiento del pueblo a su Iglesia, jamás privilegiar a uno de los factores en conflicto. Además, hay mucho donde elegir si tomamos en consideración las graves contradicciones que aquejan a la sociedad. El caso de la pastoral avalada por Monseñor Arias es un ejemplo perfecto de este criterio y de cómo la institución puede intervenir sin poner en riesgo su fin primordial. Muchas gracias.

REFERENCIAS

- Alfaro, Juan, *Revelación Cristiana, Fe y Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Álvarez, Tulio, *Constituyente, Reforma y Autoritarismo del Siglo XXI*. Caracas: Ediciones UCAB, 2007.
- *Instituciones Políticas y Derecho Constitucional*. 2ª Edición. Caracas: Editorial Liber, 2008.
- Chenu, M.D., *L'Évangile dans le Temps*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1964.
- Comisión Teológica Internacional, *A La Recherche D'une Ethique Universelle: Nouveau Regard Sur La Loi Naturelle*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html
- Conseil permanent de la Conférence des évêques de France, *Qu'as-tu fait de ton frère?* Mensaje del Consejo Permanente de la Conferencia de Obispos de Francia en ocasión de las Elecciones; suscrito en París, el 18 de octubre de 2006.
- <http://www.ccf.fr/catho/espacepresse/communiqués/2006/20061018elections.pdf>
- Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, (1966).
- Const. past. *Gaudium et spes*, (1966).
- Const. dogm. *Lumen Gentium*, (1965).
- Decr. *Christus Dominus*, (1966).
- Conferencia Episcopal Venezolana (CEV), Exhortación de la XXXIX Asamblea Extraordinaria Plenaria: *Convivencia Democrática*, hecho público el 23 de abril de 2009.
- Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Roma: Tipografía Poliglota Vaticana, 1988.
- Daniélou, J., *Nueva Historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1964.
- *El Misterio de la Historia*. 2ª Edición. San Sebastián: Ediciones Dinor, 1960.

- Denzinger, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963.
- González Faus, José Ignacio, *Proyecto de Hermano (Visión creyente del hombre)*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987.
- Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 55: AAS 83 (1991)
- León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892)
- Lois, Julio, Sánchez-Rivera, Juan y Sobrino Jon, *La Teología de la Liberación en América Latina, África y Asia*. Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, S.A., 1998.
- Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS (1931).
- Carta enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922).
- Presidencia de la Republica, *Documentos que hicieron historia*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1962., N° 85, 40.
- Ricoeur, Paul, *Tolerancia, Intolerancia, Intolerable*, originalmente publicado en el *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, abril-mayo-junio de 1990, recogido en el libro del autor, *Lectures 1. Autour du politique*, publicado por Seuil (Col. La couleur des idées), París, 1991.
- Sosa Abascal, Arturo, *Rómulo Betancourt y el Partido del Pueblo (1937-1941)*. Caracas: Editorial Rómulo Betancourt, 1995.
- Schipperges, Karl-Josef, *Toleranz und Liberale Gesellschaft* [Tolerancia y Sociedad Liberal]. En *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, N° 30. Jahrgang, November-Dezember 2001.
- Sodano, Angelo Card., Carta fechada el 29 de Junio de 2004, dirigida al Sr. Card. RENATO RAFFAELE MARTINO, Presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Consulta realizada el 17 de mayo de 2009,
- [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#La tarea de cultivar y custodiar la tierra](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#La%20tarea%20de%20cultivar%20y%20custodiar%20la%20tierra).
- Sobrino, Jon, *El Cristianismo y reconciliación: camino a la utopía*, Concilium 303 (2003) 95-106. (www.sedos.org/spanish/sobrino_2.htm).

APORTES DE LA IGLESIA A LA DEMOCRACIA VENEZOLANA, DESDE EL ÁMBITO EDUCATIVO

Hno. Antón Marquiegui*

Abstract:

This conference issues an invitation to assume a more vivid participation of the laity of the Church in the construction of educational spaces. Catholic educators are part of the Church's mission. Each educator has an important responsibility in the field where he belongs to, in order to build our Nation. The conference points out the difficulty of professional practice at a time of uncertainty and political polarization, which do not contribute to a peaceful search of the best models needed for a country in change. This conference meets some challenges to the Church today in the field of Scholar education.

Key words: Education, Laity, Venezuela, Law of Education, Pastoral, Catholic education

* **Antonio María Marquiegui**, más conocido como “Hermano Antón”, nacido en Bilbao 1946, está en Venezuela desde 1968. Hermano Lasallista. Maestro de escuela y Normalista desde 1967; Licenciado en Educación Mención Física y Matemáticas UCAB 1973; Facilitador Popular, área Teología Pastoral UNESR 1985 ; Magister en Gerencia Educativa UPEL, 1991 y Contador Público UNA 2003. Ha sido miembro de equipos pastorales educativos y diocesanos. Participante en el diseño del programa de Educación Religiosa Escolar para el Convenio entre la Conferencia Episcopal y el Estado Venezolano. Promotor de una Iglesia, Pueblo de Dios, de hermanos y hermanas, enviados al servicio del mundo. Militante de la ciudadanía. Ha dirigido escuelas, liceos y colegios. He propuesto la incorporación de formación religiosa para los futuros maestros integrales en los centros de formación docente. También gerenció el Convenio entre la AVEC y el Ministerio de Educación (2001-2004). Igualmente la APEP (1995-1996), y la AVEC (2004-2007). Ha escrito artículos, ponencias, presentaciones. Libros que tratan de la guiatura en el proceso de educación integral, y el otro sobre evaluación del desempeño del docente. Actualmente participa en la línea de investigación “filosofía y ética de la educación” del doctorado del Pedagógico de Caracas. Dirección electrónica: antonmarquiegui@gmail.com

En los planteles, tanto directivos como docentes y los representantes están desconcertados por la cantidad de requisitos, requerimientos y reglamentaciones que colocan los funcionarios educativos del Estado de forma dispersa y contradictoria.

Las reglamentaciones y currícula basadas en una Ley Orgánica de Educación que está por discutirse es un indicio de esta práctica onírica con la que tienen que convivir educadores y administradores de la educación a lo largo y ancho del país. Lo lógico sería el orden que sigue:

1. Preguntas de orden político, relacionadas con la sociedad que deseamos
2. Preguntas de orden pedagógico, relacionada con el ser humano, sus valores sus conceptos de aprendizaje.
3. Preguntas de orden organizativo, modo de alcanzar las propuestas anteriores.

La práctica ordinaria manifiesta un orden inverso al orden lógico.

Iniciemos con las preguntas de orden político.

¿QUÉ PAÍS POSIBLE Y VIABLE QUEREMOS EN EL MUNDO FUTURO QUE ATISBAMOS Y EN EL MARCO DE LAS CONSTITUCIÓN VIGENTE?

En la educación no podemos quedarnos en la sociedad y país que queremos para hoy. En la educación se entretienen el presente y el futuro¹. Los alumnos y alumnas que asisten a las escuelas van a vivir y construir un futuro que está por verse y está proyectarse.

Presento algunas alternativas

- ¿El país de la modernidad ligada a los procesos económicos propios de la era industrial?
- ¿El de una autarquía endógena similar a la de los pueblos primigenios?
- ¿El país en la postmodernidad, en el que pese más el mundo del conocimiento que el de la información; en el que haya apertura al acceso o restricciones

1 Cf. Kant Manuel, Reflexiones sobre la educación, Introducción, en Savater F. (1997), El valor de educar, Barcelona, Editorial Ariel. Pag. 201.

al acceso a la educación para todos y durante toda la vida; un país de incertidumbres o uno de certezas y seguridades; un país donde se valore la complejidad y el carácter holístico del ser humano y de la sociedad o un país de departamentos estancos sin relaciones entre ellos?

- ¿La soberanía aislada del concierto mundial o una soberanía interdependiente y con marcos supranacionales que la rijan en ámbitos de derechos humanos?
- ¿Un ideal de consumo ilimitado, y sólo para algunos privilegiados, o un consumo responsable y comprometido con las siguientes generaciones y a la integridad de la naturaleza?
- ¿Soñamos en un empleo de por vida para los ciudadanos y ciudadanas o a la convivencia con el free lance y el teletrabajo?
- ¿En ese país cómo será la educación? ¿Con presencia física o cursos a distancia, o con aprendizajes multipresenciales (presencia física, virtual, mediática, personal o grupal)? ¿Construyendo más escuelas o generando comunidades de aprendizaje?
- ¿Deseamos una sociedad donde reine el caos? ¿En asambleismo permanente, en estado de constituyencialidad?
- ¿El país del socialismo del siglo XXI por inventar y por descubrir? ¿En donde el trabajo voluntario sustituya a las instituciones públicas? ¿en donde la propiedad irá acompañada de múltiples adjetivos?, ¿el de las misiones en lugar de las instituciones?, ¿en el que el “paraestado” sustituya al Estado de Derecho?

Respuesta a esta pregunta inicial es sumamente importante si queremos avanzar como país y no estar a la greña todo el tiempo disponible.

UNA DIFICULTAD PRÁCTICA

Cómo se contesta esta pregunta política. ¿Quién la contesta?

- ¿Unas élites?, ¿un protagonismo popular?, ¿asambleismo?, ¿a través de mecanismos de consulta y participación liderados por la Asamblea nacional?, ¿con cuál Asamblea?

¿Cómo se construye la respuesta?

Debe ser una consulta amplia, abierta, facilitada y con equidad.

No puede convertirse en una arena de confrontación permanente. No se puede ir con un bate a responder a esta pregunta fundamental.

De aquí debe construirse un amplio acuerdo político, de largo aliento que perdure en el tiempo aún cuando en los actores políticos gracias a la alternabilidad del sistema permita cambios en los mismos.

La Constitución orienta y ofrece un mandato fundamental, que está a la base. Cualquier válida interpretación puede ser arrimada a esta construcción colectiva. Existen interpretaciones que no son válidas, las explícitamente solicitadas en el Referéndum del 2 de diciembre del 2007, ya que fueron rechazadas por la voluntad popular.

Ha habido países que después de guerras civiles y grandes confrontaciones que mantenían al país dividido en dos mitades antagónicas y polarizadas pudieron salir del atolladero. Ejemplos: España, Chile, Sudáfrica. Común en todos ellos es la presencia de una gran acuerdo nacional en que el respeto a la Ley y a la Constitución es un compromiso de todos los actores políticos y de la sociedad. Es decir una Ley y una Constitución, un Estado de Derecho, para todos sin que algunas restricciones apliquen.

SEGUNDO NIVEL DE PREGUNTAS:

¿QUÉ EDUCACIÓN SE NECESITA PARA EL PAÍS QUE QUEREMOS

Con toda seguridad va a depender de la respuesta a la primera pregunta de orden político.

La educación es la base, junto al trabajo, para lograr los objetos del Estado (CRBV, 2).

La educación se plantea como un derecho humano, universal y obligatoria, financiada por el Estado, abierta a todas las corrientes del pensamiento, sin discriminaciones.

El Estado se compromete a garantizar el ejercicio del derecho a la educación.

Características: aprendizaje de por vida, formar a los ciudadanos y ciudadanas como personas democráticas, solidarias, tolerantes, dialogantes, hábiles

y diestras para un trabajo digno y productivo, responsables, conocedores y primeros defensores de sus derechos como ciudadanos o ciudadanas, ciudadanos del mundo y miembros de una comunidad histórica de destino multicultural y pluriétnica, conservadores de la naturaleza y forjadores de la paz

Supone un gran avance de modelo pedagógico.

Frente a un modelo que priorice el repetir, disciplinar, memorizar, temer y obedecer, los nuevos modelos deben orientarse a la formación del ser, del convivir, del aprender, del hacer y del emprender, tal como señalaba Delors a la UNESCO en su informe "La educación encierra un tesoro"².

¿Cuál ser humano, subyace a la propuesta pedagógica?

Tiene que ver con la respuesta a cuál sociedad percibimos deseable y determinada como finalidad de otras actividades.

Se nos plantea un reto antropológico. De la fenomenología a la utopía. Del ser humano que aparece en el actuar diario y localizado en un ambiente cultural, al ser humano deseado como perfil de aquella sociedad por construir.

¿Un ser humano pieza ciega y obediente de una sociedad, o un ser humano crítico y responsable de su propio destino y el de su comunidad? ¿Cuáles valores vendrían a representar la igualdad, la libertad y la fraternidad?

En este ámbito la Iglesia ha aportado una antropología de un ser humano con un modelo que está descrito en el evangelio, Jesús de Nazareth, el de las bienaventuranzas, el que trastocó el sentido absoluto de la ley declarándola relacionada con el ser humano, el que fue acechado y perseguido por su libertad y su cercanía a los proscritos y proscritas de su tiempo, el maestro, el que murió ajusticiado y resucitó al tercer día. Ese Jesús propone una relación con el trascendente como Padre, como papá, estrenando una relación impensada en su tiempo, blasfema incluso. Esa relación genera una relación de fraternidad, de horizontalidad en todas las relaciones entre los seres humanos, teniendo esta categoría a una importancia mayor que cualquier jerarquía de orden histórico que se plantee entre los seres humanos.

2 Delors J. et al. (1996) La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI, Madrid, Santillana-UNESCO.

La antropología cristiana, propuesta por la Iglesia, piénsese en Bartolomé de Las Casas, que supo considerar la condición humana de los habitantes de las Indias y no era posible partir el pan de la Eucaristía cuando se les hiciera afrenta³. Los pobres, sacramentos de la dignidad del ser humano. “La gloria de Dios es que el ser humano viva” (Orígenes), “que el pobre viva” (Romero), “que el niño tenga oportunidad de asistir a una escuela” (La Salle).

RETOS EDUCATIVOS

Todavía en Venezuela hay niños de pre-escolar que no reciben ni un solo nivel de atención educativa.

Hay adolescentes y jóvenes que no forman parte del sistema educativo. Múltiples factores para ello, entre ellos el que la demografía humana no es acompañada de la demografía del aparato escolar; y el que la oferta educativa de la escuela no siempre tiene la pertinencia requerida para ser apreciada por sus destinatarios naturales.

Pasar el sistema educativo escolar a comunidades de aprendizaje de por vida.

Participación, responsabilidad sobre el bien común. Ámbito político.

La Iglesia no tiene que pedir permiso para ejercer su carisma “eclesial”, su carácter de asamblea convocada al servicio del mundo, fraterna, dialógica y diaconía, cuando no martirial. Es preciso ejercer ese carácter de asamblea en las comunidades de nuestra Iglesia católica, demasiado jerarquizada, necesitamos de una desabsolutización de la jerarquía para fomentar relaciones horizontales, dialógicas, fraternas de un modo consciente y en la medida que lo hagamos seremos sacramento de salvación para la sociedad en sus múltiples formas de relacionarse y organizarse. La Iglesia Pueblo de Dios del Vaticano II nos refiere a una igualdad en la diversidad de carismas y servicios en la misma⁴. Los cristianos debíamos ser los expertos en fraternidad en solución de conflictos porque lo venimos aprendiendo en esa comunidad.

3 Cf. Dussel Enrique, Conversión de Bartolomé de Las Casas, servicios Koinonía, Artículo nº 92, bajado de <http://servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=092>

4 Vaticano II, Lumen Pentium, cap. 2

APORTE DE LA IGLESIA

Educación católica “*maior*” y “*minor*”.

Mayor, la ofrecida por tantas y tantos docentes católicos que ejercen su ministerio educativo desde su impulso de fe. Docentes católicos, que en su mayoría, en centros oficiales y no confesionales atienden profesionalmente a sus alumnos y alumnas, que les son referencia de vida y modelos de ciudadanía, aportan a la democracia de Venezuela sin que nadie se lo reconozca y sintiéndose profundamente fieles a su construcción en lo temporal como laicos y laicas. Un reto es explicitar una gran convocatoria para caer en cuenta de la preciosa labor que tienen en sus manos. Celebro que la “Misión Continental” propuesta en Aparecida y asumida en Venezuela incorpore la Misión por ámbitos profesionales. Será una oportunidad de oro para despertar ese gigante evangelizador de tanto docente que no se ha sentido nunca convocado por su Iglesia como instrumento de la gracia de Dios para su pueblo.

Menor, la ofrecida en los centros confesionalmente católicos. Un ámbito sumamente reducido a menos de un 10% de la población escolar. Importante por ser espacios pastorales, lugares de evangelización en donde fe y cultura deben no sólo convivir sino entretenerse para el fortalecimiento de personas fundamentadas en su fe actúen en sus entornos liberando, pasando de condiciones menos humanas a condiciones más humanas. Cada uno de estos centros, cada una de las actividades que se emprendan entre centros de la Iglesia católica logren integrar estos dos ámbitos del ser humano estaremos siendo más fieles a los que nos dice el Papa Benedicto XVI en Aparecida, “*Los movimientos eclesiales, recuerdan a los laicos su responsabilidad y su misión de llevar la luz del Evangelio a la vida pública, cultural, económica y política*”⁵ Es preciso contar con las educadoras y educadores católicos que ejercen su ministerio de educación en el sector oficial y en otros ámbitos.

⁵ Benedicto XVI, (2008), Aparecida, Discurso de Apertura, p. 17.

DESAFÍOS PASTORALES

La misión primaria de la Iglesia es anunciar el Evangelio de tal manera que garantice la relación entre fe y vida tanto en la persona individual como en el contexto socio-cultural en el que las personas viven actúan y se relacionan entre sí (Aparecida, 331) y cuando se refiere al maestro que actúa en la escuela católica lo hace hacia un proyecto de ser humano en el que habita Jesucristo con el poder transformador de su vida nueva (Ibidem, 332)⁶

Autopercepción de la Iglesia como pueblo de Dios: comunidad de comunidades, en la que el laicado sea considerado en mayoría, en mayoría de edad, misionero y deliberante. Inserción en las comunidades cristianas: parroquias, movimientos, de base, y otras. Formación de comunidades cristianas. Eclesiogénesis en el sentido desarrollado por Leonardo Boff. Consejos pastorales en todas las instancias pastorales. Articulación de los agentes e instancias pastorales.⁷ Buscar respuestas a preguntas e inquietudes de la gente, no recetas aprendidas. La autonomía financiera de la Iglesia y sus servicios con los aportes de los fieles.

La apuesta por el fortalecimiento de la familia y apoyo a la familia, iglesia doméstica y escuela de formación.

