

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

I T E R

REVISTA DE TEOLOGIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1992

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO-DICIEMBRE 1992

AÑO III, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR

José C. Ayestarán

COLABORADORES:

*José Manuel Alvarez, Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz,
Oswaldo Azuaje, Carlos Bazarra, Rafael Borges, Jesús De La Torre,
Eduardo Frades, José Luis Lofrano, Corrado Pastore, Juan Pablo Perón,
Wagner Suárez, Johnny Reyes, Alvaro Salas, Pablo Stocco,
Pedro Trigo, Luis Ugalde, Mikel Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religioso
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: 02-261.85.84, Telefax: 02-835311)
Caracas 1071 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias
1991 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1992:

Correo Normal: Venezuela: Bs. 500

Extranjero: \$ 10

Por Avión: Extranjero: \$ 12

DIAGRAMACION:

ISSFE - Los Teques

Telf.: 032-43008

IMPRESION:

Gráficos Dalí

Caracas-Venezuela

Telf.: (02)74.13.14

INDICE

EDITORIAL.....	5
ESTUDIOS	
<i>Mons. Mario Moronta</i> Identidad Nacional y Nueva Evangelización.....	7
<i>Edgardo Lander</i> Los aprendices de brujo.....	13
<i>Hermann González Oropeza, sj</i> Visión de la Iglesia Venezolana.....	31
<i>Pedro Trigo, sj</i> Balance de la Historia de la Evangelización en Venezuela.....	37
<i>Mikel Viana, sj</i> Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización.....	59
<i>Mons. Baltazar Porras C.</i> Transformaciones en la Iglesia de Venezuela para que sea instrumento de la nueva evangelización.....	81
<i>Card. José Alí Lebrún</i> Palabras de Clausura.....	93
<i>Eduardo Frades Gaspar, cmf</i> El uso de la Biblia en Fray Bartolomé de las Casas....	95

IX SEMANA DE TEOLOGIA DEL ITER
X JORNADAS DE REFLEXION DE LA UCAB
"Identidad Nacional y Nueva Evangelización"

UCAB, 9-12 de marzo de 1992

V Centenario de la Primera Evangelización

PATROCINADORES:

- Card. José Alí Lebrún Moratinos
- SECORVE: Secretariado de Religiosos/as de Venezuela

Editorial

La conmemoración del 5º Centenario del descubrimiento de América, en general, y de la primera evangelización del nuevo continente descubierto, en particular, han sido ocasión propicia para la elaboración de los más variados estudios tanto sobre el hecho y significado de la creación del “Nuevo Mundo”, como sobre las contribuciones positivas y también negativas de la Iglesia al gran proceso de gestación cultural y religiosa de este Nuevo Continente.

Podemos decir con el Dr. Arturo Uslar Pietri (Creación del Nuevo Mundo, Talleres del Texto, Caracas 1992, pág. 189): “La existencia de una comunidad iberoamericana de naciones es un hecho que hoy nadie se atrevería a negar. Es un gran espacio geográfico y humano con características propias que lo diferencian de otros conjuntos humanos y que lo hacen también diferente de los actores culturales que le dieron origen. Con mucha penetración Bolívar decía: “No somos españoles, no somos indios... constituimos una especie de pequeño género humano”. Se ha creado una cultura latinoamericana, con su personalidad propia, que ya no es, ni puede ser, la que los conquistadores españoles trajeron con sus naves, en la que existía en las naciones indígenas, ni la que aportaron, de la variedad de las culturas africanas, los negros”.

La América Latina de hoy es el resultado del dramático, pero rico proceso de mestizaje cultural que se ha ido configurando a lo largo de estos 500 años. En este contexto, el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y la Universidad Católica Andrés Bello celebraron conjuntamente en marzo de 1992 la IX Semana de Teología del ITER y las X Jornadas de Reflexión para profundizar en el tema de la “Identidad Nacional y la Nueva Evangelización”.

La Identidad cultural de América Latina y también la de Venezuela sigue siendo todavía un proceso de sinceración y de propia aceptación desde sus raíces históricas. Es importante reconocer la propia peculiaridad profunda,

con plena voluntad de asumir la totalidad de la herencia histórica. Sólo así la Identidad Nacional podrá ser una energía vital para afrontar el presente y el futuro.

Por otra parte, la Iglesia se encuentra convocada a la tarea de la Nueva Evangelización que, superando las limitaciones y los errores del pasado evangelizador, se transforme en instrumento que responda a los retos actuales.

La Semana Teológica y las Jornadas de Reflexión significaron un esfuerzo conjunto para estudiar esta problemática y proponer compromisos en la coyuntura actual de la Sociedad e Iglesia venezolanas.

Apartándose un poco de su línea habitual, la Revista de Teología ITER recoge la mayoría de las Ponencias y Comunicaciones que se presentaron en el evento. Los análisis de la realidad sociocultural son leídos como retos a los que deberá enfrentarse la Nueva Evangelización de la Iglesia Venezolana, sin omitir una visión de conjunto de la acción evangelizadora de la Iglesia a lo largo de estos 500 años que nos permita hacer un balance de la historia de la evangelización en Venezuela.

Además de la temática tratada en el evento, publicamos en este número un acucioso y valioso estudio de Eduardo Frades sobre “El uso de la Biblia en Fray Bartolomé de Las Casas, uno de los grandes profetas de la primera Evangelización de América Latina, cuyo mensaje sigue siendo de palpitante actualidad para la Nueva Evangelización.

IDENTIDAD NACIONAL Y NUEVA EVANGELIZACION

Mons. Mario Moronta

Les confieso que traté de empezar a escribir estas reflexiones varias veces. Lo complejo de la situación que estamos viviendo no sólo nos obliga a variadas acciones eclesiales sino que también exigía el que tratáramos de hacer no una reflexión más sino un discernimiento serio, aunque rápido, frente a la situación que tenemos ante nosotros. En uno de los múltiples encuentros en los que participé, el del Episcopado con grupos populares y de derechos humanos (6,3,92) compartimos el testimonio de un maestro de un barrio de Petare, dramático, descarnado y angustiado: nos refería que con sus alumnos hacía muchos ejercicios de discernimiento y de reflexión. Y nos comunicaba que había comprobado que sus alumnos y con ellos la inmensa mayoría de los adolescentes y jóvenes de nuestro país, generación de relevo de todos nosotros, no tenían esperanza ni horizontes, sino frustración y confusión. Sus ideales estaban trastocados por los antivalores que la corrupción y el pecado social les estaba imponiendo. Jóvenes sin identidad.

Permítanme añadir a esto la comprobación última de un hecho que todos conocemos: durante esos encuentros que después del 4 de Febrero hemos venido realizando, volvemos a toparnos con el divorcio de los así llamados dirigentes con la realidad nacional y, por ende, con el pueblo. Se habla en nombre de un pueblo que no conocen y del que pretenden dar características que sólo existen en su imaginación. Existen honrosas excepciones, menos mal; pero se fue haciendo como un 'ritornello' una frase

que de por sí ya refleja y subraya el mencionado divorcio. “ Y eso que ustedes dicen, ¿se da en Venezuela?”

Podríamos traer a colación muchos otros ejemplos y testimonios. Pero porque el tiempo nos lo exige y para no caer en lo meramente anecdótico, vamos a quedarnos con los dos anteriores como puntos de referencia y horizonte de lo que queremos indicar de estas Jornadas de estudio. Sin querer exagerar ni caer en lugares comunes, el momento que vivimos es dramático y decisivo y la palabra y acción de la Iglesia no puede dejar de ser oportuna, habida cuenta de lo que nos enseña el Apóstol: “predica a tiempo y a destiempo”. Estas Jornadas que hoy se inauguran han de ser un serio aporte para nuestro trabajo como Iglesia en Venezuela.

Hoy por hoy son muchos los desafíos y problemas frente a los que, como Iglesia, tenemos que dar una respuesta en sintonía con el Evangelio y desde el compromiso de la construcción del Reino. Quisiera destacar tres de ellos.

a) Nos encontramos frente a un hombre y una mujer que han sido puestos al margen. Desde centros o cúpulas cogollociáticas se ha querido pensar por ellos -es decir, por nosotros- y se le ha llevado por caminos de deterioro. Su cultura y su propia identidad no han sido tomados en cuenta a la hora de programas, planificaciones y paquetes; se ha hecho una opción política desde esas cúpulas; opción inhumana y antihumana, porque no tiene en cuenta al ser humano, centro de la sociedad, sino que lo coloca en segundos planos. Se cerraron los espacios y caminos de participación y se hizo una mezcla que nos ha traído a un callejón sin salida; cogollocracia más neoliberalismo.

b) En segundo lugar, encontramos una realidad novedosa para muchos pero en todo caso cierta: la gente, el pueblo, los venezolanos, están empezando a ver de diversa manera que no sólo pueden serlo sino que quieren ser protagonistas. Variadas manifestaciones de hechos, actitudes y pensamientos lo dejan sentir. El pueblo está cansado de que lo manipulen y lo engañen; es decir que pretenden seguir pensando por él; no desea que lo sigan considerando incapaz (recuérdese el calificativo de “limpien” que le endilgara un dirigente político con motivo del 27 de febrero), y mucho menos que le destruyan su ser, su cultura, su vida. En esto se nota un crecimiento y una

mayor toma de conciencia, aún cuando siempre tendrá presente la tentación de buscar soluciones falsas a sus problemas.

c) Por otra parte, hay conciencia de una urgencia: se requiere un cambio social profundo que nos permita ser lo que éramos y lo que debemos ser. Ciertamente que esto conlleva sus riesgos; pero el que los haya no puede significar que no se haga nada. Para ello hay muchos caminos: el de una democracia más participativa, el de la auténtica promoción humana, entre otros, pero que apunten a hacer del hombre y la mujer de Venezuela más y mejores personas, “hombres nuevos” según la expresión neotestamentaria, con una dignidad y derechos inalienables que se respeten.

Frente a todo esto, ¿qué debe hacer la Iglesia? ¿Qué debemos hacer los laicos, religiosos, sacerdotes y obispos? Sencillamente Ser Iglesia en Venezuela, con todo lo que ello supone y conlleva. Pero permítanme señalar también tres cosas que no puede eludir la Iglesia hoy por hoy.

a) Hacerse presente en el acontecer Nacional con su misión evangelizadora y con la dinámica de la encarnación. Al hacerlo continuamente estará siendo fiel al Evangelio y al Señor Jesús porque estará no meramente al lado de los hombres y mujeres de Venezuela, sino con y entre ellos para compartir sus gozos y esperanzas, sus angustias y problemas. Pero a la vez con una dedicación y amor preferencial por los más pobres y necesitados. El hacer esto le dará más libertad, la libertad de los hijos de Dios que nace de la Verdad y puede construir el Reino de Dios.

b) Por ello debe fortalecer y profundizar lo que Puebla llamó las opciones pastorales: una Iglesia Comunión-Misión-Servicio. En el fondo el que tenga una actitud de ser evangelizada y evangelizadora. En la medida que esto se realice todos los miembros de la Iglesia participarán en la misión y en la construcción del Reino. Pero esto exige el que se haga realidad lo que la Escritura nos dice, que Cristo sea nuestra Roca y Centro, y no otros intereses. Entre otras cosas nos exigiremos a nosotros mismos que actuemos como creyentes cristianos en todo tiempo y lugar y desde nuestra vocación específica.

c) Urge profundizar y desarrollar aún más la dimensión testimonial y profética de nuestra Iglesia. En este sentido, las palabras de Juan Pablo II son un indicador: “El hombre contemporáneo cree

más a los testigos que a los maestros...El testimonio evangélico, al que el mundo es más sensible, es el de la atención a las personas y el de la caridad para con los pobres y los pequeños, con los que sufren” (RM42). De igual manera resulta de gran actualidad lo que dice el Papa: “La Iglesia está llamada a dar su testimonio de Cristo, asumiendo posiciones valientes y proféticas ante la corrupción del poder político o económico; no buscando la gloria o bienes materiales; sino usando sus bienes para el servicio de los más pobres e imitando la sencillez de vida de Cristo” (RM43).

Dentro de este marco de referencia la invitación de Juan Pablo II a una Nueva Evangelización encuentra un terreno propicio entre nosotros. Hace una treintena de años con visión de futuro, Juan XXIII la preludiva en la Constitución “*Humanae Salutis*” que convocaba el Vaticano II: “La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas limitaciones. Un orden se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia. Porque lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio”.

En Haití (1983) Juan Pablo II subrayó que dicha Nueva Evangelización no significaba ruptura sino continuidad con el proceso iniciado en América hace V siglos, cuyos frutos se han ido afianzando con el correr de los siglos y son característicos del catolicismo del pueblo latinoamericano” (Carta Apostólica a los Religiosos y Religiosas de América Latina, 29-6-90, n.8), y en Santo Domingo (1984), el Papa nos sugiere que la Iglesia en nuestro Continente debe lograr “una mejor autoconfianza” y para esto “necesita una lúcida visión de sus orígenes y actuación. No por nuevo interés académico o por nostalgia del pasado, sino para lograr una firme identidad propia”.

Los encuentros de estos días que se centran en “Nueva Evangelización e Identidad Nacional”, seguro que serán un aporte en la línea de lo que nos pide la Iglesia y Juan Pablo II. Se tiene en el horizonte la IV Conferencia de Santo Domingo que sin duda nos dará líneas de acción al respecto; pero sobre todo está la situación actual, muy real, de nuestra Venezuela donde tenemos que realizar la misión evangelizadora, nueva y renovada. Esto es clave. Los diversos aspectos que serán tratados y estudiados nos enriquecerán. Hoy vivimos un *kairós* muy particular que

hemos de asumir con sus retos, con sus riesgos; pero sobre todo con la gracia de Dios que nos da fuerza para el camino .

Permítanme para concluir el recordar aquel episodio del libro de los Hechos donde se nos refiere que al ir al templo Pedro y Juan se encontraron con un enfermo que les pedía limosna y ellos le dijeron que no tenían ni oro ni plata pero que le daban lo que sí poseían, es decir la fuerza salvadora de Jesucristo. Hoy , al encontramos con una Venezuela enferma y en crisis, la Iglesia, con todo sus miembros, le ofrece lo que tiene para fortalecerle en su identidad, para hacer crecer la esperanza, para lograr la construcción del Reino y la transformación que se necesita. Y le brinda, a través de una Nueva Evangelización, la fuerza salvífica de Jesucristo que es cambio radical de lo viejo en nuevo, dignificación de la persona, compromiso solidario con los pobres y necesitados, lucha por la justicia, anuncio del Evangelio, edificación de la civilización del amor. Es tarea de hoy, porque también para Venezuela hoy es tiempo de Salvación y no se puede cerrar en saco roto esa fuerza de Dios.

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320. Bs. 250,00.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446. Bs. 300,00.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 150,00.
- AYESTARAN José Cruz, *Qué es el ITER. Una reseña histórica*, Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1987, pp. 166.
Bs. 180,00.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989,
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*, Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS (ITER)
Avda. Rómulo Gallegos
Telf. 02-35.42.15 - Apdo. 70.913
Los Ruices - 1071-A - Caracas.

LOS APRENDICES DE BRUJO

Retos tecnocráticos al sistema político Venezolano

Edgardo Lander

Voy a abordar la discusión de las relaciones entre modelo tecnocrático y la cultura y el sistema político venezolano en dos partes. En primer lugar exploraré algunos problemas teóricos y antecedentes históricos en torno a la relación entre ciencia, tecnología y cultura. En segundo lugar, de la diversidad de problemas que podrían examinarse a propósito de las relaciones entre ciencia, tecnología y cultura en la sociedad venezolana actual, quisiera explorar un aspecto particularmente crítico de esta relación: el papel de la ideología tecnocrática en la actual - profunda - crisis del sistema político venezolano¹.

Cultura, identidad y modernización en América Latina

Las relaciones entre identidad y tradición cultural, por un lado, y los procesos de modernización e industrialización, por el otro, han sido un

1. En este trabajo se retoman, a veces textualmente, algunos problemas formulados en dos trabajos anteriores del autor: "Los retos del pensamiento crítico latinoamericano en la década de los noventa", en *Modernidad y Universalismo*, UNESCO, Rectorado Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas 1991, y "Venezuela democratización y autoritarismo. Tendencias actuales del sistema político", ponencia presentada en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, La Habana, mayo 1991, mimeo.

temaresaltante de la historia de la filosofía y el pensamiento político y social latinoamericano. La mayor parte de la reflexión sobre el continente ha pensado la relación entre la cultura tradicional y el modelo científico tecnológico de Occidente con un sentido de antagonismo, pero con evaluaciones diferentes de éste. Para unos, el modelo científico y tecnológico de Occidente ha representado una amenaza para la identidad cultural latinoamericana, y esta tensión debe ser resuelta en términos de la preservación de los aspectos básicos de la identidad del continente. Representantes de esta visión son el filósofo uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) y el mexicano José Vasconcelos (1882-1959). Rodó analiza los problemas de la identidad latinoamericana a partir de la oposición entre industrialización y cultura. Para él, la tecnología anglosajona es grosera y utilitarista, en contraste con la espiritualidad de la raza latina². Vasconcelos ... utiliza algunas de las concepciones de Rodó, especialmente las dicotomías técnica-cultura, latino-sajón, extranjero-autóctono, convirtiéndolas en verdaderos ejes de la problemática sobre la identidad latinoamericana... Vasconcelos ve tal pugna expresada en el afán, por parte del hombre blanco sajón, por "mecanizar al mundo", en tanto que el latino busca unir en una los componentes y virtudes de todas las razas existentes, con vistas a crear una síntesis étnica o "raza cósmica"³.

Otros, por el contrario, ven en los rasgos culturales del continente (heredados de la España católica o producto de las particularidades de la mezcla racial y cultural que se dio en el continente), un obstáculo para el progreso hacia una sociedad industrial moderna como la de los Estados Unidos y la Europa del Norte. El argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) habla de la necesidad de eliminar los modelos económicos y culturales basados en el catolicismo y en el 'caciquismo' imperantes en la sociedad latinoamericana del siglo XIX, para implantar una sociedad industrial democrático-liberal. Propone la industrialización para eliminar los rasgos retrógrados de la cultura latinoamericana, y la importación de capital extranjero y el trasplante masivo de población anglosajona, en la cual veía

2. *Op. cit.*, pp. 31-32.

3. *Op. cit.*, pp. 32-33

virtudes de trabajo ausentes en la población nativa⁴. Es el tema de la oposición positivista entre civilización y barbarie, entre atraso y progreso, entre la raza blanca industriosa y las indolentes razas negras e indígenas latinoamericanas que tienen en el Facundo de Domingo Faustino Sarmiento su expresión más destacada.

Las corrientes de pensamiento social y político que han tenido mayor influencia en América Latina en este siglo han compartido, en alguna medida, esta visión. La sociología de la modernización retoma en la post-guerra esta visión dicotómica del positivismo, expresándola ahora en términos 'científicos' sociedad tradicional y sociedad moderna, fundamentándose en la interpretación que hace la sociología clásica (Tonnies, Marx, Durkheim, Weber) a partir de la experiencia europea, se construye un modelo universalista de modernidad y de modernización. Las características históricas y culturales, así como los rasgos de personalidad (egoísmo, individualismo competitivo) propias de los lugares donde se desarrolló más plenamente el capitalismo son teorizadas como las características necesarias de la sociedad moderna. El tránsito entre lo folk y lo urbano, entre lo tradicional y lo moderno, se postula no sólo como modelo descriptivo sino igualmente como normativo. La modernidad -ese modelo de modernidad es tanto el modelo ideal de sociedad, como el modelo hacia el cual tienden inexorablemente todas las sociedades. Sobre la base de estas premisas, es inevitable que lo propio, lo diferente sea por definición concebido como negativo, como obstáculo a superar. El reto de la modernización sería el de lograr que los países de historia y cultura diferentes dejen de ser diferentes tanto por imposición como por decisión de las propias élites o clases gobernantes. Todo aquello que les es particular, específico, propio, diferente, tiene que ser negado, rechazado, reemplazado por ser un impedimento a la modernización, sea esto religión, cosmología, concepción y utilización del tiempo y el espacio, ética del trabajo o relaciones entre individuo y comunidad. Esta visión eurocéntrica ha caracterizado igualmente a las otras perspectivas teóricas y políticas que han tenido más influencia en las últimas décadas. El marxismo latinoamericano

4 . Jorge J.E. Fracia e Ivan Jaksic, *Introducción. El problema de la identidad filosófica latinoamericana, en Filosofía e identidad cultural latinoamericana*, Monte Avila Editores C.A., Caracas 1983, pp. 29-30.

sólo vio clases en realidades que no podían entenderse si no se daba cuenta de la realidad de las etnias y relaciones sociales que poco tenían que ver con las categorías europeas con las cuales se pretendía captarlas. En ricas y diversas realidades culturales que no se parecían al prototipo del proletariado industrial europeo, sólo pudo encontrar atraso y falta de conciencia de clase. El estructuralismo y la CEPAL encontraron una lamentable heterogeneidad estructural en lugar de la debida homogeneidad capitalista. La realidad del continente no es analizada como proceso histórico y cultural que en sí mismo tenga significación, como sentidos a partir de los cuales sea posible descubrir virtualidades y riquezas respecto a la sociedad deseable. Su única historia es la del paso de su condición tradicional al la de sociedad moderna. Con lentes ajenos se le encuentra sentido a aquello que tiene explicación a partir de las categorías europeas. Lo otro simplemente no se ve. Culturalmente, esta mirada desde afuera ha sido una mirada de no reconocimiento de la propia realidad, que termina en la autonegación y en el autodesprecio⁵. Los proyectos de futuro de las diversas élites se han fundado más en un abstracto deber ser en referencia a experiencias externas que en la construcción de lo posible a partir de lo existente ⁶ .

-
5. La vergüenza de su deferencia y la aspiración a ser reconocidos como occidentales, tan común en tantos cosmopolitas latinoamericanos, sean intelectuales o los personajes magistralmente dibujados en las telenovelas brasileñas (Odette en Vale Todo) la expresa Octavio Paz en una entrevista a propósito del anuncio de su premio Nobel en literatura. Refiriéndose al significado que tiene para él dicho premio, dice: ' Yo creo que el futuro mexicano y latinoamericano está diciendo, esperen un momento, necesitamos este tipo de reconocimiento porque siempre hemos estado en las orillas del mundo occidental. '(Newsweek, 22 de octubre 1990, p.54). El tema de dejar de ser latinoamericano es un tema recurrente en el continente. La Gran Venezuela de la década de los setenta se sentía totalmente ajena a América Latina. Hoy los chilenos se sienten diferentes. Menem ofrece trasladar a la Argentina hacia el Primer Mundo, y debe lamentar no poder alterar la ubicación geográfica del país en el hemisferios Sur. Salinas de Gortari busca en el mercado común con los Estados Unidos dejar a sus espaldas esa dimensión molesta de su realidad.
 6. Para una discusión más amplia de estos problemas ver: Edgardo Lander, 'Retos del pensamiento crítico latinoamericano en la década de los noventa', y Aníbal Quijano, 'Modernidad, identidad y utopía en América Latina', en Edgardo Lander (editor), *Modernidad y Universalismo*, UNESCO, Rectorado Universidad Central de Venezuela, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.

El debate occidental

Este no es, sin embargo, un asunto particular de América Latina, ni siquiera de los países del mundo periférico colonizado y dominado por la Europa occidental. El impacto del desarrollo científico y tecnológico sobre la cultura en la sociedad moderna ha producido conflictos de larga data. Ha sido éste un tema central y polémico de la propia tradición de Occidente, especialmente a partir de la revolución industrial, y son muchas las formas intelectuales, artísticas y políticas en las cuales se han abordado estos asuntos. El ludismo, la expresión histórica más conocida de estos conflictos, fue una amplia movilización social de destrucción de maquinarias que no sólo eran vistas como eliminadoras de empleo sino como una amenaza a una cultura, a un modo de vida.

En el pensamiento social de este siglo han sido particularmente destacada la reflexiones de la Escuela de Frankfurt -los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse- sobre la amenaza reduccionista y unidimensionalizante que la cultura tecnológica representa para la sociedad contemporánea. En el campo reciente de la filosofía quizás el aporte más estimulante e influyente ha sido el de Jürgen Habermas. Para Habermas hay dos ámbitos históricos constitutivos de la experiencia cultural humana y que como tales son irreductibles el uno al otro. Se trata por un lado del ámbito del trabajo, de la relación hombre naturaleza, de la producción. Es éste, de acuerdo a Habermas, el terreno propio de la razón instrumental, de la razón medios-fines tal como lo concibe su maestro, Max Weber. Por otro lado, está el ámbito del lenguaje, de la creación de sentido, de la interpretación de significados y la conformación de valores. Es éste el ámbito de los que Habermas llama la racionalidad comunicativa. En su crítica a la sociedad industrial contemporánea, Habermas señala que nos encontramos en presencia de un desborde de la racionalidad instrumental de su ámbito legítimo al ámbito de la comunicación y de la creación de sentido, imponiéndose de esa manera la colonización de lo cotidiano. Esto ocurre cuando los criterios y la lógica de la racionalidad instrumental (relación medio-fin) se generalizan, extendiéndose los criterios técnicos y la razón científico-tecnológica en otros ámbitos de la vida colectiva. Tendencialmente, más y más asuntos se van convirtiendo en asuntos considerados como técnicos, como propios de los expertos y especialistas en los asuntos científicos y tecnológicos. En la

medida en que esto ocurre, va desapareciendo la posibilidad de debatir sobre los valores y los fines de la sociedad. Es la sociedad del fin de las ideologías⁷ que anunció Daniel Bell hace tres décadas, y que nuevamente proclama Fukuyama a finales de los ochenta con la idea del fin de la historia⁸. De acuerdo con esto, la historia ideológica de la humanidad ha llegado a su fin, no es posible ir más allá de la sociedad industrial (y postindustrial) democrática liberal representada hoy por los Estados Unidos, Europa y Japón.

Para los países que todavía no han alcanzado el pleno desarrollo - países del mundo periférico o países del ex-socialismo realmente existente- de lo que se trataría es de reconocer esta situación, y aprender la lección: sólo el libre despliegue de las fuerzas del mercado, acompañado por una ética de trabajo que privilegie la producción sobre todo otro valor u opción humana, y la adopción del modelo científico y tecnológico de Occidente son capaces de llevarnos al bienestar colectivo. Hay una sola forma de llegar a la libertad, realización y felicidad humana, y esa está dada por la competencia individual, por el bienestar material en un mercado que no esté sometido a restricciones extraeconómicas.

La crisis latinoamericana

¿Cómo asumir estos retos desde la profundidad de la crisis que vive hoy América Latina? Hay hoy una respuesta dominante en el continente. Ya no se trata de juzgar o intentar cambiar al mundo, sino de reconocerlo tal como es. El mercado mundial es el parámetro dado a partir del cual hay que definir el futuro del continente. La máxima prioridad del mundo periférico es el restablecimiento de los equilibrios macroeconómicos y el pago de la deuda. Si América Latina no se incorpora agresivamente al desarrollo de las nuevas tecnologías, la dejará afuera el tren de la historia. Esas tecnologías están en manos de las transnacionales. A diferencia de lo ocurrido en décadas anteriores, hay una competencia abierta entre los países periféricos por ofrecer las mejores condiciones a las transnacionales. Exigencias salariales, derechos laborales, regulación estatal, protección ambiental, recaudación fiscal, son

7. Daniel Bell, *The End of Ideology*, The free Press, New York 1960.

8. Francis Fukuyama, 'The End of History', *The National Interest*, verano 1989.

todos objetivos que tienen que moderarse para la meta superior del logro superior de la inversión extranjera. Se requieren profundas transformaciones de la economía, del Estado, del sistema político, de la disciplina laboral. Transformaciones que inevitablemente tendrán costos, efectos deferenciales sobre diferentes sectores de la sociedad, pero que hay que asumir porque no hay otra alternativa. Después de todo, estos costos no tienen ninguna connotación ética ya que no se está adoptando ninguna postura ideológica, no se está escogiendo una entre posibles opciones. Simplemente se está haciendo lo que hay que hacer. No se actúa con criterios políticos, sino en base a criterios técnicos.

Se reduce drásticamente el espectro del debate político. Con la crisis del marxismo y los socialismos reales, las derrotas de los movimientos populares en la mayor parte del continente, y la profunda crisis de las diferentes modalidades del llamado populismo latinoamericano, van desapareciendo las alternativas. El debate político (y teórico) parece estarse restringiendo a posturas neoliberales a la ofensiva y respuestas socialdemócratas o neo-estructuralistas a la defensiva que terminan por asumir la mayor parte de los supuestos del neoliberalismo. Los enfrentamientos partidistas y las elecciones van perdiendo su significado como lugares de oposición y decisión en relación a opciones ideológicas alternativas. Gobierno tras gobierno -independientemente de su programa electoral- van adoptando las mismas políticas de ajustes con consecuencias recesivas y regresivas, políticas que en la mayoría de los casos habían sido rechazadas por los electores.

Aún la oposición a estas políticas se realiza dentro de límites ideológicos estrechos. Como se considera que el Estado ha fracasado en América Latina, la solución para todos los problemas se busca dogmáticamente en la iniciativa privada y el mercado. Los debates se dan más a propósito de la velocidad de los ajustes (shock o gradualismo), y a propósito del peso que deberían tener las políticas que se han de aplicar para lograr esos objetivos.

Pero, no basta con alterar la economía, reducir el Estado, cambiar el sistema político. Es necesario igualmente producir profundas modificaciones en la cultura, en la ética de la sociedad, en el imaginario colectivo, en la escala de valores. Después de todo estas dimensiones de la vida colectiva no parecen tan resistentes al cambio como habíamos creído. Chile es un ejemplo de como

en sólo 17 años de régimen militar es posible alterar significativamente la tradición cultural de un pueblo para ajustarla a las nuevas exigencias que enfrentan estas sociedades⁹.

La crisis económica y política en Venezuela

Cuando el actual gobierno venezolano asume el poder en febrero de 1989, el país se encontraba en una profunda crisis cultural, ética, política y económica¹⁰. La caída sostenida de los niveles de vida de la población, peso de la deuda externa, una inflación que amenazaba convertirse en hiperinflación, una balanza de pagos deficitaria, un déficit fiscal acumulado e insostenible, los niveles generalizados de corrupción y el deterioro de la confianza en el sistema político, y el cinismo creciente de la población en relación al sistema político son las expresiones más visibles de esta crisis.