Respeto por la vida y por la verdad

Perdón y misericordia no sólo en el anuncio de la salvación sino en la práctica pastoral.

Inserción y acogida de cristianos y cristianas que se perciben excluidos por su situación respecto al matrimonio o su vida en pareja.

Inculturación en las diferentes culturas, en las diferentes edades, en las diferentes situaciones.

Encuentros evangelizadores tú a tú, cara a cara, la fe entra por el oído, dedicar tiempo a la atención personal, a escuchar.

6 Fuente: http://es.catholic.net/archivos/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf

7 Ver Concilio Plenario de Venezuela,

LA IGLESIA CATÓLICA EN MEDIO DE ESTOS DESAFÍOS

La Iglesia en la educación no viene de cero, no se está inventando en el año 2009. Son muchos años de andadura y de respuestas oportunas en cada tiempo y momento histórico. Es cierto que ya existen respuestas nacionalmente y regionalmente. Tenemos que saber reconocerlas, apoyarlas y profundizarlas.

La Educación católica puente entre ámbitos humanos en tensión dialogante

De dos ámbitos separados tenemos que llegar a dos ámbitos en tensión dialogante.

El ámbito de la sociedad de los problemas de cada día, el de las necesidades y relaciones terrenas, educativas, sociales, culturales y políticas es un ámbito muy concreto en que los cristianos compartimos con otras personas. A este ámbito en el mundo teológico se denomina como ámbito temporal, de las realidades terrenas. Existe otro ámbito de actuación y es el del mundo eclesial, el que se refiere a la vida y crecimiento de la fe y de la fraternidad comunitaria de los creyentes. Para muchos estos dos ámbitos como que no tuvieran contacto, como si fueran excluyentes el uno al otro.

¿Y PARA NOSOTROS Y NOSOTRAS QUÉ DESAFÍOS PERCIBIMOS?

El cristiano educador tiene la posibilidad de moverse en los dos ámbitos y en la medida que sepa integrarlos se sentirá más realizado colmo persona y como creyente. La educación católica es un espacio de evangelización, de Iglesia por tanto; y también es un espacio de educación de formación personal y ciudadana, realidad terrena. En la medida que sepamos integrar fe y cultura, santificación personal y logro de metas educativas estaremos cumpliendo mejor nuestra misión eclesial, que no eclesiástica.

Y en lo personal, las educadoras y los educadores que profesamos la fe católica podemos iniciar y potenciar organizaciones como laicos en la Iglesia que nos identifique como Educadores Católicos y emprender en nuestro propio ámbito de actuación profesional, tanto dentro de la escuela católica como de la escuela no confesional, una renovación pedagógica y educativa que conduzca al mejoramiento del servicio educativo de altísima calidad al que el pueblo venezo-

lano, y sobre todos los pobres, tienen derecho y lo está exigiendo con clamores de angustia.

De nuestra parte está, como ciudadanos y como trabajadores, exigir mejores condiciones de trato, salariales y de condiciones de salud y sociales para todo el magisterio venezolano y sentirnos solidarios para conseguir y preservar los logros alcanzados. Al mismo tiempo estamos conscientes de que no trabajamos ni para el gobierno, ni para el ministerio, ni para la Iglesia, trabajamos para el pueblo, para esos niños, niñas y adolescentes que las familias, la sociedad y Dios Padre nos han confiado. Al sentirnos y actuar como servidores públicos nos asemejaremos paradójicamente al Maestro Jesús que no vino a ser servido sino a servir. (Mt. 20,28)

OTROS ARTÍCULOS

LA IGLESIA VENEZOLANA ENTRE LOS SIGLOS XIX-XX

Profesor William Rodríguez Campos*

Abstract:

This paper begins with a discussion and analysis of the state of the Church at the beginning of the Republic. The reflection wanders around the situation of the Church during the period of the Restoration and ends with the study of the Church during the recent Democratic period. This essay emphasizes the emergence of some movements and phenomena presented in the Church, as well as in our Nation, during those periods.

Key words: Church, State, Venezuela, Republic

IGLESIA Y ESTADO VENEZOLANO EN LOS INICIOS REPUBLICANOS (1810-1830)

Los años difíciles de la Guerra de la Independencia sorprenden a la Iglesia venezolana, que había gozado entre los siglos XVI-XVIII de relativa paz y unidad, en un ambiente de guerra y de enfrentamiento con el Estado.

* El Profesor **William Rodríguez** es Licenciado en Educación-Filosofía, UCAB, Los Teques, 1991. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades de la UCV, 2005. A la vez trabaja como Investigador del Centro de Investigaciones Populares (Cip), Adscrito al PPI del Fonacit, nivel II. También es Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la UCAB-Los Teques y Profesor de Historia de la Iglesia del Iuspo-Cer. Dirección electrónica: wrodrigu@ucab.edu.ve

La Escolástica, la Ilustración y el nacionalismo criollo –nos dice John Lynch– se convirtieron en los referentes teóricos e inspirados de la independencia.

Dividido el clero en torno al fenómeno de la independencia, la Iglesia oficial –nos dice Micheo– no tomó una posición unitaria por uno u otro bando. Detrás de una iglesia formalmente estable y fuerte –según Fuente– implantada en América de manera rápida e intensa, se solapaban los enfrentamientos entre criollos y peninsulares, clero diocesano y órdenes religiosas, Alto clero y Bajo clero.

La posición del clero entre bandos realista e independentista fue muy activa. Aparecen cinco sacerdotes firmando el acta de Independencia de 1811.

La desorientación era de tamañas dimensiones si consideramos que historiadores como Duarte Level apuntan que el 19 de abril y el surgimiento de la Sociedad patriótica significaban el surgimiento de un aliado peligroso: la masonería.

1811-12 son los años de la crisis de Mons. Coll y Pratt y del Terremoto de Caracas que agudizó aún más la crisis Iglesia-Estado, según nos cuenta Constantino Maradei. Crisis propalada por el artículo sobre Libertad de Cultos del 19 de Febrero de 1811 de Guillermo Burke que produjo la reacción del Claustro universitario.

El clero sufrió- lógicamente – las consecuencias de la Guerra Civil: juicios y destierros según fuera el bando que dominara. En el clímax de la profunda crisis se ejecutan veinte misioneros capuchinos de Guayana por el General Piar. Está fue, junto a la diócesis de Caracas, la más golpeada desde la perspectiva de la disminución del Clero.

Se reduce el clero conforme se afianza la independencia a la que la Iglesia se adhirió, tímidamente, sólo al final del proceso. Y a partir de 1835 se establecen relaciones sólidas de los nuevos gobiernos republicanos americanos con la Santa Sede.

El establecimiento de relaciones directas con Roma significó un alejamiento claro de la Monarquía española, ya sumamente debilitada por la invasión napoleónica y la lucha contra las Cortes y su constitución “liberal” de 1813.

En el país todas las diócesis se sumen en una profunda pobreza. El seminario de Caracas es cerrado en 1814 con lo que queda claro que la disminución

del clero fue consecuencia directa de las posiciones políticas tomadas durante la contienda.

El enfrentamiento se hace visible en el Congreso de Cúcuta en 1821 en el que se discuten las relaciones entre Iglesia y Estado en torno al asunto del Patronato. Los nuevos gobernantes lo querían mantener a toda costa. Mientras que la Iglesia —representada por el Obispo Lasso de la Vega y su Vicario Ramón I. Méndez— opuso tenaz resistencia.

De nada sirvió tal actitud de la Iglesia, pues con la aprobación del Proyecto de Patronato, perdió la pelea y quedó así en manos de gobiernos poco afectos. En Venezuela no se lograron regular las relaciones con la Santa sede hasta 1964.

Por la Ley del Patronato se regulan los conventos, otros se suprimen y se reducen las cuotas de los diezmos. Finalmente, vendrá el Decreto de Libertad de culto de 1834 y de supresión de ordenes religiosas tres años más tarde. Severo golpe a la iglesia e hito de profunda crisis con el Estado paecista.

A partir de este momento, todos los gobiernos conservadores y liberales buscaron la subordinación de la iglesia, aboliendo fueros y privilegios, a pesar de la tenaz oposición del alto clero, dignamente representado en la figura de Ramón I. Méndez.

Así arribamos a la Constitución del 23 de septiembre de 1830 en la que se obliga al Arzobispo Méndez a celebrarla cantando un Te Deum. A lo que se negó. Y entonces vino el destierro.

Difícilmente una iglesia sin bienes, clero y autonomía podría subsistir en el país. Pero una nueva época se abría con el arribo al poder de Gómez.

1. EL PROYECTO DE RESTAURACIÓN ECLESIASTICA EN VENEZUELA (1904-1957)

Después que Guzmán se retiró de su tercer período de gobierno, en 1889, pasó a ocupar la presidencia de la República el Dr. Juan Pablo Rojas Paúl (1888-1890), Este tomó mucho interés por las cosas de la Iglesia. Se encarga, entre otras cosas, de la restauración del templo de la Pastora.

Luego Andueza Palacios, Joaquín Crespo e Ignacio Andrade servirán de marco para la instauración en el poder del *Tirano de los Andes*, Juan Vicente Gómez. En este periodo la Iglesia no tiene que lamentar grandes conflictos con

el estado, pues es una época de tranquilidad, en que ella trata poco a poco de reconquistar sus derechos, posiciones y bienes perdidos ante el caso del Ilustre Americano.

Los dos arzobispos de este periodo destacan por su labor y dignidad. Me refiero al Dr. Crispulo Uzcátegui (1884-1904) y Mons. Juan Bautista Castro (1904-1915).

Mons. Uzcátegui fomentó las vocaciones, construyó el Seminario menor de Caracas y, junto con Mons. Castro, formó a un clero numeroso. Mediante su esfuerzo regresaron a Venezuela los Padres Capuchinos y otras órdenes religiosas educativas y misioneras.

A la muerte de Mons. Uzcátegui, le sucede Mons. Castro, quien co-funda el diario *La Religión*. Con él, poco a poco la Iglesia recupera su prestigio. Durante su episcopado se realizó en Caracas, del 23 de mayo al 27 de junio de 1904, la Primera Conferencia Episcopal Venezolana.

Esta Conferencia Episcopal dio la Instrucción Pastoral que, siguiendo los lineamientos del Concilio Vaticano I, pretendió restaurar y disciplinar al Clero.

Mons. Castro reorganizó el Seminario y se derogó la ley guzmancista sobre institutos eclesiásticos. Realizó el Primer Congreso eucarístico Nacional (1907) y su más grande obra: la fundación de las Siervas del santísimo Sacramento. Sus relaciones con el poder Civil fueron armónicas.

Desde la perspectiva del poder civil, Gómez mantiene el Patronato, la libertad religiosa y la tolerancia hacia la iglesia. Durante su dictadura vuelven al país la mayoría de las congregaciones religiosas, casi todas las diócesis crean su seminario y se funda en Caracas el Seminario Interdiocesano.

Este seminario, regido antes por Mons. Navarro, es entregado a los padres jesuitas, quienes a su vez fundan un colegio para jóvenes del que saldrán eminentes jesuitas venezolanos como los padres Plaza, Barnola, Reina, Morales, Bello.

Gómez, por utilidad propia, o quizás por su misma formación cristiana, procuró no herir el sentimiento religioso nacional con ataques públicos a la religión. La Iglesia, a su vez, se dirigió ante Gómez con prudencia y silencio, y alejados de la política.

En este periodo destaca la labor de Sixto Sosa, Obispo de Cumaná, quien junto con la Madre Candelaria de San José fundó la Congregación de las Her-

manas Carmelitas Venezolanas, edificó el nuevo seminario y edificó la Catedral junto con Mons. Enrique Brekelmans.

El único conflicto grave que tendrá la Iglesia con Gómez será el caso de la expulsión de Mons. Sixto Sosa por la *Instrucción sobre el matrimonio*.

Durante el periodo gomecista, la iglesia se fue recuperando poco a poco de sus grandes males, pero permaneció el de déficit de sacerdotes nativos.

El gobierno permitió la entrada de sacerdotes extranjeros y permitió el desarrollo de los colegios católicos. Pero siempre manteniendo bajo vigilancia a la Iglesia. En las escuelas se concedían las horas de Catecismo, pero nunca en horario escolar.

Uno de los problemas más graves que se presentó a la Iglesia en este periodo fue su pobreza y, por consiguiente, su imposibilidad en emprender obras de colaboración material para aliviar la penuria de las mayorías.

La iglesia perdió todas sus propiedades con Guzmán, y vivía sólo de las asignaciones dadas por el gobierno que, en verdad, eran mínimas.

Durante el periodo de López Contreras, la Iglesia continuará su obra de reconstrucción y afianzamiento y no se verán grandes conflictos entre *el incensario y la espada*.

El General López Contreras fue un hombre sumamente culto y de grandes principios morales y cristianos. Así, trató a la Iglesia con sumo respeto.

En esta época no habrá innovación en las diócesis. Habrá nuevos Obispos que se preocuparán por las vocaciones, fundar y mantener escuelas católicas y traer sacerdotes extranjeros para proveer los cuartos vacantes

Durante el próximo periodo, el de Isaías Medina Angarita (1941) tanto la Iglesia como el estado gozaron de auténticas libertades cívicas. En Caracas, en 1943, se celebra el Congreso Catequístico Nacional que tuvo importantes repercusiones en el ámbito religioso nacional.

Durante el periodo de López y Medina la nación entra a percibir lo que significan los conceptos de libertad y democracia. De allí que la Iglesia trate de formar en los colegios católicos y en el Movimiento de Acción Católica a jóvenes que sean los defensores de la institución y activistas políticos.

Una semana antes del golpe militar del 45, el 3 de octubre, se funda en Caracas la AVEC. Esta institución servirá como factor de cohesión de los cole-

gios católicos y como dispositivo de defensa ante el nefasto y excluyente Decreto estatal 321.

Este fue –en opinión de Maradei– uno de los grandes conflictos que tuvo la iglesia en los tiempos del gobierno revolucionario. En ese conflicto triunfó la Iglesia ante un Estado que, ya laicista, liberal, ateo, venía buscando la manera de secularizar las instituciones, en especial, las eclesiales.

Luego vino la Constituyente del 47. Otro hecho importante en el que la iglesia demostró que su influjo volvía a la sociedad venezolana. En ella estuvieron presentes muchos sacerdotes que se distinguieron por su defensa de los derechos de la Iglesia.

Pronto vino la Revolución del 48. Luego de la caída de Medina se creó la Dirección General de Capellanías (1946) con lo que Mons. Quintero organizó este servicio.

El periodo cierra con la Carta Pastoral de Mons. Arias del 1° de Mayo de 1957 considerada por Pérez Jiménez como subversiva. A Mons. Arias se debe su Catecismo popular, la difusión de los cursillos de Cristiandad y del movimiento de Apostolado Seglar, y la fundación de colegios católicos.

De todos modos, la imagen que quedó de la Iglesia antes del Golpe de Estado a Pérez Jiménez fue la de una iglesia muy relacionada con las élites militares y políticas

2. IGLESIA Y ESTADO EN LA VENEZUELA DEMOCRÁTICA (1958-1968)

En efecto, la Iglesia durante la dictadura de Pérez J. decidió un silencio prudente. Pero, progresivamente, sobre todo, luego de las elecciones plebiscitarias del 53 la presión popular fue indetenible y la Iglesia – coherentemente – se puso de parte del pueblo.

Durante el período de Pérez Jiménez la iglesia, como otrora con Gómez, vivió un nuevo renacimiento. Ya no sólo a través del activismo político representado por Copei, sino con la labor abiertamente promotora del dictador para con la Iglesia.

Ingresa nuevas órdenes religiosas; se fundan dos nuevas universidades (la Ucab y la Usm). Se trata de un sistema relacional de mutuo apoyo Iglesia-

Estado. De esta época es la dedicación de Venezuela a la Virgen de Coromoto y la consagración del país al Santísimo Sacramento.

Sólo el suceso de la Carta Pastoral de Mons. Arias vino a empañar la armónica relación entre Estado e Iglesia. En todo la Iglesia defendió la ortodoxia de su doctrina social.

Caído Pérez Jiménez la Iglesia actúa activamente en la constitución de un nuevo gobierno que hiciera gobernable el país por la vía del acuerdo.

Es la época del Pacto de Punto Fijo. La lucha de los Partidos políticos contra el militarismo y el Comunismo de moda encontró en la Iglesia su mejor aliado. La Iglesia se convierte, entonces, en factor de importancia y de pacificación.

El inicio de las negociaciones para la firma del *Modus vivendi* por parte del Presidente Betancourt, constituyó una especie de retribución a la iglesia por su labor. Con el Presidente Raúl Leoni se firma definitivamente (1964) el *modus vivendi* con lo que la Iglesia ve cumplidos sus sueños de una absoluta libertad con respecto al Estado.

Cáritas venezolana aparece en 1963 como organismo de promoción y coordinación de las obras sociales de la Iglesia.

En 1964 se funda Apep, institución de la Iglesia para la promoción de la educación popular, manual e industrial.

Igualmente han surgido en estos tiempos democráticos grandes instituciones de suma importancia para la iglesia como la Obra de Seminarios de Venezuela, nacida en Diciembre de 1964

La labor social de la Iglesia sigue creciendo y ya para 1965 aparece *Fe y Alegría*, movimiento universitario dirigido por el padre Velaz, que, desde Venezuela, se extendió a países como Ecuador, Bolivia, Perú, el Salvador y Colombia.

Su finalidad fue atender solamente a las barriadas marginales urbanas o rurales.

A tal ambiente de intenso optimismo se suma la victoria electoral de Rafael Caldera (1974) con lo que la Iglesia comienza a ser abiertamente reconocida, libre y valorada. Llega el año 1968, aires de Concilio Vaticano II, se da la Conferencia de Medellín.

El Papa Paulo VI viene por primera vez a nuestra tierra latinoamericana. Es la época de una primera bonanza económica fruto de la elevación de los precios del petróleo y del fortalecimiento de un cristianismo con rostro social.

Las encíclicas papales y el ambiente de reforma general de la vida cristiana exigida por el Concilio fueron asumidas con todas sus consecuencias. Una especial reforma de la Liturgia, la catequesis y los ministerios dio a la Iglesia latinoamericana y venezolana una cara pastoral y misionera peculiares. La iglesia vivía el cenit de su desarrollo.

Arturo Sosa comenta lo acertado de la estrategia que la Iglesia había decidido, durante las dictaduras de Gómez y Pérez Jiménez, porque "... la iglesia logra rehacerse institucionalmente, se fundan seminarios, se erigen parroquias y diócesis, aumenta paulatinamente el personal religioso, nacen movimientos laicales como la Acción católica (masculina y femenina), la Legión de María... Nacen círculos obreros y experiencia de sindicalismo cristiano y, muy especialmente, se afianza en el campo educativo con escuelas primarias, secundarias..." (Sosa A., 14)

En fin, en este último período estudiado la coincidencia de intereses y la capacidad de riesgo político convierten a la Iglesia en uno de los aliados del sistema político. En este periodo se fortalecen las instituciones democráticas y las Fuerzas armadas. El sector privado de la economía crece y surgen nuevos Grupos económicos. Se produce, desde entonces, una pacífica y productiva convivencia Iglesia y estado sin presiones de alguna sobre otro y sin intromisiones

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Pedro (1992) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*. Bac. Madrid.
- Fuente, Alberto (2002). "La implantación de la Iglesia en la América española". *Mayéutica* 28.
- González, Hermann (1988). *América: cinco siglos de evangelización*. Paulinas. Caracas
- (1997) *Iglesia y Estado en Venezuela*. UCAB. Caracas.

- (Sf.) *La Iglesia en la crisis del siglo XIX (mimeo)*. Instituto de Investigaciones históricas de la UCAB.
- Maradei, Constantino (1978). *Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos*. Trípode. Caracas.
- Micheo, Alberto (1983) *Proceso histórico de la Iglesia venezolana*. Centro Gumilla. Caracas.
- Sosa, Arturo. (1989) “Iglesia y Democracia en Venezuela”. *SIC*. Caracas

GRECIA EN EL HORIZONTE CULTURAL DEL CASTELLANO

(RECUERDOS DEL IDIOMA)

Profesor Bruno Manara*

Abstract:

We try to demonstrate that in Spanish, although a language of Latin origin, there are several words or expressions which refer to the mythological or cultural words of Greece: this is meant to be the "horizon", or further point beyond which no conscious cultural reference in the common every-day Spanish is found. To establish this, we do not follow the traditional philological method, which inevitably leads to Latin, but emphasize several words or metaphoric expressions which came throw Latin, but whose real origin is Greek and refer to Greece.

Simultaneously, we ascertain that when several words or expressions of Greek origin are present in languages of different philological origins, this allows us to associate the people which speak them into the same cultural area.

Key words: *Philology, mythology, culture, supralinguistic relationships.*

* El Profesor **Bruno J. Manara** es Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela el año 1973. Ha ejercido por muchos años como docente de castellano, latín y literatura en el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC) desde 1967; y en el Instituto Venezolano de Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-80. Lleva a su cargo la enseñanza de griego bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (concretamente el Latín), en este mismo Instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular, a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP. En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular, resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998). Dirección electrónica: manara3939@yahoo.com

Una manera de establecer la existencia de posibles relaciones entre diferentes pueblos en lejanos tiempos pasados, es a través del estudio de sus respectivos idiomas. Fue así como los estudiosos reunieron los grupos humanos modernos en familias lingüísticas como: semita, aria o indó-europea, uno-altaica, dravídica, malayo-polinesia, etc.

Por otra parte, desde cuando el europeo descubrió el Nuevo Mundo, los pensadores habían comenzado a plantearse cómo habían sido pobladas las tierras recién descubiertas, y si las poblaciones amerindias constituían una entidad humana aparte de las ya conocidas, o tenían alguna vinculación con las mismas. Entre las distintas teorías que se presentaron, no faltaron las de tipo lingüístico, que pretenden asociar el lenguaje de esta o aquella tribu indígena americana con lenguas de otras áreas del mundo, y en particular de las regiones mediterráneas¹.

En el presente ensayo no pensamos echar mano del método filológico tradicional para demostrar los orígenes y componentes lingüísticos del castellano, cosa por demás ya muy bien averiguada, sino destacar algunas palabras y expresiones que aún hoy en día hacen referencia a sucesos, situaciones, personajes, creencias o mitos del mundo clásico griego. De este modo aspiramos a establecer una especie de horizonte histórico-cultural, más allá del cual no existe en nuestro idioma otra referencia sino las relaciones filológicas, las cuales, en muchos casos, solo son evidentes para contados especialistas de la materia. Varias de las alusiones culturales a las que nos referimos, en cambio, no tienen que ver necesariamente con la filología, y más bien pueden aparecer simultáneamente en idiomas pertenecientes a familias lingüísticas distintas, pero que se ubican dentro de un mismo contexto cultural.

Por ejemplo, cuando decimos de alguien “Esto fue su talón de Aquiles”, es decir, su punto débil, propiamente aludimos al episodio mítico de cuando la divina Tetis sumergió a su recién nacido hijo en las aguas inmortalizantes del río Stix, pero sin percatarse de que, al tener firmemente sostenido a su hijito por el talón, ese punto no fue tocado por las maravillosas aguas, y de ese modo esa mínima parte del cuerpo le quedó vulnerable, y de hecho sería causa de la muerte del héroe. Todos, por lo demás, tenemos nuestro punto débil y nuestros propios talones, pero seguimos atribuyéndoselos a Aquiles, por haber sido más

1 Véase las obras de Barry Fell, *America B.C.* (N.Y., 1976; Wallaby Pocket Books, 1978), y *Saga America* (N.Y. 1980). Además, toda la serie de *Epigraphic Society Occasional Papers* (ESOP), San Diego, California.

ejemplarizante lo sucedido con el talón del héroe aqueo, y como una prueba de que todavía estamos vinculados al mundo clásico griego.

Para comprobarlo, se puede observar que el héroe Sigfrido, en el cantar de los Nibelungos, tuvo un percance parecido al de Aquiles²; sin embargo, este episodio de la mitología germana no dejó rastro alguno en nuestro idioma; en otras palabras, está fuera del horizonte cultural del castellano.

Es también ampliamente sabido que, a raíz del trágico deslave de diciembre de 1999 en el Litoral Central, cuando ya estaban dirigiéndose hacia Venezuela los barcos norteamericanos con equipos especializados contra desastres naturales, el gobierno nacional les mandó que se devolvieran, argumentando que eran un “caballo de Troya”. En esta expresión, una vez más, tenemos otra alusión al mundo griego, a saber, al gran caballo de madera que los aqueos dejaron abandonado en la playa frente a Troya supuestamente como voto a Poseidón, el dios del mar, para impetrar de él un feliz regreso a sus tierras por el borrascoso mar Egeo. La realidad, sin embargo, era otra, y todos estamos enterados de que, a través de ese caballo de madera, la ciudad de Troya fue destruida. En efecto, entonces fue cuando “ardió Troya”, como todavía decimos, para expresar una situación de enfrentamiento violento y caótico entre varias personas.

¿Y no escuchó nunca ponderar una dificultad con la expresión “eso es *enea*”, o decir que una persona de carácter difícil “es *enea*”, o: “¿qué *eneas* es este sol!”?... El sentido de “enea” o “eneas” aquí no corresponde al que se da en un diccionario castellano, sino que es propiamente un venezolanismo, y alude a *Eneas*, el caudillo de un grupo de sobrevivientes de la destrucción de Troya que, después de mil peripecias y contrariedades, llegó al Lacio, en el centro de Italia, donde logró asentarse con sus hombres y, a través de su hijo *Julo*, llegaría a ser el antepasado de la familia *Julia*, a la cual pertenecería Cayo Julio César y los primeros emperadores romanos hasta Nerón.

Pero volviendo al asunto que nos ocupa, no es Homero, sino el poeta latino Virgilio, en su Eneida, o epopeya de Eneas, quien relata el episodio del caballo y de la destrucción de Troya. Suya es también la expresión *tímeo Dánaos et dona ferentes*, es decir, “temo a los griegos aún cuando traen dones”. Si tomamos en consideración que nuestro verbo *timar*, engañar, procede del griego τιμαω, hon-

2 “En tanto que la caliente sangre del dragón brotaba de las heridas y el fuerte héroe se bañaba en ella, una grande hoja de tilo cayó sobre sus espaldas: en ese sitio puede recibir herida...” (*Cantar de los Nibelungos*, canto XV).

rar, tendremos una evidencia lingüística de la fama que tenían en la Iberia post-romana los taimados políticos griego-bizantinos.³

Cambiando de asunto, puede también suceder que dentro de un grupo de amistades repentinamente se presente una “manzana de la discordia”: otra alusión a un conocido episodio de la mitología griega, en cuyo Olimpo abundaban las diosas hermosas y conscientes de sus encantos.

El Olimpo, por cierto, estaba presidido por Zeus, el tonante; pero llama la atención el detalle de que el supremo dios heleno naciera en la cumbre del monte Ida, en Creta, y solo más tarde haya establecido su divina morada en el Olimpo, en Tesalia. Con esto los griegos estaban reconociendo que su mundo cultural había comenzado en Creta, y mucho después fue cuando se desarrollaron las polis de la Grecia continental.

Es bueno recordar también que el mismo nombre de *Europa* está asociado con Creta. Europa, en efecto, era la hermosa hija de Agenor, rey de Tiro, en Fe-

3 No siempre el caballo es asociado con destrucción. Puede suceder inclusive, y es lo más probable, que alguien tenga también su “caballito de batalla”, o punto fuerte, con lo cual nos referimos a una costumbre de los caballeros medievales que, además del caballo que usaban para desplazarse en situaciones normales, tenían otro de particulares condiciones de fuerza y agilidad, que empleaban en las batallas. Por otra parte, cuando decimos que un motor tiene, por ejemplo, la fuerza de veinticinco caballos, estamos también haciendo referencia a siglos ya pasados, cuando el caballo era un animal frecuentemente empleado para labores de tracción. Ahora bien, cuando uno monta a caballo, puede “perder los estribos”; pero eso comenzó a suceder en Europa con la llegada de los bárbaros godos, quienes montaban a caballo con silla y estribos. En contraste, tanto los griegos como los romanos y demás pueblos europeos y mediterráneos antiguos no usaban tales implementos, sino que montaban directamente sobre el caballo y lo incitaban, no con espuelas, sino dándole talón, como puede verse en muchas representaciones antiguas; y por lo mismo, nunca perdían los estribos, pero sí podían perder el equilibrio y caerse del caballo, desde luego.

Al respecto, señalamos que los estribos se usaban en China y Japón desde hacía varios siglos antes de la era cristiana, y gracias a ellos los hunos de Atila pudieron atravesar Siberia y las estepas rusas y atacar los pueblos de Europa. Esos puntos de apoyo para los pies, en efecto, les daban una gran ventaja sobre las caballerías de los pueblos bárbaros europeos, que se apresuraron a imitarlos y, a su vez, así pudieron derrotar la caballería imperial romana. Sin embargo, a pesar de que el estribo es un invento de los pueblos mongoloides, la palabra “estribo” está relacionada con el germano *striban*, apoyo, y entró al castellano a través de los invasores Visigodos.

nicia; pero Zeus, que la vio en la playa, se prendó de ella y bajo forma de toro, la raptó y se la llevó a Creta, donde la hizo madre de Minos, Sarpedón y Adramante. De allí, que para los fenicios Creta se volviera la tierra de Europa, designación que solo en un momento posterior se extendió a la Grecia continental, a la vez que Zeus se mudaba para el Olimpo.

Desde su nueva residencia el divino Zeus, a quien la mitología griega presenta como muy enamorado e infiel a su hermana y esposa Hera, emprendía sus andanzas y aventuras amorosas, que lo hicieron padre de un sinnúmero de héroes y semidioses. Tal vez el más famoso de los héroes hijos de Zeus fue *Hércules* (a quien tuvo que llamar así, "Gloria de Hera", para aplacar a su enfurecida consorte), pero que entre nosotros es más conocido con el nombre latino de *Hércules*. Zeus lo engendró en Alcmena, esposa de *Anfitrión*, rey de Tebas, quien lo había hospedado tan generosa y espléndidamente, sin imaginar el pago que le daría el divino visitante, y cuyo nombre todavía recordamos y actualizamos, aún ignorando su origen, cuando hacemos de *anfitriones* en alguna fiesta.

Pero volviendo a esos tiempos antiguos, lo cierto es que el cambio de residencia de Zeus desde el monte Ida, en Creta, al Olimpo, no fue del agrado de los Titanes, disformes gigantes aliados de Creta, que intentaron destronar a Zeus. Para ello procuraron trepar al Olimpo amontonando el monte Ossa sobre el Pelión, pero a todos ellos los fulminó el Tonante y los condenó a terribles castigos en el Hades heleno, y especialmente en el Tártaro, su punto más profundo, frío y oscuro. Entre los castigos más despiadados, se cuentan los que sufrieron Tántalo y Sísifo. El primero, condenado a eterna sed y hambre, ya que se halla sumergido hasta el cuello en el agua, que se retira cada vez que abre la boca para aplacar su abrasadora sed, mientras le cuelga sobre la cabeza un hermoso racimo de fruta que también es alejada por el viento, cuando intenta alcanzarla; y Sísifo, por su parte, condenado a empujar por una empinada ladera una enorme piedra, que se cae otra vez al fondo cuando el condenado ya está a punto de coronar la cuesta.

A este penoso trabajo aludimos con la expresión "esto es peor que el castigo de Sísifo", para referirnos a una tarea cuyos pasos sucesivos quedan frustrados una y otra vez, obligándonos a comenzar el trabajo de nuevo.

En cuanto al castigo de Tántalo, quedó fuera del horizonte cultural del castellano, pero no del inglés, idioma en el cual *to tantalize* significa "atormentar con burlas".

De todos modos, nos quedó el recuerdo de esos gigantes antiguos en el término “titánico” para referirnos a algo gigantesco o muy difícil y que exige esfuerzo sobrehumano. Así, hablamos de “un esfuerzo titánico”, “una obra titánica”, y se anuncia un decisivo juego de base-ball entre los Tigres de Detroit y los Marineros de Seattle, en que se enfrentarán dos pitchers criollos de alto desempeño como una “Guerra de Titanes” (*Meridiano*, 22-7-2009). Por eso mismo entendemos la intención con la que un enorme trasatlántico fue bautizado como *Titanic*⁴.

Por otra parte, el poderoso titán *Atlas*, o El Infatigable, fue condenado a sostener sobre sus hombros la bóveda del cielo. De él deberíamos acordarnos con agradecimiento cada vez que consultamos un *atlas*, porque ¿qué sucedería si el forzado titán se cansara y “se nos cayera el mundo encima”? Podemos dormir tranquilos, de todos modos, ya que, según asegura Ovidio, hace mucho tiempo que el héroe griego Perseo, molesto porque Atlas no lo hospedó con las consideraciones que le debía, transformó al titán en una alta montaña, sobre cuya cumbre, coronada de nubes, desde entonces se apoya el firmamento con todos sus astros. Esto sucedió en el occidente de África, donde todavía existe el monte *Atlas*, que así se llama, y además, el océano *Atlántico*, en el cual, según Platón, existió la antigua *Atlántida*, que fue tragada por el océano con todos sus pobladores, los *atlantes*, durante un pavoroso cataclismo.

Otra isla del Atlántico era la fabulosa Eritia, cerca de la actual Cádiz, donde el disforme Gerión, gigante de tres cabezas, poseía un hermoso rebaño de bueyes, que hacía cuidar por el gigante Euritión y el perro Ortus, de dos cabezas; pero llegó el poderoso Hércules, venció a Gerión, a Euritión y al perro Ortus, y se robó el ganado.

Por entonces, un istmo unía África con la península ibérica. Hércules, con un terrible porrazo de su cachiporra rompió el istmo y separó África de Europa, y así abrió una comunicación entre el Atlántico y el Mediterráneo.

La fuerza descomunal del héroe griego quedó para nosotros como un paradigma; y todavía decimos de alguien que tiene mucha fuerza que es un *hércules*, o que tiene una fuerza *hercúlea*. A propósito, no estará demás señalar que ya los romanos, en momentos de peligro, o como expresión de asombro, lo invocaban

4 No se confunda, el término “titánico” (τιτανικός) con el nombre del Titanio (del griego τιτανός, cal, yeso, mármol), elemento químico presente en las tierras arcillosas.

diciendo *Mehércules!*, es decir, ¡Que me (ayude) Hércules!, muy parecida a nuestra interjección eufemística: ¡*Miércoles!*

Tampoco está fuera de propósito apuntar que en el sitio donde antes se unían África y Europa, el héroe había levantado dos columnas, que se llamaban Calpe (en África) y Abila (en Europa), o simplemente, Columnas de Hércules; y sobre ellas grabó una seria advertencia para los hombres de mar, que en su versión latina rezaba: *Non plus ultra!*, es decir, No (procedas) más adelante!. Esta expresión seguimos utilizándola, pero con el sentido de “lo máximo”, como cuando decimos, por ejemplo: ¡Este deporte es el *non plus ultra* de la emoción!

Por su parte, los reyes católicos Fernando e Isabel no hicieron caso de la advertencia grabada sobre las Columnas de Hércules y apoyaron la expedición de Cristóbal Colón a las Indias Orientales navegando hacia occidente, gracias a lo cual se descubrió el Nuevo Mundo; y así cambiaron la vieja advertencia por *Plus ultra!*, que desde entonces quedó impresa sobre el escudo de España.

Hijo de Atlas fue Hespero (Ἑσπερος), que reinó en la actual España y era famoso por su justicia y su bondad. Según el mito, encontrándose una noche en la cumbre del monte Atlas observando los astros, fue arrebatado a los cielos por el viento; y el pueblo llamó *Hespero* al planeta Venus, que los romanos llamaron *Vesperus*, de donde nos vino la *víspera*, es decir, la hora en que Venus aparece en el cielo, al comenzar la noche.