Esta crisis no es nueva, ni es de la responsabilidad exclusiva del actual gobierno o de su política económica. Esta democracia en la cual la participación en la toma de decisiones está limitada a cogollos partidistas y empresariales plagados de corrupción, que manejaron durante décadas el país como su patrimonio privado, fue progresivamente perdiendo apoyo popular. Lo que sí es responsabilidad del actual gobierno -y en particular de su equipo económico- es la profundización de la crisis hasta niveles tales que en el momento de escribir estas páginas resulta imposible predecir cuál es el futuro a corto plazo del régimen democrático en Venezuela. La legitimidad de este régimen, que venfa en franco proceso de deterioro, sufre en manos del equipo económico del gobierno de Carlos Andrés Pérez un quiebre quizás fatal. Esta responsabilidad es consecuencia de una forma tecnocrática de entender la sociedad que se ha venido imponiendo en el mundo y en el país. Sobre la responsabilidad de los políticos y en particular de los cogollos y de los corruptos mencionados anteriormente en la crisis del sistema político venezolano se ha hablado mucho. Eso está claro, no vale la pena insistir. Quiero en

9. Tomado del Edgardo Lander, *op.cit.*, pp. 148-149.

10. Sobre el agotamiento tanto del modelo de acumulación como del modelo de hegemonía de la Venezuela democrática, ver: Luis Gómez Calcaño, Margarita López Maya, Thaís Maingón, *Del Pacto de Punto Fijo al Pacto Social. Desarrollo y Hegemonía en Venezuela (1958-1985)*, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, Caracas 1989.

cambio destacar otra responsabilidad: la de tecnócratas honestos y llenos de buenas intenciones que creían estar salvando al país.

En la medida en que tienen una visión estrechamente tecnocrática del mundo, los técnicos neoliberales ya sean del Fondo Monetario Internacional, y el Banco Mundial o de CORDIPLAN o el Ministerio de Hacienda, son absolutamente incapaces de comprender la naturaleza compleja del orden social, y de los procesos históricos, políticos y culturales como realidades propias e irreductibles a variables económicas cuantificables.

Ante la profunda crisis que venía gestándose en el sistema político venezolano pretenden un remedio exclusivamente económico sin darse cuenta que ese enfoque unilateral no podía sino profundizar esta crisis. Este pensamiento tecnocrático que ha orientado las políticas para salir de la crisis parece que tuviera unos lentes a través de los cuales sólo tienen existencia aquellos aspectos de la realidad que tienen que ver con la economía, especialmente con los aspectos cuantificables de la macroeconomía. Pero una sociedad es más que variables macroeconómicas, o indicadores e índices. Una sociedad requiere valores compartidos, sentido de pertenencia y de identidad individual y colectiva, una noción de pasado común, alguna visión de rumbo y prospectiva de futuro. Una sociedad es más que economía, es también política, religión, arte, representaciones colectivas, organización social, tradiciones, costumbres... Es a partir de una visión reduccionista del mundo en que todas estas dimensiones son ignoradas, o por lo menos consideradas como de importancia secundaria, como los tecnócratas de este gobierno, estos aprendices de brujo, comienzan su peligroso experimento social en 1989.

Partiendo del supuesto de que los problemas económicos del país tienen su origen en la política, en los partidos, en la intervención del Estado en la economía, en el clientelismo y la corrupción, actúan como si se pudiera simplemente eliminar la política de la vida colectiva. La crítica a la corrupción y al clientelismo se convierte en la crítica a la idea misma de partidos como formas de conformación, organización y representación de los intereses colectivos. La política, y los políticos son -por principio- sospechosos. La crítica a la demagogia y al populismo se convierte en la crítica a la idea misma de democracia como modelo político de decisión colectiva sobre el presente y el futuro de la sociedad ¹¹.

11. Para un planteamiento extremo en este sentido, ver: Aníbal Romero, *La Miseria del Populismo. Mitos y realidades de la democracia en Venezuela*, Ediciones Centauro, Caracas 1987.

Como consideran que han detectado técnicamente dónde residen los problemas de país, y que ellos saben exactamente qué es lo que hay que hacer, deciden que no tiene sentido empantanar estas decisiones con el fango de los debates y procesos democráticos. Los electores no tienen por qué participar en el proceso de toma de decisiones en relación a las políticas que se piensan desarrollar¹². Los programas de gobierno forman parte de un ritual que debe acompañar las campañas electorales, pero en nada tienen por qué comprometer a los candidatos electos en base a esos programas. Como ha ocurrido en los demás casos notorios de América Latina, en especial con Menem y con Fujimori, los electores votaron por una cosa y obtuvieron otra. Después de todo no se supone que los electores tengan capacidad para saber lo que les conviene.

Entre dos programas electorales, uno de corte claramente neoliberal (Eduardo Fernández), y el otro menos ambiguo al respecto, y con reminiscencias de la época del populismo de la Gran Venezuela, tal como las vallas publicitarias ofreciendo el pleno empleo por parte de Carlos Andrés Pérez, el electorado escogió la segunda opción. Sin embargo, el programa efectivo de gobierno no ha sido en realidad sometido a la consideración de los electores. Este había sido ya acordado con los organismos financieros internacionales al margen del proceso democrático venezolano. Este programa de gobierno es el resultado de las exigencias de la misión del Fondo Monetario Internacional (FMI) que había visitado al país en 1987¹³. Desde una óptica neoliberal, y en base al inmenso poder que le otorga el hecho de que el país necesita renegociar la deuda externa -situación que requiere un programa de ajuste con el visto bueno del FMI- la misión del Fondo Monetario precisa cuáles son los reajustes que requiere la economía venezolana. El diagnóstico y las recomendaciones del FMI parten del supuesto de que '...la habilidad de Venezuela para obtener nuevo financiamiento en el exterior depende del programa económico que se lleve a cabo'¹⁴.

12. Esto es consistente con el modelo schumpeteriano de la democracia asumido expresamente por el pensamiento neoliberal, de acuerdo al cual los electores eligen personas pero no políticas. Ver: Edgardo Lander, *Venezuela: democratización y autoritarismo. Tendencias actuales del sistema político*, op. cit.

13. International Monetary Fund, 'Venezuela: Staff Report for the 1987 Article IV Consultation', 16 de octubre de 1987. Confidencial, para uso exclusivo de los bancos acreedores.

14. FMI, op. cit., p. 23.

El programa que se exige, es una ortodoxa terapia de shock para lograr el ajuste estructural de la economía venezolana, con énfasis en sus efectos macroeconómicos.

El 28 de febrero de 1989, a los pocos días de la ceremonia de toma de posesión del gobierno de Carlos Andrés Pérez, Pedro Tinoco (Presidente del Banco Central), Eglée Iturbe de Blanco (Ministra de Hacienda) y Miguel Rodríguez (Ministro de Coordinación y Planificación de la Presidencia de la República) firman -a nombre del Gobierno de Venezuela- una Carta de Intención¹⁵, en el cual se compromete al país a 'un programa de ajuste económico', mediante el cual se aspira a tener 'acceso a los recursos del Fondo correspondientes a los tramos superiores de su cuota', a celebrar 'un acuerdo de Contingencia con el Fondo' y a 'solicitar recursos del Fondo a través de la Facilidad Compensatoria y del Financiamiento de Contingencias'. Igualmente, el documento compromete al gobierno venezolano a limitar las restricciones de las transacciones internacionales y reestructurar la deuda externa, evitando caer en nuevos atrasos en sus pagos¹⁶.

Punto a punto, cada una de las 'recomendaciones' que había formulado la misión del FMI en el año 1987, se convierten en compromiso que el gobierno venezolano adquiere con dicho organismo como condición para el proceso de renegociación de la deuda externa.¹⁷ Esto es, todas las principales decisiones económicas del país están tomadas de acuerdo con exigencias previas. No puede encontrarse en la historia de Venezuela una situación en la cual tan claramente todas las principales decisiones del país estén en manos externas y los procesos internos de toma de decisiones resulten tan irrelevantes. Estos acuerdos no son sometidos ni siquiera a la consulta del Congreso de la República, y sólo son conocidos por la opinión pública después de haber sido firmados.

15. Memorandum sobre Políticas Económicas de Venezuela, dirigido al Sr. Michael Camdessus, Director Gerente del Fondo Monetario Internacional.

16. *Op. cit.*, Carta de presentación.

17. Las únicas excepciones están en las políticas destinadas a mantener ciertos subsidios a una lista limitada de productos y servicios básicos, y de subsidios a los créditos otorgados a la agricultura y para la adquisición de 'viviendas sociales'.

El diagnóstico sobre la crisis que vive el país y el debate sobre reajuste económico se da exclusivamente en el terreno macroeconómico y el corto plazo. No hay debate sobre las implicaciones de un modelo económico basado tan concentradamente en el petróleo, sobre las consecuencias que tiene el continuar en el camino del endeudamiento en gran escala, ni en relación al modelo global de desarrollo, incluyendo su dimensión tecnológica y sus impactos desde el punto de vista de la desigualdad en la distribución del ingreso y su devastador efecto ambiental. Parece que los problemas principales (o quizás únicos) de la economía venezolana tienen que ver con la ineficiencia y corrupción del Estado, y que por lo tanto, la solución a todos los problemas está en la desregulación, en la privatización, y en general en la limitación de la ingerencia del Estado en la actividad económica.

Aparte del llamado paquete económico, las decisiones más importantes que se están tomando hoy en relación al futuro del país son los programas de expansión masiva de la industria petrolera. A pesar de que unos de los primeros objetivos que se plantean en el Programa de Gobierno de Carlos Andrés Pérez para lograr esa 'otra Venezuela que todos queremos', son los de liberar al país de la presión de la deuda externa y de la dependencia del petróleo¹⁸, se formula un plan de inversiones calculado en 50.000 millones de dólares entre 1991 y 1996¹⁹. Sólo para el año 1991 PDVSA presentó al ministerio de Energía y Minas un programa de inversiones superior a Bs. 200.000 millones²⁰, lo que representa casi la tercera parte del monto total del presupuesto nacional para ese año. Un monto de recursos de esta magnitud significa una concentración aún mayor de la economía venezolana en función del petróleo, y no puede sino acentuar los rasgos más perversos de lo que ha sido el efecto de la economía

18.) Acción de gobierno..., *op. cit.*, p. 4.

19. Según Luis Giusti, Coordinador de Planificación de Petróleos de Venezuela, de este monto, 32.000 millones de dólares corresponden a PDVSA y el resto a aportes de capital de socios extranjeros en empresas mixtas con la industria petrolera, petroquímica y carbonífera nacional. PDVSA invertirá Bs. 1.8 billones, *El Nacional*, Caracas 15 de mayo de 1991, D., p.9.

20. Presupuesto de 1991 aprobará asamblea de accionistas. Inversiones de PDVSA superan Bs. 200.000 millones.' *El Diario de Caracas*, inversiones totales (en todas las ramas de la actividad económica incluida la industria petrolera) previstas por el VIII Plan de la Nación para el año 1991.

petrolera en el país, al profundizar el carácter monoprodutor de la economía venezolana. Estas son las decisiones que están diseñando la Venezuela del próximo siglo.

¿Cómo se procesa esto en el sistema político? ¿Cómo se debaten las opciones en relación al futuro del país? Los partidos políticos y el parlamento están excluidos de toda consideración significativa de estos asuntos. El parlamento se supone -en teoría democrática liberal- como el lugar privilegiado de la política, el espacio en el cual se debate la más amplia gama de alternativas en relación al presente y futuro de la sociedad. Esto, que no ha correspondido nunca a la realidad de la democracia venezolana que concentra todas las decisiones más importantes en el autoritarismo presidencialista, se profundiza en la medida en que se radicaliza la crisis de los partidos. Los programas de inversión se le presentan al Congreso Nacional en la forma de programas globales, en exposiciones orales en las cuales es imposible una consideración adecuada de las propuestas formuladas, ni de los supuestos en relación a proyecciones de mercados y precios, que sirven de sustento a las propuestas²¹. En este debate no se menciona siquiera la posibilidad de que esos recursos pudiesen tener mejor uso en otras actividades económicas²², ni se discute sobre la conveniencia de hacer depender toda la economía del país de los vaivenes del mercado petrolero²³. Igualmente ausente en este debate están las consideraciones políticas sobre las implicaciones que pueda tener para el país el acentuar los niveles actuales de centralización en el proceso de toma

21. El Congreso venezolano tiene muy limitado apoyo técnico que le permita dar cuenta -desde una interpretación independiente- de los problemas sobre los cuales tiene que decidir. De esta manera la mayor parte de sus decisiones se basan en informaciones tal como son suministradas por el Ejecutivo.

22. Versión taquigráfica de las intervenciones de Freddy Muñoz (MAS), Carmelo Lauría (AD) y Humberto Calderón Bertí (COPEI) en el inicio del debate sobre política petrolera en Cámara de Diputados. Congreso de la República, Caracas, mayo de 1991.

23. Algunos analistas petroleros, entre ellos Francisco Mieres, argumentan que a mediano plazo se producirá una disminución del consumo petrolero de los países de la OECD, y que además -dados los costos de la explotación del petróleo pesado que representa 80% de las reservas del país- Venezuela no podrá competir con los precios de Medio Oriente una vez que se restablezca la producción y se pongan en marcha los actuales planes de expansión de dicha región. (Conferencia en la Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela, 15 de mayo de 1991).

de decisiones estratégicas de la sociedad. Tampoco se discuten las consecuencias de la profundización de la subordinación a los centros de decisión financieros internacionales que están necesariamente implicados por los niveles de endeudamiento que serían indispensables para llevar a cabo estos programas de inversión²⁴. Los programas de expansión de la industria petrolera aparecen simplemente como un imperativo técnico, sobre el cual hay poco que debatir.

En este modelo de transformación de la sociedad están ausentes la idea de política; la búsqueda de legitimidad; la noción de actores y fuerzas sociales que actúan, se enfrentan y negocian; toda noción sobre procesos de construcción de consensos. Tampoco están pensadas las formas mediante las cuales la población pueda participar en las transformaciones de la sociedad que se están proponiendo. Como los problemas de la sociedad no son vistos como problemas políticos, sino como problemas técnicos, (y de exceso de política) no se considera necesaria su discusión en términos políticos. Es tal el menosprecio por la política, por la opinión de la gente, que ni siquiera está planteada la conveniencia de convencer a la población de la necesidad de los ajustes propuestos. Del diagnóstico de la inviabilidad de seguir como país endeudándose para consumir más de lo que se produce, por ejemplo, no se deriva un programa de austeridad nacional que -obviamente- tendría que afectar más a quienes se habían beneficiado de la época de bonanza. Esto requeriría alguna noción de meta o rumbo nacional, en el cual a cada uno le tocaría su parte de esfuerzo y sacrificio. Ocurre todo lo contrario. El momento en que la mayoría de la población vive el deterioro más marcado de sus niveles de vida, es el momento del máximo derroche. Los carros de lujo que proliferan por las calles de Caracas, las propagandas de las tarjetas de crédito de acuerdo a las cuales prácticamente no se es ser humano si no se tiene acceso a los

24. Desde el punto de vista político, la consecuencia más negativa de la deuda externa está en la pérdida de niveles de autonomía nacional para definir y desarrollar políticas económicas. Sin embargo, para el pensamiento tecnocrático, este hecho no es una limitación, sino por el contrario, una virtud de la nueva situación que vive el país. Si las propuestas que se formulan tuviesen que ser sometidas al debate político, con mucha probabilidad resultarían derrotadas. Sin embargo, en la medida en que son considerados como condicionantes externos, parámetros que necesariamente 'tenemos' que reconocer como una realidad objetiva, estas decisiones se imponen sin depender de los resultados del debate político.

privilegios que ofrecen dichas tarjetas, los restaurantes de lujo que están llenos todos los días de la semana, y el despilfarro gubernamental son un insulto, una bofetada diaria en la cara de una mayoría de la población que no cuenta con recursos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas. La corrupción, igualmente, adquiere otro sentido en épocas de hambre. Lo que en períodos de abundancia era tolerado con una cierta indiferencia, es hoy vivido como una afrenta directa en un nuevo juego de suma cero en el cual el robo de unos se convierte en la carencia de otros.

En una sociedad en la cual han desaparecido las opciones ideológicas y las decisiones que hay que tomar no son políticas sino técnicas, tampoco hacen falta las organizaciones políticas. Los partidos pueden ser reducidos a su función estrictamente electoral. Hay un discurso de acuerdo al cual la crisis de los partidos sería 'una ventana de oportunidad' para una sociedad más democrática y menos mediatizada por la manipulación y el clientelismo partidista, y que abre las puertas a una más amplia participación ciudadana²⁵. Sin embargo, en ausencia de alternativas efectivas de expresión de las aspiraciones e intereses de los diversos sectores de la sociedad que reemplacen de alguna manera el papel tradicionalmente desempeñado por los partidos²⁶, su crisis es una crisis de la organización y la representación de la sociedad venezolana. Los partidos entran en crisis sin que ello pueda explicarse como consecuencia de su sustitución por otras formas más democráticas y más participativas.²⁷ No es la sustitución de una forma de organización y representación por otra, sino la creación de un vacío de representación. Esta

25. Desde las propuestas iniciales de la COPRE, la modernización y la democratización de los partidos aparecen como tema central. Sin embargo, a mediados de 1991 no se ha aprobado ninguna de las reformas institucionales referidas a los partidos políticos.

26. Las organizaciones que más se destacan en el discurso político venezolano como expresión de la nueva democracia ciudadana participativa y no mediatizada por los partidos son las organizaciones vecinales de los sectores medios. Ver: Grupo Roraima, *Más y Mejor Democracia*, Caracas 1987. Sin embargo tanto en términos de los asuntos que se dirimen por esa vía, como por su cobertura social de estas organizaciones, se trata de procesos muy parciales que de ninguna manera dan cuenta de los problemas de la organización y la representación en la sociedad venezolana actual.

27. De acuerdo a recientes encuestas de opinión, los partidos políticos son los actores-instituciones que tienen un menor nivel de credibilidad en el sistema político venezolano. Ver: Marcelino Bisbal y Pasquale Nicodemo, 'La credibilidad de la democracia', *SIC*, 5432 (1992)53-54.

crisis afecta en primer lugar a los sectores populares que carecen de formas de representación legítima²⁸. Sus intereses y aspiraciones no tienen voz en el sistema político venezolano actual²⁹.

Los efectos del ajuste

Hoy estamos en capacidad de evaluar los efectos de esta forma de concebir la democracia. Vivimos en una sociedad sin organización, sin formas de participación, sin lugares de pertenencia y de identidad individual y colectiva. La mayor expresión de esa forma 'moderna' de democracia ciudadana fue la forma en la cual los ciudadanos venezolanos nos relacionamos con el golpe del 4 de febrero de 1992: una sociedad fraccionada, de individuos aislados cada quien frente a su televisor. El 4 de febrero de 1992 nos permitió una mirada privilegiada detrás de la fachada de normalidad de la democracia venezolana, y descubrimos una realidad para muchos insospechada.

El resultado de este proceso de desmontaje de la política y de cuestionamiento de todos los valores que le dieron sentido a la idea de democracia venezolana en el pasado -las ideas de participación, de solidaridad, igualdad de responsabilidad de la sociedad en relación a todos los ciudadanos y de soberanía nacional- ha sido el de convertir a la democracia en una forma carente de contenido. Los dos aspectos medulares de la idea de democracia, la democracia como proceso de toma de decisiones colectivas mediante la cual se realiza la idea de la soberanía popular, y la democracia como resultado en términos de las nociones de justicia social, y de responsabilidad colectiva en relación a la suerte y condiciones de vida de sus ciudadanos, han sufrido una arremetida radical por parte de la tecnocracia neoliberal.

28. Entre las organizaciones más descompuestas, y más carentes de legitimidad -entre otras cosas como consecuencia de reiterados casos de corrupción- está la principal central obrera del país, la Confederación de trabajadores de Venezuela (CTV). *Op cit.* pp. 53-54.

29. Esta ruptura entre el sistema político y amplísimos sectores de la población se manifestó en los acontecimientos de febrero de 1989, en los cuales los dirigentes políticos del país demostraron su total incapacidad para expresar o canalizar las inquietudes y demandas de la población.

El régimen democrático venezolano actual no puede ser legitimado en nombre de la participación y responsabilidad de los ciudadanos en la toma de decisiones sobre el presente y el futuro del país. No existe tal participación. Tampoco en nombre del Estado de bienestar o de la justicia social. Estos conceptos han sido erradicados del diccionario político oficial venezolano. Estas fuentes de legitimidad han sido corroídas por la arremetida de los aprendices de brujo. Mientras creían estar resolviendo los problemas del país con su manejo de las variables macroeconómicas, han contribuido a una profundización de la crisis del sistema político de tal gravedad que se ha terminado por producir un quiebre en la legitimidad construida trabajosamente en más de treinta años de experiencia democrática³⁰. Si los ciudadanos venezolanos permanecieron pasivamente a la espera del resultado de los acontecimientos y no hubo en el país nadie dispuesto al menor sacrificio por defender este régimen democrático, es porque este régimen había sido progresivamente vaciado de sentido y convertido cada vez más en un hecho formal. Las principales decisiones se toman al margen de la opinión y el deseo de la gente, y ni siquiera en los procesos electorales se somete nada significativo a votación. No es en defensa de este cascarón vacío que nos han dejado la voracidad de los políticos y empresarios corruptos y la prepotencia ciega de los tecnócratas, como se puede esperar que la población venezolana se movilice. Si la población se siente alienada, distante, al margen del sistema político, se limitará, como de hecho ocurrió, a ver los toros desde la barrera.

30. Esta incapacidad para comprender las dimensiones políticas y culturales de la vida colectiva, así como de asumir la gravedad de la situación política que vive el país, la ilustran las declaraciones de los portavoces del gabinete económico en los días siguientes al golpe. Cuando el país entero está aguantando la respiración para ver si el gobierno sobrevive, y hay un clamor generalizado para una rectificación en la política económica, Miguel Rodríguez, ex-ministro de CORDIPLAN y nuevo Presidente del Banco Central de Venezuela declara que 'no habrá cambios en la política monetaria y cambiaria'. (*El Universal*, 27 de febrero de 1992, Cuerpo 2, p. 1). El vice-ministro de Hacienda afirma que las concesiones que el Presidente se ha visto obligado a hacer 'no cambian lo sustantivo del programa'. (*El Diario de Caracas*, 7 de marzo de 1992, p. 17). En el mismo sentido, el Director Gerente del Fondo Monetario Internacional declara que hay que seguir adelante con la misma política y que el liderazgo no debe hacerse 'complaciente' ni acceder a las demandas del populismo. (*El Nacional*, Caracas 12 de febrero de 1992, p. D-7).

Sólo con la participación efectiva de la población en la toma de decisiones sobre asuntos locales, nacionales, de corto y de largo plazo, y con resultados consistentes con los valores de solidaridad, igualdad y soberanía nacional que -afortunadamente- no han desaparecido del todo en la sociedad venezolana, será posible comenzar a recuperar la legitimidad perdida de esta democracia. Sólo por esa vía será posible aspirar a transformaciones que conduzcan al desarrollo de una cultura democrática y de una ética de responsabilidad individual y colectiva sin las cuales no es posible la democracia. Estas no se gestaron, ni podían hacerlo, a la sombra del paternalismo-clientelismo partidista y estatal, ni en las condiciones más recientes en que los tecnócratas han ofrecido; ellos, por sí solos, en sustitución de todos los procesos políticos, no van a encontrar solución a los problemas del país.

A participar y a asumir responsabilidades se aprende participando y asumiendo responsabilidades, no existe otra vía. El problema no reside hoy en el populismo ni -como se argumentó a propósito del intento de golpe- en el exceso de democracia, sino en sus severas limitaciones. El dilema del sistema político venezolano se plantea hoy -nuevamente- entre autoritarismo y democracia. Si la actual democracia limitada no escucha las exigencias de la sociedad y se transforma en la dirección de ampliación y profundización de la democracia, se le estarán abriendo las puertas a salidas autoritarias, casi con seguridad de derecha. La Historia nos ha enseñado -suficientemente- lo que esto significa.

VISION DE LA IGLESIA VENEZOLANA

Hermann González Oropeza, S.J.

Quiero advertir que, por supuesto, no voy a tocar todos los puntos que se pueden enfocar para ofrecer una visión plena de la Iglesia en Venezuela. Sólomente me voy a fijar en unos cuantos puntos, que son como hitos de la historia de la Iglesia Venezolana.

La Fundación Mendoza acaba de publicar un libro titulado "Los tres primeros siglos de Venezuela, 1498-1810". Para esta publicación se me pidió escribiera no más de sesenta páginas, que vendrían a constituir un capítulo titulado "La Iglesia de la Venezuela hispánica".

Para empezar esta síntesis quiero expresar que la Iglesia Venezolana, mejor dicho, la historia de la Iglesia de Venezuela que suele verterse, es una historia acomplejada, porque se piensa que la historia de la Iglesia en Venezuela es la de una pobre iglesia que vale muy poco o nada en el conjunto de la Iglesia Hispano americana. Quizás peco de nacionalismo, pero quiero subrayar que eso no es cierto. Más aún, juzgo que nosotros deberíamos tratar de rescatar esa imagen que nos han hecho los historiógrafos.

En primer lugar se me ocurre que debemos destacar como Venezuela fue el primer lugar donde se inició la evangelización americana. Aquí en Venezuela se hizo el primer intento de cristianización indígena, más aún, el más notable intento de evangelización pura, tuvo lugar en Venezuela. ¿Por qué no lo decimos? ¿Por qué esto se ha hecho desaparecer de los libros de texto de historia? ¿Por qué a lo más sólo se hace alusión a ello como una parte de la historia de la Iglesia antillana?

¿Por qué razón no se subraya que los primeros martirios de América no tuvieron lugar en otra parte sino en Venezuela?

El primer catecismo para América se escribió y utilizó en primer lugar en Venezuela. ¿Por qué no lo subrayamos? Lo pensó y puso en práctica en tierras venezolanas Fray Pedro de Córdoba; y pareció tan logrado que se le adoptó y adaptó e imprimió para la evangelización de México.

Otro ejemplo, el Sínodo Diocesano de Caracas de 1687 ha sido considerado por un mexicano, para no citar a un testimonio venezolano, como la máxima expresión de una constitución sinodal, en todo el ámbito de la Iglesia latinoamericana. Lo describe “como un verdadero tesoro de disciplina eclesiástica y ocupa en América el distinguido lugar que los Concilios de Milán, disfrutaban en toda la Iglesia católica. Sin embargo se editan y se reeditan otros sínodos. Se estudian y comentan estos otros sínodos, pero dejamos que el de Venezuela pase desapercibido.

La Iglesia de Venezuela fue pobre y si queremos decir que somos amigos de los pobres, pues digamos que gracias a Dios fuimos una Iglesia pobre. De todas las Diócesis de Venezuela sólo tuvo rentas suficientes como para sostener la diócesis y después Arquidiócesis, fue Caracas. La tardía diócesis de Mérida fue sostenida por Bogotá y la del Oriente de Venezuela siempre fue una diócesis de caja, es decir que no tenía recursos autónomos suficientes y la tenía que pagar el Rey por la caja real. Lo notable es que a pesar de todo ello logramos una cristianización tan sólida que soportó todo el peso que significa una enorme y difícil guerra de Independencia como la que nosotros tuvimos. Y no hay país, ni grupo humano en que una guerra no deje cicatrices y heridas que hagan difícil, después de esos incidentes, sobre todo la vida moral .

Paso a otro hito. Las diócesis de Venezuela fueron constituidas en una unidad sólo en una fecha muy tardía, en 1803. Venezuela no fue una unidad geográfica que abarcara a todo el territorio nacional hasta esa fecha que es casi en la víspera de la Independencia. Sin embargo las Constituciones Sinodales de Caracas, fueron tan vigorosas y tan bien logradas que de inmediato el primer Obispo de Mérida las adoptó para su diócesis, por encontrarlas mucho mejores que las de Bogotá. Por 1790, llega el primer Obispo de Guayana, y suplanta a las Sinodales de Puerto Rico, y adopta las de

Caracas. Alguien podría decir que como ese primer Obispo de Guayana era de Guacara y de la diócesis caraqueña, y un doctorado en la Universidad de Caracas, era lógico que prefiriera las Sinodales de Caracas. Sin embargo para ello tuvo que luchar contra la voluntad del gobernador de Cumaná y las intrigas de muchos curas que querían seguir con las legislaciones portorriqueñas, que eran sumamente laxas o imprecisas.

Me detengo en el hito que constituyen estas Sinodales de Caracas. Las Sinodales de Caracas tuvieron la gran ventaja de haberse redactado en un momento en el cual los esclavos negros en el país eran numéricamente escasos todavía. Porque Venezuela era un país pobre no existía en términos angustiosos un problema grave de conciencia de la esclavitud negra. El aflujo de los negros a Venezuela no era posible porque esta mercancía humana era tremendamente cara y un país pobre no podía pagarla. Ahora bien, por eso las Sinodales de Caracas pueden darse el lujo de decir, cosa que no existe en ninguna de las Sinodales de otras partes de toda América, que los negros era hijos de Dios, iguales a cualquier otro ser humano, redimidos por el mismo Jesucristo y que la obligación de sus amos para con ellos era igual a la que tienen con sus hijos. Teóricamente, son unas frases absolutamente ortodoxas y aceptables y aunque no tuvieran las Sinodales el vigor de condenar de frente a la esclavitud, sin embargo en este momento, como lo ha notado Trigo, es en Venezuela y desde Venezuela dónde se produce el documento más importante que se haya escrito en contra de la esclavitud.