Ahora bien, de Atlas, según unos o de Hespero según otros, nacieron tres hijas —otros quieren que siete—, conjuntamente llamadas Atlántidas o Hespérides (Ἑσπερίδες). Todos concuerdan en afirmar que habitaban en un jardín maravilloso, el Jardín de las Hespérides, cuyos árboles producían manzanas de oro, nacidas de las que Gea (Γαῖα), la Tierra, había regalado a Hera cuando esta se casó con Zeus; y para que nadie se robara las codiciadas frutas, había un dragón (δράκων) llamado Ladón, que cuidaba del jardín.⁵ Según Isidoro de Sevilla vivían en unas islas al oeste de Mauretania, que por ellas se llamaron Hespérides, o también Makaronesia (Μακαρονεσία), es decir, Islas Afortunadas; pero en esos tiempos en que el vulgo sabía muy poco de geografía, llamaban *Hesperia* a Italia, que queda al occidente de Grecia; y a su vez los italianos aplicaron esta designación

5 S. Isidoro de Sevilla explica de la siguiente manera “el dragón” del mito: *Fertur enim ibi e mari aestuarium ádeo sinuosis latéribus tortuosum ut viséntibus prócul lapsus ángueos imitétur*; “se dice, en efecto, que allí existe un estero formado por el mar, con orillas tan tortuosas que para quienes las miran de lejos imitan las sinuosidades de una serpiente”. (*Etymologiarum libri*, Lib. XVII, 6).

la península ibérica, que los romanos llamaron *Hispania*, que a través de siglos de evolución fonética se volvió *España*. “Esa es la verdadera Hesperia- declara S. Isidoro de Sevilla-, y se llamó así por Héspero, la estrella que brilla en occidente”. Sin embargo, hasta el s. XIV también siguieron llamándose así las islas Canarias, como consta de una bula del Papa Clemente VI, quien concedió al príncipe Luis de la Cerda autorización para conquistar las *Hespérides*.

Prosiguiendo con el relato mitológico, las siete hermanas, cuando murieron, fueron llevadas a los cielos en grupo, y se colocaron delante de las rodillas de Taurus; y por ser tantas, se las conoce comúnmente como Pléyades (Πλειάδες), designación que procede de πλειων, “la mayor parte”, pero también como *Cabrillas* en castellano tradicional y en nuestros campos. Eran muy conocidas de los antiguos, ya que cuando desaparecían por el oeste en mayo, anunciaban a los griegos que las espigas estaban en sazón y se acercaba la hora de la siega; y cuando aparecían por el este a fines de octubre, era señal de que había llegado la hora de la siembra, y al mismo tiempo la estación del mal tiempo y el frío. Por su importancia para las labores agrícolas se acuñó el término cronológico *pleyón* (πλειών), que se refería al lapso de un año tomando como referencia a las Pléyades”.⁶

Añade S. Isidoro que “de las siete estrellas solo son visibles seis, y una está oculta.”⁷ Para ello hay que saber que las siete hermanas Hespérides se casaron todas con dioses o con mortales que llegaron a ser dioses, menos Merope, quien esconde su rostro por la vergüenza porque se casó con Sísifo, que no logró salir de la condición de simple mortal, y además fue castigado a pena perpetua en el Tártaro.

Aparte estas consideraciones mitológicas, ya en la época de Tolomeo Filadelfo se conocía como *La Pléyade* la agrupación de los siete mejores poetas alejandrinos. En este sentido el término siguió usándose a lo largo de la historia, especialmente en el campo literario para designar una “agrupación de poetas” de cierta orientación particular, especialmente si son siete en número; e inclusive en

6 Las Pléyades o Cabrillas eran la referencia cronológica básica también entre los indios de Orinoco. “En Las Cabrillas venideras te pagaré”, le decía un indio a su acreedor, para darle a entender que el año siguiente saldaría la deuda contraída. (P. Gumilla).

7 En realidad, las Pléyades no son solo siete, sino que con los modernos telescopios se cuentan por millares. Algunos astrónomos las consideran el centro de gravedad del universo.

el mundo artístico, ciertas agrupaciones encarecen su excelencia promocionándose como una “*pleyade* de estrellas”.

Pero volviendo al porfiado Sísifo que hemos dejado empujando la piedra cuesta arriba, es oportuno saber que en la poesía griega postclásica se lo designaba con el epíteto de *ταρταρουχος*, o habitante del Tártaro. Este término, con el paso de los siglos, se volvió *tortuga*, ya que el pueblo veía en estos animales, siempre “con su piedra auestas”, una representación de Sísifo.

No estará demás observar que la asociación de Sísifo con los quelonios tuvo que darse todavía en la época del imperio romano, a partir del s. II, ya que los respectivos términos en italiano y portugués (*tartaruga*), francés (*tortue*), inglés (*turtle* y *tortoise*) se remontan todos a la voz griega *ταρταρουχος*. No sucede así en rumano, cuya voz *testoasa* se deriva del latino *testudo*, tortuga, emparentada directamente con el castellano *testuz*.

Entre los titanes primitivos se destacó Prometeo, quien logró robar el fuego del Olimpo y se lo proporcionó a la humanidad, que desde entonces emprendió el largo camino del progreso y la cultura. No le gustó a Zeus la burla de Prometeo, y para vengarse le encargó a Hefesto, el dios cojo, que creara una mujer muy hermosa que la mitología griega conoce como *Pandora* (Πανδώρα), es decir, “La toda agraciada”. Epimeteo, hermano de Prometeo, sin pensarlo dos veces se casó con la bella y le dio a Zeus una oportunidad de oro para ofrecerle como regalo de bodas a Pandora un cofre cerrado, encareciéndole de que nunca lo abriera, so pena de grandes desgracias. Un día, sin embargo, Pandora no resistió a la curiosidad, y se atrevió a entreabrir con cuidado el cofre que le había entregado Zeus. En el acto salieron de él todos los males y los vicios, que se esparcieron por el mundo; y comenzaron así para la humanidad una seguidilla de calamidades que perduran hasta el sol de hoy, y llevan la de nunca acabar. Desde esos lejanos días pasaron muchos milenios, pero todavía mencionamos la *caja de Pandora* para referirnos a alguna posibilidad que, de ser actualizada, puede desencadenar una serie de acontecimientos imprevisibles, en general funestos.

Es evidente que en el mito de Pandora subyace algo del complejo machista griego, cuya actitud de asombro y desconfianza hacia el bello sexo también se revela en el mito de las amazonass, salvajes mujeres guerreras que los griegos con Heródoto suponían localizadas en las estepas rusas, es decir, en los límites geográficos de su mundo conocido.

Estas mujeres guerreras luchaban a caballo (de allí que todavía llamemos *amazonas* a las damas que simplemente montan a caballo); al mismo tiempo, según los griegos, estas hembras belicosas les quemaban a sus niñas una tetilla, para que así no se les desarrollara el seno derecho, y cuando adultas pudieran manejar con más soltura el arco, su arma preferida. Esta circunstancia explica la etimología del término *amazona*, es decir, mujer “sin (un) pecho”.

Muchos siglos más tarde, en los primeros tiempos del descubrimiento de América, se creyó ver también en nuestro continente unas tribus de mujeres guerreras, y Francisco de Orellana precisamente por eso le puso nombre al “río de las Amazonas”, aunque las belicosas damas que se le enfrentaron a lo largo de ese río no montaban a caballo y tenían bien puestos ambos pechos.

Por cierto, el viaje de Orellana desde Perú al Atlántico a través del río de las Amazonas fue “toda una *odisea*”, comparable al accidentado recorrido de Ulises para regresar desde Troya a su amada Ítaca. Por eso, seguimos hablando de él como una *Odisea*, como dijo Homero, por el nombre griego de Ulises, es decir, Οδυσσεύς, el héroe del relato, si bien en la actualidad entendemos como *odisea* todo viaje largo y azaroso, lleno de percances, peligros y peripecias. Al mismo tiempo, el nombre de ese astuto guerrero y esforzado capitán de navío inspiró el nombre de *Nemo*, el famoso capitán del Nautilo en una la novela de Julio Verne. Para entender esto, hay que recordar que cuando el cíclope Polifemo le preguntó a Ulises cómo se llamaba, este hizo un juego de palabras y le contestó en griego que Ουδεις, es decir, *Nadie*; término que precisamente en latín se traduce como *Nemo*.

Gracias a la odisea de Ulises, todos también estamos enterados de lo peligroso que es hacerles caso a los “cantos de las Sirenas”, que con sus melodiosas voces embaucan y atraen a los incautos hacia peligros mortales. Ulises, sin embargo, logró sortear exitosamente también estas acechanzas, dirigiendo con firmeza su nave en forma tal que ni se acercara demasiado al monstruo marino Escila y tampoco a Caribdis (a pesar de que el primero logró arrebatarse seis compañeros), y finalmente, tras superar muchas otras pruebas y contrariedades, pudo regresar a la patria.

No tuvieron la misma suerte otros valerosos guerreros griegos, y entre ellos el propio Aquiles, quien le prometió como sacrificio a Poseidón, si le concedía un feliz regreso a su amada Ftia, una “hecatombe perfecta de cincuenta bueyes”. Sin embargo, Poseidón, que entendía muy bien que una “hecatombe perfecta” consta de cien (ἑκατόν) bueyes, no se dejó birlar por el taimado hijo de Peleo,

cuya súplica no fue atendida. De todos modos, aún hoy, seguimos hablando de una *hecatombe*, para referirnos a una gran matanza, aunque no sea precisamente de bueyes ni exactamente de cien individuos.

Nos queda en castellano otra reminiscencia del fogoso Aquiles, a quien Homero apoda ποδωκης, es decir, “de pies veloces”. Este mismo epíteto, en boca de los colonos griegos que, varios siglos antes de Cristo, se habían asentado en la península ibérica, sirvió para designar una raza de ágiles perros de caza, que hoy conocemos como *podencos*: versión hispana del homérico ποδωκης.

A esos mismos colonos griegos debemos otros términos homéricos, como *cara* (καρά) y *liso* (λίσσος); pero, además, la voz *cama* (χαμαι, en tierra). Este último se explica, si pensamos que los primitivos iberos no dormían en lechos, sino sobre esteras tendidas en el suelo o sobre amasijos de hojas o de hierba. Pero además, S. Isidoro de Sevilla nos informa que de *cama* se derivó *camisia*, es decir, “la ropa que nos ponemos cuando nos acostamos en las *camas*, es decir, nuestras yacijas”. Del nombre latinizado de esas prendas que los antiguos iberos se ponían de noche para abrigarse del frío, resultó la designación de nuestras *camisas* modernas.

Otra palabra muy significativa de origen griego es *silo* (σιφος), a saber, esos pozos sellados en que los antiguos almacenaban los granos para defenderlos de los roedores. Es el caso, sin embargo, que los silos no se usaban en Grecia, sino en Tracia y en Asia Menor; pero el asunto se explicará satisfactoriamente si recordamos que los pobladores griegos de España y el sur de Francia fueron en su mayoría habitantes de la ciudad jónica de Focea, que huyeron en masa ante la avanzada de los poderosos persas. *Focea*, Φωκεία, de paso, significa “Lugar de focas”, φώκη, animal antiguamente abundante en todo el Mediterráneo, y hoy casi exterminado.

En asociación con esto, podemos también imaginarnos la satisfacción de los descendientes de esos prófugos de Focea, al ver representada la obra *Los Persas*, de Esquilo, en la cual se hace burla de los poderosos y derrotados enemigos, cuyo nombre original, *Paras* o *Phares* derivó finalmente en la *farsa* castellana.

Está demostrado arqueológicamente que los colonos griegos en España conservaron muchas costumbres de sus metrópolis. Entre ellas destacaban las competencias *atléticas*, en las que rivalizaban entre ellos mismos, o contra los bárbaros iberos locales. En estos casos, sin embargo, podemos sospechar que los árbitros solían favorecer a los *atletas*, αθληται o infatigables, griegos, como lo

demuestra la apalabra *bribón*, es decir, tramposo o pícaro, que procede de los términos griegos βραβεύς o βραβευων, árbitro, o el que arbitra. Al mismo tiempo, el público emocionado aupaba a sus competidores favoritos y reclamaba para ellos el premio gritando ¡bravo!, o ¡bravío!, palabras que también se originaron de un término griego, como es βραβειον, premio.

A esos antiguos colonos griegos y a sus relaciones comerciales especialmente con Atenas, debemos también la palabra *plata*, que inicialmente designaba las monedas acuñadas (πλαττα), y luego pasó a significar el metal con que estaban hechas y que se extraía en gran cantidad en las minas de Iberia. Por cierto, no siempre las monedas fueron de plata. Al contrario, especialmente en Roma, al comienzo fueron de cobre, y así lo entendemos cuando alguien nos pregunta: “¿Dónde tienes los cobres”?

Sin embargo, Creso, rey de Lidia, famoso por su proverbial riqueza, ya que, según dicen, todo lo que tocaba se volvía de oro, en el 635 antes de Cristo había acuñado las primeras monedas de ese metal, que eran de forma ovalada. Eso dio pie para que los fantasiosos griegos comenzaran a decir que Creso tenía una “gallina de los huevos de oro”, expresión que todavía usamos para designar una prodigiosa *f fuente de riqueza*.

Siguiendo su ejemplo, en el año 595 antes de Cristo, la ciudad e isla griega de Egina acuñó las primeras monedas de plata, de forma redonda, pero muy pronto serían desplazadas en los trámites comerciales por las didracmas de Atenas. Estas monedas, con propiedad, eran las que se designaban como πλαττα, ya que en el dialecto ático se pronunciaban con ττ (πλαττω, plasmar, acuñar) las palabras que en el griego general tenían σσ (πλασσω). Las didracmas atenienses, además, tenían representada en la cara una lechuza, ave predilecta de Atenea, patrona de Atenas y diosa de la sabiduría. De allí que todavía hoy esa ave nocturna se asocie con la ciencia, con tanta más razón cuando es cierto que muchos se desvelan para dedicar al estudio las horas de la noche.

Pero volviendo al cobre, este término en latín era *aes*, *aeris*, que está en la base de nuestro *erario*, o “depósito de los *cobres* públicos”. Por otra parte, las grandes minas de cobre de la antigüedad se encontraban en la isla de Chipre (Κυπρος); por tal razón, durante la época imperial se empleó la expresión *aes cúpreum*, es decir, cobre chipriota, a partir de la cual con el uso se originó el sustantivo *cuprum*. De este neologismo latino procede en línea directa nuestra voz *cobre*, al igual que el francés *cuiivre* y el inglés *copper*. En cambio, las equi-

valentes voces italiana (*rame*) y rumana (*arama*) se remontan ambas al vocablo tradicional latino *aeramen*, “objeto de cobre”.

Las monedas favorecieron en gran manera el comercio. Sin embargo, debido a que cada ciudad que se preciara, acuñaba sus propias monedas con diferentes pesos y valores, junto a los mercados y en los puertos se establecían los cambistas sentados en un “banco” y ante una “mesa de dinero”⁸, a fin de facilitar las transacciones en moneda local, y echaban las otras en un cesto (*fiscus*). De aquí procede el sentido del *fisco* moderno, que recauda y “pone en una cesta” los aportes monetarios de los contribuyentes, a la vez que los *fiscales* se encargan de que nadie evada sus obligaciones *fiscales* con el estado.

El *fisco* fue un invento romano; y para la época imperial las monedas romanas se acuñaban en el templo de Juno *moneta* o consejera, cuyo epíteto está en la base de la *moneta* italiana, de la *moneda* castellana y rumana, de la *moeda* portuguesa, de la *monnaie* francesa y del *money* inglés. La circunstancia de que en todas estas lenguas, que se originaron dentro de los linderos de lo que fuera el imperio romano, la palabra que exprese “dinero acuñado” se remonta al mismo término latino, supone que este era de uso general en boca de los latinohablantes desde el siglo I de la era cristiana.

Pero retrocediendo a los viejos tiempos homéricos, aproximadamente un milenio antes de nuestra era, en todo el mundo mediterráneo la unidad monetaria generalmente reconocida era el valor de un buey. Así lo declara Homero, quien informa que la armadura de Menelao estaba valorada en “nueve bueyes”.

Los romanos, por su parte, llamaban al ganado *pecus*, que originó la voz *pecunia*, dinero, cuyo significado reactualizamos cuando estamos considerando el valor “pecuniario” de cualquier objeto que nos disponemos a vender o a comprar.

Muy pronto, sin embargo, los fenicios, en sus viajes comerciales, no encontraron práctico cargar de ganado sus barcos para las transacciones de ultramar e idearon como solución alternativa fundir unas piezas de cobre del valor de un buey. A estas piezas, de 50-60 cm de largo, les dieron forma rectangular alargada en los cuatro extremos, a imitación de una piel de buey estirada, y las llamaron *byrsa*, piel de buey.

8 Recuérdese la escena de Jesús en el templo de Jerusalén tumbando las mesas de los cambistas (Mt. 21, 12-17; Mc. 11, 15-19; Lc., 19, 45-48; Jn. 2, 14-25).

De este término se derivó el castellano *bolsa*, que inicialmente designaba solo las bolsas de cuero que se usaban para llevar el dinero. Por tal motivo, los asaltantes del pasado, intimidaban a sus víctimas: ¡La *bolsa* o la vida!

Posteriormente, con el cambio de las modas, las “bolsas” se incorporaron a las prendas de vestir y se llamaron *bolsillos*, porque en general son más pequeños que una bolsa o un bolso.

En idiomas como el francés y el italiano se llama también “bolsa” (*bourse d'études*; *borsa di studio*) lo que en castellano designamos como *beca*, es decir, una subvención económica para estudiantes pobres o que son premiados monetariamente por su buen desempeño.

A partir del s. XVI, en Bélgica comenzó también a llamarse “bolsa” un local donde se reunían los comerciantes para realizar sus transacciones de compra-venta. El origen del nombre acaso se deba a que en la fachada de ese edificio estaban grabadas tres bolsas; y precisamente hasta hoy se llaman *bolsas* los grandes centros financieros del mundo, donde se realizan las más importantes transacciones económicas.

De todos modos, no estará demás señalar que *bolsa* puede también ser una persona sin recursos, es decir, con bolsa, pero vacía.

Entre las monedas griegas, una era el óbolo, ὀβολός, que valía 15 centavos de dracma, y la mayor cantidad del sistema monetario era el talento, τάλαντον, que en la Atenas clásica equivalía al valor de 6000 dracmas de plata. Pues bien, era tradición poner en la boca de los difuntos un óbolo, para que con él le pagaran el pasaje a Caronte, el barquero que llevaba las almas de los fallecidos al otro lado del río Styx, es decir, al descanso del Hades. En la actualidad, según nuestra visión cristiana de ultratumba, Caronte está reemplazado por S. Pedro, a quien Jesús entregó “las llaves del reino de los cielos”. De allí que la colecta anual que se hace en las iglesias para ayudar a sostener económicamente al Vaticano, se llame oficialmente “*óbolo* de S. Pedro”, en el fondo con la misma intención de congraciarse al guardián de ultratumba para que, cuando llegue el caso, permita el paso al “reino de los cielos”.

En cuanto al *talento*, luego del sentido que le dio Jesús en la parábola referida en Mat. 25, 14, tomó en nuestro mundo un sentido metafórico, y hoy decimos corrientemente de alguna persona que tiene muchos *talentos*, o muchas buenas cualidades. Otra palabra derivada de talento es *talante*, en general con

sentido despectivo, como cuando se dice de alguien que tiene *mal talante* o mal carácter.

Volviendo al mundo griego, podríamos también hablar del mítico Narciso, el hermoso joven que, al verse reflejado en un pozo de agua cristalina, comenzó a desvelarse en amores por sí mismo, hasta que no resistiendo más el deseo de amor, se lanzó al agua tratando de atrapar entre los brazos su propia imagen, y se ahogó. Los dioses, compadecidos, lo transformaron en un *narciso*, la hermosa flor tan cantada por los poetas; y al mismo tiempo de su nombre se originaron los conceptos y términos psiquiátricos modernos de *narcisismo* y *narcisista*.

De la poetisa Safo, natural de la isla de Lesbos, surgieron las voces *lesbiana* y *lesbianismo*.

Aracne era una hábil tejedora, que tejió una tela tan fina y exquisita, que derrotó en un desafío a la propia Atenea, quien la transformó en una *araña*, y su delicada labor en una *tela-de-araña*.

Iris era la mensajera personal de Zeus, y cuando bajaba a la tierra con alguna embajada, tendía un arco de luz multicolor, que todavía conocemos como *arcoiris*.

Por Morfeo, Μορφεύς, dios griego del sueño y de los sueños o de las “formas” (de μορφή, forma), tomó nombre la morfina, que se emplea para anestesiarse a los pacientes que van a ser intervenidos quirúrgicamente.⁹

Morfeo no debe confundirse con Orfeo, Ορφεύς, extraordinario músico y tocador de lira, que con sus versos y melodías no solo embelesaba a los agrestes hombres de entonces, sino que encantaba los animales, las plantas y las mismas piedras. Se cuenta, en efecto, que las murallas ciclópeas de la ciudad de Tebas, en Beocia, fueron construidas por Orfeo quien, tocando su lira, hacía que las piedras fueran a colocarse una a una en el sitio conveniente.

Los *orfeones* modernos son continuadores de la benéfica labor culturalizadora de su antiguo mentor el cual, por cierto, no era griego, sino tracio.

Por lo demás, si hubo entre los dioses del Olimpo uno que fuera como el prototipo del hombre griego idealizado, ese era Febo, Φοίβος, joven, hermoso, atlético, amante del arte y de la música y al mismo tiempo certero matador de

9 Tanto anestesia, de αν-αισθησια (falta de sensibilidad), como quirúrgico, de χειρουργικός (intervención manual) son términos de origen griego.

la enorme serpiente Pitón, Πυθων, de Delfos, ciudad que a partir de entonces se volvería la sede de su oráculo más famoso, atendido por una medium femenina, la pitonisa, Πυθια, término que todavía empleamos para designar a una mujer con dones de videncia, nombre con el cual se la conoce generalmente.

Por Apolo *Délfico* fueron nombrados los inteligentes y juguetones *delfines*, δελφίνοι, tal vez por el reconocido amor a la música de estos animales.

Apolo residía en el monte Parnaso, Πάρνασος, al norte de Delfos; y como era el protector de la música y la poesía, en siglos posteriores el término Parnaso sería uno de los preferidos para denominar clubes de poetas y movimientos poéticos.

Junto a Apolo en el Parnaso, y en los vecinos montes Helicón y Pierio, tenían su morada las nueve Musas, Μουσai, cada una protectora de una actividad intelectual, científica o artística; eran consideradas divinas, y como tales honradas en Atenas en un templo llamado Museo, Μουσείον. Además, todo poeta, al iniciar su poema, especialmente si de asunto empeñativo, solía invocar a Polimnia, Πολυμνία, la musa de la poesía, o musa por excelencia, pidiéndole inspiración, como lo hiciera Homero al comienzo de la *Iliada* con los famosos versos: “Cántame, oh *Diosa*, del Pelide Aquiles la ira funesta, que tantos daños causó a los aqueos...”, o más explícitamente al empezar la *Odisea*: “Háblame, oh *Musa*, del hombre ocurrente que muchísimo vagó, luego de asolar la sagrada ciudadela de Troya...”.

Entre todas las divinidades griegas, tal vez las más queridas fueran las tres Gracias, Aglae (la Espléndida), Talía (la Prolífica) y Eufrosine (La Felicidad), que derramaban sus beneficios sobre los hombres. Se representaban como tres doncellas tomadas de la mano y danzando en círculo; y todavía hoy, al ver juntas a tres muchachas *agraciadas*, suele llamárselas galantemente “las tres Gracias”¹⁰.

En la mitología griega también abundaban los seres fantásticos, algunos de los cuales recordamos todavía hoy. Por ejemplo, Pegaso, el caballo alado; Medusa, la hechicera con cabellera de serpientes y mirada petrificante, y que hoy conocemos como un animal marino de largos tentáculos urticantes; las Harpías, asquerosas aves de rapiña con rostro de mujer, y cuyo nombre hoy se perpetúa en el del águila *harpía*, la más grande y temible rapaz de Sudamérica; la *Esfinge*,

10 En este caso, el nombre original griego, χάρις, gracia, fue sustituido por el equivalente latino, *gratia*, pero la expresión “las tres Gracias” sigue aludiendo a un concepto de la mitología griega.

enigmática y misteriosa, que los mismos griegos obtuvieron de Egipto; la *Quimera*, animal con tres cabezas, a saber, de león, de cabra y de serpiente, que hoy es sinónimo de cosa imposible; y el feroz e implacable *Cancerbero*, con cincuenta cabezas y “broncínea voz”, según Hesíodo, y encargado de cuidar la entrada del más allá, e impedir que nadie desde allá regrese a nuestro mundo sublunar.

Es el caso, en efecto, que para los griegos antiguos todo el universo estaba poblado de espíritus. Los había masculinos, como los retozones y burladores *sátiros*, que todavía recordamos con las *sátiras* y las palabras *satíricas*. Ellos constituían el séquito de *Pan*, cuyo instrumento preferido era precisamente la *flauta de Pan*, y causaba un terror *pánico* a quienes se adentraban por los bosques sin congraciárselo, y además al ganado que, sin razón aparente, a veces huía en estampida. Además, los atenienses aseguraban que en la batalla de Maratón contra los persas, el mismo Pan luchó a favor de los ellos, infundiendo el *pánico* en los invasores persas, con la particularidad de que, apenas terminado el combate, un soldado salió corriendo para llevar a Atenas la noticia de la victoria, muriendo exhausto al llegar; pero determinó la distancia reglamentaria del *maratón* olímpico, que fue establecido como prueba oficial a partir de las Olimpiadas de París en 1900.

Los equivalentes femeninos de los sátiros eran las *ninfas*, que se distinguían en *Nereidas* (hijas del dios marino Nereo) y habitaban en los mares, *Náyades*, ninfas de los manantiales y ríos, y *Dríadas* o *Hamadrias*, ninfas de los bosques. Estas últimas propiamente, eran las que, junto con los sátiros, constituían el séquito de Pan, y con su comportamiento dieron origen al concepto moderno de la *ninfomanía*, que caracteriza a las mujeres con un obsesivo deseo sexual.

Por cierto, una de estas ninfas fue *Cirene*, y de ella se enamoró Apolo, al verla luchar contra un león en los bosques de Tesalia. Por eso la montó en su carro de oro y la llevó al norte de África, donde los leones abundaban. En su honor se fundaría la ciudad de Cirene, que siglos más tarde sería patria de Simón el *Cireneo* o *Cirineo*.

Otra ninfa, de la cual todavía nos acordamos, es *Calipso*, La Retraída, quien en su isla de Ogigia, en el mar Jónico, dio hospitalidad al naufrago Ulises y con sus encantos lo retuvo por siete años. Hoy en día su nombre designa un cadencioso ritmo de las islas del Caribe.

Por cierto, que en griego clásico, como *ninfa* se conocía también a la novia, *νύμφη*, mientras el novio era *νυμφίος*, (de donde procede el castellano *novio*) y

el padrino de bodas el paraninfo, *παραινυμφος*. Modernamente en algunas universidades *paraninfo* es el salón donde se efectúan los actos académicos.

Por otra parte, si cursa estudios o dicta clases en un *liceo*, recuerde que en Atenas *Liceo* era un templo dedicado al dios Apolo bajo la advocación de *Λυκείος*, o dios protector contra los lobos. Si este término tomó para nosotros el significado de “lugar de estudio”, fue porque Aristóteles precisamente escogió el parque de ese templo como su lugar de enseñanza; y como exponía sus doctrinas paseando con sus discípulos, su filosofía se conoció como *peripatética*, o “de los paseantes”.

Platón, en cambio, había enseñado en unos terrenos próximos al gimnasio de Academo. Por esta razón su escuela, que de hecho fue la primera universidad del mundo occidental, se llamó *Academia*. Todavía hoy existen las *academias*, especializadas en diferentes disciplinas, y sus miembros se conocen como *académicos*. A Platón, además, se le debe el concepto de *utopía* y *utópico*, para designar organizaciones y situaciones tan perfectas que son imposibles de realizar; y a nivel personal dio origen al concepto de *amor platónico*, contrapuesto al amor *erótico*.

En cuanto a las denominaciones de las diferentes filosofías, son todas de origen griego: tanto los *cínicos*, o perrunos (*κυνικοί*), que en su expresión extrema originaron nuestro concepto de *cinismo*; y también los *estoicos*, así llamados porque se reunían en un pórtico (*στοα*) adyacente a la plaza del mercado en Atenas, y hacían de la fortaleza o *estoicismo* ante las adversidades su principal consigna moral. Al contrario, los *epicúreos*, siguiendo las orientaciones de Epicuro, propugnaban la búsqueda del placer como sumo ideal humano y rehuían de toda disciplina académica.

Pitágoras, por su parte, se dedicó al estudio de las matemáticas e ideó la *tabla pitagórica*, que está en la base del cálculo primario. Además, elaboró una teoría de la *música*, con sus *melodías* y *ritmos*, y de la *acústica* o de los sonidos, hablaba de la *armonía* de las *esferas* celestiales, aceptaba la reencarnación o *metempsicosis* y sostenía que la tierra era *esférica*, contra la opinión generalizada de sus contemporáneos. Él rechazó para sí la designación de “sabio” (*σοφος*), como se llamaban entonces los que se dedicaban al estudio de la sabiduría, y prefería que se le dijese *filósofo*, o “aficionado a la sabiduría”, término que desde entonces adoptaron para sí todos los que investigan la esencia de las cosas. Como los demás pensadores griegos, para él también el universo merecía el nombre de *cosmos*, *κοσμος*, o hermosura, como todavía decimos hoy; pero, además, se

adaptó el término *cosmético*, tanto para indicar los artículos de tocador de las damas, como el hecho de retocar y embellecer cualquier cosa que no haya quedado bien.

Entre los discípulos de Pitágoras se destacaron los astrónomos, que reconocían en el cielo las estrellas fijas, los *planetas*, o vagantes (entre los cuales colocaban el sol), los *cometas* o melenudos y las *galaxias*, o lechosas, y muchas otras, a las que pusieron nombres, en general de personajes y animales míticos y que todavía mantienen los astrónomos modernos.

Pero volviendo al ámbito filosófico, entre tanta diversidad de opiniones de los sabios, surgieron finalmente los *agnósticos*, que declaraban no saber nada, los *escépticos*, o escarbadores, que trataban de buscar la verdad entre tanta diversidad de opiniones, y los *eclécticos*, o seleccionadores, que se conformaban con crear su propia visión escogiendo a gusto entre las opiniones distintas de otros. Hubo también quienes se preocuparon por desarrollar las leyes de la *lógica* o del razonamiento, y la *crítica*, o capacidad de juzgar, detallando todas las formas posibles de *silogismos*, o combinaciones de ideas, y enfatizando lo *lógico* o razonable, como prueba de verdad. Estos principios eran muy importantes para disputar con abogados o pensadores rivales en caso de presentarse *polémicas*, o combates, y por eso desarrollaron la enseñanza de la *retórica* y una gran habilidad *dialéctica* y se volvieron grandes razonadores o *sofistas*, capaces de afirmar una cosa y acto seguido demostrar exactamente lo contrario de lo que acababan de decir, por medio de *sofismas*, o verdades aparentes, concepto que comprendemos perfectamente también hoy en día.

Por las experiencias organizativas de las sociedades griegas, todavía hoy, como entonces, conocemos lo que es una *polis*, la *política* y la *policía*, al igual que los conceptos de *oligarquía*, *plutocracia*, *democracia*, *tiranía*, *anarquía* y de la *hegemonía* de una u otra clase social o de tal país. Asimismo, hablamos de *estrategias* organizativas, y decimos de esta o aquella persona que es un verdadero *estratega*, pero no forzosamente militar, como era al comienzo (por στρατηγ, ejército), sino en cualquier ámbito de la actividad humana.

Entre las colonias griegas se destacó Siracusa, en Sicilia, que en el s. V a. de C. fue gobernada por una serie de *tiranos*, que la llevaron a adquirir un gran poder político y militar, por sus luchas contra los cartagineses y la decisiva victoria contra los etruscos. El máximo poder se alcanzó bajo Dionisio I quien, luego de derrotar en el 397 a. de C. a los cartagineses, que habían llegado hasta las murallas de la ciudad, hizo de Siracusa la más espléndida polis del mundo grie-

go. Entre sus cortesanos se encontraba Damocles, quien no dejaba pasar ocasión para exaltar la grandeza de su *señor* (eso es lo que significa “tirano”) y ponderar la felicidad de un hombre tal, que podía disfrutar de un poder semejante. Dionisio, en aparente agradecimiento por las rendidas alabanzas de su cortesano, lo invitó a participar en un espléndido banquete, y lo hizo acomodar debajo de una espada colgada de una crin de caballo. Ante las protestas del invitado, Dionisio le respondió que él, esa espada la tenía sobre su cabeza todo el tiempo. Hoy todavía recordamos este episodio y seguimos hablando de la “espada de Damocles”, expresión con la cual pretendemos aludir a los peligros inherentes al ejercicio de la autoridad, o a los riesgos implícitos en ciertos ofrecimientos aparentemente favorables para la persona.

Por su parte, Esparta, capital de la Laconia, gracias a la hazaña de Leonidas y sus treientos hoplitas enfrentados a todo el ejército persa en las Termópilas, nos legó el concepto de *espartano*, o soldado recio y heroico y, concretamente en Venezuela, la designación del estado *Nueva Esparta*. Además, por la manera parca y sentenciosa de hablar de sus habitantes, se forjó el término *laconismo*, o concisión expresiva.

La ciudad griega-italiana de Síbaris nos llegó el concepto de *sibarita*, o amante del placer y la sensualidad.

El eco de las leyes impuestas en Atenas por el aristócrata Dracón resuena todavía en el concepto de legislación *draconiana*, que se usa todavía hoy, para referirse a leyes sumamente crueles y severas.

Por las muchas y cerradas vueltas que da el río Meandro, en Asia Menor, antes de desembocar en el golfo de Mileto, su nombre quedó para designar los *meandros* que forma cualquier río en su recorrido.

La tierra blanca alcalina que se halla en las proximidades de la ciudad de Magnesia, siempre en Asia Menor, es la materia prima para elaborar la muy conocida “leche de *Magnesia*”.

Del nombre de Magnes, según dicen, un antiguo pastor que cargaba zapatos con clavos de hierro y cierto día se sintió pegado a una roca cerca de donde apacentaba su rebaño, nos quedó el nombre de *magneto* para las piedras que atraen el hierro, y el término *magnetismo* para referirnos a los fenómenos de atracción de todo tipo.

Algo parecido sucedía con el *electrum*, *ελεκτρον*, o resina fósil de pino, que, al ser frotada, atraía no el hierro, sino varios objetos ligeros de distinta índole. Su mismo nombre se usó para denominar unos elementos del *átomo*, los *electrones*, y además, está en la base de la voz *electricidad*, *electrificación*, *electrocutar* y sus derivados.

El nombre de Afrodita, diosa del amor, nos suministra los *afrodisíacos*, y Eros, nombre griego de Cupido, los sentimientos *eróticos*.

De *Mnemosyne*, la Memoria, obtuvimos en castellano tanto la *amnesia*, como los recursos *mnemónicos* para combatirla.

Un momento muy importante dentro de la evolución de la cultura griega fue el Helenismo, cuando lo griego se internacionalizó gracias a las fulmíneas conquistas de Asia y de Egipto por parte de Alejandro Magno.

Esa expansión, según la leyenda, fue posible gracias a que el joven rey logró romper el “nudo gordiano”, expresión que aquí se debe tomar al pie de la letra. En efecto, en Gordio, capital de Frigia, en Asia Menor, se encontraba el antiguo carruaje del rey Midas, famoso y envidiadísimo porque lograba convertir en oro todo cuanto tocaba. Un nudo sumamente complicado unía ese carruaje a una correa; y según un oráculo, el que lograra deshacer ese nudo podría conquistar toda Asia. El impetuoso Alejandro, dejándose de enojosas dilaciones, con un tajo de su espada desbarató el *nudo gordiano*, y eso le abrió las puertas de Asia, como sucedió en efecto.

Este episodio se recuerda todavía cuando designamos como “nudo gordiano” una grave dificultad que se interpone al logro de un objetivo y que para vencerla exige mucha determinación.

Finalmente, murió Alejandro, y el inmenso territorio conquistado fue repartido entre los generales del joven rey, que originaron varias dinastías unidas entre sí por el común origen y el idioma griego, que se sobrepuso como lengua oficial común, o *κοινή διαλεκτός*, sobre los distintos idiomas regionales.