Diría más, el único documento en contra de la esclavitud se gestó en Venezuela y desde Cumaná fueron expulsados sus autores, dos capuchinos, porque ciertamente había aquí muchísima libertad para poder expresarse. Cuando una sociedad está totalmente influida, permeada, dominada, y gobernada por intereses económicos que suponía la esclavitud, era muy difícil hablar con claridad. Pero precisamente como éramos pobres, pudimos tener la libertad de expresarnos en términos que pudiéramos llamar más cristianos. Poque no era agobiante el problema ni crucial del trabajo de los negros, era posible en Venezuela establecer que todo negro tenía derecho a poseer un conuco o pejugal que es la palabra equivalente que usa el Sínodo, siendo la primera vez que encontramos la palabra conuco como aceptada en un documento español. Si todo negro tenía derecho a poseer un conuco propio, tiene propias rentas e ingresos. Más aún, todo negro que paga el precio que le

corresponde, puede conseguir su propia libertad. Esta condición del negro venezolano no pasó desapercibida a De Pons porque en las colonias francesas no era obligatorio para el amo conceder la libertad a quien pagaba su precio de mercado. Esta situación condujo en Venezuela a la liberación en la pila bautismal. Una práctica de profundas raíces religiosas, aunque con conexiones económicas y sociales. Les invito para que, en cualquiera de las parroquias de Venezuela, encuentren los testimonios de libertad de pila o en la pila. Como el precio ínfimo de un esclavo se tiene en el momento en que es muy niño, ya que los riesgos de muerte a esa edad eran muy grandes; también en estas circunstancias era relativamente más fácil pagar la cantidad suficiente para linrearlo. Si bien el niño seguía viviendo con su madre esclava, ciertamente el niño quedaba libre y en condición de liberto. Sólomente así se puede explicar que el número de libertos de Venezuela duplique al número de libertos que existían en las colonias vecinas del Caribe. Sólo así se podía explicar que el número de libertos en las zonas en las cuales había esclavos como en las zonas norte de Colombia o en Cuba en las Antillas, no tan fuera extraordinariamente numerosa como la que existía en Venezuela. De modo que la Iglesia Venezolana, por razones económicas o por razones reales tuvo el privilegio de llenar y cumplir labores que ciertamente excedían o estaban muy por encima de la debilidad de iniciativa apostólica a la cual nos quiere condenar al ostracismo como una Iglesia que apenas tenía o tiene significación en América.

Quiero tocar otro punto. La Iglesia de Venezuela no la hicieron los Obispos. Esta frase la usé hace cosa de unos meses en Barquisimeto ante una audiencia similar a la que tengo hoy. Al parecer disgustó a algunas personas. La vuelvo a decir y la puedo sostener. En primer lugar porque los períodos de sede vacante que existían en Venezuela fueron larguísimos; con lo que por tanto la mayor parte del tiempo no había Obispos que en realidad gobernarán. Hubo momentos de Obispos de larga longevidad como el Obispo Martí, uno de los que tuvieron un período sumamente prolongado. Pero supongamos que sí hubiera habido Obispos en todas las diócesis de Venezuela aunque no sea verdad; sin embargo el territorio de Venezuela, que en su mayor parte correspondía a la diócesis de Caracas, y preguntémosnos qué podía hacer un Obispo desde Caracas en San Fernando de Apure, o en Calabozo o aún más cerca, en Chivacoa, Urachiche o Carora. Estaba muy lejos, y era sumamente difícil tener control de zonas tan amplias. La Iglesia de Venezuela la hicieron

los curas párrocos o curas misioneros, sin embargo esos curas estaban suplidos por una serie de individuos que son sólo clérigos. Las encomiendas están en Venezuela en manos de clérigos simples, a lo sumo bajo la dirección de clérigos de epístola o de clérigos de Evangelio. Esta terminología no significa más que decir: diáconos, subdiáconos, o simples clérigos. Más aún, en algunas de las encomiendas, el cuidado catequético lo ejercían seglares.

Todavía más aún. La internalización y avance de la Iglesia en Venezuela en estas extensiones tan gigantes, fue dejada e impuesta por la Corona española durante la mayor parte de los tres siglos hispanos a la más ilusoria y absurda dependencia episcopal. ¿Cómo podía orientar o controlar desde Puerto Rico lo que los Capuchinos Catalanes hacían en Tumeremo? ¿Qué va a poder hacer un Obispo de Bogotá que nunca visitó a los territorios venezolanos llámense Barinas, Mérida, o Táchira en esas tierras andinas?

¿Qué va a poder hacer si no hubiera habido Agustinos en sus respectivos puestos? No puede atribuirse a los obispos bogotanos sino a los agustinos que estos hubieran tenido una incorporación del indígenas, de tal manera permeable y tal manera adaptada a los indígenas que no sólomente conservaron sus lenguas e hicieron catecismos indígenas en lengua mucuchí. Que además lograran un sistema de indoctrinación que se desarrolla con una evangelización de tipo agustiniano, contradistinta de la Tridentina. Una evangelización de tipo Tridentino, por si acaso no me entienden, es utilizar la normativa del concilio y catecismo tridentino. Los Jesuítas somos tridentinos porque no sólo fuimos fundados después del Concilio de Trento, sino que nuestra forma de evangelizar fue la que empezó Canisio en Alemania o la que siguieron sobre toda España los dos grandes catequistas: Ripalda y Astete. Es una presentación religiosa hecha conforme al catecismo de Trento, promulgada por San Pío V. Tomemos un ejemplo. ¿Qué es la comunión? Es la entrega a nosotros del cuerpo y sangre de Cristo que están en el pan consagrado y vino consagrados. ¿Qué es lo que está en el pan consagrado? El cuerpo, sangre, alma y divinidad de N.s.j.c.; si tu tomas una partícula de pan, tu recibes a todo Cristo, porque así lo enseña nuestra fe. Eso es catecismo tridentino.

Un catecismo agustiniano dirá lo mismo, pero no lo presenta así. Un catecismo agustiniano pondrá como primera vertiente la descripción del milagro de Caná; cuando Jesucristo pudo convertir el agua en vino. Entonces hablará del pan de vida que Jesús afirma que es su propio cuerpo y sangre. Con

ello a nosotros se nos da una catequesis mucho más bíblica, muchísimo menos escolástica como lo hace la catequesis tridentina.

Ahora bien, la mayor parte de Venezuela fue evangelizada con un catecismo tridentino con Ripalda y Astete y con el catecismo que hizo el Sínodo de Caracas. Todos ellos siguen el catecismo tridentino con gran profundidad de términos. Me temo estar seguro que el noventa por ciento de los frailes y curas, monjas y seminaristas que están aquí presentes, este catecismo los reprueba. Les invito a que sencillamente agarren el catecismo del Sínodo de Caracas, a ver si pueden responder adecuadamente a cada una de las preguntas.

Pero cabe preguntarse, ¿por qué Los Andes es una zona privilegiada desde el punto de vista religioso? Y cabe preguntar si no es porque usó un catecismo agustiniano, el mismo que San Agustín utilizó para catequizar a los Bárbaros.

Pero viniendo a América y en particular a nuestra Venezuela, no podemos dejar de tener en cuenta que después del catecismo romano de Pío V y ya en circulación los catecismos de Ripalda y Astete, era imposible pensar que aquí en Caracas se pudiera haber escrito un Catecismo que no fuera tridentino, como lo es el de las Sinodales de Caracas. Era posible soñar que la catequesis pidiera haber sido más tendiente a lograr una implantación con un perfil diferente para buscar una Iglesia que fuera culturalmente mestiza. Pero yo sinceramente creo, que eso era absolutamente imposible. Pensar en separarse de Trento y los catecismos producidos en España en seguimiento del Catecismo del Papa Pío V detrás y toda una praxis pedagógica llevada adelante por dominicos, franciscanos y jesuitas todo el resto hace pensar que lo hicieron los agustinos, no podía hacerse sino casi como de contrabando y con el respaldo milenarista de San Agustín. Pero plantearse, como lo intenta Trigo, en adaptaciones que fueran más allá, es soñar en futuribles de pretérito que sólo caben como ejercicios puramente mentales.

BALANCE DE LA HISTORIA DE LA EVANGELIZACION EN VENEZUELA

Pedro Trigo

El catolicismo en Venezuela tiene planteados hoy dos problemas conexos: el de su implantación y el de la definición de su perfil. Hay sectores en él que buscan implantar la Iglesia como criolla (occidental americana) y otros que se encaminan hacia una Iglesia con figura de pueblo (culturalmente mestiza). Los elementos con más conciencia eclesial de ambos sectores caminan hacia la coexistencia de ambos perfiles desde la solidaridad con los pobres.

El cristianismo en Venezuela se implanta de un modo desigual, en parte tardío y epidérmico. Cuando la institución eclesiástica alcanza establemente a casi todo el país, la guerra de la Emancipación y seguidamente la rivalidad entre la Iglesia y el Estado y el positivismo de los intelectuales reducen a la institución eclesiástica a la mínima expresión. Cuando la reinstitucionalización empieza a consolidarse de nuevo, el éxodo a la ciudad desquicia el mapa demográfico (del 23% de población urbana en 1936 al 31% de población rural en 1971) y obliga a rehacerlo todo.

Desde su llegada a estas tierras la institución eclesiástica tuvo una doble tarea: evangelizar a los indígenas (y a los negros) y reevangelizar a los españoles. El primer impulso en cada lugar lo da lógicamente la Iglesia misionera. Pero a lo largo de estos siglos el principal agente evangelizador ha sido el propio pueblo que se ha evangelizado a sí mismo. El pueblo se considera cristiano; pero la institución eclesiástica es exterior a él. Como las demás instituciones de la democracia se legitima por los servicios que presta y no por articular una comunidad viviente. De este modo se mantiene la

dualidad estructural entre los productores y los consumidores de los servicios religiosos. En este esquema la Iglesia no acaba de resolver el problema de su implantación en el país.

A lo largo de los siglos la institución eclesiástica venezolana ha aparecido como Iglesia confesante y como Iglesia establecida, una tensión vivificante cuando no se degrada a dualismo.

Mostraremos lo susodicho en un breve recorrido histórico en el que mediante algunos datos significativos, resalte el espesor de los problemas y virtualidades actuales.

Evangelización pura como alternativa a la antievangelización antillana. Su destrucción.

El primer establecimiento poblado de Venezuela fue en la isla de Cubagua al oriente del país (circa 1507). Su esplendor se debió a las perlas y la avaricia causó su ruina: mataron de extenuación a los indígenas buceadores y arrasaron los placeres. Al parecer un cataclismo (1541) remató la obra humana y sus habitantes se trasladaron al occidente, a Río Hacha. En la opulenta y orgullosa ciudad de Nueva Cádiz hubo parroquia y conventos; pero no, conversión de los cristianos ni evangelización de los indígenas. Frente a la isla, cerca de Cumaná, se realizó como alternativa el primer intento de evangelización pacífica que emprendieran los españoles en lo que llegará a ser América Latina. Tuvo dos etapas y duró desde 1514 a 1522. Lo llevaron a cabo mancomunadamente dominicos y franciscanos y su gran animador fue Pedro de Córdoba, el superior de la expedición de dominicos que llegaron en 1510 a Santo Domingo y que en 1511 decidieron emplazar a los españoles a que dejaran en libertad a los indígenas si querían librarse de la condenación eterna. Lo fundamental del plan consistía en parcelar un territorio, vedado a los españoles, donde, en contacto con misioneros escogidos, los indígenas pudieran tener una experiencia de evangelización pura, es decir sin armas ni opresión colonialista, a base únicamente de buen ejemplo y comunicación del Evangelio. En 1515 frustraron el intento quienes vivían de esclavizar indígenas, con el saldo de dos misioneros muertos. En seguida fue emprendido el segundo intento con más precisión jurídica y con todo el favor de la corona. Pero la fiebre de las perlas poseía por igual a colonos y autoridades que

entraban al territorio vedado para vejar, destruir y esclavizar a los indígenas a fin de provocar un levantamiento que justificara la derogación del decreto y las expediciones punitivas. Intimo conocedor de la situación de Indias (ya que llevaba en ellas desde 1502) y penetrado de los intereses fiscalistas de la corona, el clérigo Las Casas gestiona un plan colonizador sobre la misma tierra que mantuviera la exclusión de armas y la organización indígena, pero que introdujera la variante de labradores castellanos, que a la vez que lograran excedentes que pudieran compensar a la corona, la descargarán de su obligación misionera con su ejemplo de vida y su devota conversación. Los Caballeros de la Espuela de Oro llegaron a Santo Domingo en 1520, en plena sublevación indígena. A pesar de eso, los que no se desilusionaron, marcharon a reforzar a los misioneros y continuar su labor hasta que en 1521, los que no lograron huir, fueron muertos por los indígenas, tras agotarse el plazo que les dieron para que los colonos devolvieran a los indios esclavizados.

Por el occidente, Ampfés pacta con el cacique Manaure: así se funda Coro, el primer centro poblado estable (1527) y comienza la evangelización a los indígenas. Pero la fiebre del oro no deja lugar ni para el establecimiento pacífico ni para la misión. Para colmo de males Carlos V entrega el país a los Welser en pago de deudas (1528). A manos de ellos muere Antón de Montesinos, primer profeta de América, cumpliendo su imposible misión de defensor de indígenas: mártir de la cristiandad colonial (27/6/40).

Así pues, tanto al oriente como al occidente, la evangelización de la actual Venezuela comienza como alternativa frente a la antievangelización antillana. Dos décadas poseídas por la fiebre insaciable del oro habían bastado para despoblar de indígenas las islas y para deshumanizar completamente a los recién venidos. Es verdad que las enfermedades contagiosas causaron el mayor estrago; pero no hubo intentos para atajarlas sino por el contrario descuido, desprecio y opresión que convirtieron la epidemia en catástrofe demográfica. El exceso era tan irracional y devastador que se imponía ponerle coto, si se quería pensar en un dominio más permanente. Este es, por ejemplo, el razonamiento del autoconstituido cabildo de Veracruz, presidido por Cortés, para justificar la necesidad de cesar los rescates y separarse del gobernador de Cuba que los había enviado a eso (1519). Esa razón mueve también a la corte a acceder a la petición de los primeros profetas de América que, cansados de predicar en el desierto de la impiedad de los colonos de La

Española, quieren lanzarse a predicar a los indígenas al modo de Jesús y los apóstoles, es decir desarmados y en pobreza; pero para eso necesitaban que les reservaran una tierra no escandalizada por cristianos. Esta evangelización sin españoles es complementada en el plan de Las Casas con un diseño de convivencia de españoles e indígenas sin encomiendas, es decir un trato en que los españoles, lejos de convertirse en señores de los indígenas y servirse de su trabajo, les servirían a ellos como trabajadores cualificados que los introducirían en los adelantos europeos. La entrega que los misioneros hacían de Dios y de sus propias vidas como evangelio se complementarían con la transferencia tecnológica gratuita que en nombre del mismo Dios propiciarían los Caballeros de la Espuela Dorada. El precio de este coto de libertad y paz era el tributo que debían pagar a la corona. En el Occidente Ampíes proponía un trato parecido: paz en libertad, con la tributación de cualquier vasallo libre de Castilla. Y en esta convivencia, que implica protección contra terceros y mestizaje, se daría la evangelización.

Así pues, con la radicalidad de los frailes reformados o con el realismo del avezado “rescatador” que vuelve sobre sí y rectifica, la evangelización comienza en Venezuela con autenticidad cristiana y como protesta y alternativa frente a los intolerables excesos antillanos. Sin embargo en el oriente esa lógica del lucro sin freno frustra tan radicalmente la evangelización que tendrá que esperarse 150 años para que se reanude. Y en el Occidente será el imperialismo del emperador, sus apremiantes necesidades financieras, el que desate esa oleada de bárbaras expediciones que sembrarán el terror y harán imposible predicar el Evangelio. En ambos casos la compulsión de sacarles a los indígenas el oro que pudieran tener y servirse de ellos para obtener con la mayor celeridad posible oro o perlas creó una situación tan radicalmente antievangélica que no sólo causó la cerrazón, la dispersión y la hostilidad de los indígenas e impidió su evangelización en marcha sino que hizo mártires a los evangelizadores, mártires de los españoles (o alemanes) idólatras, aunque en el oriente fueran muertos por manos de indígenas.

Lenta evangelización desde la penuria y la contradicción

En estos tiempos de revueltas de españoles, explotación de indígenas y miseria de todos, se erige el obispado de Coro (1531). El primer obispo

Rodrigo Bastidas tuvo que hacer hasta de gobernador. El segundo, Miguel de Ballesteros (1549-56) a causa de la extrema pobreza, de la carencia absoluta de personal (en 1550 sólo había 4 clérigos) y la agitación de los tiempos, no logró siquiera ser consagrado obispo. El tercero, Pedro de Agreda (1560-79) se encontró a su llegada 8 poblados de españoles y 5 sacerdotes. Cuando a los 4 años de llegado pudo al fin ser consagrado pensó en seguida en ordenar sacerdotes, ya que ni frailes ni clérigos paraban en el país a causa de la pobreza ambiental y la carencia de subvención estatal o de vecinos y encomenderos. Como aún no había ni siquiera una escuela de párvulos en el país, él puso en Trujillo el primer estudio de gramática y latinidad (1574). En estas circunstancias no podía esperarse que por lo general los ordenandos fueran ni muy preparados ni muy selectos. De todos modos, a pesar de esta extrema precariedad de medios y personal, el año de 1574 celebró el primer sínodo para tratar de normalizar la vida cristiana y evangelizar y defender a los indígenas. Para evangelizarlos propuso la creación de doctrinas. Sin embargo murió sin lograr reducir los indígenas a pueblos ni consiguientemente establecer doctrinas.

Poco a poco se iba avanzando. Consta ya desde 1565 que funcionaba en Barquisimeto un hospital fundado por el clérigo Pedro del Castillo. Para 1582 la diócesis disponía ya de 15 curas. Además hay que contar los religiosos; los más numerosos eran los franciscanos que ya para 1587 pasaban de 30.

Pero como no se descubrieron oro ni plata ni abundaba la población sedentaria (fuera de los Andes y algunos valles centrales, sobre todo el de los Caracas), tras una primera oleada de fundaciones de ciudades (que comprende algunos puntos de la costa y los valles andinos y de la cordillera central), la colonia vegeta en la pobreza, la rutina y el desinterés de la metrópoli. Sólo por el oriente la fiebre de El Dorado movilizaba expediciones fantasmales que impedían la sedentarización.

De todos modos en los valles centrales y occidentales la vida se estabiliza y la prosperidad da hasta para comprar esclavos negros como domésticos y para cultivos de exportación. Durante el siglo XVI llegan a Venezuela 5.000 españoles y 13.000 negros. Para esta población, a la que hay que añadir los indígenas y las castas, Fray Odilo Gómez apenas pudo rastrear los nombres de 90 curas seculares, la mayor parte de paso. Sin embargo los

esclavos estaban fuera del alcance de la mayoría de los vecinos que siguen **dependiendo** de la mano de obra indígena. Por eso los centros poblados de **españoles** nacen contiguos a rancherías indígenas y su prosperidad depende de la densidad de esta población y del grado en que logran utilizarla. Se ha afirmado que la encomienda tiene poca importancia en nuestro país. Habría que decir que hasta el XVIII (cuando se introducen en gran escala los negros) tiene casi la misma importancia que tiene el país. Más aún, a causa de la escasez de la mano de obra indígena los colonos se oponen tenazmente a la reducción de indígenas a pueblos para poderlos tener arranchados en sus haciendas, hatos o minas, en un estado de verdadera esclavitud. Por eso es muy meritorio el empeño del obispo Angulo y del gobernador de la Hoz Berrío de establecer a partir de 1620 pueblos de indios con sus correspondientes doctrinas. Para llevarlo a cabo tuvieron que vencer la resistencia pertinaz de vecinos y encomenderos. Esta posición proindígena fue defendida por el prelado en el sínodo de Santo Domingo en 1622 y le trajo la enemistad del gobernador que sucedió a de la Hoz, que con los cabildos montó al prelado un verdadero cerco. Este apeló a la audiencia y al rey, que le favorecieron, pero no logró cambiar la actitud de vecinos y autoridades. Por eso hay que afirmar que bajo la modalidad jurídica de la encomienda o bajo la costumbre inveterada, la utilización servil de los servicios indígenas dificultó enormemente su evangelización. El sínodo de 1678 reconoce que esa es una de las causas principales de la resistencia de los indios a reducirse, incluso a reunirse para la misa y doctrina ya que ese momento era aprovechado por los encomenderos para retenerlos. Por eso es tan fundamental su disposición, hecha ley, de sustituir los servicios por el pago de un tributo, justamente tasado según su capacidad económica. La puesta en práctica de esta cláusula es la base del auge demográfico de los indígenas en el siglo XVIII y de su efectiva evangelización. Aunque no hay que suponer por eso que desapareció el trabajo servil de los indígenas.

Evangelización desde las misiones. Extensión y significado de este fenómeno

Hay que advertir que a mediados del siglo XVII todavía la mayor parte del oriente, parte del occidente y todo el sur del país sigue en manos de los indígenas. Recordemos que la frontera de los llanos era San Sebastián de

los Reyes y que los españoles no lograron establecer comunicación regular por tierra entre Caracas y el oriente. Estamos hablando, pues, hasta ahora de menos de una cuarta parte del territorio nacional. Y sin embargo el sínodo de 1678 emprende vigorosamente la reforma de una situación que considera completamente consolidada. Por eso afirmábamos que la evangelización del país era desigual: mientras en una parte ya se ha logrado al concluir la primera mitad del XVII, en otra recién entonces comienza.

En efecto en 1654 el rey decreta el fin de la conquista. En los dos años siguientes se establecen los franciscanos y capuchinos en el oriente, penetran luego en el sur y ocupan otras zonas que en occidente permanecían inaccesibles. De este modo se configura una característica de la Iglesia colonial venezolana: el peso determinante de las misiones, con su régimen especial de aislamiento económico, político y religioso para impedir la opresión indígena por parte de los españoles. Sin embargo este aislamiento no era perpetuo. Así resumía Humboldt, desde una perspectiva que compartían seguramente criollos y funcionarios, la función de las misiones en el poblamiento venezolano: "Los blancos avanzan con lentitud. Las Ordenes Religiosas han fundado sus establecimientos entre las fincas de los colonos y el territorio de los indios libres. Pueden considerarse las Misiones como estados intermedios. Han atropellado sin duda la libertad de los indígenas; pero en casi todas partes han sido útiles al aumento de la población, que es incompatible con la vida iniquita de los indios independientes. A medida que los religiosos avanzan hacia las selvas y ganan terreno a los indígenas, los colonos blancos buscan cómo invadir a su vez del otro lado del territorio de las Misiones. En esta lucha prolongada, el brazo secular tiende sin descanso a sustraer los indios reducidos de la jerarquía senacal; y tras una lucha desigual, los misioneros son reemplazados poco a poco por Curas. Los blancos y las castas de sangre mixta, favorecidos por los Corregidores, se establecen en medio de los indios, las misiones se convierten en villas de españoles, y los indígenas pierden hasta el recuerdo de su idioma nacional. Tal es el movimiento de las costas hacia el interior, movimiento pausado, dificultado por las pasiones humanas, pero seguro y uniforme" (Viaje..., t. II, Págs. 159-60). Es el proceso que ilustra, por ejemplo, para Calabozo Lucas Guillermo Castillo Lara en su libro: *Villa de Todos los Santos de Calabozo* (Caracas, 1975). Sin embargo al llegar la Independencia todavía no se había completado, ni mucho menos, el ciclo.

Se ha dicho con toda razón que las misiones preservaron en nuestro

país la existencia de los indígenas. Ese es sin duda su primer papel evangelizador: hicieron presente al Dios de la vida conservando las vidas de los indígenas en dura disputa con vecinos y colonos (llevaran o no el título de encomenderos, lo que a la postre es secundario). A pesar de la verdad que encierra lo que afirma Humboldt sobre el olvido de sus lenguas al transformarse los indígenas en peones de hatos o haciendas (eso fueron en sustancia los primitivos llaneros), también lo es que los misioneros se preocuparon por aprender las lenguas indígenas (de las que hicieron diccionarios y gramáticas) y en ellas evangelizaron, y para hacerlo tradujeron catecismos, sermonarios, preces y cantos, además de lo que se inventó según la índole de cada lugar. Sobre todo incorporaron elementos rituales y la misión se apoyó en la estructura organizativa indígena. Hay que decir que mientras existieron las misiones existieron los indígenas, no sólo como seres vivos sino como seres culturales, a pesar de las muchas modificaciones, incluso imposiciones y amputaciones, a las que se vieron sometidos. No hay que dudar que la mayor parte de los misioneros quisieron a los indígenas y gastaron en ellos sus vidas gustosa y hasta apasionadamente. Sin embargo hay que distinguir entre aquellos que los amaban sólo con el corazón pero no con la cabeza y por eso los trataron como a menores de edad, y los que, además de quererlos con ternura, los apreciaban, los valoraban, y así entablaron con ellos un verdadero diálogo en reciprocidad de dones. Entre estos últimos nos complace mencionar a Matías Ruiz que, habiendo visto perecer a compañeros suyos a manos de los Caribes y escapándose él a duras penas por dos veces de sus manos, sin embargo en su obra "Conversión de Píritu" (1690) los considera los mejores cristianos en potencia, los admira sinceramente, los comprende al punto que es capaz de pintar un convincente cuadro de antropología cultural, e incluso a nivel religioso, a pesar de que como todos los misioneros de su época vea en sus ritos la mano del demonio, en su religiosidad sí vislumbra la luz natural y la mano de Dios. Otro tanto podríamos decir de la famosa obra de Gumilla "Orinoco Ilustrado" (1741), que en su segunda edición tituló significativamente: Orinoco Ilustrado y defendido (1745).

Pero los misioneros no sólo favorecieron a los indígenas. Como lo presenta Humboldt, también hicieron posible el establecimiento de españoles, algunos en simbiosis con los indígenas, tal como lo planeaban idealmente los misioneros. Tengamos presente que, al iniciarse las misiones, en el Oriente sólo existían los pueblos de Cumaná, Barcelona, Cariaco, Cumanacoa,

Carúpano y Río Caribe y el ambulante y fantasmal San Tomé, además de los pueblos viejos de Margarita. Pero ninguno de estos centros, ni siquiera Cumaná o Barcelona, estaban realmente consolidados y casi ninguno llegaba siquiera a la categoría de aldea. Lo mismo podemos decir de los Llanos ya que hasta que se iniciaron las misiones, San Sebastián era, como dijimos, la frontera de Caracas.

Algunos hitos

Una anomalía que dificultaba la atención pastoral fue la adscripción de todo el oriente a la diócesis de Puerto Rico, y gran parte de los Andes a la de Bogotá. Pocos obispos de Puerto Rico visitaron sus anexos ultramarinos y ninguno de Bogotá hizo una visita pastoral en regla a los Andes venezolanos, a la cuenca del Lago de Maracaibo y menos aún a la Guayana. Además los trámites se eternizaban. Y las decisiones, en base a informes de terceros, no podían tener la precisión de quien discierne sobre lo que conoce. La misma diócesis de Caracas o Venezuela tenía tal amplitud que pocos obispos la visitaron completa y minuciosamente (como lo haría Mariano Martí de 1770 a 1792). La necesidad sentida de visitas para remediar abusos e impulsar la vida y disciplina cristianas se refleja en el sínodo de Caracas (1687) que estipula con precisión minuciosa las cualidades, funciones y el desempeño pormenorizado de los visitantes. Sin embargo, dadas las distancias y tal como estaban las comunicaciones, el peso recaía sobre los curas y misioneros. Y a la larga cada vez más, sobre las cofradías y asociaciones pías y los cristianos celosos de mantener la fe y la devoción, que fueron responsabilizándose de la catequesis, los ejercicios ordinarios de piedad y las fiestas estacionales.

Algunos hechos resaltantes de esta época serían los siguientes: Ante todo la muy tardía creación del seminario de Santa Rosa que fundó en Caracas el año 1673, el obispo limeño Acuña, pero que todavía se demoró todo el resto del siglo en consolidarse, y fue elevado al rango de universidad en 1721 por petición del obispo Escalona y Calatayud. Hay que considerar que este fue el único seminario hasta la creación del de San Buenaventura llevada a cabo en 1785 por el primer obispo de Mérida, Ramos de Lora, constituido en universidad en 1810. Esto hace ver lo que costó consolidarse la existencia sacerdotal como una posibilidad normal para un joven socializado en ese

régimen de cristiandad. Al principio del siglo XVII la escasez de recursos humanos y pecuniarios bastaba para explicarlo. No así al avanzar el siglo. El boom de sacerdotes y religiosos del XVIII se explicaría entonces como una manifestación de la diversificación social y del prestigio, el poder y en casos la holgura económica, anejos al desempeño del oficio eclesiástico, sobre todo de los curatos más pingües o los beneficios catedralicios.

Un caso sonado que motiva una bula del Papa contra la discriminación racial en el ministerio (1683) es la protesta de los curas cuarterones porque en el lecho de muerte el obispo Acuña (notable por otros conceptos) declaró que no había tenido intención de ordenarlos. Ya en el sínodo de Santo Domingo en 1622 los procuradores venezolanos habían protestado por la discriminación que se cometía contra los mestizos al prohibir su ordenación. Ambos casos indican que todavía no se había llegado a la rigidez de las castas que caracterizará al ilustrado siglo XVIII.

Por predicar la libertad de los esclavos fue remitido preso de Cumaná a La Habana el misionero capuchino F.J. de Jaca. Allí lo encontró E. de Moirans que también había misionado por tierras venezolanas. Ambos capuchinos produjeron (1681-82) los escritos más notables salidos en América Latina en defensa de esta causa, que tan escasos defensores tuvo. No es casualidad que se fraguaran en Venezuela ya que en el sínodo que tendría lugar unos años después, las cláusulas relativas a la esclavitud, sin llegar a la limpidez evangélica de estos misioneros, sí revelan una percepción del problema y disposiciones que aliviaban bastante la suerte de los esclavos y favorecían resueltamente su manumisión.

En 1687 el obispo Baños y Sotomayor convocó un sínodo que rigió en Venezuela hasta 1904, en que con gran meticulosidad procuraba la reforma del clero, la rectitud de la administración, la defensa de indígenas y negros y el incremento de la catequesis y predicación. El sínodo muestra claramente el dualismo entre una situación establecida de lujos y ocio exquisito, en la que los clérigos propendían a la mundanización, es decir a la secularización, asimilándose en el vestir, trato, diversiones y actitudes a la clase alta, y la situación en la periferia del sistema donde vivían los indios de doctrina, explotados hasta por sus doctrineros, y los negros esclavos. El sínodo reacciona con penas gravísimas, tanto contra la secularización como contra la explotación. Cree indispensable la reforma a fondo del clero porque en él se

apoya, además del brazo secular, para emprender la reforma social y una pulcra administración de justicia para quienes se acogieran al fuero eclesiástico. El sínodo es exigente y perspicaz. La limitación, inherente a la época, es que toda la reforma la lleva por la vía administrativa, es decir proponiendo el camino positivo, pero imponiendo siempre penas a los infractores. Y ¿no se va apagando el Espíritu en un cristianismo carente de libertad?