Unos 50 años más tarde, hacia el año 280 a. de C., mientras los antiguos generales de Alejandro o sus sucesores estaban ocupados en consolidar el poder en las regiones donde se habían establecido, la ciudad de Roma, en franca fase expansionista, empezaba a poner los ojos sobre las prósperas ciudades de la Magna Grecia, en el sur de Italia. Algunas de estas pidieron ayuda a Pirro, rey de los molosos, en Epiro, para que las auxiliara contra las pretensiones de la aguerrida

vecina del noroeste. Acudió, en efecto, Pirro, con un fuerte contingente y veinte elefantes, y obtuvo un par de victorias sobre los romanos, aterrorizados por los “bueyes lucas”, a los que veían por primera vez; pero fueron tantas las pérdidas de Pirro, que exclamó: “¡Otra victoria como estas, y estamos perdidos!”. De tales palabras surgió el concepto de “victoria *pírrica*”, o como las de Pirro, que todo militar exitoso procura evitar, pero que el idioma recuerda después de más de dos mil años.

Por lo demás, la época helenística fue muy prolífica en manifestaciones tecnológicas y artísticas asombrosas, algunas de las cuales se contaron entre las maravillas del mundo antiguo.

Por ejemplo, a la entrada del puerto de Alejandría se construyó sobre un islote una enorme torre, sobre cuya cúspide, cada noche, se encendía una gran hoguera, para que guiara los barcos que se dirigían hacia el puerto. El nombre del islote era *Pharos*, Φάρος, que se generalizó, y hoy en día designamos como *faro* cualquier torre o torrecilla que cumpla el mismo oficio de orientar, tanto barcos como aviones; e inclusive lo usamos metafóricamente para decir de alguien que es como un *faro*, o señal luminosa, para orientar espiritualmente a los individuos o las instituciones.

En la isla de Rodas, también famosa por su intensa actividad comercial, y donde además se rendía un culto especial al dios Sol, se levantó una enorme estatua de bronce que representaba a este dios, con las piernas divaricadas, una a cada lado de la entrada del puerto, con una corona de rayos, y levantando el brazo derecho con una antorcha en la mano. Por dentro una escalera subía hasta la cima, y cada noche se encendía una fogata en la antorcha, para orientar los barcos que se dirigían al puerto. Esta obra, que dos mil años más tarde serviría como inspiración para la estatua de la Libertad, en Nueva York, se conocía como El Coloso, Κολοσσος, nombre que también se vulgarizaría para indicar toda estatua o inclusive persona gigantesca. De hecho, el emperador Nerón, en los jardines de su mansión hizo también erigir una estatua enorme que lo representara, y que igualmente se conocía como *Colossus*. A la muerte del emperador, sin embargo, la estatua fue derribada, y en ese sitio se construyó un enorme circo, cuyo nombre oficial fue *Amphitheatrum Flavium*, pero el pueblo, recordando el coloso de Nerón que existiera allí anteriormente, le decía *Colossaeum*, o sea, Coliseo, Circo *Colosal*.

Otra maravilla arquitectónica de la antigüedad fue el exquisito y elaboradísimo monumento fúnebre que se le erigió en Halicarnaso al rey Máusulo, y que

obviamente se llamó *mausoleo*, μαυσολαιον, cuyo nombre, una vez más, quedó para designar cualquier monumento fúnebre grandioso y artístico.

Una cuarta maravilla fueron las pirámides de Egipto; y aunque estas propiamente no eran obra de los griegos, sin embargo, hoy seguimos llamándolas *pirámides*, voz derivada de *πειραμιδες*, que era como les decían los griegos.

En la investigación científica se destacó Arquímedes de Siracusa quien, al descubrir la ley de flotación exclamó su famoso *Ευρηκα!*, ¡*Heureka!*, “(la) he hallado”, que todavía repetimos hoy como interjección de sorpresa ante un hallazgo.

En Grecia nacieron la filosofía racional, tanto en sus ramas *física*, como *metafísica* y *ética*, y las ciencias; y al igual que entonces, todavía hoy hablamos de: *cosmografía*, *geografía*, *geometría*, *biología*, *historia*, *aritmética*, sin pasar por alto la *gramática*, o estudio de las letras, con sus subdivisiones de *fonética*, *morfología*, *sintaxis*, *semántica* y *etimología*.

Los *poetas* se distinguieron en *épicos*, *líricos* y *dramáticos*, según sus poemas se declamaran, se cantaran con acompañamiento de lira, o se representaran, y las diversiones sociales favoritas eran espectáculos representados en el *teatro*, a través de actuaciones que se diferenciaron en *tragedia* y *comedia*, cada una con sus *hipócritas* o actores, siendo siempre el más importante el *protagonista*, mientras un *coro* y una *orquesta* o grupo de baile acompañaba y enfatizaba la acción que se estaba representando en la *escena*. Desde luego, la tragedia era siempre de asunto *trágico*, cuya representación o *drama* solía subir en intensidad hasta llegar al *clímax* con la muerte del héroe, y se representaba en las fiestas de Dioniso, Διονυσος, con motivo del sacrificio de un macho cabrío o *τροργος*, de donde tomó nombre; mientras la comedia era una representación burlesca y pueblerina, muy del gusto de los *cómicos*, o pobladores de las aldeas, o *κωμη*, e ideal para que en ella se lucieran los *mimos*, μιμος, o imitadores, con sus *mímicas* y *pantomimas*. A estas diversiones las presidía *Momo*, Μωμος, el dios de la risa, junto a Dioniso o Baco, inventor del vino.

Siempre en la época del helenismo, como reacción al refinamiento y artificialidad de la vida en las polis, surgió la poesía *bucólica* o campestre y pastoril, y los poetas comenzaron a exaltar y proponer como ideal de felicidad la vida sencilla, como era la de los habitantes de Arcadia, región montañosa y agreste del centro del Peloponeso. Esta tendencia poética pasó también a la Roma imperial y

revivió en el Renacimiento. A partir de entonces, además, comenzaron a llamarse *Arcadias* los sitios de reunión de los poetas bucólicos.

Otro aspecto del entretenimiento tenía que ver con la *gimnasia*, la *palestra*, las carreras y luchas o *αγῶνες*, que se desarrollaban en el *estadio*, siendo las más famosas las competencias *olímpicas*, que se llevaban a cabo en la ciudad de Olimpia cada cuatro años en honor de Zeus, y que estaban en la base de la *cronología* griega. Además, daban ocasión para que los poetas como Píndaro exaltaran a los ganadores de las competencias con odas (ὠδή) o cantos corales acompañados por música y un cuerpo de baile, que quedaron como paradigmas de las odas pindáricas, en que se busca cualquier motivo para exaltar al atleta vencedor.

La *arquitectura* griega clásica, con sus estilos jónico, dórico y corintio, pasó a Roma y tuvo un nuevo impulso en el renacimiento.

Una variante de las columnas fueron las *cariátides*, *Καριατίδες*, término que propiamente significa Mujeres de Caria, es decir, de una región de Asia Menor donde las mujeres, que cargaban grandes pesos sobre la cabeza, inspiraron a los griegos este detalle arquitectónico, cuyo nombre griego se siguió utilizando en arquitectura para referirse a cualquier ser vivo, persona o animal, que desempeña el mismo oficio de soporte que cumple una columna.

Por otra parte, según la tradición, al genial arquitecto ateniense Dédalo se debió la construcción del palacio real de Cnosos, en Creta, que se llamó Labirinto, de *λαβρυς*, hacha doble, que era la insignia real cretense, y quedó como prototipo de toda situación complicada, tanto física, como psíquica, de donde es difícil salir. Con el concepto de *labirinto* quedó asociado el de “hilo de Ariadna”, o solución delicada y providencial, debido a que esta princesa cretense le facilitó al héroe Teseo una madeja de lana, que aquel fue desenrollando al entrar al *labirinto* para matar al Minotauro, y gracias a la cual pudo luego encontrar la vía de escape, de otro modo imposible.

Por su parte, mucho antes Dédalo había logrado salir del laberinto con su hijo Ícaro haciendo para ambos unas alas con cera y plumas de cisne, y así pudieron remontar el vuelo y huir de Creta, pero con el trágico final de Ícaro que todos conocemos. El nombre de este todavía se recuerda en el de la isla *Icaria*, donde se precipitó, y además quedó asociado a un modelo de alas voladoras precisamente conocidas como *ícaros*.

Los médicos griegos fueron los padres de la medicina científica. Entre los más famosos todavía se recuerdan Asclepio (más conocido con su nombre

latinizado de Esculapio), que sería considerado como un dios por sus prodigiosas curaciones, Hipócrates y Claudio Galeno. Del segundo todavía hoy los médicos observan el juramento *hipocrático*, en el cual anteponen a todo, en su profesión, el bien del paciente; mientras el nombre del tercero, que llegó a ser el médico oficial del ejército romano, quedó como sinónimo de “médico”. En efecto, así lo entendemos todos, cuando se nos habla de los *galenos*.

Esta asociación de la medicina y de la ciencia en general con Grecia se manifiesta inclusive en la preferencia que se da a los términos griegos sobre los latinos. En efecto, en lugar de “cáncer”, “dolor de cabeza”, “enfermedad del corazón” o “dolor de vientre” y de designaciones híbridas como “dentista”, “terapeuta”, “oculista”, en las que solo la terminación *-ista* es griega y el primer elemento es latino, un médico profesional hablará de *carcinoma*, *cefalea*, *cardiopatía* o *gastritis*, y exigirá que se lo llame: *odontólogo*, *terapeuta*, *oftalmólogo*, y con más razón si se trata de un nombre pomposo y solemne como *otorrinolaringólogo*.

Por otra parte, todavía hoy hablamos de *alfabeto*, de persona *analfabeta* y de *alfabetizar*, vocablos todos originados de la pronunciación griega de las letras A (alfa) y B (beta); escribimos sobre *papel*, voz derivada de *papiro*, que llegaba a Grecia desde la ciudad fenicia de Biblos, cuyo nombre originó en griego el término βιβλος, libro, y nos legó, además, *biblia*, *bibliófilo* y *bibliografía*. De la ciudad de Pérgamo todavía nos acordamos gracias al *pergamino*, o material de origen animal que se inventó en ella para sustituir el papiro; y mientras el uso del papiro originó los volúmenes, o tiras de papiro que se enrollaban sobre sí mismos, el pergamino originó los *tomos*, o cortes, con aproximadamente el aspecto de los libros actuales.

Al llegar a este punto, no debemos olvidar tampoco que el cristianismo, la religión básica de Occidente desde hace dos mil años, al salir del ámbito judío, donde se originó, de inmediato penetró y tomó forma en el mundo helenístico. La misma designación de *cristiano*, χριστιανος, es griega, al igual que muchos términos esenciales de la estructura y cosmovisión cristiana, como: *iglesia*, *católico*, *ecuménico*, *bautismo*, *catecismo*, *catecúmeno*, *neófito*, *eucaristía*, *limosna*, *profeta* y *profecía*, *patriarca*, *obispo*, *presbítero*, *diácono*, *acólito*, *diócesis*, *cátedra*, *basílica*, *parroquia*, *evangelio*, *parábola*, *apóstol*, *mártir*, *pneuma*, *paráclito*, *kérigma*, *epístola*, *apocalipsis*, *escatología*, *ángel*, *demonio*, *diablo*, *ídolo*, *doxología*, *ortodoxia*, *heterodoxia*, *iconoclasta*, *herejía*, *cisma*, *apostasía*, *cementerio*, *dicasterio*, *monasterio*, *monje*, *anacoreta*, *ermita*, *encíclica*, y un

sin fin de términos más, sin olvidar tampoco que en griego fue escrito el Nuevo Testamento.

En fin, que *fenómeno*, *energúmeno*, *clima*, *éter*, *clínica*, *clímax*, *tórax*, *cráneo*, *disco*, *yermo*, *ermita*, *efímero*, *paralelo*, *hipopótamo*, *rinoceronte*, *elefante*, *gigante*, *hipódromo*, *hípico*, *hídrico*, *cíclico*, *órgano*, *gráfico*, *periodo*, *periódico*, *época*, *hora*, *horóscopo*, *diáfano*, *anónimo*, *fotografía*, *cinematógrafo*, *entusiasmo*, *fanático*, *atípico*, *hipnótico*, *náutico*, *piropo*, *pirata*, *náusea*, *paréntesis*, *episodio*, *dosis*, *reloj*, *guitarra*, *cristal*, *paradoja*, *esporádico*, *celos*, *miríada*, *trono*, *tesoro*, *crisis*, *coral*, *dolo*, *símbolo*, *escándalo*, *tipo*, *simpático*, *antipático*, *diploma*, *protocolo*, *néctar*, *pétalo*, *estilo*, *místico*, *esotérico*, *apócrifo*, *ícono*, *sindéresis*, *átomo*, *polo*, *ártico*, *antártico*, *ecónomo*, *parámetro*, *horizonte*, *análogo*, *homólogo*, *acróbata*, *epitafio*, *catálogo*, *categoría*, *pedagogo*, *autodidacta*, *trípode*, *pulpo*, *ánfora*, *alegoría*, *cronómetro*, *hemiciclo*, *fantástico*, *práctico*, *héroe*, *agonía*, *manía*, *mito*, *fobia*, *pronóstico*, *diagnóstico*, *praxis*, *profilaxis*, *síntoma*, *síndrome*, *crisis*, *higiene*, *agonía*, *dieta*, *idiota*, *dialecto*, *anomia*, *fantasma*, *fantástico*, *golpe*, *golfo*, *plástico*, *paranoico*, *zoológico*, *eco*, *caos*, *metro*, *cada*, *porno-*, *macro-*, *micro-*, *mega-*,... y muchísimas palabras más, que usted enuncia a diario pensando que son castellanas, son también griegas.

Como conclusión, pues, podemos decir que, aunque el latín es la lengua madre del castellano, en cuanto que le proporcionó la mayor parte de su vocabulario, no es menos cierto que, en los campos de la filosofía, la cultura, la técnica, las ciencias, las artes y la religión, y aún en el lenguaje corriente de todos los días, abundan los vocablos griegos, ya que por medio de ellos se expresan conceptos para los cuales muchas veces no existían en latín unas palabras adecuadas.

Vale la pena destacar, de todos modos, que muchísimas voces griegas llegaron al castellano a través del mismo latín. Es cierto que Cicerón había tratado de crear en latín un vocabulario filosófico equivalente a los términos griegos, a fin de proteger la pureza del idioma, y que escribió sus *Disputationes tusculanae* para producir en latín una literatura filosófica equivalente a los *Diálogos* de Platón. En este esfuerzo fue secundado un siglo más tarde por Séneca quien, por ejemplo, traducía como *vir bonus*, o varón bueno, el término *filósofo*. Sin embargo, su contemporáneo y coterráneo, el *rétor* Quintiliano, se dio cuenta de que eran demasiados los términos griegos que habría que traducir al latín, y consideraba que lo más adecuado era simplemente incorporar las voces técnicas griegas a la lengua de Roma. Decía, en efecto, en su *De Institutione Oratoria*: “No defraudaré la debida alabanza a quienes intenten aumentar el caudal de la

lengua latina, pero yo diré *filósofos*, *músicos* y *geómetras*, que son todas palabras griegas”; además, usaba corrientemente la voz *retórica*, en lugar de la tradicional palabra latina, “*oratoria*”.

Por todas las consideraciones anteriores, creemos haber demostrado que el griego, tanto en su lengua como en su cultura y su mitología, está bien definido como horizonte, o línea más lejana, del castellano, ya que históricamente esa lengua y cultura se desarrolló antes que el latín, de donde procede inmediatamente nuestro idioma. Pero vale la pena preguntarse ahora: ¿Y hasta dónde llegaba el horizonte cultural de los griegos?... Una posible respuesta la tenemos en la circunstancia de que, según su mitología, el primer humano fue el titán *Japeto*, hijo de Urano (el Cielo) y Gea (la Tierra), y padre a su vez de Atlas y Prometeo.

Desde el punto de vista lingüístico, Japeto corresponde al bíblico *Japhet*, tercer hijo de Noé, y padre entre otros de *Iauan*, quien a su vez tuvo cuatro hijos: *Eleisá*, Kittim, Tarsis y Dodanim. Los autores asocian a Iauan con la voz *Jonio*, *Ionios*, y Eleisá con *Eolio*, *Αἰολιος*, los primeros helenos que habrían aprendido a navegar, y colocan a Kittim y Dodanim respectivamente en Chipre y Rodas, mientras Tarsis habría colonizado España.

En la mitología griega aparece también el Diluvio o Cataclismo, *κατακλυσμος*, del cual solo se salvaron Deucalión, rey de Tesalia, y su esposa Pirra, de quienes descenderían los tesalios, que eran otra tribu griega. El hecho de que los griegos se consideraran descendientes de la pareja que sobrevivió al gran cataclismo, nos indica que este episodio formaba parte de su tradición como pueblo, y no les llegó en épocas posteriores por contacto lateral con las narraciones bíblicas o babilonias. Además, la forma como Deucalión y Pirra repoblaron el mundo, echando piedras hacia atrás, no se corresponde con las tradiciones orientales sino, más bien, con la mitología de los indios Tamanacos del Orinoco, según reporta el P. Gilij.¹¹

Estos dos datos, Japeto, por una parte, y el recuerdo del Diluvio, por la otra, entroncan el mundo cultural griego con el relato bíblico y lo presentan como totalmente “postdiluviano”, es decir, relativamente joven con respecto a las tradiciones de las grandes culturas del cercano Oriente.

Desde tres milenios a esta parte sucedieron muchas cosas y cambios drásticos y radicales en la vida del hombre de Occidente, tanto en el aspecto social,

11 Gilij, Filippo Salvatore. *Saggio di Storia Americana* (Roma, 1784), Tomo III, Libro I, cap. IV, pp. 18-20.

como político y cultural. Por lo que se refiere a Grecia, que en un momento fue el paradigma de la libertad, a su vez cayó bajo el poder de Roma, pero se dio el fenómeno que ya había observado un escritor latino, a saber: *Oriens captus ferrum victorem cépit*, “el Oriente (Grecia) conquistado, conquistó al hierro vencedor (Roma)”, que asimiló por completo la cultura griega y sirvió como vehículo de transmisión de la misma a toda Europa a través de su imperio. En algunas ocasiones, sin embargo, la voz griega original quedó desplazada por la equivalente latina, como sucedió con las divinidades Zeus, Hera, Poseidón, Plutón, Hestia, Atenea, Deméter, Hefesto, Ares, Afrodita, Hermes, Cloris, Pan, que conocemos mejor con los nombres latinos de Júpiter, Juno, Orcus, Vesta, Minerva, Ceres, Vulcano, Neptuno, Marte, Venus, Mercurio, Flora, Fauno, de donde nos vienen el terrífico *Ogro*, las recatadas *vestales*, los *cereales*, los *volcanes*, el porte *marcial*, las enfermedades *venéreas*, toda la *flora* y la *fauna* y los nombres de los días: *martes*, *miércoles*, *jueves*, *viernes*, entre otros.