Esplendor de una iglesia establecida

Con la Compañía Guipuzcoana en lo económico y el reinado de Carlos III en lo político Venezuela conoce el esplendor, que se acentúa conforme avanza el siglo XVIII. En este contexto la Ilustración hace su entrada en nuestro casi sin oposición. La Inquisición tuvo entre nosotros poca actividad. La Universidad Real y Pontificia de Caracas, inaugurada por el obispo Escalona en 1725 como desarrollo del seminario, fue dialogando con la filosofía y ciencia de la época hasta desprenderse en gran parte de la escolástica decadente, de modo que a fin de siglo se enseñaban y se hacían tesis sobre Descartes, Locke, Hume, Wolf, Leibnitz, Condillac, Kepler, Newton, Volta, Franklin, Lavoisier o Humboldt. Las tesis evolucionistas de Lamarck, por ejemplo fueron expuestas ya en 1803, al año de su publicación. Sin embargo también había entrado el regalismo más rígido. Contra la doctrina clásica de la escolástica remozada del siglo XVI, que dio lugar en España al nacimiento de derecho de gentes, llamada ahora condenatoriamente doctrina jesuítica, se enseñó el derecho divino de los reyes, que de Príncipes pasaron a ser Señores y Amos, epíteto que fue dado a Carlos III por sus áulicos. Esta doctrina, con el consiguiente deber de fidelidad ciega al monarca, pesó fuertemente en la hora decisiva de la propuesta independentista. El corolario de esta doctrina fue el Vicariato Regio, es decir el derecho de patronato inherente a la monarquía y por lo tanto con independencia de la concesión pontificia, que venía a resultar más bien un reconocimiento. Este modo de comprender y ejercer el patronato sería adoptado como cosa evidente por las autoridades republicanas con efectos deletéreos para la libertad, el funcionamiento y aun la misma existencia de la institución eclesiástica. Como ejemplo de esta actitud tenemos la carta de Francisco de Ibarra (1791) en la que manifiesta al monarca su aceptación del episcopado recién creado de

Guayana. El motivo que da es “la ciega obediencia con que siempre he respetado las órdenes del Rey Nuestro Señor” y el objetivo de su ministerio sería “el servicio de la Iglesia y del Estado”. El ejemplo es tanto más representativo cuanto que Ibarra no era un peninsular cortesano sino el primer criollo obispo y antes había ocupado los principales cargos en la Iglesia caraqueña. Era, pues, una persona muy representativa y además respetada por su saber, prudencia y virtud.

Venezuela nace como unidad político-administrativa en 1776 con la fundación de la Intendencia que unifica las 5 gobernaciones existentes y las separa del virreinato de Nueva Granada. En 1777 se erige la Capitanía General y en 1786 la Real Audiencia. De acuerdo con estas medidas en 1777 se decreta la erección de la diócesis de Mérida-Maracaibo y en 1790 la de Guayana; en 1803 Caracas (a donde se había trasladado la diócesis de Coro en 1637) es elevada al rango de arquidiócesis. Los súbditos de la Capitanía lo son también de la Iglesia católica matriculados en parroquias, en doctrinas (para los cristianos nuevos indígenas o negros) y en misiones (para los neófitos o catecúmenos indígenas). Es la expresión cabal del régimen de cristiandad.

En esta época hubo ya suficiencia de clero. Por ejemplo en 1758 hay 346 curas seculares en el obispado de Caracas, criollos en su inmensa mayoría. Los franciscanos, para referirnos a los regulares, tuvieron noviciados en Maracaibo, Trujillo, Margarita y Barquisimeto, además del de Caracas que era el principal. En los libros de este último en este siglo se encuentran los nombres de 300, nacidos prácticamente todos en Venezuela. Sólo el Obispo Martí ordenó a 532 presbíteros. De su visita se extrae este cuadro: 205 iglesias parroquiales, 34 sufragáneas, 17 filiales y 185 curatos, atendidas por 340 sacerdotes seculares; 13 conventos con 299 religiosos y 3 conventos de monjas con 118 religiosas, además de 14 hospitales y 116 cofradías y obras pías. Al acabar el siglo había escuelas de primera y aun de segunda enseñanza en unos 30 pueblos.

Podemos decir que en esta época el desempeño de la Iglesia es brillante: moral y luces son sus primeras aspiraciones. La moral es lo que se inculcaba desde los púlpitos y lo que se exigía con penas eclesiásticas y civiles. En buena parte por su influjo, se logró, por ejemplo, en esa época algo de lo que estamos hoy tan alejados que no nos queda ni memoria: Así como hoy más de la mitad de los hijos nacen en nuestro país en hogares presididos por

madres, en el período que va de 1745 a 1798 las unidades familiares encabezadas por solteras se situaban en el orden de 6,79%, correspondiendo a los valles centrales el máximo (9,77%) y a los Andes el mínimo (2,04%), situándose los llanos muy por debajo de la media (4,59%), e incluso la costa (6,64%). La estabilidad que suponen estos datos debe ser muy altamente valorada, aunque la compulsión que se empleó para lograrla y mantenerla nos impida hacer un juicio definitivo de su valor. Por lo que se refiere a las luces, ya indicamos el vuelo que alcanzó la enseñanza a sus diversos niveles; también tendríamos que recordar la red de hospitales, la introducción de cultivos como el café o el arroz, la fundación de la escuela de música que tan ilustres cultores tuvo, las obras de infraestructura como acueductos y caminos, etc. No hay duda del papel civilizatorio que desempeñó la Iglesia. También hay muchos testimonios del esplendor del culto. Así como hay que destacar su moderación liberal, su tolerancia.

Sin embargo todo esto lo hizo desde el establecimiento. Ya habían pasado los tiempos heroicos. Lo que mencionamos como percepción del sínodo de 1687 acerca del aseglaramiento de muchos clérigos se había acentuado en esta época. Por efecto de la Ilustración, se combinaba ahora el esparcimiento con el ocio fecundo de las ciencias, las artes y el fomento económico, además de la vigilancia de la disciplina moral, sin olvidar la pompa devota de las fiestas religiosas. Pero la espiritualidad, la mística, el genio creador o la profecía, lo mismo que la teología, brillan por su ausencia. En el mejor de los casos son gente proba, metódica, laboriosa, lo que es bastante y debe ser muy alabado; pero tal vez no sea eso lo mismo que ser portador del Evangelio y estar entregado a Dios como a un Misterio de amor y en El a los hermanos.

El costo de la gloria inevitablemente roja

La guerra de Emancipación (1810-21) es larga y cruenta. Los curas toman partido, más a favor de la independencia (los criollos). Gran parte de los frailes, realistas, abandonan el país. 20 capuchinos son fusilados en Guayana. Por diversas causas Venezuela se queda sin sus tres obispos. En el terremoto de 1812 murió el de Mérida, Hernández Milanés. En 1816 entró su sucesor, Lasso de la Vega, elemento clave para la Gran Colombia porque, después de que fuera ganado por Bolívar (1821), gracias a sus gestiones se

estableció el diálogo entre la Santa Sede y Colombia. El metropolitano Coll y Prats fue despachado a España por Fernando VII, inconforme con su actuación. En 1828 fue nombrado Ramón Ignacio Méndez, tras 12 años sin obispo. El de Guayana, José Ventura Cabello, abandonó Angostura en 1817 ante la inminencia de los patriotas. Desde entonces no hubo obispo hasta que en 1830 entró Mariano Talavera. Más de 70 seminaristas de Caracas perecieron en la batalla de La Victoria combatiendo en las filas patriotas. Al finalizar la contienda los templos están en ruinas, no hay curas ni dinero. En 1832 más de 100 parroquias de la arquidiócesis de Caracas carecían de cura. Pero la diócesis más castigada fue la de Guayana. Además de la destrucción de las misiones, quedaron vacantes más de 100 parroquias. En 1832 presentaba este cuadro su obispo: de 26 curas que tenía, 10 eran regulares, 5 septuagenarios, 5 enfermos y los otros no aceptaban traslados porque no les ofrecían ventajas. En 1833 en el informe de su visita "ad limina" asienta Méndez que en toda la diócesis de Guayana sólo vivía 1 cura. Para esa fecha en el territorio de la arquidiócesis no había seminario y ni siquiera una escuela de primaria. En Caracas en 1831 el seminario era a la vez colegio y no llegaban 20 los seminaristas. En 1833 el anticlerical Lander se queja de la anomalía de que el único colegio que había tuviera que seguir la disciplina seminarística cuando no pasaban de 10 los seminaristas. Dato elocuente de la pasmosa penuria tanto de profesores como de alumnos y locales en una ciudad que además de escuelas y colegios había contado con una flamante universidad. Sólo en Mérida y Maracaibo se mantuvieron seminarios y de ahí la continuidad eclesiástica en esas zonas.

Respecto de los edificios, los que no estaban profanados (por los realistas) y destruidos, servían de cuarteles y caballerizas. La diócesis de Caracas, que durante la colonia tuvo suficiencia económica (al acercarse Boves a Caracas en 1813 la catedral embarcó rumbo a oriente 24 cajones de plata, que no se pudieron recuperar), al inaugurarse en 1830 la república estaba con la catedral en ruinas y sin rentas para levantarla, con los templos desnudos y sin lo indispensable para el culto. La de Guayana, que siempre fue un obispado "de cajas" (es decir pagado por las rentas reales), pasó después de la contienda de la pobreza a la más absoluta miseria.

Pero lo más grave fue el estado de ánimo en que quedó la población. El P. Hermann González escribe acertadamente: No existe ningún país que pase incólume por en medio de la guerra y la violencia. Es muy fácil dejarse

impresionar por las brillantes páginas de la gesta emancipadora, sin reflexionar sobre el precio que se pagó para realizarlas. No es ocultable el deterioro de los recursos económicos del país. No puede escamotearse el alto precio de vidas humanas que tuvo lugar provocando un patente descenso de la población, no puede disimularse el efecto adverso de todas esas perturbaciones y guerras en la vida religiosa y cultural del País. El asesinato deja huellas notables en la conciencia y afecta la postura religiosa.

Sin embargo Juan Germán Roscio, autor del acta de independencia, seglar, doctor en ambos derechos, mestizo, es autor del libro más significativo de teología militante en esa coyuntura latinoamericana: "El triunfo de la libertad sobre el despotismo" (1817). En la generación siguiente destaca Fermín Toro, diplomático y estadista, cuyo libro: "Reflexiones sobre la ley del 10 de abril de 1834" (1845) cobra hoy palpitante actualidad en el contexto de la deuda de los países del Tercer Mundo, y cuyos ensayos sobre Europa y América (1839) desarrollan el concepto de "reverso de la historia" que 150 años después caracterizará a la Teología de la Liberación y entrañan una percepción del papel de América Latina en el contexto mundial, que la historia se ha encargado de validar y todavía encierra futuro.

Imposible solución del problema patronal

El gobierno republicano se siente sucesor del Patronato español, los obispos lo rechazan y salen al primer destierro (1831). En 1837 decreta el gobierno el cierre de conventos de religiosos. El conflicto llega al clímax con Guzmán Blanco (1870-88) que expulsa a todos los obispos, clausura los seminarios, acaba con los conventos de monjas y amenaza con fundar una Iglesia separada de Roma.

La tragedia del conflicto patronal estriba en que era insoluble porque estaba mal planteado por ambas partes. De un lado, el Estado nuevo que reacciona en contra del absolutismo borbónico invocando la libertad, inconsecuentemente toma el mismo papel de amo que el antiguo régimen que dice repudiar. Así como los cabildos asumen su soberanía negándose a obedecer a un Estado considerado colonial y tiránico, así los obispos querían estrenar su libertad eclesiástica, y sin embargo el Estado pretende volver a sojuzgarla. Además los políticos no perciben la diferencia entre el Estado que surgía, que era una entidad formalmente política (aun en el caso en que declaraba el

catolicismo religión oficial) y el Estado español, que se declaraba formalmente Misional. Ellos querían superar el antiguo régimen y sin embargo, en éste como en otros puntos, recaían en él. La institución eclesiástica, por su parte, también se contradecía porque si bien por un lado invocaba su nativa libertad, por otro pretendía seguir teniendo la misma función de monopolio ideológico que en la colonia. Además el Vaticano, atemorizado por la disolución de los tiempos nuevos, había iniciado un proceso de romanización absorbente que dificultaba el ejercicio de la catolicidad al exigir tal centralismo y uniformidad que equivalía a la negación de las Iglesias locales. De este modo el explicable prurito de nacionalismo de los nuevos gobernantes, su suspicacia por lo que pudiera menoscabar la soberanía nacional, se veía alimentado por lo que se juzgaba como intromisión vaticana. Por una parte la institución eclesiástica necesitaba apoyarse fuertemente en Roma para no caer en la esclavitud del Estado, incluso para no degradarse al hacer el juego a los caprichos del mandatario de turno, pero por otra parte Roma no ayudaba mucho a la institución eclesiástica a adquirir un perfil propio sino que también, y cada vez más conforme avanzaba el siglo, la extrañaba de su medio.

Podemos decir que la razón última del Estado era que siendo un poder recién nacido y falto de autoridad, sobre todo entre el pueblo y las mujeres, pretendió hacerse de poder derribando el único poder real que había quedado en continuidad con la colonia, que a la vez que autoridad moral tenía bienes raíces y capacidad de gestión. El prestigio de la Iglesia era visto por los gobernantes como amenaza porque era un poder real, no un poder convencional, como en buena medida hasta entonces lo era el suyo, sino un poder en sí. Les parecía que les hacía sombra y así buscaban cualquier pretexto para cortar el árbol y verse sin competencia. Por su parte, la última razón de la institución eclesiástica no era, como proclamaba, verse libre del patronato sino desempeñar en la nueva sociedad el mismo papel que en la antigua. El Concordato de 1862 (no convalidado por el Estado) lo expresa meridianamente. En él se otorga con toda la amplitud posible el derecho de Patronato con tal que el Estado entregue a la institución eclesiástica el viejo control ideológico. Luego no era la libertad lo querido por ella en primer lugar. No olvidemos que su autor es Guevara y Lira, el perseguido por defender frente a Guzmán la libertad de la Iglesia. La consecuencia de esta manera de entender su misión es la proclividad a entenderse con regímenes autoritarios que propugnan una sociedad jerarquizada y cerrada a los vientos del mundo

moderno. Creemos que recién en nuestros días se está superando entre nosotros esta mentalidad, y la institución eclesiástica se empieza a ver con gusto como Iglesia libre en un Estado libre y por eso puede comprometerse lealmente con la liberación popular desde sí misma, más allá de cualquier slogan.

De la restauración en pobreza a la nueva cristiandad

Tras el triunfo de la Federación, de corte liberal (1863), se reabre la universidad bajo la égida del positivismo. No hay en el país un partido conservador que defienda a la Iglesia y con el que ésta se alfe. La institución eclesiástica, acéfala, despojada de sus bienes y acosada sin cesar por las leyes y el gobierno, a duras penas logra mantenerse con menos de 400 sacerdotes, la mayor parte ancianos y enfermos. Los intelectuales dan por asentado que la religión es cosa del pasado y la opinión pública la relega al pueblo inculto y a las mujeres.

Al desaparecer Guzmán Blanco no cambian las leyes, pero sí la actitud de los gobiernos. De 1889 a 1909 se fundan 7 congregaciones femeninas venezolanas y comienzan a entrar otras. Signo de este cambio de panorama es la fundación del periódico *La Religión* (1890) en el que se expresa la restauración en marcha y se polemiza contra los errores y el espíritu del mundo modcno. En 1904 su director, Juan Bautista Castro (1846-1915), es consagrado en Roma arzobispo de Caracas. Pío X lo considera prototipo del obispo que él quiere para América Latina. En 1900 el gobierno autoriza la apertura de seminarios. En 1904 en sus primeras Conferencias los obispos venezolanos promulgan una Instrucción pastoral, sólida a nivel espiritual, pero inaceptablemente estrecha a nivel teológico y pastoral.

A pesar del clima adverso, la institucionalización eclesiástica fue avanzando poco a poco. En 1863 se había decretado la **crección** de las diócesis de Barquisimeto y Calabozo, en 1897 la de Maracaibo, en 1922 se creaban las de Valencia, Coro, Cumaná y San Cristóbal y el vicariato del Caroní, y al año siguiente Mérida era elevada al rango de arquidiócesis. En 1916 se había establecido la Intermunciatura, normalizada como Nunciatura en 1920. En 1930 el país cuenta con 410 parroquias eclesiásticas. De ellas 192 están regidas por sacerdotes nacionales, 67 por extranjeros y 151 se encuentran sin cura.

En todo este período la Iglesia, privada de influencia política y de recursos personales y económicos y despreciada por la intelectualidad, se siente libre para evangelizar y conoce una primavera espiritual que la impulsa a ello. Sin bien es verdad que continúan los lamentos por los bienes perdidos y la injusta hostilidad, muchos eclesiásticos y muchos laicos de diversas clases sociales toman en sus manos la tarea de fomentar la fe, la devoción y las obras de misericordia. Se da un florecimiento, callado, desde abajo, pero que lentamente cambia el clima espiritual del país. Es una tragedia que este florecer carismático se diera en una época de tanta estrechez canónica y teológica. Monseñor Castro es no sólo el aguerrido líder de este movimiento restaurador sino su paradigma más acabado por la entereza con que encarnó su espíritu. Nacido en pobreza, se levantó con mucho tesón y trabajo, fue ordenado por el obispo Guevara camino del destierro (1870), camino que tuvo que seguir él mismo pocos días después. A su regreso conoció por dos veces la cárcel. Guzmán lo tuvo por cifra de lo que él quería destruir. Polemizó sin cesar con el positivismo reinante. Inauguró las misiones (1886) y conferencias (1900) a varones, entre los que gozó de prestigio y respeto. Castro y Gómez también lo respetaron y gracias a su indiscutible autoridad logró conservar la libertad posible en esas circunstancias. Por su postura exigente tuvo que hacer frente a las intrigas eclesiásticas a lo largo de toda su carrera y estuvo a punto de ser envenenado por curas intrigantes (1906). Se hizo cargo del seminario. El centro de su vida fue la piedad eucarística: fundó las Siervas del Santísimo Sacramento (1896), consagró la república al Santísimo Sacramento (1899) y convocó el Primer Congreso Eucarístico (1907). Vio al clero enfrascado en política y asuntos seculares y para alcanzar la libertad y disciplina eclesiástica propugnó la romanización y la mística. Para lograr la romanización se empeñó en traer al seminario a los jesuitas, que llegaron al año siguiente de su muerte. Lograron, en efecto, una elevación doctrinal y moral en el clero. Sin embargo el precio fue su extrañamiento del medio a nivel de formación intelectual y teológica. Venezuela no fue lugar teológico sino campo de aplicación de lo que se pensaba y hacía en otros lugares. Tal vez fuera necesario el corte. Pero recién ahora estamos comenzando a percatarnos del precio altísimo que supuso y la necesidad de superar ese extrañamiento.

Sin embargo, a contrapelo de esta estrechez eclesiástica, el obispo de las dilatadas tierras llaneras, Sendrea (1891-1921), realiza el experimento pastoral más exitoso y original de toda la historia eclesiástica venezolana:

hizo curas a más de 50 campesinos virtuosos, esforzados y entrañados en su pueblo; pero fue obligado a interrumpir su fecundo intento, en aras de la romanización integral del clero.

En esta época vive José Gregorio Hernández (1864-1919), médico abnegado y profesor universitario, considerado como santo por el pueblo. En esta época se forma Mario Briceño Iragorry (1895-1958), servidor público e historiador que, a impulsos de su acendrado cristianismo, fue capaz de superar la estrechez de su medio y llegar a formulaciones y sobre todo posiciones cercanas a lo que hoy conocemos como Teología de la Liberación.

El proyecto de lograr una institucionalización paralela que contrapesara al laicismo imperante tiene éxito a partir de la educación en manos de congregaciones religiosas. Por ese camino se logra la recuperación del espacio público. La prueba de fuerza tiene lugar entre 1946 y 48 cuando la tesis del Estado docente tiene que ceder ante la campaña religiosa por la libertad de enseñanza. Egresados de la educación católica formarán el núcleo de lo que acabará siendo el partido socialcristiano que, con Rafael Caldera, llega al poder en 1968. Junto con los partidos del status (excluidos los marxistas), los empresarios, los sindicatos del status y las fuerzas armadas, la institución eclesiástica formará parte del pacto que está en la base de la actual democracia (1958). En este clímax se llega en 1964 al primer convenio con el Estado en la época republicana, con lo que se salda, a satisfacción de las partes, la brecha que durante casi siglo y medio parecía insuperable.

En la década de los 60 la institución eclesiástica y en ella sobre todo la vida religiosa emprenden el camino de la promoción popular (que la asamblea extraordinaria del CELAM de Mar de Plata en 1966 consideró como el proyecto pastoral que Dios pedía a la Iglesia latinoamericana). En este campo ha sido muy significativo su aporte al país. Sin embargo habría que destacar tres limitaciones: el talante secularizado, la carencia de sólidos planteamientos teológicos y la ausencia de una visión orgánica del país como realidad histórica y cultural. Este aspecto fue grave. Y su consecuencia fue que se quebró la línea de seculares que han pensado y escrito creativamente sobre el país. La tradición de los Roscio, Toro, Cecilio Acosta, José Gregorio Hernández, Los Caracciolo Parra, Mario Briceño, Chfo Zubillaga... se quiebra y los intelectuales salidos de colegios de religiosos o son intelectuales, pero no se sienten cristianos ni menos miembros activos de la Iglesia, o si se sienten

seglares adultos no son ya intelectuales que escriban sobre el país sino sobre doctrinas, idearios y valores. Recién nos estamos percatando del problema y de sus raíces y empezamos a salir de él.

¿Un nuevo comienzo?

Han pasado 30 años de democracia y el esquema parece agotado. Sin embargo la institución eclesiástica conserva credibilidad y autoridad y sigue siendo pobre. Pero hasta ahora no ha tenido conciencia de constituir una Iglesia local y propende a entender su comunión con Roma como simple dependencia. Aún no acaba de resolver el problema de la implantación en el país. Tiende a entenderla (como las demás organizaciones del status) como la extensión de centros de servicios religiosos a través de la geograffa nacional. Pero de este modo mantiene estructuralmente la división entre agentes y destinatarios. Los roles no son fácilmente convertibles. De ahí que el 65 % de los curas seculares y el 83 % de los curas religiosos no sean venezolanos. El esquema no propicia una Iglesia de comunidades. Esta Iglesia, obviamente, no pudo aceptar Medellín (1968) que apostaba por la liberación del pueblo desde una pastoral de conjunto entendida como coordinación de la pastoral de base. Este proyecto, sin embargo, va entrando, apoyado por algunos obispos, permitido por los demás a causa de su talante liberal, es decir, pastoral, e impulsado principalmente por la vida religiosa.

Sin embargo poco a poco se han ido produciendo en la Iglesia transformaciones profundas. La generación de obispos que está desapareciendo, a pesar de su formación doctrinal, ha propendido en la práctica a posturas liberales, es decir pastorales, signadas por la preponderancia de lo concreto, de lo personal sobre la normativa, que sin embargo fue siempre formalmente mantenida. Hemos sido una Iglesia de epiqueya, sin suficiente fuerza para suscitar discusiones públicas, pero sin la terquedad que sacrifica las personas a la ley. La otra inflexión ha sido la opción por el pueblo. Creo que el momento decisivo fue cuando el Cardenal apoyó a los sacerdotes de Petare, acusados de subversivos por el ministro del Interior. La historia posterior ha hecho ver que no fue un gesto aislado. Por eso en la difícil coyuntura que atravesamos la Iglesia goza de la más alta credibilidad, no sólo porque a diferencia de las demás instituciones no se ha corrompido sino porque (como dice el Secretario de la Conferencia Episcopal) no mira al

pueblo, como lo hacen ellas, desde la acera del frente sino que cada vez más decididamente se coloca en la misma acera del pueblo. Aún subsisten muchas contradicciones internas. Pero creo que en la tensión que expresábamos entre Iglesia Confesante e Iglesia Establecida hoy estamos mucho más cerca de la Iglesia Confesante.

Consecuentemente con estas transformaciones de la institución eclesiástica, parte del pueblo empieza ya a sentirse Iglesia. Numerosos grupos cristianos populares (que con diversas denominaciones constituyen sin embargo realmente lo que Medellín y Puebla caracterizaron como Comunidades Eclesiales de Base) viven su eclesialidad en pacífica posesión; entablan con agentes pastorales una relación verdaderamente horizontal y abierta en la que unos y otros se llevan mutuamente en su fe; y son fermento de vida y punto de encuentro y participación en su vecindario. Por diversas y profundas razones, en nuestra cultura no existen comunidades, por eso es especialmente lento nuestro camino hacia las CEBs, sin embargo ya hay suficiente trayectoria como para atisbar que hemos hallado el camino y que poco a poco por él se va renovando la Iglesia, empiezan a sanearse ambientes y se va entablando un contacto mutuamente enriquecedor entre intelectuales y pueblo.

COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Rom 1-5) (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Libro de los salmos)
(En preparación)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

- Un pueblo, un libro (Conrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Conrado Pastore)
- La resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (Juan José Bartolomé-P. Chávez)
- El camino de un pueblo (En preparación)
- Los jóvenes y la Biblia (En preparación).

ABS

Asociación Bíblica Salesiana

Apartado 70096

Caracas 1071-A (Venezuela)

RETOS DE LA CULTURA CRIOLLA A LA NUEVA EVANGELIZACION

Mikel Viana, sj

La “composición de lugar” que pongo delante de mí para esta reflexión es la Venezuela de las próximas dos décadas: el ocaso de este siglo y la aurora del próximo. Supuesto que los fenómenos que hoy observamos en la dinámica económica, política, cultural y espiritual de nuestra sociedad, nos están llevando, independientemente de nuestras voluntades, a algún sitio, ¿a dónde nos llevan?, ¿qué retos lanzan a la conciencia cristiana, que no se resigna a cerrarse dentro de sí misma, sino que quiere intervenir y transformar nuestra realidad, según el Espíritu de Jesús de Nazaret?

1. Puntualizaciones previas

Conviene apuntar tres observaciones previas a esta reflexión para poder colocarla en su lugar preciso, conocer sus límites y no aventurar expectativas infundadas:

a. Esta reflexión adquiere su particular relevancia en cuanto se deja interrogar por el modelo social y cultural que se está gestando. El horizonte de la reflexión no es intra-eclesial; antes bien, sin olvidar que la Iglesia está injertada en nuestra cultura y sociedad, nos dejamos interrogar “desde afuera”. Nos puede ayudar la memoria de Pablo que se descubre llamado a predicar a Jesús fuera de las fronteras del judaísmo, en el mundo pagano, donde ya no sirven los referentes de la tradición, tan fundamentales para el primer ju-

deo-cristianismo. Nos preguntamos por una Venezuela en la que no podemos dar fácilmente por descontada una "Primera Evangelización".

b. Como he dicho, quisiera dejarme interrogar por las próximas dos décadas; por el futuro. No queda más remedio que "jugar al futurólogo". Y conviene recordar que ser profeta -¡oficio terrible!- es más fácil y entretenido que ser futurólogo. El arte de vislumbrar el futuro es muy árduo y complejo; no hay instrumentos fiables para ello y parece que lo único realmente útil es la intuición, ese "olfato del espíritu" que tantas veces se equivoca.

Con estas reflexiones va a pasar lo mismo que con casi todos los ensayos de futurología: que cuando yo las lea -allí donde Dios me tenga para ese día-, me hará falta un poco de ironía y buen humor para reirme del hecho de que "no la pegué". Por eso, lejos de mí querer presentarles el "retrato" de la Venezuela futura... En realidad, sucede que me atrae la idea de echar al voleo algunas intuiciones que, creo yo, deberían hacernos meditar hoy -no dentro de dos décadas- a los responsables de evangelizar nuestro pueblo, nuestra cultura.

c. El lector debe saber que al inicio yo pensaba que esta sería una reflexión de cuño teológico, pero ahora cuando la pongo por escrito me doy cuenta de que el resultado es un género híbrido de sociología-pastoral-ficción. Lo insólito del género es otro motivo para esperar del lector una benevolencia ampliada para conmigo.

2. Primer reto: el modelo de hombre, de economía y de sociedad que impone el neoliberalismo.

El primer reto a la evangelización está constituido por la visión neoliberal-tecnocrática del hombre y de la sociedad, que se viene imponiendo desde el poder fáctico a toda la sociedad venezolana. Esa visión se presenta con pretensiones salvacionistas y ofrece sus recetas (su "Paquete") con un dogmatismo mal disimulado.

Frente a la visión neoliberal-tecnocrática, la Iglesia en su misión evangelizadora no puede dejar de proclamar la verdad acerca del hombre y rechazar radicalmente esa visión plana del hombre, que lo reduce a homo oeco-

nomicus, movido por la utilidad y el beneficio, y carente de trascendencia auténtica.

El terreno privilegiado para la crítica de esa visión reductiva está en el modelo de economía y sociedad que propone el neoliberalismo tecnocrático. En efecto, “el paquete” y cualquier otra propuesta del neoliberalismo tecnocrático, se nos ha presentado dogmáticamente como “solución única y necesaria”; toca a la Iglesia, a falta de otro interlocutor, denunciar el hecho de que detrás de las variables económicas no se esconden unas supuestas leyes naturales intocables, sino relaciones entre grupos sociales animados por intereses eventualmente opuestos.

La economía no es la «caja negra» de un jet, que contiene mecanismos objetivos que llevan a consecuencias necesarias. La economía es más bien cooperación, concertación o conflicto entre intereses sociales. Nos engaña quien nos la presenta como un sofisticado mecanismo objetivo intocable, que debe ser contemplado, sin meter las manos. Nos engaña quien dice que si Ud. deja quietos a los mecanismos económicos, es cuestión de tiempo que todas las variables confluyan para regalarnos el mejor de los mundos imaginables. Quienes así hablan, saben perfectamente que si el Estado, o alguna otra fuerza, no mete la mano en favor de los grupos sociales más débiles, la única ley económica que funcionará es la de la selva¹.