El griego de hoy es muy diferente del que hablaron sus antepasados de hace dos mil quinientos años. El latín, por su parte, como lengua viva también desapareció y se fragmentó en el mosaico de los varios romances que surgieron dentro de las antiguas fronteras del Imperio Romano; pero todavía hasta hoy, concretamente en castellano, resuenan no solo muchas voces de la Hélade clásica y helenística, sino el eco de sus mitos, su cultura y acontecimientos sucedidos en el mundo griego hace más de dos milenios, como una prueba de la continuidad esencial del pensamiento del hombre de Occidente, a cuyo ámbito cultural el castellano pertenece.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. *El Cantar de los Nibelungos*. Versión castellana en prosa de D.A. Fernández Merino. Barcelona, (1985) 1997.
- Beecher Keyes, Nelson. *El fascinante mundo de la Biblia*. Selecc. del Reader's Digest, México, 1965.
- Caldwell, Richard. *The origin of the Gods*. A psychanalytic study of Greek Theogony Myth (of Hesiod). Oxford University Press, N. Y. 1989.
- Condrea Derer, Doina. *Italiano-Romeno, Romeno-Italiano*. A Vallardi, 1993.
- Dauzat A., Dubois J y H. Mitterrand. *Nouveau Dictionnaire etymologique et historique*. Larousse, Paris, 1971.

- Ernout A. y A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*. Paris, 1959 (4ª ed.)
- Gilij, Filippo Salvatore. *Saggio di Storia Americana, o sia, Storia Naturale, Civile e Sacra de' regni e delle provincia spagnuole de Terra-Ferma nell' America Meridionale* (dedicata al Papa Pio VI). Tomos I-IV. Roma, 1780-1784.
- Isidoro de Sevilla. *Etymologiarum sive Originum Libri XX* (Vols. 2).Oxford Classical Texts, Oxford (1911), 1988.
- Kerenyi, Karl. *Los dioses de los griegos* (Traducción de Jaime López Sanz). Monte Ávila Ed., Caracas, 1999.
- Lacarrière, Jacques. *De paseo con Heródoto* (Traducción de Carlota Vallée). Fondo de Cult. Econ. México, 1985.
- National Geographic Society. *Greece and Rome, builders of our world*. N. Y. 1971.
- Sacks, David. *A Dictionary of the Ancient Greek World*. Oxford University Press, N. Y. 1995.
- Sebastián Yarza, Florencio I. *Diccionario Griego-Español*. Ed. Sopena, Barcelona, 1983.
- Walbank, F. W. *The Hellenistic World*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.

RESEÑAS Y RECENSIONES

Pierre Blet *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Cristiandad, 2004. 424 páginas.

Excelente texto, fruto de una inigualable investigación, del jesuita y profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, Pierre Blet. En efecto, Blet coordinó el equipo de investigadores que preparó la edición de los documentos del Archivo Secreto Vaticano concernientes a la actividad de la Santa Sede durante la Segunda Guerra Mundial.

La historiografía moderna – se nos dice en el prólogo – pasa fácilmente por alto el papel del papado en la vida internacional, o se contenta con vagas alusiones. En relación con la guerra de 1939, al silencio de la historiografía se añade, desde los años 1964-1965, una oleada de denigraciones sistemáticas de la persona y actividad de Pío XII.

Sobre el Papa Pacelli se ha montado toda una leyenda negra que lo tilda de pro-nazi, antisemita y silencioso colaboracionista. La única manera de exponer la verdad es recurrir a los documentos originales que expresan directa, clara y contundentemente el compromiso del Papa con la causa de los perseguidos.

Así, en la línea del método histórico crítico, por autorización del papa Pablo VI, estrecho colaborador de Pío XII, se autorizó la publicación de los documentos de la Santa Sede relativos a la Guerra. Los archivos de la Secretaría de Estado conservan los expedientes en los que se puede seguir, muchas veces día a día y, en ocasiones, hora a hora, la actividad del Papa y de su servicio antes, durante y después de la Guerra.

Ese material se ha publicado en los once tomos, en doce volúmenes, de *Actas y Documentos de la Santa Sede relativos a la Segunda Guerra Mundial*, que ofrecen al historiador el mejor medio para saber cuáles fueron realmente la actitud y la actuación del papa y de la Santa Sede durante la guerra.

Del estudio de los documentos, sintetizados para esta publicación, sobresale las iniciativas del papa y de la Santa Sede por detener la Guerra y, desatado el “infierno”, los esfuerzos del papa por suavizar el sufrimiento y socorrer a las víctimas. Además se revelan todas las intensas acciones diplomáticas entre la Santa Sede y las potencias europeas y las entrevistas públicas y privadas del papa con los actores del conflicto.

Se expone con detalles los auxilios enviados a los campos de prisioneros y a las regiones más castigadas, y los tremendos esfuerzos por restablecer el servicio información entre los prisioneros de guerra y sus familiares.

Con maestría y pasión, Blet expone las intensas presiones que recibieron el papa, el Nuncio, los representantes en cada país para que se parcializaran. Con dramatismo se describe el profundo sufrimiento que le generó al Papa y a la Iglesia la situación de los cuarenta millones de católicos que habitaban el Reich y que pudieron haber sufrido un peor destino de no ser por la actitud modesta, equilibrada, pero – llegado el momento - 19 de marzo de 1937 firme del papa Pío XII. No menos dramática era la situación de los polacos judíos y católicos.

En este punto, el epistolario y las alocuciones radiales dejan constancia del tierno afecto del papa por sus hijos, por los hombres de toda religión, por su amada Roma (p. 294), parcialmente destruida, y por sus hijos predilectos los sacerdotes: perseguidos, fusilados o enviados a campos de concentración. Nadie se salvó de la barbarie: sacerdotes polacos o laicos exterminados con saña, religiosas violentadas y, en el paroxismo, los judíos fueron blanco de la mayor crueldad. Ellos, convertidos o no al cristianismo, fueron atendidos, hasta donde humanamente se pudo, y protegidos por la Iglesia.

El papa Pío XII y la Iglesia no se dejaron llevar a engaños. A la gran cantidad de comunicaciones recibidas en la Santa sede que detallaban las crueldades de los nazis se suma – destacamos - una comunicación de un párroco de Bratislava del 7 de marzo de 1943 en la que se afirmaba que los nazis fabricaban jabón con los cuerpos de los judíos deportados y masacrados – según testimonio de un oficial alemán - con gases asfixiantes, con metralletas, y de otras muchas maneras (p. 231-232). Así lo testimonian – además – dos jóvenes judíos que habían logrado escapar de Auschwitz en la primavera de 1944, según los cuales se producía el exterminio de judíos en las cámaras de gases. (p. 236)

Ya en noviembre de 1945 Auschwitz, con su cámara de gas, había sido desmantelada, pero ello no impidió que los judíos de Budapest, unos cuarenta

mil, fueran enviados a pie hacia el Oeste, en dirección a Austria, donde habrían de trabajar para preparar la defensa del país contra el ejército soviético. (P. 281)

Cuando ya no se podía creer en la palabra de los alemanes nazis, y ser judío, de cualquier condición y en cualquier país, constituía una sentencia de muerte, la Santa Sede, con el papa a la cabeza, impulsó una trepidante campaña para la expatriación de judíos a España, Angola o a la lejana Venezuela. Esto salvó la vida de miles.

Tales acciones, para proteger y salvar a los judíos, se llevaron a cabo con tal sigilo y prudencia que ni aún el mismo Arzobispo de Viena estaba al corriente de la amplitud de las intervenciones de la Santa Sede a favor de los judíos que residían en territorios sometidos a los alemanes y a sus aliados.(p. 207)

La intervención de la Santa Sede ante el gobierno de Eslovaquia impidió la deportación, y muerte segura, de cuatro mil judíos (p. 247). El 31 de mayo de 1943, relata el P. Marcone, enviado de la Santa Sede a Croacia: “multitud de personas que hacía años habían contraído matrimonio mixto y que hasta ayer vivían en continua preocupación de ser arrestados de un momento a otro invadieron nuestra casa, y con lágrimas en los ojos mostraban su agradecimiento a la Santa Sede, que era la única que en un momento tan triste se ocupaba de los hijos de Israel” (P. 256)

Entre los judíos deportados a Transnistria había ocho mil huérfanos, de los que cinco mil habían perdido el padre y la madre. (p. 263) También para ellos diseñó la Iglesia un plan. El 15 de julio de 1943, el Capuchino Marie-Benoît, denominado Padre de los judíos, se hacía intérprete de los judíos franceses y de su “agradecimiento a la iglesia católica por la caridad que les ha demostrado”.

El gran rabino de Jerusalén, Isaac Herzog, expresaba al secretario de Estado, en un carta de 19 de julio, su agradecimiento al papa, cuyos esfuerzos a favor de los refugiados “han despertado un sentimiento de gratitud en el corazón de millones de seres humanos” (p. 283) Luego, hizo otro tanto en carta personal al Papa. (p. 284). Lo mismo hicieron las comunidades judías de América del sur: Chile, Uruguay y Bolivia.

Pero no sólo hasta allí llegó la ayuda de la Iglesia y de Pío XII. El 20 de septiembre de 1943, los jefes de la comunidad israelita de Roma fueron convocados al Cuartel General de las SS por el lugarteniente coronel Herbert Kappler, que les ordenó que en plazo de veinticuatro horas le entregaran cincuenta kilos de oro, bajo pena de deportación inmediata de todos los judíos varones que vivían

en la ciudad. A pesar de los esfuerzos más desesperados, no lograron recoger más que treinta y cinco kilos de oro. El gran rabino de Roma, Zolli, apeló directamente a Pío XII, quien dio orden de hacer lo necesario para recoger los quince kilos que faltaban. Existen pocos documentos sobre este episodio. (P. 303)

Ya en los primeros días de octubre de ese año, los judíos de Roma empezaron a utilizar los conventos como refugios. Solos o casados, y hasta en conventos de clausura, hombres entraron a refugiarse en conventos de religiosas y mujeres en conventos masculinos. Ante una violenta persecución de la que no se salvaban ni los judíos italianos, el Colegio Internacional de los capuchinos en Vía Sardegna, dirigía un programa de ayuda clandestina, para dotar a los refugiados de documentos de identidad. (P. 308)

Si el papa Pío XII actuó de forma muy prudente, contra sus impulsos personalísimos, se debió a una advertencia de la Cruz Roja: las protestas no sirven de nada, e incluso pueden hacer un mal servicio a aquellos a los que se pretende ayudar. Robert M W. Kemper, antiguo delegado de Estados Unidos en el Consejo para el tribunal de Nuremberg sobre los crímenes de guerra: “cualquier intento de propaganda de la Iglesia católica contra el Reich de Hitler no sólo habría sido un suicidio provocado, como ahora lo ha declarado Rosenberg, sino que habría acelerado aún más la ejecución de judíos y sacerdotes”

Pío XII, además, debió considerar que una declaración pública hecha por él habría proporcionado un arma a la propaganda nazi, que se esforzaba por presentar al papa como enemigo de Alemania. Pero esa reserva – nos cuenta Blet – era todo lo contrario de una indiferencia con respecto a las víctimas. Mientras el papa daba en público la apariencia de silencio, su Secretaría de Estado atosigaba a los nuncios y delgados apostólicos en Eslovaquia, Croacia, Rumanía y Hungría, ordenándoles intervenir ante los respectivos gobiernos y episcopados, con el fin de suscitar acciones de socorro.

Un historiador israelita, Pinchas Lapide, no dudó en calcular en ochocientas cincuenta mil el número de personas salvadas por ese despliegue de febril actividad. (p. 402)

Este es un libro imprescindible y definitivo; fuente inapreciable de información que podrán consultar con provecho los historiadores de la Segunda Guerra Mundial.

William Rodríguez Campos

Bruno Manara. *Compendio de gramática latina y griega para uso taxonómico.* Libro editado por el Departamento de publicaciones científicas de la Fundación del Instituto Botánico de Venezuela (FIBV) Dr. Tobías Lasser en Caracas, el año 2008, de 284 páginas.

La garantía del valor científico de la presente obra en el área específica de la taxonomía botánica considero que está avalada suficientemente por la misma junta directiva de dicha fundación y su Departamento de publicaciones científicas, que han promovido su publicación. En mi caso particular, me fijo más bien en los valores humanistas, didácticos y pedagógicos del Profesor Manara en su exposición de este Compendio de las gramáticas latina y griega en orden a su empleo en la taxonomía botánica.

La finalidad de esta obra comienza recordando que el latín fue lengua de cultura científica, además de oficial y litúrgica de la iglesia católica, hasta el siglo XIX, con obras de matemáticas, filosofía y ciencias, como la clasificación botánica de Linneo de 1753 *Species plantarum*, donde sienta el principio de que “omnia quae a nobis dignosci possunt dependent a clara método, qua distinguimus similia a dissimilibus” (267). “Todos los estudios de la flora mundial, hechos hasta y durante el s. XIX, fueron escritos en latín” (5) entre ellos, los del discípulo malogrado de Linneo, Loeffling y A. de Humbolt, tan importantes para la flora y botánica venezolanas y americanas en general. La obra monumental *Nova genera et species plantarum*. Por desgracia, hoy resultan obras inaccesibles, por desconocimiento del latín.

Un botánico actual, para acceder a esos tesoros científicos necesita dos cosas: 1) conocer la estructuras latinas básicas que se usaron en las descripciones taxonómicas. 2) conocer las declinaciones latinas y el concepto de concordancia entre nombre y adjetivo para construir las propias descripciones taxonómicas nuevas. El libro del profesor Manara pretende ayudar a los botánicos que quieran ampliar su formación autodidacta en este campo, pues apenas se suele dar un semestre de latín botánico.

Insiste en las declinaciones, nominativo y ablativo, y en la concordancia, sobre todo, si no está en el mismo caso. De los verbos, lo más usado es el participio presente y pasado. Pretende que el investigador pueda acceder a textos que “de otra forma, quedarían perdidos para la ciencia” (12) Además de esta gramática latina y griega enfocada hacia la taxonomía botánica, el autor recomienda un

buen diccionario latino (y griego) para que el investigador botánico pueda entrar en ese tesoro científico del pasado.

El índice explica muy bien los puntos tratados: la fonética latina, la formación de las palabras, la morfología de sustantivos y adjetivos, otras categorías, como el verbo latino. Se detiene especialmente en la formación de palabras y en la morfología y declinaciones de nombres y adjetivos. En cuanto al griego, detalla incluso los acentos, los espíritus y los diptongos, así como su transcripción latina.

Estudia las declinaciones y los diversos grupos de adjetivos y atiende al artículo y al problema del género de las palabras al pasar de una lengua a otra. En la tercera y última parte, sobre las “estructuras básicas usadas en descripciones taxonómicas”, que ocupa la quinta de esta obra (tras 13-147 y 149-197 es 199-248 con dos apéndices sobre la diagnosis y la descripción taxonómica, a base de ejemplos concretos, especialmente de la flora americana, de otras 27 páginas.

La bibliografía que cita, por ser muy especializada, es corta, pero atenta a los textos significativos, aunque estén en inglés o en brasileño. El propio autor se cita, con varios artículos científicos publicados en inglés ya hace una década por la revista científica especializada *Taxon*. La abundancia de ejemplos y la metodología expositiva, progresiva y sistemática, hacen muy meritorio este trabajo del profesor Bruno Manara. Por todo ello, creo que la presente obra merece ser tenida en cuenta para el ascenso académico de su autor.

P. Eduardo Frades, CMF

Manuel María Marzal Fuentes .-*Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Editorial Trotta/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, Colección Estructuras y Procesos, Serie Antropología, pp. 602

Manuel María Marzal Fuentes, Antropólogo y Jesuita peruano recientemente fallecido (1931-2005), es considerado como uno de los estudiosos más importantes de la Antropología de la Religión en América Latina e indiscutiblemente, quien logró el mayor desarrollo en la comprensión de los hechos religiosos populares, especialmente sobre la Religiosidad Católica Popular Indígena Andina y Mesoamericana y en la cabal valoración de los fenómenos religiosos

producidos entre los migrantes recientes del campo hacia las grandes ciudades peruanas. Igual debe destacarse su aporte en la metodología de investigación de dichos fenómenos religiosos y las pistas que arrojó para una comprensión de la religión afro bahiana del Candomblé, para que pudiera ser leída –con matices– desde el sincretismo cristiano católico.

Este libro de “Tierra Encantada”, fue el último que individualmente escribió y constituye, como el mismo lo dice su “canto del cisne”. Escrito con la madurez intelectual de sus tempranos setenta años de edad, la obra constituye una verdadera Suma sintética, creativa y sugerente que organiza las principales conclusiones y pistas encontrados en su largo y fructífero camino de investigador y no creemos errar al afirmar, que esta obra se convertirá en un clásico indispensable para entender la dimensión religiosa latinoamericana desde la perspectiva antropológica.

Este tratado aparece dividido propiamente en tres partes, dos de ellas contentivas cada una de diez capítulos para un total de veinte y la tercera, que incluye una valiosa Bibliografía General (561-584), un Índice de Autores (585-590), un Índice Analítico (591-596) y un Índice General (597-602), cuatro apartes que constituyen una importante ayuda para los investigadores en el área.

Marzal nos presenta esta primera parte:

La primera es un tratado de antropología religiosa y recoge los temas clásicos de la especialidad: la definición del hecho religioso, las clásicas reducciones del mismo, los enfoques evolucionista, funcionalista y simbólico de la religión, los temas teóricos más abordados por los antropólogos –religión y magia, mito y rito, experiencia y éxtasis, ética y política, secularización, sincretismo y eclecticismo, e increencia y acreencia–, para terminar con los métodos más usados para investigar el comportamiento religioso” (p.13).