No hace falta ser muy suspicaz para saber que el juego de la ciencia/técnica económica -la de los neoliberales, y pensándolo bien, la de cualquiera-, no es limpio: los dados están cargados. Y los dados están cargados antes del juego científico/técnico: si las opciones pre-científicas -que son morales, éticas-, favorecen al poderoso, todo el arsenal científico/técnico, bajo

1. Y si honestamente están convencidos de que los supuestos mecanismos de la economía abandonados a su propia dinámica llevan al país de Alicia, lo están por una fe cuasireligiosa -disfrazada de ciencia-, que no puede presentar a su favor ni un sólo caso histórico en el que se haya realizado esa esperanza escatológica paleo o neoliberal. Al liberalismo -nuevo o viejo- le pasa lo que al antiguo marxismo: que cuando lo dejan actuar se especializa en hacer vulgar y rastrera la utopía humana, además de repartir masivamente pobreza...; y cuando le van a reclamar los platos que ha roto, siempre dice que el Estado, las leyes, los monopolios, los sindicatos, los políticos... metieron la mano en el juego y no se dieron las condiciones requeridas para poder demostrar sus bondades.

apariencias de fría neutralidad, se destinará a favorecer los intereses del poderoso en perjuicio de los débiles; por el contrario, si las opciones pre-científicas -esas en las que la ética juega la parte del león- se empeñan en servir al bien común, todo el arsenal científico/técnico se pondrá al servicio de la sociedad en su conjunto y la consecuencia necesaria será una economía de la negociación, que se trazará como horizonte la obtención del máximo bien posible, tolerando el mínimo mal inevitable. Y esto último es lo que no ha pasado entre nosotros y no tiene pinta de que sucederá.

La fuerza de los argumentos del neoliberalismo no suele estar en el patrocinio del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, sino en que se presentan con toda la parafernalia del cientificismo: es el oráculo de la ciencia infalible quien ha dictaminado que tenemos que tragarnos el paquete neoliberal sin posibilidad de pataleo. Ha sido una opción política disfrazada de oráculo cientificista la que justificaba este punto muerto de legitimidad del régimen democrático, al que nos han arrojado los autores dominantes de la escena política nacional en las dos últimas décadas... y especialmente esa generación de tecnócratas, de los que supongo las buenas intenciones, y que creían estar salvando al país en los últimos años.

Las propuestas de la tecnocracia neoliberal se ponen en continuidad con una brecha abierta por el supuesto "saber calificado" de científicos y técnicos. El cientificismo tecnocrático insensiblemente ha cambiado la manera de pensar de muchos contemporáneos nuestros: sólo lo científicamente verificable, lo factible y eficaz técnicamente hablando, es digno de credibilidad. El horizonte vital se reduce a lo que se puede ver y tocar: se generaliza un estilo de vida dominado por la intrascendencia y el pragmatismo. Aquí se plantea un obstáculo particular a la evangelización: el Misterio de Dios, la Creación, la Redención, nuestra Esperanza final, en suma el objeto de la fe, no es considerado como algo real; además, muchas veces el evangelio no es reconciliable con la eficacia del pragmatismo dominantes en el estilo de vida que se generaliza entre nuestros contemporáneos.

Como era de esperarse, los padres y padrinos del paquete que hasta aquí nos trajo, se justifican diciendo que en realidad no les dejaron hacer todo lo que tenían pensado; o como decían hasta hace poco los marxistas, "no llegaron a darse las condiciones objetivas requeridas" para que las cosas fueran como ellos hubieran deseado. Ese modo de razonar me recuerda indefec-

tiblemente a Hegel, a quien un alumno preguntó en el aula cómo explicaba que la realidad contradijera su filosofía... y el maestro imperturbable respondió: "Si la realidad contradice mi filosofía, peor para la realidad". No es otra cosa lo que responden los tecnócratas neoliberales a los pueblos de Iberoamérica que hambreados saquean supermercados, después de tragarse sin anestesia los correctivos aconsejados por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

La Iglesia traicionaría un siglo entero de Doctrina Social y veinte siglos de tradición más generalizada, si por un lapsus aceptara el discurso científico y tecnocrático en economía: es intolerable la pretensión de divorciar economía y ética. Se trata de una exigencia mínima de la conciencia cristiana. La economía es una actividad humana en la que al menos algunos actores toman decisiones que afectan a una parte o al resto de los interesados; el beneficio particular o la factibilidad técnica son criterios insuficientes para la decisión en materia económica... la ética tiene una palabra que decir. Podemos parafrasear a Juan Pablo II cuando afirmamos desde nuestra conciencia cristiana que en el campo de la economía, la ética tiene primado sobre la técnica.

El primer reto para la evangelización podría formularse de esta manera: ¿será capaz la conciencia cristiana de afirmar y hacer valer vigorosamente el primado del bien común, de la justicia y de la vida del pobre, sobre las consideraciones meramente pragmáticas de la economía neoliberal disfrazada de científicismo? Y este reto deriva hacia otro igualmente comprometedor: ¿nuestra evangelización estará en capacidad de mostrar al venezolano intrascendente y pragmático -especie cada día más frecuente-, que hay algo más real que todo lo palpable y eficaz, el encuentro con el mismísimo Dios, y que él lo puede obtener gratuitamente, sin cálculos de eficacia y sin someterse a las leyes del mercado?

3. Segundo reto: ser sacramento de la caridad y misericordia divinas

No hace falta ser muy perspicaz para saber que en la medida en que el modelo económico del neo-liberalismo se imponga entre nosotros, quedarán al descubierto las profundas heridas de la sociedad venezolana: la profundización de la brecha entre ricos y pobres, el empobrecimiento global del pue-

blo, nuevas formas de marginalidad y una existencia duramente competitiva en todos los terrenos. Lo peor de este panorama es que el mecanismo frío de esa economía desconoce la piedad con el débil y rinde homenaje al fuerte.

En el pasado, la enorme pobreza real de nuestra sociedad era amortiguada en sus efectos por la distribución de una parte de la renta petrolera que llegaba al pueblo por mil canales, desde el empleo público y la vialidad agrícola, hasta los jarabes de la Junta de Beneficencia pública. Pero ya no hay amortiguadores: la pobreza es cada vez más cruda para la mayoría de los venezolanos.

En ese escenario, la Iglesia tiene que encarnar la solidaridad y la misericordia con el débil que tienen que estar por encima de cualquier competitividad. Lo que quiero decir, es que tocará a la Iglesia diseñar y organizar los mecanismos para hacer efectiva la solidaridad con los últimos de nuestra sociedad. Tocar a la Iglesia dar un lugar preferencial en su seno a los que la sociedad desaloja porque no hay lugar para ellos. Tocar a la Iglesia sensibilizar a los cristianos ricos, a las parroquias ricas, a los colegios ricos, para que asuman la responsabilidad por la vida y dignidad de sus hermanos más pobres. Y aquí no sólo está la base de una auténtica organización de la Iglesia como Comunidad de comunidades, sino que en este terreno nos jugaremos la credibilidad ante nuestro pueblo.

Es mucho lo que podemos aprender de otras Iglesias latinoamericanas que durante décadas enteras han sido las únicas defensoras del pueblo pobre en regímenes opresivos y bajo agresivos paquetes de economía neoliberal. En algunos pueblos hermanos, la forma primordial del apostolado ha llegado a ser la Vicaría de la Solidaridad. El reto se podría formular así: nos dirigimos hacia un modelo social que desprecia y desaloja lo pobre y lo débil, ¿será capaz nuestra Iglesia de acoger en su seno y en lugar preferencial a los pobres y a los débiles? ¿tendrá nuestro cristianismo suficiente vitalidad como para hacer de la solidaridad, de la caridad, de la misericordia con los débiles el signo de su identidad?

4. Tercer reto: una sociedad civil desarticulada que no puede hacerse sujeto colectivo

El segundo reto está planteado por la sociedad civil venezolana que

como sujeto, prácticamente no existe. Entre el Estado y cada uno de nosotros sólo están los caparazones de AD y COPEI. Las organizaciones intermedias y las asociaciones voluntarias son escasas, de limitadísimo alcance, e invierten buena parte de sus energías en no desaparecer. El 4 de febrero pasado nos dio una ocasión privilegiada para tomarle el pulso a nuestra sociedad civil: cada uno de nosotros, aislado de los demás, pasivamente instalado frente al televisor, esperando que se aclararan las aguas “para ver cómo quedábamos en el retrato”.

No tenemos plataformas asociativas ni espacios de encuentro para salir de nuestras individualidades. Vivimos como átomos aislados: la mónada criolla. Es verdad que el paquete liberal-tecnocrático ha profundizado la pasividad, el individualismo, la desarticulación -o ha dificultado la articulación-; sin embargo, yo creo que la desarticulación de la sociedad civil criolla tiene raíces más remotas y profundas: en lo que he llamado “la exacerbación del subjetivismo criollo” que puede rastrearse desde el período de la conquista y colonización hasta nuestros días ².

La cultura criolla transmite una visión de la vida como aventura individual, como proeza del sujeto individual. Todos los modelos propuestos como valiosos por la cultura criolla son un híbrido de héroe y aventurero individualista, carente de vinculaciones personales reales con otros y que logra sus propósitos a costas de los demás. Ese es el conquistador, el guerrero, el caudillo, el dictador, el ejecutivo y el yuppie: ninguno de ellos construye nada en solidaridad horizontal con nadie. Cada uno se construye un mundo a su medida. Cuando el individuo se hace horizonte para sí mismo, se tiene el terreno abonado para cualquier relativismo... y eso precisamente es lo que abunda entre nosotros: cada quien con sus ideas, cada quien con sus valores, cada quien con su religión, cada quien con su Dios... y todos a medida del “cada quien”.

Estamos minados de individualismo, de subjetivismo, de relativismo... y todos estos “ismos” conspiran contra un proyecto de sociedad civil articulada. No es difícil verificar empíricamente que en toda la extensión de la estratificación social tiene vigencia una regla preferencial para actuar en re-

2. Cf. Viana, Mikel de, “Ethos y valores en el proceso histórico-político de Venezuela”, en: *Introducción al estudio del hombre I*, CER-UCAB, Caracas 1991, pp 89-98.

lación con iniciativas colectivas o “civiles”: “maximizar las ventajas materiales e inmediatas ³ para mí personalmente, o para mi círculo inmediato de pertenencia, y asumir que todos los demás harán lo mismo”⁴.

De este modo, los individuos mantienen relaciones de fidelidad y responsabilidad exclusivamente hacia el núcleo familiar al que pertenecen y de ninguna manera hacia la colectividad amplia de la que forman parte. Nadie promoverá el interés del grupo o de la comunidad, excepto si ello beneficia a su interés particular. En otras palabras, la esperanza de ventajas materiales inmediatas será el único motivo para interesarse por los asuntos públicos.

Este principio es consistente con la ausencia de asociaciones orientadas al mejoramiento de la comunidad, organizaciones de caridad y ciudadanos prestigiosos que asuman iniciativas en beneficio de sus comunidades ⁵, y con el enorme costo humano implicado en el mantenimiento y desarrollo de las iniciativas al servicio de la colectividad.

Todo lo que sea reunimos, aprender a dialogar y a discutir, descubrir que las gentes más diversas tenemos en común dolores y deseos e intereses... pero sobre todo, todo lo que sea hacer algo juntos... es redimir a este pueblo, construir sociedad civil y asentar bases para una sociedad democrática, es decir, libre e igualitaria.

“Inmediatas” en el sentido de “a corto plazo”.

1. Esta regla preferencial de comportamiento caracteriza el fenómeno denominado “familismo amoroso”. Cf. E. Bandfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Illinois 1970.
5. La importancia de las asociaciones y organizaciones voluntarias para el funcionamiento de la democracia, ha sido explicada a partir del caso de los Estados Unidos (cfr. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, FCE, México 1968.). En general, se reconoce a las organizaciones y asociaciones voluntarias una función de estímulo de la movilidad social. Este hecho no es inconsistente respecto a la hipótesis básica del familismo amoroso: quienes pertenecen a organizaciones y asociaciones voluntarias orientadas a “hacer el bien a la comunidad” se procuran ventajas (es decir, status, poder, prestigio,...etc.) que poco tienen que ver con los propósitos comunitarios para los cuales existen esas organizaciones (y por eso las organizaciones son funcionales para la movilidad social). Aún así, estos propósitos comunitarios no carecen de importancia en la motivación de los participantes. Es más, la mayoría de las gratificaciones individuales que se garantizan de este modo no se relacionan con ventajas materiales, o al menos no con ventajas materiales inmediatas.

El reto evangelizador es precisamente ese: Ser capaces de proponer como contenido y exigencia de la evangelización el formar comunidad, el asociarse y el actuar juntos. Al fin y al cabo, lo primero que hizo el Señor fue buscarse un grupo en el que el mensaje fuera oído, compartido y no sólo proclamado líder carismático (Mc 1, 16ss).

Desarrollar y articular la sociedad civil consiste en crear y multiplicar asociaciones y organizaciones de todo tipo, que respondan a necesidades concretas de grupos particulares, pero que se proyecten hacia el bien común, evidenciando el modo en que se articulan los bienes particulares con el bien común. Esas organizaciones y asociaciones, de modo natural, se convierten en voceras de la colectividad, promueven las energías y los recursos de la gente para resolver los problemas comunes, eventualmente con la ayuda oficial; y actúan como mecanismos de presión para que los órganos del Estado intervengan allí donde les compete.

En este desafío, que consiste en darle estructura y organización al pueblo, la Iglesia no puede estar ausente. Se trata ahora no sólo de promover organizaciones y movimientos eclesiales conscientes de representar a la colectividad, sino de poner los recursos de la Iglesia al servicio de la organización colectiva: desde la predicación de los sacerdotes hasta los locales parroquiales y los campos deportivos de los colegios privados católicos. Aquí hay mucho que aprender y que hacer.

5. Cuarto reto: Poner delante de los ojos del pueblo venezolano sus potencialidades y posibilidades y no sus miserias

La evangelización es siempre un acto de fe en las capacidades y bondades del hombre: es una llamada en la que Dios hace participante al hombre de su propia vida y lo asocia al plan de la creación y la redención. Semejante invitación es impensable a menos de que el hombre sea verdaderamente imagen y semejanza de Dios. Y esto lo tienen que saber los hombres: que están llenos de verdad, de belleza y de bondad; que Dios nos ha dotado a todos con las capacidades precisas para construir una existencia digna de hijos de Dios.

Los pueblos tienen inmensas riquezas humanas y espirituales que no emergen hasta que se les evidencian o hasta que las situaciones son tan extre-

mas que estimulan su aparición efectiva; en ese momento, los pueblos alcanzan la adultez que les es propia.

Cuando los hombres viven una historia de privaciones y frustraciones, con facilidad olvidan las riquezas y capacidades que llevan por dentro. Un pueblo que sólo sabe ver sus miserias, no puede unirse más que para llorar y mendigar. Un pueblo que se conoce portador de dignidad y de grandes capacidades, se seca las lágrimas, deja de mendigar y empieza a contar con sus propias fuerzas para vencer al sufrimiento.

La evangelización ha de evitar un peligro muy particular: con la mejor buena voluntad, pero inconscientemente, la evangelización puede pecar de paternalismo: se puede tratar al pueblo venezolano como a un niño empobrecido y llorón, al que con nuestras actitudes sólo le enseñamos a lamentarse y pedir que otros vengan en su auxilio.

Existe un principio de ética social que con frecuencia se olvida: nadie puede reivindicar para sí una necesidad que no sea capacidad de satisfacer directa o indirectamente con sus propias capacidades, fuerzas y recursos. Dicho en otras palabras: ante las necesidades colectivas la pregunta no es “¿a quién hay que pedirle o protestarle para que venga a resolver?”, sino “¿con qué contamos nosotros mismos para resolver tal o cual necesidad?”. Es posible que a la hora de responder a esa pregunta concluyamos que otros han de intervenir en la resolución, pero el presupuesto es que cada persona y cada comunidad tiene mucho que aportar para satisfacer sus propias necesidades.

Yo creo que esta manera de enfocar las cosas es prácticamente insólita entre nosotros. El cambio de mentalidad implicado en ella no es posible sin alcanzar la convicción acerca de la propia dignidad y las propias cualidades y potencialidades. Me parece que la evangelización puede poner en marcha una nueva manera de dirigirse al pueblo venezolano: hablarle como a un adulto capaz de dar la cara por sí mismo, capaz de asumir sus propias responsabilidades; evidenciar sus capacidades latentes y ocultas; estimular toda iniciativa dirigida a resolver colectivamente las necesidades comunes mediante el trabajo en el que se hace rendir a las propias capacidades.

6. *Quinto reto: el proceso de secularización*

El proceso de secularización es típico de las sociedades modernas, y

consiste en una especie de retraimiento de la religión a medida que pierde una serie de funciones que le competían en las sociedades tradicionales. En una sociedad tradicional, le corresponde a la religión aplicar ritos para fertilizar las tierras, o explicar los fenómenos naturales, o incluso fundamentar o legitimar el poder político. Ninguno de nosotros piensa que ésas sean funciones propias de la religión. Las tierras son fertilizadas con los abonos químicos, toca a los físicos, naturalistas y meteorólogos explicar los fenómenos naturales, y el poder político se fundamenta y legitima por el asentimiento concedido por la colectividad.

Para la mentalidad tradicionalista, la secularización es un proceso lamentable porque equivaldría a una "pérdida de poder" de la religión, y más concretamente de la Iglesia sobre la sociedad. Todavía hay gente que cree que el evangelio en lugar de ser aceptado tiene que ser impuesto; y que la evangelización tiene que hacer uso del poder y del prestigio mundanos para cumplirse, en lugar de seguir el camino del siervo sufriente y la fuerza del amor crucificado.

Un cristiano adulto tiene que entender que el proceso de secularización es inevitable y positivo en el fondo, porque el retraimiento de la religión se corresponde con el desarrollo de las capacidades autónomas del hombre, lo cual es ciertamente uno de los núcleos del plan creador y redentor de Dios sobre la humanidad. Además, la secularización es sana tanto para la sociedad como para la misma religión: gracias a ella la religión y la Iglesia asumen las funciones que realmente les son específicas.

Sin embargo, frente a la secularización es preciso mantener una cierta vigilancia. La secularización va más allá de sus límites legítimos cuando expulsa a la religión de los espacios que le son propios: por ejemplo, la proclamación del sentido último de la vida humana y la moralización de las costumbres. Ese fenómeno se conoce como secularismo y pocas sociedades se han visto libres del mismo. La solución a la agresión secularista no puede consistir en un retorno al pasado si en el pasado la fe adquirió significatividad sacralizando todo; hoy debe adquirirla enseñando a vivir con auténtica profundidad lo profano.

A la Iglesia no le corresponde apoyar ni sostener al ruinoso gobierno de Carlos Andrés Pérez proclamando que el Presidente ejerce el poder en nombre de Dios; si lo hiciera, se haría merecedora de una crítica que le invitaría

o ocuparse de sus cosas, porque los gobiernos democráticos se mantienen si cuentan con la legitimidad que les concede el pueblo y no con el beneplácito o disgusto de la institución eclesial.

Pero nadie puede reprochar a la Iglesia que se haga vocera del pueblo proclamando que el problema a discutir en este momento es el de la legitimidad de los poderes públicos y de los partidos políticos del status. ¿Qué validez puede tener una reforma constitucional formulada, discutida y aprobada por representantes que ya no representan a nadie? Poner o quitar gobiernos no es "función" de la Iglesia, pero hacer estas preguntas sí que es su obligación.

Hasta aquí los ejemplos, porque el reto de la secularización creo que debe formularse así: en una sociedad moderna y secularizada como la Venezolana de hoy y del futuro, la Iglesia no será escuchada por su prestigio tradicional, ni por el poder social que haya acumulado, sino por su capacidad de ser la vocera fiel, sensata e inteligente de las alternativas más humanas.

La sociedad moderna y secularizada es una sociedad pluralista, es decir, una sociedad en la que muchos opinan y tienen voz. La Iglesia será una voz más en el conjunto pluralista: no podrá hacer callar otras voces con el poder o el prestigio, ni podrá pretender monopolios de opinión. Sólo si los cristianos ofrecemos a nuestro país una visión de la existencia más radical y profunda; sólo si ante los problemas éticos de nuestra existencia ofrecemos una perspectiva más radicalmente humana que otros,... sólo así nos ganaremos un espacio en la vida social y seremos escuchados. He aquí un quinto reto para la evangelización.

7. Sexto reto: la emancipación y el igualitarismo

Toda sociedad moderna se caracteriza por una fuerte conciencia igualitaria. Los diversos grupos y sectores sociales que tradicionalmente han estado sometidos a condiciones discriminatorias, pugnan para derribar las barreras de separación y opresión, y establecer condiciones equitativas e igualdad de oportunidades para el desempeño social y el acceso a los beneficios económicos, políticos y culturales.

En Venezuela el igualitarismo no es una característica reciente, sino

un componente profundamente arraigado en la cultura popular desde hace más de siglo y medio. En vano se buscarán en Venezuela fórmulas de tratamiento social que consagren discriminaciones o diferencias sociales. El venezolano, independientemente de las salvajes divisiones de clases sociales vigentes, está íntimamente convencido de su derecho a la igualdad y de la injusticia de cualquier tipo de discriminación. La aspiración emancipatoria e igualitaria es perfectamente legítima y universal entre nosotros.

Todo hombre, toda mujer, han sido creados como imágenes y semejanzas de Dios y han sido igualmente redimidos por la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo. No hay ningún fundamento sólido para consagrar situaciones discriminatorias. La sociedad venezolana de las próximas décadas será una sociedad profundamente dividida, en la que la brecha entre ricos y pobres se ampliará y se profundizará. Para algunos, esa brecha estará justificada porque será la consecuencia de la competencia social en la que los más diestros y capaces desplazan a los ineptos. Para la mayor parte del pueblo, esa brecha será profundamente injusta, y la irrenunciable aspiración emancipatoria e igualitaria se hará más acuciante. En ese contexto, la Iglesia tiene que poner todos sus recursos morales y espirituales al servicio de la justicia y de la igualdad sociales. Si la Iglesia renuncia a este reto, o no se pone a la altura del compromiso que se le presenta, irremediablemente perderá la credibilidad que nuestro pueblo ha depositado en ella.

En esta perspectiva emancipatoria e igualitaria hay que considerar un fenómeno que en Venezuela adquiere dimensiones notables: el cambio en los roles de la mujer. No hay otra sociedad latinoamericana en la que los roles femeninos hayan sufrido una transformación tan profunda, en el horizonte de la emancipación y el igualitarismo, como en la sociedad venezolana. La mujer venezolana, cada día más claramente, ocupa los espacios sociales tradicionalmente reservados al hombre. Ese proceso es irreversible: no hay ningún indicador de que la mujer venezolana vaya a regresar en el futuro al fogón ni al lavadero. Por el contrario, todo indica que se profundizará todavía más el proceso por el que la mujer asume los roles tradicionalmente desempeñados por el hombre. Este dato fundamental de nuestra realidad nos impone una evidencia: en el presente y en el futuro, todos los procesos relevantes de nuestra realidad pasan por el meridiano de la mujer, de sus intereses, de sus perspectivas, de su firme voluntad de desarrollo personal y social, de sus aportes al proce-

so social. Nada significativo podrá hacerse entre nosotros sin contar con la mujer.

La aspiración emancipatoria e igualitaria representa un importante desafío para la Iglesia: existe una distancia abismal entre el mensaje emancipador que anunciamos, y la práctica que vivimos en el seno de las comunidades cristianas. No sólo carecemos de mecanismos efectivos de solidaridad entre las comunidades ricas y las comunidades pobres, sino que la injusticia social y la profunda aspiración emancipatoria e igualitaria de nuestro pueblo no suele encontrar espacio en nuestra oración, en nuestra reflexión ni en nuestra acción.

La aspiración emancipatoria implica un hecho que no debe pasar desapercibido. El Concilio Vaticano II abrió paso a una participación directa y activa del laico en la vida de la Iglesia. Todos hemos leído los documentos conciliares y no es preciso extenderme aquí en una explicación acerca del papel del laico en la Iglesia. Lo que sí quiero proponer para la reflexión es que a casi treinta años del Concilio no ha aparecido entre nosotros, con la debida significación, el laico adulto. Toda la participación del laico en la vida de nuestra Iglesia está pautada, mediatizada y subordinada al clero. El resultado de esa situación es una enorme pasividad que se hace pavorosa cuando entendemos que no hay futuro pastoral para la Iglesia a menos que los laicos asuman responsabilidades tradicionalmente reservadas al clero.

Es verdad que la inmadurez del laicado es propiciada por las actitudes paternalistas y autoritarias de buena parte del clero que permanece atada a formas de pensar y actuar preconciliares. Pero también es cierto que muchos laicos conscientes, entre nosotros terminan retrayéndose y dándose de baja en lugar de reivindicar con sus aportes críticos, el papel que les corresponde. Aquí hay un reto formidable al clero y a los laicos: establecer una relación adulta.

8. Séptimo reto: la desilusión histórica

Hoy el mundo ya es lo que anunciaba Mac Luhan: una aldea global. Basta asomarse a la pantalla del televisor para tener delante de los ojos los tiroteos de Sarajevo, las olimpiadas de Barcelona o la campaña electoral norteamericana. Nuestras referencias ya no son nuestra familia, nuestra calle,

nuestro barrio, nuestra ciudad... ni siquiera nuestro país. Nuestras referencias hoy son internacionales, globales, universales. Y no se trata de un fenómeno psicológico subjetivo: también el mercado es ya uno solo para el mundo entero.

Estos hechos hacen que vaya fraguando una especie de super-cultura universal de la que participamos más o menos inconscientemente y que permite que en algunos aspectos cada día nos parezcamos más a hombres y mujeres de otros pueblos, que nada nos sea ajeno y todo nos sea común; que todo nos toque de algún modo. Así, por ejemplo, a pesar de la crisis crónica y de que exhibimos estadísticas sanitarias de Tercer Mundo, a lo alto y ancho de la pirámide social mantenemos expectativas de consumo de Primer Mundo que son las que se extienden por el planeta como mancha de aceite.

Hay un fenómeno propio de las sociedades industriales desarrolladas que en los últimos años viene caracterizando la cultura del Primer Mundo moderno. Se trata de un desencanto generalizado acerca de las posibilidades del progreso humano. Esas sociedades han alcanzado el bienestar material, pero parece que en el camino han perdido el sentido de tantos esfuerzos. La ciencia y la técnica han construido la abundancia material, pero no han podido asegurar la felicidad prometida. Lo peor es que entre la gente joven de las sociedades industriales desarrolladas se va generalizando la convicción de que el progreso humano auténtico y la felicidad no son posibles, o simplemente no existen. Lo único real es ese género de vida mediocre e intrascendente que propicia la sociedad de mercado. Esos hombres saben que viven una existencia mediocre pero han perdido la esperanza de que las cosas cambien: un desencanto ácido invade sus espíritus.

Esa cultura post-moderna nace de la desilusión por el fracaso del proyecto histórico moderno en su promesa de asegurar la felicidad: ese proyecto histórico está en ruinas. Con desenfado algunos afirman que no existe la historia ni tienen sentido los proyectos históricos, es decir, la voluntad colectiva de cara al futuro. Lo único real es la experiencia individual inmediata, sin trascendencias, y el momento presente: es como si dijeran "si van a enviar flores, las queremos ahora, no en el funeral".

Entre nosotros también un fracaso ha sembrado una sorda desilusión. En esta tierra han fracasado los planes de desarrollo de la derecha y también el proyecto revolucionario de la guerrilla y de la izquierda política. Ese fra-

caso es la puerta por donde la cultura criolla entra al desencanto universal. También entre nosotros se extiende la convicción de que no hay remedios y que el futuro es “más de lo mismo”. Y en esto nos estamos pareciendo a los ácidos postmodernos, sin haber pasado nosotros por la abundancia moderna.

Se ponen de moda en los supermercados divulgaciones masivas de pensadores disolventes como Francis Fukuyama que proclama el “fin de la historia”, que ya el mundo dio de sí lo que tenía que dar...; o del padre de la sospecha cínica, Nietzsche, nuevo ídolo de una generación sin brújula y sin letras, anunciando el Eterno Retorno: el fin del progreso, o como diríamos en criollo, el reino del “más de lo mismo”, per omnia sæcula sæculorum.

Lo que está sucediendo a nivel mundial es realmente muy serio: está cambiando el tipo de hombre. El hombre de la sociedad moderna se entendía a sí mismo como proyecto lanzado al futuro; le daba la espalda a Dios, pero no a lo trascendente; era capaz de sacrificio y de retrasar las gratificaciones... El tipo de hombre que comienza a generalizarse, sólo vive el presente; desconoce la trascendencia; rechaza el sacrificio; y se ocupa y preocupa exclusivamente de sí mismo y del momento actual; se vive sin pasión y se muere sin dolor. Cuando se pierden las esperanzas de poder mejorar la sociedad e intervenir en la historia, surge una cultura individualista y hedonista. Hoy no sólo asistimos al elogio de la iniciativa individual como ingrediente de la prometida recuperación económica, sino también a la apología del éxito, del enriquecimiento y del poder individual y privado.

La disolución de la historia acentúa pues, el individualismo. Si detrás de nosotros no hay un pasado que respetar y nada podemos esperar ni construir en el futuro, sólo queda el instante presente sin raíces ni proyectos. Pero además, al absolutizar la individualidad, al no haber esperanza ni sentido trascendente de la existencia, no hay tampoco valores éticos compartidos. Cada uno se convierte en el propio horizonte y puede hacer de su vida lo que se le ocurra.

La estética está remplazando a la ética. Se busca la belleza y no la bondad. El trote y los aerobics han venido a sustituir la reflexión personal. Los gimnasios son como nuevas escuelas y templos. Se intenta desarrollar los músculos; no tanto las virtudes. La “vida sana y natural” ocupa el lugar de la justicia y lo “ecológico y natural” remplace a lo histórico.

He aquí otro reto formidable. **El cristianismo es una fe histórica y una cultura que disuelve la historia se esteriliza para aceptar el evangelio.** ¿Tiene algo que decir la evangelización a ese tipo de **hombre sin ilusión ni esperanza**, que ni siquiera entiende el lenguaje religioso clerical? ¿El evangelio nos ha hecho hombres más completos, más plenos, más lúcidos y más felices que nuestros conciudadanos? ¿Nuestras vidas cristiana son tan plenas y tan humanas como para que los hombres de nuestros días **vean en ellas sacramentos de la felicidad definitiva?** ¿Vivimos con tanta **pasión y convicción** como para que nuestra esperanza sea creíble?

9. Octavo reto: el retorno de lo sagrado

A pesar de lo que he dicho, la Venezuela de los próximos años será más religiosa que la del pasado. Se nos viene encima una época más religiosa que los últimos dos siglos. La idea moderna de progreso y el racionalismo habían desterrado a la religión, y ahora cuando los hombres ya no creen en el progreso y desconfían de la razón, parecen estar dispuestos a hacer pacto con los dioses del oscurantismo y de paso abolir la racionalidad.