La primera parte “I. La Antropología de la Religión”, está compuesta de diez capítulos: “I. La ciencia de la religión (19-38), II. Reduccionismo y especificidad de la religión (39-64), III. Enfoques del fenómeno religioso (65-94), IV. Religión y magia (95-124), V. Mito y rito (125-146), VI. Experiencia y éxtasis (147-172), VII. Ética y política (173-194), VIII. Sincretismo, secularización y eclecticismo (195-226), IX. Increencia y acreencia (227-242)”.

Aquí Marzal nos presenta los principales campos problemáticos necesarios de resolver teóricamente para comprender el hecho religioso universal. Comienza –en los dos primeros capítulos– ubicando el estudio de la religión en el campo

académico de las ciencias, y demostrando la existencia irreductible del hecho religioso, lo que lo lleva a concluir en el postulado de la existencia de una Ciencia de la Religión, distinta pero complementaria, de las subdisciplinas científicas que estudian el hecho religioso como pueden serlo la sociología de la religión, la antropología de la religión, la psicología de la religión y otras.

En el tercer capítulo “Enfoques del fenómeno religioso” Marzal realiza una lectura de los clásicos de la Antropología de las corrientes evolucionistas, estructural-funcionalista y simbolistas, dialoga de manera crítica con ellos y va extrayendo de cada quien lo que aún considera válido, concluyendo en la presentación de su propia proposición.

En el cuarto capítulo “Religión y Magia”, el autor nos presenta tres tipos de constelaciones teóricas para comprender las religiones como lo son las Teorías Psicológicas (Charles R de Brosses, 1760: Fetichismo; Tylor, XIX: Animismo, Spencer, XIX: Creencia en los espectros; Frazer, XIX-XX: Magia y Max Muller, XIX-XX: Personalización de las fuerzas de la naturaleza). Las Teorías emocionales de la religión, representadas por Lowie (lo extraordinario, lo misterioso y sobrenatural que produce espanto y temor) y Radin (una sensibilidad mayor que la normal que provoca estremecimiento, alegría, exaltación y temor). Y las Teorías Sociológicas formuladas por Montesquieu (la religión cumple una función útil); Numa P. Fustel (culto a los antepasados); Robertson Smith (el animal totémico) y Durkheim (dios es igual a la sociedad simbólicamente pensada). Luego de haber revisado esas constelaciones teóricas, Marzal nos presenta una visión histórica de cómo ha sido pensada la relación Magia-Religión desde el siglo XIX a través de autores clásicos de la Antropología, los cuales agrupa en cuatro tendencias explicativas: Tylor (“fárrago monstruoso”); Mauss/Hubert/Durkheim (“radicalmente antirreligiosa”); Frazer (“pseudo-ciencia”) y Lévy-Bruhl (“producto de la mentalidad pre-lógica”).

El capítulo V “Mito y Rito” comienza con la cita que de definición de Mito realiza De Waal (1968) y luego Marzal lo estructura presentando los enfoques antropológicos (Malinowsky, Max Muller, Frobenius, Rivers, Evans-Pritchard, Edmund Leach y Geza Roheim, 1891-1953); filosóficos (a partir de Luis Cencillo) y teológicos. Me detendré un poco más en esta última visión por ser la más desconocida en el ámbito de las ciencias sociales. Marzal cita la antología de Francesco *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, el cual “recoge más de trescientos documentos del concilio Vaticano II, de las encíclicas y discursos de Pablo VI y Juan Pablo II y de algunos secretariados romanos que abordan, de una

u otra forma, el diálogo interreligioso” (p. 135). Y es precisamente en el campo del diálogo interreligioso en el que la Iglesia Católica se ha visto en la necesidad, entre otros conceptos de definir Mito, estando dicha definición en la base de la clasificación que realizará la Iglesia de admitir la existencia de Religiones míticas y Religiones históricas, entre estas últimas se incluirá el Cristianismo.

En el VI “Experiencia y Éxtasis” se dedica a uno de los elementos consustanciales al hecho religioso como lo es el de la experiencia religiosa (para cuyo análisis partirá de Rudolf Otto y su neologismo de lo Numinoso y su uso de la categoría Santo), es decir lo vivido y a uno de los componentes más complejos de analizar desde un punto de vista fenomenológico como lo es el del éxtasis, del cual nos dice que “Una cosa es el éxtasis, y otra, la experiencia mística en general, de la que el éxtasis es una forma, junto con la contemplación infusa, la unión mística y el estado teopático...” (p.164).

Luego en el VII abordará el espinoso tema de la relación entre la Religión, la ética y la política, en diálogo tenso y crítico con la tendencia dominante de una ética secular propuesta acabadamente desde Kant. El capítulo VIII “Sincretismo, Secularización y Eclecticismo” Marzal lo introduce de la manera siguiente: “(...) el *sincretismo*, que existió siempre por ser una constante en el funcionamiento de las religiones y que se acentuó mucho en América Latina a raíz de la evangelización, como se verá en los capítulos XI y XVI; la *secularización* y el *eclecticismo*, que son procesos más actuales, que se están acentuando con la globalización y que están bastante interrelacionados, pues aquella relativiza el valor de la religión en la sociedad y éste mezcla rasgos de distintas religiones por su funcionalidad al margen de su valor” (p.195).

El capítulo IX “Increencia y Acreencia” dada su importancia y el poco estudio de esas situaciones en el campo de las ciencias sociales venezolanas, creo conveniente presentarlo con una larga cita esclarecedora de Marzal:

La cuarta categoría, además de las de católico, evangélico y otra religión, que para medir la religión, suelen tener los censos de América Latina es *sin religión*. Tal categoría es la menos investigada, lo que puede deberse, por una parte, a su poca representatividad en la población latinoamericana, y por otra, a la ambigüedad del término, que tiene varios significados, ya que el término “sin religión” incluye a los increyentes o ateos, a los acreyentes, tanto a los indiferentes como a los agnósticos, y aun a los eclécticos, lo que complica cualquier investigación. Por eso, es útil dar definiciones mínimas. Llamo *increyentes o ateos* a quienes no creen en Dios porque están seguros de que no existe; *acreyentes*, a quienes no

creen en Dios porque juzgan que su existencia no se puede probar, y *eclécticos*, a quienes, si bien aceptan la existencia de un Dios más o menos personal, no son miembros de ninguna Iglesia y, en ese sentido, puede decirse que no tiene religión, sino cosmovisión de tipo filosófico, pues el concepto de religión incluye el culto público y colectivo (p.227).

Y con el capítulo X “La Investigación del Hecho Religioso” concluye la primera parte del libro. En este capítulo Marzal nos presenta una visión teórica introductoria acerca de los diversos utillajes metodológicos usados por él en sus numerosas investigaciones y que estima deben ser del conocimiento de quienes deseen investigar científicamente el campo religioso latinoamericano.

Todos los diez capítulos de la primera parte, le permiten a Marzal presentar las herramientas teóricas, históricas y metodológicas imprescindibles para analizar el campo religioso concreto de América Latina, por eso los títulos de los siguientes diez capítulos se refieren a análisis históricos/actuales de las religiones y religiosidades latinoamericanas: XI “Origen y evolución del catolicismo latinoamericano” (265-314), XII “El catolicismo popular omnipresente” (315-338), XIII “Dos casos de catolicismo popular” (339-372), XIV “Interpretación del catolicismo popular” (373-392), XV “Unidad y pluralidad entre los católicos” (393-408), XVI “Los católicos sincréticos” (409-442), XVII “Otros tipos del pluralismo católico” (443-474), XVIII “Los evangélicos: conceptos, historia y crecimiento” (475-496), XIX “Los evangélicos: tipologías, conversión y cambio cultural” (497-530) y XX “Otras religiones autóctonas y foráneas” (531-560).

En vista del poco espacio de que disponemos para esta Reseña, utilizaremos la presentación que Marzal hace de esta segunda parte:

La segunda parte es un panorama religioso de América Latina y presenta, en siete capítulos, la gran mayoría católica, en dos capítulos, las crecientes minorías evangélicas, y en el último capítulo, las otras religiones autóctonas y foráneas. Sobre los católicos latinoamericanos, se estudian tres grandes temas: la historia de la evangelización fundante y la de cuatro casos representativos (Perú, México, Brasil y Paraguay), el catolicismo popular omnipresente (su sistema religioso, dos “casos” típicos del mundo suburbano marginal y del mundo campesino, y su interpretación antropológica y teológica) y las diversas maneras de ser católico, donde analizo todo el espectro católico (los viejos catolicismos sincréticos, las comunidades de base inspiradas en la teología de la liberación, los nuevos movimientos eclesiales, etc.) Sobre los evangélicos latinoamericanos, se presenta su historia, su crecimiento, su diversidad, las razones de su conversión al evangelis-

mo y las repercusiones que ésta tiene en la cultura de los conversos (p.13).

Con este brevísimo trabajo sobre la obra cumbre de Manuel María Marzal Fuentes; “Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina”, hemos querido llamar la atención acerca de un libro indispensable para cualquier latinoamericanista o estudioso del campo religioso mundial. Esperamos aunque sea en pequeña medida haberlo logrado.

Enrique Alí González Ordosgoitti.

Manuel María Marzal Fuentes (Editor).-*Religiones Andinas*. Editorial Trotta, Madrid, 2005, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, EIR 04, pp. 381

Manuel María Marzal Fuentes, Antropólogo y Jesuita peruano (1931-2005), es uno de los estudiosos más importantes de la Religión en América Latina y reconocido especialista de las Religiones Andinas, sobre algunas de sus manifestaciones acuñó el término de Catolicismo Andino

Este libro de “Religiones Andinas”, fue su obra póstuma, no llegó a verlo editado. Forma parte de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones organizada por la Editorial Trotta, ambiciosa iniciativa que intenta colocar el saber acumulado sobre las religiones de la región iberoamericana en un formato comparable con las grandes áreas geográficas del mundo. No fue casual que la Editorial Trotta encargará a Marzal este ejemplar dedicado a las religiones andinas, pues sólo fue la corroboración del gran reconocimiento como especialista en religiosidades y religiones andinas que nuestro autor tiene en el ámbito internacional.

Debido a una premisa editorial, cada uno de los tomos de la Enciclopedia debe tener sólo diez capítulos de diez autores respectivos, por lo que la selección efectuada por Marzal ya nos está indicando que escogió entre los que considera los investigadores más consolidados sobre la temática convocada. Además de los diez capítulos y la valiosa Presentación (9-38) con que introduce Marzal el libro, se incluyen una “Nota biográfica de autores” (359-362), un Índice onomástico (363-366), un Índice toponímico (367-370), un Índice Analítico (371-376) y un Índice General (377-381), cinco apartes que constituyen una importante ayuda para los investigadores en el área.

De los diez autores: cinco son peruanos, uno español/peruano, uno español-boliviano, uno alemán-argentino, uno de Polonia y otro de Holanda, todos con gran trayectoria de investigación sobre las religiones andinas de Perú y Bolivia, por lo que en este libro aunque se denomine Religiones Andinas, no se incluyen Chile, Ecuador, Colombia ni Venezuela, podríamos decir que se refiere únicamente al Perú incaico que incluía el Perú actual y a Bolivia. Veamos un extracto de la presentación que realiza Marzal:

Este volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) analiza, en sus diez artículos, la religión andina, o mejor, las religiones andinas... Este volumen, como los demás sobre religiones de la EIR, combina las dimensiones geográfica, temporal y cultural de las mismas. Geográficamente, se limita a las religiones de los Andes de América del Sur, sobre todo de Perú, Bolivia y Ecuador. Temporalmente, se extiende desde la religión de los primeros habitantes de esa área, pasando por la religión andina colonial, producto de la gran transformación que se dio con la evangelización durante el virreinato, hasta el mundo religioso actual, tan complejo a causa de la predicación evangélica, la renovación de la Iglesia y las ideas de la Ilustración y la secularización tecnológica. Y culturalmente, abarca las religiones aparecidas en las distintas sociedades del área, de la que la más conocida fue la del Tawantinsuyu cuzqueño. La religión incaica, aunque ha sido muy descrita y analizada por los cronistas españoles y por los peruanistas posteriores, no por eso debe ser considerada la más importante de las religiones andinas, porque no es fácil hallar criterios válidos para medir esa importancia (p.9).

El libro está organizado con una valiosa Presentación del propio Marzal, quien nos pone al tanto del estado actual de la investigación de las religiones andinas especialmente en cuanto a la historia de los enfoques teórico-metodológicos de las propias investigaciones y en cuanto a una crítica general de las fuentes para su estudio. Luego siguen diez Capítulos: “La religión de las altas culturas de la Costa del Perú prehispánico” (Krzysztof Makowski: 39-88), “La religión inca” (R. Tom Zuidema: 89-114), “Las religiones andinas en la documentación de la Extirpación de las Idolatrías” (Iris Gareis: 115-142), “La religión quechua actual” (Manuel Marzal: 143-174), “Religión aymara” (Xavier Albó¹: 175-200), “El me-

1 Tuvimos la grata experiencia de compartir con Albó cuando vino a Venezuela en 1995, a participar como Comentarista en el Simposio Internacional “Globalización y construcción de identidades y diferencias: conflictos y transformaciones sociopolíticas en América Latina”, realizado en Caracas del 9 al 13 de octubre, organizado por los Profesores Daniel Mato, Maritza Montero y Emanuele Amodio.

sianismo andino” (Juan M. Ossio²: 201-230), “El regreso del Inka: de la colonia a la globalidad” (Juan Núñez del Prado: 231-252), “Los sistemas de cargo religiosos y sus transformaciones” (Alejandro Díez Hurtado: 253-286), “La religión evangélica en la región andina” (Héctor Laporta: 287-310) y ““La más rigurosa secta de nuestra religión”: la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal” (Arturo E. de la Torre López: 311-357).

Todos los artículos por estar escritos por especialistas de larga trayectoria en el área se constituyen en excelentes introducciones y puestas al día sobre los temas que presentan. Lamentablemente, debido al poco espacio de una reseña no podemos dar cuenta de toda la riqueza que contienen por lo que me limitaré a señalar algunos de los muchos aspectos centrales, que al menos para mí resultaron especialmente iluminadores. Tales aspectos son:

1.-la afirmación documentada por Marzal acerca de que la Religión Inca no puede ser considerada la más importante del Tawantinsuyu, sino simplemente una más de la pluralidad religiosa existente para ese momento.

2.-la enorme diversidad y complejidad religiosa de la Costa del Perú prehispánico, absolutamente paralela al devenir religioso quechua-inca y de ninguna manera subsumible (Makowski).

3.-la descripción de la Religión Inca, entendida como la práctica simbólica de los sectores quechuas dominantes, muy distinta de las religiones practicadas por los quechua dominados y por los pueblos no quechua (Zuidema).

4.-la complejidad de las diversas religiones andinas testimoniada –como efecto no buscado– por la campaña de extirpación de las idolatrías, llevadas a cabo con indudable celo apostólico por los religiosos de la época, combinado el mismo con una gran pericia etnográfica, lo que nos coloca de bulto la importancia como fuente de dichos expedientes.

5.-la descripción de la Religión Aymara, tanto en las precauciones metodológicas a tomar en cuenta para su definición, como también por la vigilancia

2 Compartimos con Ossio en la Ciudad de Panamá en 1998, en el Seminario-taller internacional “Las nuevas concepciones de cultura nacional y la construcción de identidades subregionales en América Latina: instituciones, actores y movimientos sociales”, organizado por el Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello como parte del Proyecto “Interculturalidad: Políticas culturales de alcance regional” (ver Revista Identidades nro. 20), pudiendo apreciar directamente la densidad de su pensamiento como investigador de las Religiones y Culturas Andinas.

teórica y epistemológica que resulta de confrontar –válido igualmente para el actual diálogo interreligioso– una religión salvacionista, universalista y mono-teísta como la cristiana, con religiones más cercanas al tipo cósmico como son las diversas variantes encasillables como Religiones Aymaras (Albó).

6.-la distinción entre Milenarismo y Mesianismo; la construcción de un tipo ideal de Mesianismo Andino que por una parte es utilizado como modelo –adecuadamente según nuestro modesto parecer- para explicar diversas sublevaciones del mundo andino peruano desde el siglo XVI hasta el siglo XX (aunque notamos la ausencia en estos análisis del caso de Sendero Luminoso, así hubiese sido para descartarlo como representante de esta manera de ver el mundo del peruano profundo) y por otra parte, se utiliza para sustentar el porqué el mesianismo no se dio entre los Mayas y los Aztecas (Ossio) y

7.-la creación de una Religión andina actual que mezcla de manera originalísima las características del Mesianismo andino, con el Mesianismo judeo-cristiano, cuyo desarrollo lleva a Torre López a afirmar que es la segunda Religión en Perú después del catolicismo, que además se ha expandido por otros países de la región, incluyendo a Venezuela, donde la encontramos en un trabajo de campo realizado algunos años atrás³.

Por todas esas razones y por las que no podemos enumerar por razones de espacio, es que recomendamos altamente la lectura de esta obra póstuma de Manuel María Marzal Fuentes sobre las “Religiones Andinas”.

FUENTES CITADAS

Marzal Fuentes Manuel María (Editor) (2005).-**Religiones Andinas**. España. Editorial Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, EIR 04, pp. 381.

Mato Daniel, Maritza Montero y Emanuel Amodio (Coordinadores) (1996).-**América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas**. Caracas. UCV/ALAS/UNESCO, pp. 280.

3 En la investigación para su Trabajo Final de Grado para optar a la Licenciatura Eclesiástica en Teología Pastoral, el P. David Rodríguez, Eudista, logró entrevistar en el Barrio Santa Cruz del Este, del Municipio Baruta del Área Metropolitana de Caracas, a los miembros de esta Iglesia Peruana asentada en varios lugares del territorio nacional.

Revista Identidades, IADAP, Nro. 20, Nueva Época “Cultura e Identidad Nacionales: espacios compartidos de prácticas culturales y expresiones de convivencia intercultural. Criterios y Ponencias”, Ecuador,

Rodríguez González David J, CJM (2000).-**La Vivencia Devota del Catolicismo Popular. Una propuesta Pastoral desde el corazón del pueblo (Caso Barrio Santa Cruz del Este, Baruta, Estado Miranda, Venezuela)**. Mimeo, inédito, Caracas, Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPSR), Instituto de Teología para Religiosos (ITER), Trabajo para optar al Grado de Licenciatura en Teología Pastoral, **Mención Magna Cum Laudem**, Tutores: Dr. Juan Pablo Perón sdb y Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti.

Enrique Alí González Ordosgoitti