La experiencia del fracaso de los proyectos histórico-sociales -llámense "desarrollo" o "revolución"-, como hemos visto, ha impulsado una deserción de lo social con un viraje hacia lo individual y privado.

Hasta mediados de los años setenta, vimos el florecimiento de un cristianismo fuertemente marcado por la esperanza utópica de construir un mundo de solidaridad y justicia. Desde esa época hasta nuestros días se han ido derrumbando las esperanzas utópicas y una especie de frustración ha ido ocupando el espacio espiritual que aquéllas dejaban vacío. Poco a poco se va extendiendo la convicción de que es inútil pretender la salvación fuera de la persona individual. El final de la utopía deja paso libre a la opinión según la cual la salvación se encuentra dentro de nosotros mismos, pero sin pasar por el más terrible interrogante de la existencia humana: ¿por qué el mal tiene poder en el mundo? ¿por qué triunfan los malvados? Ahora la consigna es "regresar adentro". interiorizar, espiritualizar, auto-reconciliarse, sumergirse en uno mismo.

Quiero analizar con detenimiento dos aspectos de este reto del retorno de lo religioso. El primero tiene que ver con el nuevo espiritualismo y la

exigencia de organizar la Iglesia como auténtica comunidad de vida; el segundo, tiene que ver con el fenómeno del gnosticismo esotérico que se va generalizando.

9.1. El nuevo espiritualismo

Detrás de la ola de espiritualismo que presenciamos, incluso dentro de la Iglesia, hay mucho de renuncia a la médula del cristianismo, que es el amor que se hace eficaz entre los hermanos y en el mundo. Aquí hay que decir con fuerza que lo propio del cristianismo no es la espiritualidad ni la oración. Hay una infinidad de espiritualidades que no sólo no son cristianas, sino que son abiertamente anticristianas; y desde el punto de vista histórico, las más dañinas al cristianismo han sido las espiritualidades más espiritualistas. Lo mismo sucede con la oración: el problema no es orar, sino que nuestra oración sea cristiana. En pocas palabras, una oración y una espiritualidad que no se acompañan de un serio compromiso cotidiano en la lucha por la justicia y contra el sufrimiento humano, simplemente no son oración ni espiritualidad cristiana.

Ese nuevo espiritualismo es el cristianismo como psicoterapia emocional. Los hombres no podemos renunciar a nuestra vida afectiva, en la que nos encontramos como personas con otras personas. El espacio natural de nuestra vida afectiva es la intimidad del encuentro en pareja, de la familia y de la comunidad donde se produce la comunicación y comunión humanas.

Ni nuestra sociedad ni nuestra Iglesia alimentan realmente la vivencia comunitaria. Somos testigos de una fractura constante de la vida de pareja y familiar; de la crisis de todas las formas institucionalizadas de asociación; en la Iglesia tenemos muchas asambleas litúrgicas y muy pocas comunidades de vida.

El florecimiento de lo religioso actual tiene que ver con la imperiosa necesidad de nuestros contemporáneos de reencontrar "la comunidad". La comunidad es el espacio de la inmediatez emocional, en el cual las relaciones entre las personas son inmediatas y directas, superando las barreras de los roles, los status y el prestigio social. En la comunidad encontramos un refugio que nos protege del desamparo físico, psicológico, social y espiritual en que nos toca vivir.

Como las estructuras de nuestra Iglesia no terminan de ofrecer socialmente esa experiencia comunitaria que la gente requiere, se produce una fuga romántica a lo emocional, a lo íntimo, incluso a lo místico esotérico. Es una fuga que a veces se queda dentro de la Iglesia dando lugar a ese cristianismo que en Venezuela llamamos “come flor”; y a veces, se va fuera de la Iglesia, hacia las sectas. Allí donde las fracturas humanas son más profundas y más necesaria es la experiencia comunitaria, la fuga llega a ser masiva: esa es la explicación de fondo del éxito de las sectas protestantes fundamentalistas y pentecostales en los medios marginales más empobrecidos.

En las comunidades emocionales, ya sean del “cristianismo come flor” o sectas, un dato constante es la centralidad de la experiencia íntima del sujeto y la fluidez y versatilidad organizativas que contrastan con la estabilidad y rigidez de nuestras asambleas oficiales. Esas comunidades no persiguen prioritariamente la consolidación institucional, sino la captación de los sujetos al ofrecerles un soporte emocional comunitario.

Este aspecto del desafío a la evangelización, yo lo formularía así: ¿será capaz nuestra Iglesia de organizarse como comunidad de comunidades en las que los cristianos tengan una real experiencia de encuentro personal con Dios y entre ellos mismos?; y, ¿seremos capaces de evitar la fuga sagrada hacia el espiritualismo asumiendo el compromiso cristiano de la justicia y la solidaridad social, a partir de la experiencia personal de la misericordia de Dios nuestro Padre?

9.2. El gnosticismo esotérico

Junto a esta búsqueda de lo inmediato emocional-sensible, se da la sobre-estimación de todo lo que rompa maravillosamente con lo cotidiano. Lo religioso, en nuestros días se amplía como nunca, hasta incluir todos los productos culturales, religiosos y convivenciales, con tal de que puedan exhibir un real o supuesto carácter de alternativa que rompe con la rutina cotidiana. Teológicamente hablando, cuando fracasa la escatología -es decir, la última esperanza-, se abre paso a la apocalíptica -como conocimiento o adivinación del futuro misterioso-; y cuando la apocalíptica ya no tiene impacto aparece la gnosis. Vienen tiempos gnósticos; tiempos en los que mucha gente será fascinada con la posibilidad de salvarse mediante el conocimiento de saberes ocultos o secretos.

Entre nosotros se está fraguando un cóctel religioso que combina las más diversas doctrinas y creencias, sin que los iniciados caigan en cuenta de la inconsistencia interna de la mezcla y de su incompatibilidad con la fe cristiana.

Vegetarianismo, macrobiótica, mentalismo, astrología, metafísica de Cony Méndez, herboristería, psicoley, reencarnación, meditación trascendental, reencarnación, insight, poder mental, mente positiva, cartas astrales, satanismo, horóscopos, nueva acrópolis, yoga, hare-krishna, cristales de cuarzo, extraterrestres, naturismo, auras limínicas... y muchas otras cosas más entran en ese explosivo cóctel de creencias que no terminan de hacer corto-circuito en la fe cristiana. Ese conjunto de elementos, vividos como una religión actualizada y complaciente con el individuo son el enemigo número uno de la fe cristiana.

Todos estos elementos están generando una expresión gnóstico-religiosa, teosófica, antroposófica, esotérica y ocultista que pretende conectarse con un saber oculto milenario. Por otro lado, ese coctel de creencias no se presenta a sí mismo como una religión para evitar el posible rechazo, pero hace uso libre del lenguaje y de los temas religiosos cristianos, metiendo gato por liebre. Ese conjunto de creencias se opone radicalmente a la fe cristiana y debe ser rechazado abiertamente. Los puntos de clara oposición son los siguientes:

a. Frente a la fe cristiana en Dios como Trinidad, que confiesa la divinidad de Jesucristo, segunda persona de la Santísima Trinidad, Verbo de Dios encarnado, y su papel único en la redención de la humanidad, el nuevo gnosticismo ve en Jesús a un sabio maestro de vida venido de otros mundos, un extraterrestre, que enseñó a los hombres una perspectiva moral.

b. Frente al sano realismo propio de la fe en la creación y de la tradición filosófica cristiana, que reconoce la realidad y el valor del mundo objetivo, y que entiende la verdad primordialmente como la relación de adecuación de la mente al mundo exterior a ella ⁶, el nuevo gnosticismo afirma el mentalismo, es decir, la creencia en que la mente tiene prioridad sobre la realidad objetiva; la creencia en unos supuestos poderes ocultos de la mente que la ha-

6. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 16.

cen prácticamente omnipotente. Las cosas son reales o llegan a hacerse realidad si están previamente en la mente como imágenes deseadas. Así, bastaría pensar con optimismo -mente positiva-, para que los problemas reales desaparecieran.

c. Frente a la fe cristiana que reconoce que el hombre está sujeto al pecado por la corrupción de su libertad y afirma la responsabilidad personal intransferible del hombre en su propio pecado por el cual ha de responder ante Dios mismo (Heb 9, 27-28), el nuevo gnosticismo no reconoce la realidad del pecado y atribuye los males de la existencia a la herencia de anteriores reencarnaciones. La vida del hombre no es pues el camino de la virtud que conduce a la santidad, sino un proceso de liberación de pesados karmas de los cuales no es responsable.

d. Frente a la fe cristiana en que la vida personal es un don único e irrepetible que Dios concede al hombre para que se encuentre con su ternura y misericordia infinitas y después de la muerte disfrute eterna y graciosamente de la salvación, el nuevo gnosticismo trivializa la existencia personal-histórica del hombre al afirmar que la vida es una sucesión ascendente de vidas terrenas y que después de la muerte los vivientes se reencarnan en otro viviente.

e. Frente a la fe cristiana que reconoce que la salvación nos es dada no por nuestros méritos, sino por la gracia de Dios a través de la vida, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo (Rom 3, 19-26; Ef 1, 7-8), el nuevo gnosticismo se presenta como un nuevo pelagianismo: el hombre conquista la felicidad eterna por sus propios medios y méritos, mediante procesos psicoterapéuticos; meditación; uso de cristales, piedras energéticas y talismanes; siguiendo un régimen de vida y dieta particulares; conociendo antiguas doctrinas ocultas; y finalmente, reencarnando en un ser superior.

f. En contra de la fe cristiana que confiesa un sólo Dios personal distinto de todo lo creado (Gen 1), el nuevo gnosticismo afirma que Dios es una fuerza, una energía presente en todo lo que existe hasta el punto que todo el cosmos se confunde con Dios, al modo panteísta.

g. En contra de la fe cristiana que insiste en la vocación a la santidad de vida de todo hombre, en la necesidad de orar, de leer la Escritura, practicar la caridad y frecuentar los sacramentos, el nuevo gnosticismo fomenta prácticas mentales, visuales y meditativas, así como el uso de cristales mági-

cos, supuestamente dotados de poderes y energías misteriosas. Los hombres elevados espiritualmente no son, para el nuevo gnosticismo, los santos, sino los iniciados en misteriosos y ocultos saberes.

h. En contra de nuestra fe en que será el Dios misericordioso quien escriba la última página de la historia, cuando regrese Jesucristo para ofrecer toda la creación al Padre, el nuevo gnosticismo cree que este mundo será destruido cuando vengan seres de otros planetas para rescatar a sus elegidos de la tierra.

Como dije al inicio de la exposición, mi intención no era otra que la de ofrecer al voleo un conjunto de intuiciones que estimulen nuestra reflexión en la perspectiva de la evangelización de una Venezuela que está transformándose espiritualmente a un ritmo nunca antes visto. Evidentemente, el punto de vista que he asumido es estrictamente personal y siempre discutible. Si estas ideas resultan estimulantes y suscitan interrogantes, nuevas intuiciones y reflexiones, se verán justificadas con creces.

ANTHROPOS

VENEZUELA

Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación

Avda. El Liceo, Apdo. 43

Telf. 032-43008

Los Teques 1201-A - Venezuela

— * —

Valor de la Suscripción: Venezuela:	Bs. 500,00
Extranjero: Vía Aérea:	\$ 12,00
Correo Normal:	\$ 10,00

TRANSFORMACIONES EN LA IGLESIA DE VENEZUELA PARA QUE SEA INSTRUMENTO DE LA NUEVA EVANGELIZACION

Mons. Baltazar Porras C.

“Identidad Nacional y Nueva Evangelización” es el título general de esta IX Semana del ITER y X Jornada de Reflexión de la UCAB. Si la identidad nacional nos define como un pueblo concreto, la Nueva Evangelización nos acota la identidad de la Iglesia. Intentaremos señalar algunas claves de lectura que nos permitan comprender una Nueva Evangelización en la Venezuela que nos toca vivir.

I.- En primer lugar, algunos prenotandos

1. Partimos de la afirmación de Pablo VI en ‘*Evangelii Nuntiandi*’ de que la “tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia...Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y la vocación de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”.

2. Entendemos, de manera global, la evangelización como el anuncio gozoso del misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, que busca interpelar el corazón de los hombres y lograr su adhesión. Lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre tomando siempre como punto de partida

la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios (EN 18-20). Es decir, la evangelización pasa por la encarnación, ascensión y purificación de una realidad concreta. En el espíritu de la *Ecclesiam Suam* (72-74) y del Vaticano II (LG 16, GS 22), la evangelización de la cultura no es coincidente con la cristianización o eclesialización de la sociedad. La medida en que una cultura y una sociedad se evangelizan está en la línea del credimiento en humanidad en la defensa del hombre, imagen y semejanza de Dios. Ello marca un talante eclesiológico claro de dimensión misionera, dialogante con el entorno cultural y social al cual quierer llegar.

3. Hablar de *Nueva Evangelización* supone dos cosas: aceptar, en primer lugar, que vivimos en un mundo en el que se está gestando un profundo cambio cultural; y aceptar, en segundo lugar, que, sin desconocer el valor de la evangelización recibida y de la que nosotros mismos somos gestores, hace falta una profunda renovación en su ardor, en sus métodos y en sus expresiones, para poder responder a las necesidades del hombre contemporáneo (RM 1). En Venezuela se está gestando una nueva realidad social y cultural. Y la Iglesia venezolana tiene el reto de revisar, corregir y acentuar su obra evangelizadora para poder acompañar y evangelizar esa nueva realidad.

En las anteriores ponencias se ha hecho un balance de la historia de la evangelización en Venezuela, un análisis de los nuevos retos de las corrientes científicas y tecnológicas a la cultura venezolana, y un estudio de la realidad de la pobreza creciente y sus culturas emergentes. Ello me exime de presentar un nuevo análisis. Sólo pretendo señalar algunas pistas de reflexión, algunas claves de discernimiento para vislumbrar las necesarias transformaciones que le permitan a la Iglesia venezolana acometer con éxito la obra de la Nueva Evangelización.

II.- Cuatro afirmaciones necesarias

1. Hay que superar polémicas estériles. Si bien la Nueva Evangelización toma cuerpo en América Latina, y por ende en Venezuela, en el marco del V Centenario, no debemos caer en la trampa de la vieja polémica sobre la validez o no de la conquista hispano-lusitana, o de los inconvenientes de la primera evangelización americana que nos lleve a celebrar con grandes actos de expiación y de petición de perdón. Tampoco podemos sumarnos sin

más a una exaltación épica de las glorias de la obra civilizadora hispano-lusitana olvidando la realidad subyugada indígena, negra y mestiza.

Por supuesto que esta polémica debe ser clarificada, pero no debe condicionar la Nueva Evangelización. Y esto, no por estrategia que rehuya la confrontación, sino porque la perspectiva pastoral nos sitúa de cara al futuro y no a un pasado que, por otra parte, resulta lejano e imposible de reproducir, aunque así lo deseáramos.

El contexto histórico-cultural de los siglos coloniales es totalmente distinto del actual. Los análisis que se hacen de los métodos evangelizadores de entonces pecan de una falta de rigor científico fundamental. No se pueden evaluar hechos del pasado con criterios actuales. El desfase produce conclusiones distorsionadas, y lleva a aseveraciones falsas e incompletas. Las lecciones para hoy, en cuanto a criterios y métodos evangelizadores de los siglos pasados, son muy escasas y pobres.

La primera evangelización nos puede interesar para adquirir cultura histórica, lo cual nunca está mal; pero sobre todo, nos debe servir para conocer nuestro propio catolicismo, el cual es incomprensible si no sabemos cómo fuimos cristianizados. Nuestro catolicismo popular o nuestra religiosidad popular son ininteligibles sin ese peculiar mestizaje que se dio desde el siglo XVI entre Iglesia y Estado, Iglesia y sociedad, Iglesia y cultura latinoamericana. De allí las ambigüedades, con lo que tiene de positivo y negativo, de las relaciones entre el poder y la jerarquía, la nacionalidad y la fe cristiana, la pertenencia por tradición a la Iglesia y las convicciones profundas; y los temas doctrinales, sacramentos y devociones que acentuaron determinados aspectos, dejando otros en el olvido o la penumbra.

Necesitamos reencontrarnos con nuestro pasado sin complejos de inferioridad y con un espíritu crítico positivo.

2. La Nueva Evangelización no puede ser concebida como un proceso involucionista, de corte conservador. Esta sospecha ha generado una gran polémica en las comunidades del hemisferio Norte y en Europa. El acento estaría en pensar más en la institucionalidad de la Iglesia que en su misión evangelizadora, en volver a antiguas situaciones de privilegio y protagonismo social. La actual situación de credibilidad de la Iglesia en la sociedad venezolana podría ser una tentación seductora que nos llevara a ejercer liderazgos

o a usufructuar privilegios indebidos. Y éste no es sólo un problema de los Obispos. Toca por igual a sacerdotes y religiosos y a todo el que ejerce alguna responsabilidad pastoral.

Ese liderazgo, ese prestigio social, ese “poder” de la Iglesia del cual no podemos desprendernos “por decreto”, debe ser ejercido siempre como servicio. La medida no debe ser el beneficio de la institución eclesial, sino el ser humano concreto, necesitado y pobre. Hay que desechar toda nostalgia de cristiandad o todo deseo de protagonismo social ajeno a la razón de ser de la misma Iglesia.

Por otro lado, creo que la Iglesia venezolana no tiene “pasado mejor” en el cual recrearse. Su proceso ha sido a la inversa. Su presente es mejor en todos los campos que cualquier pasado remoto o cercano. Por eso, su compromiso es con el futuro.

Además, por razones históricas de todos conocidas, a Venezuela le toca vivir ahora situaciones difíciles por las que ya transitaron Iglesias y pueblos hermanos. La experiencia, dolorosa y feliz, de esos tránsitos nos da la posibilidad de no partir de cero, tanto en el orden eclesial como en el civil.

Siendo la Nueva Evangelización un proyecto abierto, el llamado es a la participación y a la creatividad pastoral. La evangelización como anuncio de la nueva noticia de Jesucristo es siempre la misma; pero cambian las situaciones de la humanidad y en este sentido la evangelización es siempre tarea nueva.

3. En tercer lugar, se insiste hoy en día en el acento sobre la evangelización de la cultura. Sería una falacia y un error fatal deslizarla o contraponerla a la opción preferencial por los pobres. Son complementarias, o si se prefiere, facetas distintas de una misma realidad.

El drama de la evangelización en Venezuela es encontramos con una sociedad que mayoritariamente se identifica de alguna manera con el catolicismo, de la Iglesia que lo considera la institución más confiable, y que a la par su mensaje más propio no ha calado en el entramado mental y cultural de nuestra sociedad. Una evangelización que conlleva un cambio de actitudes, de valores, de conducta y que no se concretiza en instituciones que lo hagan viable, es una evangelización incompleta e insuficiente que no ha llegado al meollo más profundo de los seres y de las sociedades.

Las nuevas situaciones provenientes de la acelerada secularización y de la modernidad que desquician ese sustrato católico de nuestra identidad, deben ser asumidas con actitudes de empatía, de cercanía con el nuevo mundo emergente, y con el suficiente espíritu de discernimiento que nos permita descubrir “las semillas del Verbo” escondidas en las ambiguas realidades del hombre. La eterna exigencia para el creyente es ser del mundo (compartir la historia humana desde dentro), y no ser del mundo “te pido, Padre, los preserves del mal” (Jn 17,15).

4. Como cuarto y último prenotando, no existe espiritualidad católica auténtica si se separa la evangelización y el servicio de la justicia. La urgencia de la opción preferencial por los pobres es un horizonte que nunca había sido tan apremiante como en los actuales momentos. El empobrecimiento progresivo de nuestra sociedad venezolana ha abierto más la brecha entre ricos y pobres, y convierte al 80% de la gente en población marginal, de la cual un 60% está en los umbrales de la pobreza crítica.

El desarrollo del compromiso por el pobre en América Latina ha sufrido muchos altibajos desde Medellín hasta hoy. Pero ha avanzado en su clarificación doctrinal y pastoral. Sin la novedad de hace veinte años, el tema del pobre es asumido como una categoría cultural por toda la sociedad venezolana. En orden a la evangelización y al compromiso cristiano, exige en nosotros una purificación. Recordemos la reflexión de San Pablo a los Corintios: “Si reparto todo lo que posco a los pobres...pero sin tener amor, de nada sirve”(1 Cor 13,3). Lo específico cristiano, y en esto hemos fallado, es la motivación del amor, entendido no sólo como denuncia y fustigamiento. Es iluminador el ejemplo que nos pone Segundo Galilea: defender los derechos de los enfermos de sida, es justicia y ética. Darle un beso a un enfermo de sida, es evangelio y santidad.

III.- Transformaciones necesarias para asumir el proyecto de nueva evangelización

1. La reforma de las estructuras eclesiales

Una Nueva Evangelización exige la búsqueda de un nuevo modelo de Iglesia. No se pone vino nuevo en odres viejos. Ya Puebla nos esboza

algunos elementos: "Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el propio hombre"(P 273).

Esto supone, de cara a nuestra Iglesia venezolana:

- No exigir a la sociedad lo que no somos capaces de vivir intraeclesialmente.

- Poner en marcha toda potencialidad de participación abierta por el Concilio Vaticano II y plasmada en el Código de derecho canónico. Los consejos presbiteral, pastoral, parroquial, de economía y de planificación pastoral, los sínodos y concilios provinciales son caminos, en muchos casos, inéditos entre nosotros.

- La incorporación del laicado en funciones de planificación y ejecución pastorales. El papel más protagónico de la mujer y de la religiosa en responsabilidades que de hecho ejerce.

- La incorporación de métodos de planificación o de gerencia pastoral que incluye diagnóstico, programación y evaluación efectivas.

- La reubicación del papel del presbítero como animador y propulsor del proyecto evangelizador, sin cacicazgos ni dirigismos.

- La renovación de las parroquias para que sus estructuras estén al servicio de un trabajo evangelizador. Las pequeñas comunidades y las experiencias grupales tradicionales y nuevas.

- La inserción real, en el entramado global de una Iglesia local, de las vicarías parroquiales, de los nuevos ministerios y el diaconado de las diversas instancias eclesiales (educativas, de promoción, asistenciales, medios de comunicación).

- Una comunión afectiva y efectiva más profunda entre el clero diocesano y los religiosos y las religiosas.

- Una Iglesia con capacidad de memoria histórica que reflexione sobre sí misma, que no copie esquemas de fuera, que sea capaz de elaborar su propio proyecto pastoral, que esté abierta a la comunión con las otras Iglesias, que tenga una preocupación, una solicitud por todas las Iglesias, es decir, que sea misionera.

No se quiere decir que estas realidades no se vivan con mayor o menor intensidad, sino que en cualquier caso requieren ser replanteadas. “Ecclesia semper reformanda”. Y sus estructuras humanas son mediaciones que deben ser sometidas constantemente a las exigencias de la conversión. De por sí son pasajeras y deben estar al servicio de la evangelización.

Pero, principalmente, todas las estructuras eclesiales deben ser concebidas en función del servicio a las necesidades de los hombres y de la sociedad, y no tanto para engrosar la propia estructura eclesial. No se trata de gestionar una empresa cualquiera, se trata de insuflar un espíritu nuevo, una nueva noticia a un mundo ávido de salvación.

La estructura eclesial que permita crecer a todos sus miembros en comunión y en participación, que posibilite el crecimiento en la fe, y la maduración humana y cristiana, será buena. Si no, debe ser revisada y cambiada.

Una Nueva Evangelización que no incorpore masivamente al laicado y lo convierta en protagonista de primera línea del anuncio del Evangelio, no sería tal. La acumulación de responsabilidades eclesiales en el estamento clérigos-religiosos ha traído una desafección creciente de los creyentes de a pie, y un raquitismo en la presencia de los cristianos en el mundo. La ‘Christifideles Laici’ y la ‘Redemptoris Missio’ insisten en esta línea.

2. Nuevo ardor, nuevos métodos, nuevas expresiones

Lo anteriormente expuesto resulta vacío si no hay una espiritualidad, una mística que lo acompañe. De nada vale reformar o emprender nuevas vías, si no nos anima la convicción profunda de transmitir alegre y gozosamente la fe, el tesoro que nosotros hemos recibido: “Las técnicas de evangelización son

buenas -nos recuerda Pablo VI- pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin él. Sin él, la dialéctica más conveniente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin él, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas se revelan pronto desprovistos de todo valor” (EN 5).

Nuevo ardor conlleva también una confianza en el hombre venezolano concreto: inconstante pero alegre, crítico pero solidario, ignorante y con carencias pero con una riqueza de acogida y apertura, capaz de una entrega y donación sin límites.

- Nuevo ardor exige una sincera conversión a la persona de Jesucristo y a los valores del Evangelio. Es sentirse enviado, portador de un mensaje y de una vida que no la ha inventado, sino que la ha descubierto y compartido en una comunidad cristiana concreta, en una Iglesia particular a la que se siente profundamente vinculado.

- Nuevo ardor significa entusiasmo contagiante, confiada audacia, vitalidad juvenil para emprender la tarea misionera.

- Nuevo ardor quiere decir también lucidez para detectar los fenómenos nuevos, para saber cuáles son los contenidos de la fe que mejor conectan con esas situaciones nuevas.

- Los nuevos métodos pasan fundamentalmente por un talante participativo mayor. El espíritu democrático está en crisis porque no hay participación directa en la riqueza, ni en las tomas de decisiones.

- Nuevos métodos piden un sano pluralismo y una apertura que no encajonen a todos por un solo carril que hacen aparecer la adhesión a la fe como algo forzado y uniforme.

- Y los nuevos métodos piden una buena formación cristiana. Nos quejamos de la ignorancia religiosa de nuestras gentes. Y eso es cierto. Pero también lo es, el que ofrecemos muy poco, y a veces mal. El primer lenguaje cristiano, el primer aprendizaje de fe, no debe ser el de la ética, el del mandamiento. La primera palabra cristiana es el lenguaje de la mística, del amor, del sentido de la adhesión. Lo ético es siempre una consecuencia, es lo segundo.

- Por último, las nuevas expresiones nos hablan del problema del lenguaje. El lenguaje religioso suena arcano, misterioso, solo para iniciados porque no parte del hombre y sus exigencias vitales. Y en un mundo donde todo se compra y se vende, no hablamos de la gratuidad de Dios, del amor sin medida de un Dios que se da, sin otro objetivo que el de ofrecernos la salvación.

3. Un nuevo sistema de relaciones con la sociedad

La Iglesia venezolana es considerada como uno de los pilares fundamentales del sostén de la sociedad venezolana. En concreto, es considerada como uno de los factores que ha hecho posible la convivencia democrática de las últimas décadas.

Este hecho tiene una doble lectura: unos anhelan un distanciamiento o independencia mayor de los factores de poder político y económico. Y otros ven con buenos ojos la presencia de la Iglesia, principalmente de la jerarquía, como aprobatorias del actual orden imperante.

Creo que es positiva, aún más, necesaria una presencia significativa de la Iglesia institución en el quehacer cotidiano de cualquier sociedad. Ello es indicativo de su inserción, de su inculturación, de su encarnación. Lógicamente, esa presencia siempre presentará aspectos ambiguos y perfectibles, como corresponde a toda obra humana.

Desde hace veinte años para acá, el aporte de la jerarquía a la democracia venezolana ha sido constructivo y crítico. Ha apoyado los procesos eleccionarios, pero ha ido señalando las luces y sombras de nuestro proceso político, educativo y social. En ello, se podrá o no comulgar con sus puntos de vista, pero no se puede negar que ha intentado ser un reflejo de las inquietudes y angustias de las mayorías del país.

A este aporte hay que sumar la presencia significativa de instancias eclesiales en los ambientes populares, en el campo de la educación sistemática y asistemática, en el campo de la pastoral de la salud, en el mundo indígena y rural, en los medios de comunicación social, y en ese amplio mundo de la cultura popular e intelectual.

Pero aquí hacen falta transformaciones más serias. No sólo hay que evangelizar al mundo, hay que dejarse evangelizar por él .

Una nueva mentalidad eclesial debe ser capaz de ser orientadora de un nuevo sistema de relaciones con la sociedad. No basta con denunciar lo malo y aplaudir lo bueno. Es necesario proponer, en diálogo siempre creativo, valores y patrones de conducta antropológicos, en la aceptación de una sociedad pluralista, pero en la que la referencia de lo cristiano no debe estar ausente.

Valores como los de la democracia exigen clarificación cristiana. La crisis política que atravesamos es producto de una desviación, de una falta de referencia ética, teórica y práctica, sobre lo que debe ser una sociedad democrática. El juicio que se hace de un sistema democrático está determinado por las situaciones históricas y sociológicas concretas de Venezuela.

La sociedad democrática en Venezuela ha quedado mediatizada y chucuta por la injerencia abusiva de los partidos en todos los ámbitos de la vida pública; por una tolerancia de los otros sectores, principalmente de los detentores del capital, que los convierte en cómplices de los males imperantes; y por un resquebrajamiento de una normativa ética mínima, que ha convertido a los poderes públicos en satélites del poder ejecutivo.

La primacía de lo económico sobre lo puramente político, está en la base de un desequilibrio social que ha reportado infinitas ganancias al sector financiero y comercial, y ha acabado con la capacidad adquisitiva del venezolano.

La pérdida de la hegemonía de los principios de la moral católica que de alguna manera estuvieron en las bases del comportamiento social de nuestras gentes ha llevado a una conciencia exacerbada de la libertad individual, a la prevalencia de las ideologías de signo liberal y al predominio de las formas de vida marcadas por el ideal del capitalismo consumista. Nos hemos quedado sin moral política dando paso a burdas formas de corrupción, y la moral privada de algunos de nuestros dirigentes ha olvidado que la moral pública se contrapone a moral privada, no por razón del sujeto, sino por razón de los comportamientos. Todos los sujetos, en cuanto ciudadanos, tienen la posibilidad de generar moralidad o inmoralidad pública. Lo harán, de hecho, cuando sus comportamientos tengan una significación directamente pública.

Esto es aplicable a la vida familiar de connotados políticos, a la conducta mercantilista de los Medios en la venta de la pornografía, el sexo y la violencia, a la vida económica incontrolada que genera especulación, evasión fiscal y otras corruptelas.

Nuestra sociedad venezolana tiende a ser anómica. Las leyes se acatan pero no se cumplen. Sólo sirven para tiempos de normalidad. En situaciones de crisis se opta, de primera, por querer cambiar las leyes. Ello está en la raíz de la actual discusión sobre los cambios a la Constitución y a las leyes. No hemos sabido educar para la legalidad, entendida ésta como una forma particular de la justicia. “La justicia y la legalidad, cultivadas en sus raíces profundas, brotan de la moralidad y se configuran como amor -y para los creyentes como caridad o amor evangélico- hacia toda persona y hacia la comunidad” (Conferencia Episcopal Italiana, 4-10-91, en *Ecclesia* 2565 (1992) 157-167).

El valor de las instituciones en Venezuela es muy precario. Tienen poco peso específico. La institucionalidad en Venezuela ha padecido siempre del mal de la mortalidad infantil o juvenil. No existe el Estado sino el estadista. Todo se cambia con cada nuevo gobernante o gerente. Parece más fácil quitar al Presidente, cambiar la Corte Suprema de Justicia, cerrar el Congreso y convocar una Constituyente, que exigirle a cada uno de ellos que cumpla con su oficio.

Todo ello nos obliga, como cristianos empeñados en una Nueva Evangelización, no tanto a atraer el mundo hacia nosotros sino en salir nosotros hacia el mundo para que el mundo se oriente hacia Dios. Es un cambio importante de perspectiva.

Hay una vasta tarea por cumplir. El aporte evangelizador hasta ahora ha sido precario. Por ello, nos preguntamos angustiados qué hemos hecho con tanta gente que ha pasado por nuestras manos, que se llaman y son buenos católicos, pero cuya presencia en la vida pública ha sido incapaz de generar estructuras sociales, de formar una conciencia social, de penetrar la cultura emergente.

Nos hace falta abrir nuevos espacios para estimular la sensibilidad, la conciencia social y la participación de los cristianos laicos en la vida pública; y a la vez, replantear el papel y el aporte de lo cristiano en el contexto socio-histórico de una sociedad pluralista y democrática.

“Este nuevo sistema de relaciones es complejo y necesita de un aprendizaje. Implica la aceptación de un ambiente sociocultural que ha pasado del eclesiocentrismo al pluralismo, y en el que la Iglesia, manteniendo su plena fidelidad a su misión evangelizadora, pretende situarse en la sociedad como hermana junto a otras instituciones similares, como servidora y colaboradora en los procesos de humanización, como dialogadora en el foro de las opiniones, y también como misionera y promotora de nuevas comunidades de creyentes” (A. González Dorado).

A modo de conclusión

Lo anteriormente expuesto son sólo unos brochazos con mano tosca, de algunas de las transformaciones que exige a nuestra Iglesia el proyecto abierto de la Nueva Evangelización.

El acento principal habrá que ponerlo en la espiritualidad, en el ardor y en el ofrecimiento de liberación integral a un mundo sediento de rumbo. “Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas” (EN 80). Hagamos de nuestra Iglesia una Iglesia abierta, sin miedo a la creatividad y al pluralismo. “Evangelizar es, ante todo, vivir como Jesús, pero no sólo en lo escondido, sino a plena luz: confesarle ante el mundo sencillamente y sin otro poder que el suyo: el de servir desinteresadamente a todo ser humano. Con preferencia indiscutible a los pobres. Solo amar así revela plenamente a Dios” (Mensaje del Congreso Evangelización y hombre de hoy, 1985).

PALABRAS DE CLAUSURA

Card. José Alí Lebrún

Al final de estas Jornadas me complace unirme a Ustedes todos para dar gracias a Dios por la oportunidad que le ha brindado a nuestra Iglesia representada en esta calificada audiencia de poder estudiar un tema de gran importancia y proyección pastoral: *Nueva Evangelización e Identidad Nacional*. Esto nos pone de frente a una realidad que no podemos eludir: el hoy de cada uno de nosotros como miembro de esta nación y el hoy de la misión evangelizadora de la Iglesia. El pensar y reflexionar sobre la Identidad Nacional nos hace pensar en el nosotros, sujeto de nuestra historia y responsable de nuestro devenir. El pensar y reflexionar sobre la misión evangelizadora de la Iglesia renovada, como nos lo pide Juan Pablo II, nos obliga a reafirmar el compromiso de nosotros como Iglesia. Ambos temas se requieren mutuamente: la Nueva Evangelización quiere asumir los retos que se le presentan a la Iglesia hoy, luego de V siglos de historia evangelizadora; la Identidad Nacional nos obliga a pensar en la dinámica de la encarnación y hacer realidad el objetivo de aquel mandato misionero de Jesucristo: ir y evangelizar a los hombres, a los pueblos, a las naciones. Esto es lo que constituye una parte de esa identidad nacional; el nosotros y los demás, a quienes estamos unidos por un vínculo fundamental del que no podemos prescindir: pues somos hermanos y somos hijos del mismo Dios Padre.

Estas Jornadas se inscriben en un marco histórico muy particular en el que no podemos estar como simples espectadores. Hoy la Iglesia, es decir, los laicos, los religiosos, los sacerdotes y los Obispos, estamos con la apasionante misión de dar una respuesta evangélica y evangelizadora a la crisis que vivimos. Cada uno con su vocación específica, pero todos con la

fuerza del Señor que nos ha pedido insistir y predicar la palabra a tiempo y a destiempo y construir el Reino con sus valores de justicia, solidaridad y fraternidad. Hoy en Venezuela tenemos que ir haciendo realidad la propuesta que Juan Pablo II nos hace de cara a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a realizarse en Santo Domingo: Nueva Evangelización, Promoción humana y Cultura cristiana, todo centrado en lo que debe ser siempre la razón de ser de nuestra vida: Jesucristo, ayer, hoy y siempre.

Frente a la crisis que hoy vivimos, ¿cómo hacer esto realidad? Sencillamente siendo Iglesia y todo lo que esto significa. Para ello ejercer el amor fraterno con decisión y testimonio profético, con una dedicación preferencial por los más pobres y necesitados, con un compromiso por contagiar la auténtica esperanza en medio de los nuestros, con un combate y lucha por la justicia que permita desterrar el pecado del mundo, con un profundo sentido de comunión entre todos los miembros de la Iglesia... Es una hora muy importante para la Iglesia. Responder a Dios es dar la respuesta del Evangelio y ésta tiene un efecto muy peculiar: la salvación de Jesucristo que se hace realidad en medio de la humanidad con sus dos dimensiones de liberación y reconciliación.

Alabamos a Dios por el éxito obtenido en estos encuentros. Sabemos que la fuerza del Espíritu se ha hecho presente entre ustedes. Pedimos al Señor que los frutos de esta Jornada nos permitan seguir creciendo y madurando en nuestra acción como miembros de la Iglesia. Encomendamos a María, Madre de la Iglesia todos estos esfuerzos realizados y así podremos hacer en nuestra vida realidad lo que ella sugirió a los empleados de aquel novio de las bodas de Caná: "Hagan Ustedes" Hagamos nosotros todo lo que El, Cristo, nos pide que hagamos acá en Venezuela.

EL USO DE LA BIBLIA EN FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS

El sentido espiritual desde los “opresos indios”, esos “Cristos azotados” en los que clama el Espíritu por una Liberación.

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

El Concilio Vaticano II nos recordó que la Iglesia entera está bajo la Palabra de Dios y a su servicio, en orden a la salvación de los hombres¹. Por otro lado la tarea teológica viene definida entre nosotros como una reflexión crítica sobre la praxis de liberación a la luz de la Palabra de Dios². Ahora bien, esto, que aparece más claramente hoy a nivel conceptual, ha sido siempre la obra del Espíritu que inspiró la Escritura y actuó de mil modos en la historia de salvación que atraviesa la humanidad entera y sigue actuando. Es ese mismo Espíritu el que nos hace leer la historia a la luz de la Palabra y la Escritura bajo su propia inspiración³.

Al enfrentarnos hoy con nuestra memoria histórica como comunidad humana y cristiana en el recuerdo de los 500 años pasados, y de cara a la

1. Constitución “Dei Verbum” (=DV)10.

2. Cfr Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación*. Perspectivas Salamanca, 1972; pp. 21-41.

3. DV, 12.

“nueva evangelización” a la que se nos está convocando, parece oportuno conocer más profundamente a uno de los personajes que más peso tuvo -y seguramente seguirá teniendo y aun creciendo⁴- en los momentos germinales de nuestra nueva fase histórica. Más particularmente quiero fijarme en el uso que hizo de la Escritura para iluminar críticamente la praxis inhumana de los “cristianos” y hacerla buena noticia liberadora para los “opresos indios”. Con sus luces y sombras, esta obra del Padre Bartolomé de las Casas, verdadero “santo padre de América”, protector de los indios y profeta de los españoles, puede sernos de gran utilidad espiritual para esa “evangelización nueva” de las múltiples culturas de nuestra patria grande amerindia.

Si es verdad que “la lucha por la justicia en la conquista de América”⁵ fue un rasgo siempre presente en una parte al menos de la conciencia española de la época, no lo es menos que la realidad estuvo llena de terribles injusticias, como señaló proféticamente Las Casas y otros con él. La situación es ahora distinta, “pero el punto de vista adoptado por Las Casas para su acción y reflexión teológica tiene todavía mucho que decirnos⁶”; y, dentro de ella, creemos que también su uso de la Biblia.

Con el uso de la Biblia nos referimos no sólo a los textos bíblicos expresamente citados o referidos, sino a fenómenos tan diversos como el decir “Padre de las misericordias” o el comentar la función de los brujos o “piaches” indios con estas palabras: “Ejemplo también tenemos del cual no podemos dudar, cómo quien más contradujo al Redemptor, y principalmente le causó la muerte, fueron los sacerdotes del pueblo judío, según testifican los Evangelistas. La razón dello era porque, si admitieran la Ley evangélica, parecíales que su sacerdocio perecía y, por consiguiente, perdían sus provechos temporales y toda su autoridad”⁷.

4. Cfr Dussel, Enrique: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca, 1978, pp. 139-150. “A casi cinco siglos de su obra, de sus trabajos, de su crítica, su figura se agranda, se agiganta”. Apenas hoy se están editando sus obras completas; y la mayoría de ellas no se han editado hasta bien entrado este siglo.

5. Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires, 1949.

6. Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro en las Indias*. Siglo XVI. Lima, 1989, p. 15.

7. AH, cp. CXXIV. La manera de citar aquí las obras de Las Casas será por folios; o por libros y capítulos en sus dos obras mayores. Así será posible controlarlas en cualquiera de las ediciones disponibles; el resto de los casos citaré alguna edición concreta o única. Las siglas que utilizo, son:

También pertenece a este estudio ese empleo generalizador que hace Las Casas en textos tan significativos como estos: Todo lo realizado en las Indias “es contra la intención de Jesucristo y contra la forma que de la caridad en su Evangelio nos dejó tan encargada, y a todo contradice, si bien miráis, toda la Sagrada Escritura” (dijo Las Casas a su amigo Pedro de Rentería ya en 1514; o, al menos, así lo escribe años más tarde en “Historia de las Indias”⁸). En la “12 Réplica” a Sepúlveda, que utiliza la Biblia para justificar la guerra previa, le dice que debería disimular o callar los textos que hubiera en ese sentido y “cuanto más debiera el doctor cesar de porfiar lo que tanto detesta y reprueba toda la Divina Escritura y toda la doctrina de los Santos y toda la razón natural...”⁹.

1) Textos bíblicos usados por el P. Las Casas

En el vasto universo de los escritos del P. Las Casas, lleno todo él de la gran novedad del mundo americano, pero también de mucha parte del bagaje cultural renacentista hispánico, la *Biblia* ocupa un puesto muy signi-

A= “*Adversus... Apologia*” (253 folios, con su anverso y reverso)

AH= *Apologética historia sumaria* (con 267 capítulos)

HI= *Historia de las Indias* (libro I con 182 capítulos; libro II con 68; y libro III con 167)

S= *Tratados* o *Tratados Sevillanos*. Lo único editado en vida por el propio autor el año 1552, en Sevilla. Los citaré por la edición mexicana del FCE, 1965, 2 volúmenes, con paginación seguida.

T= “*De thesauris in Peru*”, editado hasta hoy sólo por Angel Losada, en CSIC, Madrid, 1958 (con los folios correspondientes)

U= “*De unico vocationis modo*” (220 folios, por ambas caras)

V= Varios, o bien tomo V de las “*Obras escogidas*”, edición de Juan Pérez de Tudela, BAE, CX, Madrid, 1958. (Por esta edición citaré las cartas, memoriales y otros escritos lascasianos)

Q= “*Quaestio theologalis*” (Esta obra y la siguiente las citaré por la edición de las Obras completas, editada por los Dominicos de Andalucía y Alianza Editorial, desde 1989. Forman el tomo 12)

R= “*De regia potestate*” (de discutida autoría lascasiana; pero ciertamente editado bajo su nombre, el año 1571, en Frankfurt).

8. HI, 1. III, cp. 80.

9. S, p. 442-443.

ficativo. Aristóteles y la cultura clásica en general sólo los utilizará en cuanto puedan servirle para argumentar mejor su defensa de la causa indígena, y no para justificar el etnocentrismo europeo.

Los datos últimos están aún por verificarse, y serán siempre discutibles en parte; sobre todo porque intentamos contar también las alusiones más seguras; pero puede afirmarse que se acercan a los 2.000 o los sobrepasan. Claro que van mezclados los textos citados expresamente y los meramente aludidos o las referencias probables; las citas propias y las tomadas de otros autores, especialmente los Santos Padres *Juan Crisóstomo, Agustín, Jerónimo y Gregorio Magno*. Dejando para otro lugar las listas completas y los resultados totales, voy a poner sólo unos datos globales y una selección de los textos más empleados en sus escritos.

1) Algunos datos sobre el uso bíblico de *Las Casas*

	Unico	Apología	Tratados	Apo. Hist.	Hist. Ind.	Tesoros
AT	150	170	120	210	65	80
NT	400	230	230	90	115	95
SE	550	400	350	300	180	175
Gn	9	12	14	40	18	8
Ex	6	15	6	19	7	7
Lv	6	7	5	12	1	1
Dt	5	28	23	18	2	9
Is	36	8	9	8	7	3
Sal	28	12	15	10	12	3
Sir	19	11	9	4	14	6
Mt	99	45	55	18	16	24
Mc	19	7	10	5	2	4
Lc	48	30	23	9	2	5
Jn	44	21	27	6	9	2
Hch	25	20	7	14	3	3
Rm	36	30	28	6	11	18
1Co	40	18	24	6	3	15

Estos datos, meramente indicativos, no orientan mucho el uso bíblico lascasiano; pero dejan entrever ya algunas cosas:

- marcada preferencia por el *Nuevo Testamento*, a pesar de ser el Antiguo mucho más voluminoso y de tratar temas que se prestaban muy bien al empleo del mismo. Pero usa bastante el AT.
- Dentro del NT hay un uso casi equiparable de los *Evangelios* y del *Cuerpo paulino*; pero dentro de los Evangelios se lleva con mucho la palma el de *Mateo*. Cabe señalar aún que, dentro de Mateo, es el “sermón de misión” el más citado.
- En el “cuerpo paulino” se destacan fuertemente la carta a los *Romanos* y la *Ia Corintios*, con más de la mitad de las citas. Es muy notable el uso, y hasta el abuso de 1 Co 5,12, sobre “no juzgar a los de fuera” de la Iglesia.
- Por contraste, habría que notar la escasa presencia del *Apocalipsis* en los escritos lascasianos, dado el clima y el tono a veces tan próximo que emplea nuestro autor.
- En el *Antiguo Testamento* la preferencia clara son los libros de la Ley, dentro de los cuales destaca el *Deuteronomio* en general (con la excepción de la Apologética Historia en que predomina el *Génesis* por razones peculiares del tema tratado).
- Si contamos los *Salmos* con los *Sapienciales*, este grupo ocupa el segundo puesto, por delante de los *Profetas*; pero incluso sin contarlos se mantiene ligeramente la preferencia.
- Sin duda esperaríamos más citas proféticas en Las Casas; pero su tono, auténticamente profético tantas veces, no necesita repetir frases de otros. Aquí destaca claramente Isaías, sin las distinciones histórico-literarias posteriores, claro está.

2) Los textos preferidos de Las Casas

Teniendo en cuenta que sus escritos no reflejan toda la lectura ni el uso de la Biblia, sino más bien aquella parte que necesita o le conviene para su reflexión o argumentación concreta, no deja de ser significativa la presencia iterativa de ciertos textos o acontecimientos bíblicos, citados expresamente o

aludidos con suficiente claridad a lo largo de sus escritos. El criterio usado aquí es predominantemente numérico o cuantitativo; que se presta a menos subjetivismos interpretativos por parte de la investigación, y responde a un peso presencial seguro.

Del libro del *Génesis* es la figura de Adán, sobre todo como ser “creado a imagen y semejanza de Dios” (1, 26.28) su referencia primordial. Al lado de ella, en segundo plano, aparece Abrahán como modelo de hombre religioso dispuesto a sacrificar su propio hijo a Dios (c.22) y la de José, como modelo político y casi fuente de jurisprudencia (Gn 41-47). Del *Exodo* viene aludida varias veces la situación de opresión faraónica, suave en comparación con la realizada en las Indias (c. 1 y 3); y naturalmente el Decálogo mosaico, especialmente en su segunda tabla, toda ella conculcada por los “cristianos” españoles. También algunos preceptos del “Código de la Alianza” (c 21 y 23) se repiten varias veces. De libro del *Levítico* viene citado especialmente el capítulo 19, con el famoso precepto positivo del amor al prójimo (19,18); aunque a veces puede referirse más inmediatamente a su presencia en los Evangelios. El libro más citado de todo el AT es el *Deuteronomio*; pero no hay textos privilegiados, sino los referentes a su legitimación de la conquista de Canaán (c 7. 8.12 y 20) y la distinción del poder clerical y civil (que encuentra en c. 17). El empleo que Sepúlveda y otros hacían de estos pasajes para justificar las conquistas, los convierte en campo privilegiado de un “conflicto de interpretaciones” en la “Apologfa” y la “Disputa o controversia” de Las Casas.

Del bloque profético usa Las Casas más bien con parquedad, para lo que su figura y su obra nos dispondría a esperar. Pero ahí están los textos simbólicos de *Isaías* 1,16s y sobre todo 2,2-5 junto a la más que probable alusión a 6,9s en su condena de la *ceguedad* de los españoles, y especialmente de su dirigencia, ante la injusticia estructural que se está realizando en América de *Jeremías* viene subrayado el capítulo 7 y los pasos de 21,11 y 22,3 sobre el deber de hacer justicia al oprimido. De *Ezequiel* asume el tema político-pastoral del cuidado de las ovejas (34 2ss) y el de la blasfemia que el pueblo de Dios provoca en los demás pueblos paganos, por “justificar a Sodoma” con sus delitos (36,20 etc). No será la repetición de frases proféticas, sino la dura denuncia que hace de la opresión contemporánea, lo que aproxima tanto su gesta a la de los profetas bíblicos, y ha llevado a titularlo “profeta de los españoles”.

Creo que es en los libros sapienciales donde más ha ahondado el P. Las Casas, comenzando por el famoso pasaje del *Eclesiástico* que le llevó definitivamente a un cambio de mente y de conducta según su propio testimonio (34,21ss=34,18ss en Vg); aún cabe citar la exhortación “Arranca al oprimido de manos del opresor(4)” y la obligación de ocuparse del prójimo, (17,14). De los *Proverbios* saca mucho de su reflexión político-social (8,15s; 14,28;22, 28;24,11: “Libra a los que son llevados a la muerte”; y 28,12 entre otros). El caso de Job le debió parecer anecdótico frente al inmenso Job colectivo de los indios; y del *Eclesiastés* tampoco supo aprovechar lección alguna. Pero la Sabiduría Divina es un símbolo teológico muy empleado en sus escritos, junto a la Providencia; y el libro de la *Sabiduría* viene utilizado en textos y alusiones más veladas muchas veces (6,2-8; 8,1s 1 11,16 sobre todo). Es posible que las reflexiones de los sabios sobre el clamor de los pobres y oprimidos, junto con el deber de los gobernantes por salir en su defensa, estén iluminando más la situación americana que la visión del Exodo y los clamores profético, demasiado centrados en el “pueblo elegido”, que en su caso sería la “Cristiandad”.

Dentro del *NUEVO TESTAMENTO* se destaca el empleo del evangelio de *Mateo*, sobre todo el capítulo conocido como “sermón de misión” (10, 7.8.10.12.13.14.16 especialmente); también el dicho sobre “ser luz” y la “regla de oro” (5,16 y 7,12) así como Jesús modelo de mansedumbre y -en otros contextos específicos- la misión confiada a Pedro (11,29 y 16,18). Finalmente la fusión del amor a Dios con el amor al hermano, que se vuelve criterio definitivo del juicio de Dios (22,39 y 25,31ss). Un último texto de *Mateo* (28,19s) viene muchas veces emparejado con la única cita significativa de *Marcos*: la misión que el Resucitado encarga a sus discípulos (16,15); otras veces le servirá de argumento esa reserva del juicio divino que viene a continuación (16,16). El evangelio de *Lucas* viene citado en paralelo o complemento al de *Mateo*, en ese “sermón de misión” tan central en el *De unico*; pero cobran especial relieve los pasajes de “los hijos del trueno” (9,51-56, en la Vulgata!) y el “compelle intrare”, famoso en la historia de la exégesis y la práctica cristiana, de Lc 14,23; cabe aún añadir el mensaje de perdón con que abre la misión pospascual el Resucitado (24,46ss). De todo el evangelio de Juan selecciona Las Casas muy especialmente esa figura de Jesús Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas y viene para que tengan vida (10,1-10s); a la que añade -otra vez en contextos específicos el pastoreo confiado a Pedro

(21,7ss); a su lado cabe poner algunas frases sobre el “Pan de vida” (6,26ss.44s.50s.68s) y del “discurso de despedida” (13,15 y 15,12s).

Entre los escritos de Pablo elige sobre todo las cartas a los *Romanos* (en pasajes como 1,14s; 1,32; 2,24; 10,14s y 13,7s. Se destacan algo más 3,8 y 13,1: no hacer el mal para que venga el bien y “quae autem sunt a Deo ordinatae sunt”) y la *I Corintios* de la que repite hasta la saciedad eso de “no juzgar a los de fuera” (5,12); también la actividad misionera de Pablo está vista con preferencia ahí (9,7,12.16), y el cuidado de no causar dificultades ni a fieles ni a infieles (10,31ss). Con este tema concuerda la cita mayor de la *II Corintios* sobre la función constructiva del poder auténtico (10,8 = 13,10) y la manera gratuita en que Pablo evangelizó (10,7ss). Otros textos paulinos que repite Las Casas serían la *I Tesalonicenses* (2,2-12) con la que analiza las “cinco partes esenciales” de la forma evangélica de predicar; y el paso sobre la voluntad salvífica universal de Dios en *I Timoteo* (2,4).

Del resto de escritos neotestamentarios ocupa puesto preferencial el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, con el episodio de Pedro y Cornelio (10,1ss), la paciencia de Dios con los pueblos gentiles (14,15s) y el sermón de Pablo en Atenas (12,23ss); además se fija también aquí en la gratuidad paulina (20,33ss). Aún tenemos que citar la *I Pedro* sobre la ejemplaridad cristiana (2,12.17) y la *I Juan* sobre el amor al hermano (3,17s sobre todo). Del libro del *Apocalipsis* usa poco Las Casas, aunque parezca extraño; el tono de amenaza pendiente lo recoge muy bien citando el paso de 22,11; pero además influye en su esquema mental de teología de la historia.

Esto no es más que una primera aproximación; pero ya apunta a preferencias argumentativas y hasta personales. Un caso especial lo constituye el pasaje del *Eclesiástico* antes citado (34,18ss), que resucita desde el primero hasta el último de sus escritos. No creo equivocarme si digo que éste es un tema, o incluso el tema clave, de su lectura bíblica y de su visión de la realidad; sobre ello habrá que volver. Me atrevo a decir que, más allá del lenguaje coloquial de la época, y aun del específicamente religioso, su insistencia en el tema del “servicio”, que unas veces llama sacrificio y otras ministerio, está teñido de resonancias bíblicas, sobre todo evangélicas (Mc 10,42-45 y pp). El cristiano y clérigo Las Casas nos está invitando a juzgar nuestro “culto espiritual” a Dios en referencia a la suerte de los pobres de la tierra; así lee el pasaje sapiencial en una clave cristiana y eclesial, válida siempre y destinada a dar fruto y permanecer viva y actuante.

II) Interpretación lascasiana de los textos bíblicos

1) Principios teóricos que explicita

Es evidente que Las Casas no es un *exégeta* de profesión, ni siquiera al nivel en que entonces podía serlo. Por otro lado, tal vez una tercera parte de sus argumentos bíblicos están tomados de los que usan los Santos Padres o los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza. Menos aún cabe esperar de él una reflexión detallada sobre el mismo hecho hermenéutico, tan poco claro entonces y no aclarado aún hoy día. Pero la misma polémica contra la "lectura" contraria que entonces se hacía de textos y acontecimientos bíblicos le lleva a tomar su postura -práctica en primer lugar pero también teórica- sobre las reglas de interpretación de la Biblia. Veamos algunos testimonios de esto.

La obra en que trata Las Casas, aunque de modo sumario, de los *principios escolásticos* que rigen la interpretación de la Biblia es la *Apología*. Precisamente porque en ella se enfrenta a la exégesis que Ginés de Sepúlveda hace de varios textos y situaciones bíblicas, que, según él, apoyarían su tesis de la necesaria sumisión previa de los bárbaros indios, antes de predicarles el Evangelio. Como uno de los más famosos es el de la parábola del banquete y la frase de Lc 14,23 "compelle eos intrare", Las Casas contraataca así: *En efecto, las parábolas pueden explicarse de muchas maneras y admitir muchas interpretaciones, y la misma parábola puede ser aplicada a diferentes cosas, de acuerdo con los distintos puntos de semejanza, según el mismo Santo Tomás. Así pues, el sentido literal, sobre el cual se fundan los demás sentidos y bajo el cual no puede subyacer ninguna falsedad, no es precisamente aquel que cada uno quiera, esto es, el Espíritu Santo... Además, todos los teólogos enseñan que nada que se refiera a la fe o a la salvación de los hombres se encuentra en las Sagradas Escrituras, propuesto en forma de parábola o en sentido espiritual, que la propia Escritura no presente claramente en otros pasajes en un sentido literal. Así lo enseñan San Agustín y Santo Tomás. Aún cita otras cosas: Tanta es la fecundidad de la Divina Escritura que cada palabra tiene varios sentidos literales piadosos, según Santo Tomás*¹⁰. Trátemos de sintetizar los cuatro puntos esenciales de interpretación señalados aquí, con base en San Agustín y Santo Tomás:

10. A, f. 186 y 186 reverso.

- 1) El sentido literal es aquél sobre el que se fundan todos los demás sentidos (espirituales) de la Biblia.
- 2) En ese sentido literal no se puede contener nada falso (Inerrancia integral?).
- 3) Ese sentido literal es el que ha querido decir el Espíritu Santo, Autor primero de la Sagrada Escritura.
- 4) No es el sentido que cada quien pueda querer sacar (Contra el individualismo subjetivista).

Todo esto son afirmaciones muy fundamentales, pero no nos explican nada sobre el modo de sacar ese sentido literal, que sería como algo obvio y patente. Más aún, parecería que las Parábolas forman parte de un sentido espiritual, capaz de múltiples interpretaciones, que sólo por recurso a otras partes más literales de la Escritura se pueden confirmar. Siendo esto así Las Casas apela a la Tradición interpretativa de la Iglesia, y a la gran temeridad que supone el contradecirla. Pero, más al fondo, -en el caso del “compelle intrare” de que se ocupa-, a la profunda contradicción entre el Evangelio, que es Buena Nueva, y las mortandades, heridas, cautividades y demás miserias que lleva consigo la compulsión violenta de la guerra. *“En verdad -dice- antes descenderán los gentiles al infierno que reconocerán la utilidad del Evangelio... ¿Qué pensarán del Dios de los cristianos? Desde luego, pensarán que los españoles son hijos del diablo, no hijos de Dios ni ángeles de paz”*¹¹.

En el *De unico* se insiste tal vez demasiado unilateralmente en la continuidad bíblica, sobre todo en ese “único modo” de comunicar la fe a través de todas las etapas. Pero en otros escritos hay un claro distanciamiento de esa nivelación revelatoria; sin que se dé una teorización de esta problemática de la ruptura existente entre lo que se vuelve “viejo” ante la presencia de lo “nuevo” que exige “odres nuevos”. Algún acercamiento al problema se da en diversas partes, pero los textos teóricos más explícitos se hallan en el *De Thesauris*. Se trata de la distinción medieval entre los preceptos morales y los meramente culturales u otros de la vieja Ley; ya que si ciertas cosas deben cambiar (Hb. 7,12; cambiado el sacerdocio es necesario que se cambie la ley), otras deben continuar, particularmente el Decálogo sinaítico o la “Regla de

11. A, f. 187

oro” que aparece en Tob 4,15 y, en general, todo aquello que pertenece a la “Ley natural”; pues, como dice el axioma tomista *“gratia non destruit naturam, sed perficit eam”*. Como todo el AT es interpretable según el lema paulino de *“todo les acontecía en figura”* de 1 Co 10,11, el P. Las Casas saca la conclusión: *por tanto hay que adoptar lo que allí se dice, sobre todo las cosas que pertenecen al sentido moral y a la regulación de los actos humanos, en el tiempo de la gracia* ¹².

Pero es en los casos concretos que explicitan la relación entre el Antiguo y el NT como tiempo de gracia que supera la Ley, cuando Las Casas va a ser más decididamente neotestamentario. Algunos puntos para este asunto los saca de los Santos Padres: *“Aunque se concedan ciertas cosas o palabras en la Escritura, cuando de semejante cosa algunos se vuelvan más prontos para pecar o más lentos para obrar rectamente, habrá que prescindir de ellas”*. *“Es argumento evidente de que alguien no tiene el amor de Cristo para con el prójimo, si hace algo que ofende a sus cosas o su persona e impide la fe; aunque en sí mismo sea algo que la Escritura permite”*, dice citando a San Basilio en la *duodécima réplica* a las de Sepúlveda¹³. Antes, citando a San Gregorio Magno en sus “Moralia” había copiado en su *Apología: Si alguien quiere defender su mentira por medio del Antiguo Testamento, porque tal vez sería menos dañosa para ciertas personas, debe decir también que robar cosas ajenas o devolver las injurias no puede hacerle daño, ya que se les permitió en aquella época a los débiles. Todo esto es evidente para cuantos buscan atentamente la verdad, que se nos ha manifestado en su verdadera carne, una vez dejada atrás la sombra de su significado”*. *“Pues en el Nuevo Testamento avanzamos en preceptos superiores, una vez manifestada la verdad por la encarnación. Y es justo que dejemos ya ciertas conductas que servían a la sombra de la verdad en aquel pueblo”* ¹⁴. Todo esto es ya un ataque a todo tipo de “dicta probantia” cuando lo que está en juego es la verdad profunda de la revelación cristiana. Por eso, en definitiva, no sirve tomar ejemplos, ni de Dios mismo, sacados del Antiguo Testamento, con el fin de justificar lo injustificable, como hace Sepúlveda en favor de los “conquista-

12. T, f. 77 reverso (es la página 202)

13. S, 442-443

14. A, f. 71 reverso

dores". Ya que *los ejemplos de cosas que mandaba hacer Dios en aquel entonces los admiramos; pero no debemos imitarlos*". Lo mismo dice a propósito de Sodoma y el castigo divino global: *los ejemplos del Antiguo Testamento... hay que admirarlos, pero no siempre hay que imitarlos*.

En estos textos se señala con suficiente claridad que hay criterios superiores a los que debe someterse el hombre, si quiere mantenerse fiel a esa misma Palabra que interpreta: los *efectos que tenga su práctica en los prójimos* y en sí mismo. Es el mismo criterio que propuso Jesús en aquella frase: "por sus frutos los conocerán" (Mt 7,16.20). Y efectivamente, este parece ser el criterio decisivo que emplea Las Casas, sobre todo en las cuestiones más radicales o de fondo. Esto es sin duda parte esencial de ese leer las Escrituras con el mismo Espíritu con que se escribieron. Más adelante volveremos sobre ello.

2) *Los usos bíblicos en su obra*

Naturalmente que, en la práctica, Las Casas recurre demasiadas veces a un cierto tipo de "*dicta probantia*", como se ha venido haciendo casi hasta nuestros días en la teología corriente. Muchos textos son meras confirmaciones o ejemplos de aquello que está probando o exponiendo; pero otros guardan los rasgos típicos de la famosa "prueba de Escritura". No merece la pena poner ejemplos, pues abundan. No mucho tiempo después el famoso Melchor Cano acabará proponiendo la Biblia como el primero de los "*loci theologici*". Pero si lo que se pretende de veras es que la Escritura sea "el alma de la teología"¹⁵ y aún de toda la teoría pastoral y misionera de la Iglesia, tal vez pocos teólogos del siglo XVI y de cualquier otro, han sido tan fieles como Las Casas. Su máximo tratado teológico es sin duda el *De Unico*; y en él ocupa la Biblia y la reflexión sobre la misma el puesto central y decisivo, tanto cuantitativa como sobre todo cualitativamente, con Jesucristo al centro: culminando la tradición veterotestamentaria y sentando ejemplo y norma para toda la vida de la Iglesia posterior, que sea de veras su discípula y seguidora.

15. DV, 24

Esto es algo más que el conglomerado de referencias, más o menos claras o implícitas, que se da al emplear un “lenguaje bíblico”. Es corriente en todos los hombres, Santos Padres, teólogos o espirituales, predicadores o moralistas, que se han empapado primero en la Escritura, antes de hablar o escribir sus propias experiencias. Un claro ejemplo de este lenguaje bíblico podrían ser algunos párrafos de la *Carta del 20 de enero de 1531 al Consejo de Indias*, desde Puerto Plata.

Más interesante es fijarnos en otras categorías de empleo que, a falta de otra nomenclatura mejor, vamos a llamar “uso acumulativo” de la Biblia. Nos referimos a fenómenos diversos que se explican mejor con algunos ejemplos, tomados de entre los múltiples que se dan en todas sus obras. Hay una primera globalización que es el mero acumular citar referentes al punto o tema que está tocando, como por ejemplo la caridad en *De Unico*, & 160 a 174; o más difusamente sobre los usos funerarios en *De Thesauris* & 12 a 18, para no hablar de la acumulación de citas proféticas que se da por ejemplo en & 33 del mismo.

Sobrepasa con mucho este uso acumulativo, cuando, como en el caso del *De Unico*, se emplea prácticamente toda la Biblia para probar esa tesis sobre el “único modo” de predicar el Evangelio a todos los hombres. Ocupa los capítulos o párrafos 11 al 29, o al 23 al menos, y le da un tono bien monocorde y hasta unidimensional a una realidad bastante más compleja, con la misma Biblia como testimonio. Pero acierta en *lo esencial*, al mostrar su congruencia profunda con el camino vivido y propuesto por Jesús para todos sus seguidores; al fin, ese es el argumento bíblico decisivo de Las Casas, por el relieve que le da y por el volumen que ocupa en todo el libro. Dentro de esta misma obra, el tema de la caridad o amor a Dios y al prójimo se toca con el mismo proceso de ir a lo nuclear, con unas 40 citas, en su mayoría de los Sinópticos y de Pablo, sin que falten textos de Juan y del AT. Por lo demás siempre hay que volver en la historia de la iglesia a este tipo de *obviedad cristiana*, constantemente olvidada también. Con esto entramos en lo que luego voy a llamar lectura universalizante o antropológica.

Otro tipo de empleo bíblico lascasiano lo vamos a llamar *actualizante*: es la reflexión sobre épocas o situaciones históricas concretas, para sacar de ellas las lecciones pertinentes y evitar las extrapolaciones erróneas. Así la visión de la época patriarcal o la de la esclavitud egipcia como etapas

incapaces de recibir la Ley, por no ser aún un pueblo constituído o por no ser un pueblo libre. Ni qué decir tiene que Las Casas está pensando en los indios dispersos por los montes, sin formar pueblos, o en las grandes o medianas civilizaciones amerindias esclavizadas ahora por españoles y portugueses. Los mejores ejemplos de este tipo se encuentran en la *Apología*: se centra en la etapa de la conquista de la Tierra Prometida, para limitar muy precisamente las ordenes peculiares dadas por Dios; así el “herem” se reduce a los cananeos idólatras solamente; que, por otro lado, son ejemplos “más para admirar que para imitar”, y menos en la etapa cristiana!.

Otro ejemplo *actualizante* sería su visión de la etapa monárquica, que necesita el consentimiento del pueblo para que la elección del rey sea vigente y se instaure válidamente en el reino; a pesar de que en el caso inicial de Saúl y David sea Dios mismo quien realiza la elección (normalmente reservada también al pueblo). Este habría sido también el caso de los caciques indígenas, y sin ese consentimiento popular es mera cuestión formal la donación pontificia del imperio soberano a los reyes de Castilla sobre las Indias: sería un “jus ad rem” pero no “jus in re”. Lo mismo le acacía a Abrahán respecto a la Tierra Prometida; no pudiendo hacer derecho efectivo la concesión válida de Dios, hasta que se cumplieran otras circunstancias que sólo se dieron muchos años después bajo Josué.

Todo este uso de AT como una orientación y hasta una normativa moral y política para la época cristiana y actual en que se coloca Las Casas debía llevarle, y le llevó de hecho, a plantearse de algún modo, no muy reflejo, la relación entre ambos Testamentos. Si no podemos hablar apenas de lectura *histórico-crítica* ni en Las Casas ni en su época, tal vez estemos bien cerca de un diálogo vivo con el pasado y con su vigencia actual para iluminar las situaciones nuevas que el presente histórico va deparando. Esto es la lectura universalizante, o reflexión antropológica general; y la lectura “*situada*”, aplicada a su situación histórica hispana y americana que veremos a continuación.

3) *La lectura universalizante o antropológica*

Naturalmente que aquí entra en primer lugar la normatividad permanente del *Decálogo* mosaico, tan fácilmente conculcado por los conquista-

dores, encomenderos y sus colaboradores y compinches: el “No matarás” o “No robarás” siguen vigentes en la era de gracia, como grados mínimos de realización del amor y la solidaridad; lo mismo que el “No codiciarás” y el “No levantarás calumnias”, frente al motivo primordial de la gesta americana (la Codicia o “auri sacra fames”) y la pseudojustificación de la opresión y dominio, atribuyendo a los indios la más baja condición moral (antropófagos, sodomíticos, infantes perpetuos, etc). Pero, más al fondo, en el AT ve Las Casas con sobrada razón experiencias humanas fundamentales; que corresponden a lo que llamaban “*ius naturale*”, ínsito en el hombre por su mero ser creatural, y permanente bajo cualquier forma cultural, que puede reconocerlo, concretarlo o incluso negarlo y tergiversarlo. Por eso mezcla testimonios bíblicos con otros tomados de cualquier historiador pagano o cristiano y hasta de las ricas culturas indígenas¹⁶.

Hace unas décadas que la teología, basada en sólidos estudios exegéticos, nos ha enseñado a leer la Creación como parte final del “Credo histórico” de Israel. Pero, prescindiendo de lo acertado de esa lectura, la visión histórica de Las Casas era mucho más ingenua u obvia: la fe bíblica comienza con *la Creación* como aparece en el Génesis. Este *Dios creador*, lo es también de los indios, hechos a *su imagen* como todos los hombres. Sobre este pilar -mucho más sano que la distinción aristocrática entre griegos y bárbaros, basada en Aristóteles- apoya nuestro autor su fundamental estima por el indio y sus culturas. Por el pobre indio caribeño, sencillo e idealizado como un Adán apenas inocente en ese paraíso terrenal de Haití y Cuba; pero incluso también por el cainítico canibal, que comía carne humana, al que Dios “había criado y con su sangre redimido” y con cuya destrucción no se lograba “el remedio que Dios pretendía para salvarlos”¹⁷. Esta es la *filiación primordial* que todo hombre tiene ante Dios. Y nótese que Las Casas hilvana de algún modo esto con el tema del Eclo 34,18ss, al copiar el llanto del cronista portugués Gómez Eanes, que invoca al “celestial Padre” para justificar sus lágrimas ante el sufrimiento de los que son, aunque negros y moros, “de la generación de los hijos de Adán”¹⁸.

16. Esto hace especialmente en su “Apologética historia”.

17. HI, I, I, cp. 99.

18. HI, I, I, cp. 24

Cuando se trata de las *culturas* -que sabe apreciar en gran manera, sobre todo en su aspecto religioso- la estima está mezclada de crítica -cómo no!-; pero no más fuerte que la hecha a todo el mundo pagano anterior a la propagación cristiana, sin excluir a los pretendidamente superiores griegos y romanos. Se aprecia un juicio bien negativo sobre los imperios históricos (bíblicos y no bíblicos), tomando de S. Agustín el calificativo de "*latrocinium magnum*" para ellos y el de tiranos para sus jefes más conspicuos, incluido Alejandro "Magno"! Pareciera ser excesivamente benigno con los imperios azteca e inca; y usar aquí una doble medida. La excusa es que les falta aún el conocimiento del Dios verdadero manifestado en *el Evangelio* de Jesús, y -lo que es más importante- los juzga especialmente capaces y aptos, hasta pronto y fácilmente dispuestos, a aceptarlo y vivirlo. Al lado de la práctica antievangélica y simplemente inhumana de los "cristianos" españoles, no era tan ingenuo aquel optimismo lascasiano, si pensamos sobre todo en los lucayos y en general en las mayorías populares indias; pues de sus élites religiosas (sus brujos, sacerdotes o piaches), piensa Las Casas con muy poca ingenuidad; antes bien los tiene por los enemigos número uno de la evangelización de los indios.

Si están llenos de miserias y pecados, por ignorancia de la fe evangélica y por *influjo del diablo*, esto mismo ocurrió a todos los pueblos y culturas, según aquello del Concilio Jerosolimitano "*(Dios) permitió en las generaciones pretéritas que todos los pueblos siguieran sus propios caminos*" (Hch. 14,16). Toda la *Apologética Historia* será una exposición de las virtudes y vicios de los indios y sus culturas, especialmente en lo político y religioso, para probar que, por muy llenos que estén de errores y pecados, no dejan de ser superiores al mundo precristiano, e incluso al mismo mundo de la cristiandad, que "se arrea" o "se apellida" o "se dice" cristiano; pero ciertamente no lo es, o, al menos, no lo muestra en sus obras, en esos frutos por los que se conoce el buen árbol.

Sin embargo, sobre todos esos pueblos se cierne un futuro escatológico terrible: por no conocer el Evangelio, no reciben la fe y el bautismo, y se van irremediamente al infierno. Es una idea eclesiológica común, vigente hasta ayer casi; pero Las Casas sabe sacarle un primer aspecto favorable a los indios: resaltar la crueldad de sus verdugos, que estorban su evangelización, y responsabilizarlos nada menos que de su condenación

eterna, que acarrea la propia. ¿Esto tiene que ver con la *Biblia*? Si nos atenemos a la teología dominante en su época, se diría que sí; ya que el "*extra Ecclesiam nulla est salus*" parece haber dominado con una fuerza aterradora. Piénsese en el enfoque tremebundo de Agustín y su "*massa damnata*" por el mero pecado original, incluidos los niños muertos sin bautismo. Pero, contra el raciocinio teológico, presente también en Las Casas, están las creencias o sentimientos profundos que se arraigan en las entrañas del lector imparcial de la Biblia; sobre esto volveremos más adelante. Sólo nos falta tratar de ese uso *actualizante o situado* de la Biblia, que equivale a la relación que guarda con su historia concreta y con sus ideas.

4) *Relación con su argumentación global*

En su principal obra teológico-pastoral -más concretamente misionera, pero de un alcance ecuménico y dialogante con el hombre que siempre va con nosotros, que es el De Unico- la Biblia ocupa el lugar primordial y por eso el último y definitivo; culminando, como en alta montaña, en Jesús modelo de toda evangelización posterior. No deja de ser significativo el puesto dado a la razón y argumentos psicológicos y hasta retóricos: por los primeros valora la capacidad racional del hombre, imagen creada de Dios inteligente y libre; y por los segundos, valora la palabra convincente y la función pragmática del lenguaje (Como diría San Agustín, "si no me haces mejor, entonces ¿para qué me hablas?"¹⁹). Aquí el argumento se confunde demasiado con la presentación misma de la Biblia como un diálogo razonable y convincente, amoroso y esperanzador, que mantiene Dios con los hombres, abriéndoles horizontes de salvación.

Tres temas bíblicos fundamentales me parece que están a la base de este magnífico ensayo teológico sobre la predicación del Evangelio, que es la misión esencial de la Iglesia. El primero es la *centralidad de Cristo*: en sus obras y palabras, en su envío misionero histórico que recoge sobre todo Mt 10 y en la misión universal que encarga el Resucitado. Luego, *la obra de la*

19. El texto de S. Agustín está en el tomo XIII, p. 447 de sus Obras completas, editadas por la BAC, 1968. Pero la reflexión mía está basada en lo que dice Juan Luis Segundo en su obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, tomo II/1, pp. 25-38.

Iglesia no debe ser otra que continuar esa obra de Jesús, también con obras y palabras, a lo largo de los tiempos y en lo ancho de los pueblos y culturas. La metáfora que domina aquí es el dicho de Mt 5,16: “Brille así su *luz* ante los hombres, para que vean las *obras buenas* de ustedes y glorifiquen a su Padre que está en los cielos”. Detrás de ambos temas aparece la imagen de los pueblos confluyendo hacia la luz que irradia del Monte de Dios y los atrae poderosamente (Is 2,2-5), bien unida a la de la eficacia de la Palabra de Dios como agua fecunda que empapa suavemente la tierra (Is 55,10). Por eso, en última reflexión bíblica, habla Las Casas de la *Sabiduría* o Providencia divina, que conduce todo suavemente, tanto en la naturaleza como en la historia, antes y después de su manifestación en la Sabiduría del Padre hecha carne. Ciertamente no habla Las Casas sólo en el sentido veterotestamentario de esa Sabiduría de Dios; por lo que no se puede excluir que se está refiriendo al *Espíritu presente* desde los orígenes y que llena la faz de la tierra; que guió siempre a los justos y que habló por los profetas; que descendió peculiarmente sobre la humanidad en Jesús de Nazaret y éste derramó sobre los creyentes en él, llevándoles a comprender cada vez mejor su verdad y a hacer obras mayores que las suyas (citemos solamente Sab 1,7; 9,18s y naturalmente el evangelio de Juan). Esta es la interacción y el diálogo histórico que Dios mantiene con la humanidad, atrayéndola hacia Sí.

Como contrapunto, la guerra es la negación más radical de ese diálogo, ya en su actuación ya en sus consecuencias; y al ser injusta, es lo más inepto para comunicar esa Buena Nueva de Dios. Frente a ese método, propio de Mahoma, el camino cristiano se vuelve a presentar como absolutamente contradictorio; y aquí el ejemplo del Jesús histórico es decisivo, frente a cualquier especulación teológica o justificación ideológica. Su Reino de justicia y paz no se puede componer con el dominio ni con sus métodos. Incluso el método pedagógico de los castigos contradice el camino evangélico, que Pablo y los misioneros cristianos siempre siguieron o debieron seguir.

En la *Apología* se complica más la temática, pero el núcleo es todavía el mismo: la manera de predicar el Evangelio, y la conveniencia o improcedencia del método violento como elemento previo para la posterior evangelización. Si Sepúlveda justifica la guerra o conquista previa, por razones filosóficas tomadas de Aristóteles -como es el caso de la supuesta superioridad

de unos hombres sobre otros, tenidos por homúnculos o eternos menores, y por lo mismo “*siervos por naturaleza*” - no deja de reforzar su argumentación con razones teológicas: el caso de la “conquista de la Tierra Prometida” por parte de Israel y la famosa frase *compelle intrare* de la parábola lucana del banquete (Lc 14,16-24); sin dejar de apelar al argumento moral de la liberación del inocente y el castigo de la idolatría y los pecados más inhumanos (sacrificios humanos, antropofagia y sodomía). Las Casas acepta el reto y rebate todos los argumentos minuciosamente, oponiendo su exégesis a la común entre tantos teólogos y, sobre todo, canonistas y juristas de la época. Más aún, pasa a la defensa y propone una lectura de los sacrificios humanos y una justificación tal de los mismos que Gn 22 y el caso de Jefeé parecen cobrar no sólo profundidad religiosa, sino incluso valor ejemplar²⁰.

Ni que decir tiene que, en su *Apologética historia* ha probado ampliamente lo aberrantes que son esos sacrificios humanos y que el mismo pueblo judío no fue ajeno a ese falso camino (con muy buena atención a los textos significativos). Pero ningún crimen de los indígenas da derecho a los cristianos a castigarlos, pues no les toca “juzgar a los de fuera”, como repite una y otra vez Las Casas (citando 1 Co 5,12). Más bien el Juicio de Dios y el del autor se vuelve contra los conquistadores y encomenderos, en un tono apocalíptico-escatológico de fondo, en su gran obra de *Historia de las Indias*. Para hacer su valoración crítica Las Casas echa mano sobre todo de los libros sapienciales, con su fuerte sentido de la justicia y a la vez de la Sabiduría o Providencia divinas. Los indios son las víctimas inocentes en la realidad histórica y en el relato lascasiano; a la vez son especialmente aptos para recibir el Evangelio, e incluso lo aceptan a pesar del escándalo de los “cristianos”, lo que resulta ser el “mayor milagro” de ese acontecimiento histórico.

Junto a esas obras mayores de argumentación teológico-pastoral, hay que citar aún algunas menores como el “*Tratado comprobatorio*” y el “*Tratado sobre los indios... esclavos*” e incluso los “*Principia quaedam*” en los que la Biblia juega un importante papel. En todas sus obras predomina el interés práctico pastoral por tratarse de la tarea evangelizadora que tiene encomendada la cristiandad hispánica en el mundo recién descubierto. Hasta sus

20. Esta defensa de los sacrificios humanos se da sobre todo en la **Duodécima réplica** a Sepúlveda. S. 412-413.

últimos escritos, las *Doce dudas* y el *De Thesauris*, sigue esa preocupación, centrada ahora en la dura realidad del Perú; aquí llega a las formulaciones más decisivas sobre la necesaria restitución integral de los bienes robados y de la soberanía usurpada: el Evangelio no se puede imponer, ni vender; se da gratis y se acepta libremente. La donación papal de la soberanía no tiene efecto si no es aceptada por libre consentimiento. Esto nos lleva de la mano al punto decisivo de nuestra búsqueda: las experiencias y las esperanzas que movieron a Las Casas a leer, y leer así, la Sagrada Escritura. Esas son las raíces profundas de su “lectura” y, sin duda, también de toda su vida y actividad.

III.- La “Fuerza de la Palabra de Dios”

1) Desde dónde lee Las Casas la Palabra de Dios

Todos leemos inevitablemente la Biblia desde nuestra *pre-comprensión* más o menos consciente. Pero en muchos exégetas y teólogos, también de la época poscrítica, pareciera caber una lectura aséptica, científica, neutra, no implicada con los valores y las exigencias que la misma Biblia propone. Esto tiene que ver con una pretendida neutralidad ante la realidad misma, con un atenerse a un método “científico” o con simple ingenuidad, cuando no clara ideología encubridora. No es éste el caso de nuestro autor, que defendía claramente unas causas y se enfrentaba duramente a quienes se oponían: no en vano, en su época y en los siglos posteriores, es el abanderado de una lectura de la realidad de la gesta americana bien diversa a la que pretendió verla como gloriosa y admirable desde el principio (Relaciones de Cortés, Gomara, Herrera, etc). Fue toda ella una fuerte *denuncia profética* por lo escasamente evangélica que resultó ser esa empresa conquistadora. Las Casas no encubre la realidad de la opresión con el “bien mayor” que sería la cristianización de los “opresos indios”, como hizo gran parte del aparato ideológico conquistador²¹.

21. Es significativa a este respecto su ironía ante el bautismo acompañado de muertes y explotación, con la hipótesis del niño arrojado a un pozo para bautizarlo (S, 842-843). A continuación dice que sería mejor abandonar la empresa americana, antes que cristianizar de esa manera (Ib. 844-845 e HI, I. III, cp. 14).

Es desde esta toma de postura desde donde Las Casas observa la realidad y lee la Biblia y todo lo demás. El lo dice expresamente²², y toda su obra, sus actuaciones y sus escritos, lo confirman. Pero *¿cuándo comenzó esta lectura?* Hay que creerle cuando nos dice que fue durante la lectura del libro del Eclesiástico 34, 18-22 (o mejor, 34, 21-27 ya que el lefa la Vulgata). Y esto, no sólo porque lo dice él, y nadie puede conocerlo mejor; sino porque cuadra de maravilla con su realidad bien ambigua de clérigo-encomendero, que sintetizaba como ninguna la problemática fundamental de la empresa española en América: ser a la vez una acción colonial -peor aún, conquistadora- y una actividad misionera. Aceptada en toda su crudeza es contradictoria, como lo muestra la experiencia lascasiana y la de tantos otros; y como sigue patente en los afanes de seguir justificando lo injustificable, en vez de reconocer los crímenes y errores del pasado, o al menos las complicidades y omisiones. E indudablemente el citado texto sapiencial da certeramente en la llaga; precisamente por abordar el problema desde una perspectiva religiosa, antropológicamente vigente siempre, aunque se trate de un pasaje veterotestamentario²³.

Fue un lento proceso. Este poco a poco no sólo se confirma por las experiencias similares de conversión, sino que la biografía misma de Las Casas lo atestigua. No pasó tan rápidamente de cura-encomendero a *protector de los indios y profeta de los españoles*²⁴, sino que fue madurando paulatinamente su camino; él mismo no hablará de conversión hasta cuando entre en la orden dominicana en 1522. Tampoco debió ser el texto citado lo único que le movió: antes había sabido del grito en el desierto de Antón Montesinos y de la absolución negada, tal vez por el propio Pedro de Córdoba. Y en sus años de estudio dominicano sin duda rumió una y otra vez sus experiencias americanas a la luz de la Escritura y los Santos Padres, además de la teología tomista y el diálogo y discusión posteriores con tantas figuras eminentes entre

22. HI, I, III, cp. 79

23. El artículo de Enrique Dussel en "Concilium", 172 (1982), titulado *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia* expresa muy bien las implicaciones que Las Casas debió poco a poco ir derivando de ese texto.

24. Cfr Pérez Fernández, Isacio, en la revista "Studium", XVI (1976) con sendos artículos sobre esa doble faceta lascasiana.

teólogos y juristas (Matías de Paz, Carranza, Cano, Soto, Peña, Zumárraga, Garcés, Olmos, Castro, Ramírez, etc.).

Lo que aquí queremos resaltar es la vigencia de ese texto sapiencial a lo largo de toda su obra escrita. No es segura la fecha de los párrafos de su *Historia de las Indias* en que hace referencia al mismo; pero ahí no sólo nos narra con bastantes discreción su cambio admirable, sino que aplica el texto a otras situaciones tan contradictorias o más que la suya. En el capítulo 24 lo traduce así: *No aprueba Dios los dones de los que, con pecados y daños de sus prójimos, ofrecen a Dios sacrificio de lo robado y mal ganado, antes es en su acatamiento el tal sacrificio como si al padre, por hacerle honra y servicio, le hiciesen pedazos al hijo delante*; en el I.II, cp. 63 (primer testimonio, según Las Casas, de una Mariología conquistadora en América) y en otros varios pasajes, en que se habla de ofrecer en sacrificio a Dios la sangre derramada o la vida explotada de otros hombres, indios, negros o guanches. Si no se refieren expresamente a nuestro pasaje, ciertamente se ocupan de la misma problemática y bajo el mismo enfoque. Y el tema continúa en otros escritos lascasianos²⁵.

En su obra *De Unico* cita el paso, tomándolo de San Agustín que está aludiendo claramente al mismo, y casi citando o parafraseando el versículo 23 (28 en Vg: *Quid enim prodest, si te benedicat unus, unde plures maledicunt?*). Se trata del tema de los actos culturales o limosnas que se hacen o encargan hacer a los religiosos con el dinero mal habido. Y en el *Octavo remedio* tal vez aluda a lo mismo con la frase: “No tiene nadie licencia de Dios para ofrecerle sacrificio alguno, por grande que sea, con mezcla de cualquiera, por chico que sea, pecado; porque tal sacrificio no lo aprueba Dios, sino reprobalo y aborrécelo²⁶.”

En la *Apología* cita Las Casas el texto de *Eclo 34,28* y lo comenta y aplica a la situación de la que está hablando: españoles que destruyen todo el trabajo de los misioneros (*uno está edificando y el otro destruyendo... ¿qué provecho sacan ambos, si no es el esfuerzo hecho? ...Y mucho mayor será el*

25. HI, I, I, cp. 23, 24, 67, 104, 116; I, III, cp. 81, 89, 139, 157, 159; y en V. 26 b, 38, 43, 48, 48 b, 63 b, 186, 202, etc.

26. S, p. 842-843

esfuerzo inútil, si uno predica y mil hacen lo contrario. Más adelante, dirá que “es peor el remedio que la enfermedad”, si, para librar a unas pocas víctimas inocentes, se promueven las guerras contra los indios, con toda sus secuelas de víctimas; lo que sería un sacrificio tan agradable a Dios como el de que *sacrifican a un hijo delante de su padre*²⁷. Nótese que Las Casas está contraponiendo los sacrificios humanos practicados en los cultos indígenas a la pretendida justificación teológica de la guerra previa a la Evangelización: es decir la mortandad causada a los indios, interpretada como un sacrificio supuestamente agradable a Dios. Y, naturalmente, dirá que le es absolutamente aborrecible; a menos que se trate de falso ídolo de la Codicia, que exige beber sangre indiana.

Finalmente, en su opúsculo casi póstumo, titulado *Doce dudas* vuelve a relucir con fuerza el pasaje germinal de su “primera conversión”. La duda pertinente versa sobre la licitud de recibir los diezmos de las riquezas mal habidas en las Indias (por conquista violenta, o por despojo avariento de las tumbas o “guacas” incaicas en concreto) y ofrecerlas en el culto o como limosna. Eso es “ofrecer a Dios lo que Su Majestad mucho aborrece, afrentarlo e injuriarlo y encarnecerlo, dándole aquello que tanto aborrece”. Cita y comenta a continuación el verso 25: *El pan de los necesitados es la vida del pobre. Quien se lo niega es un hombre sanguinario*. *Lo cual precisamente nunca en la vida se ha realizado tan cabalmente como en las pobrísimas naciones indias, en las que muchos mueren de hambre; y esto es muy verdad*²⁸. Es la solución que da este veterano centinela de la conciencia eclesial americana a sus hermanos en el oficio y a todos los que quieran mantenerse en fidelidad al Decálogo mosaico y a la Revelación culminante en Jesús.

2) A qué causas sirve su interpretación bíblica

a) Opción preferencia por el indio oprimido

Si lo que antecede nos da una clave personal, más todavía nos muestra una *postura humana*, enteramente valorada por toda la Escritura y llevada a

27. A, f. 89 reverso y 169

28. V, p. 519 y 520

su máxima expresión en Cristo; y, por ello, entera y profundamente *cristiana*: la opción por las víctimas de la historia; la “opción preferencial por los pobres²⁹”. No se justifica, ni en nombre de Dios o de sus representantes, el atropello del otro, del prójimo, y menos el de millones de hombres, en sus vidas, en sus bienes y en sus esperanzas y dignidad. Por el contrario, el Yahvé del Exodo y los Profetas, de la Ley y de los Sabios, y el Padre de Misericordia que nos sale al encuentro en Jesús, está decididamente por la vida del hombre, -o por el hombre vivo- y ofrece a todos la salvación, con el perdón de los pecados como inicio. Solemos ver este tema del conflicto entre el culto y la justicia como típico de los profetas; pero Las Casas lo redescubrió leyendo a los sabios de Israel, es decir, la reflexión inspirada sobre el verdadero sentido de Dios y su culto y sobre el hombre y sus caminos, rectos o desviados, ante Dios.

Esto parece contradecir la tesis común a todos en esa época -muy presente también en Las Casas- de que *extra Ecclesiam, nulla est salus*. No es precisamente una frase bíblica, ni tuvo en sus orígenes patrísticos el sentido teológico-jurídico restringido que domina en los siglos posteriores. Las Casas la supone y utiliza como un argumento más, para recalcar la culpa de los conquistadores que mandan tantos indios al infierno, por no darles lugar a escuchar el Evangelio y bautizarse; y para urgir la empresa misionera de los religiosos. Pero, definitivamente no es su argumento fuerte; ni parece coherente con otras afirmaciones o sus consecuencias. Al inicio de su obra histórica nos dice que busca la verdad sobre los indios, su dignidad de criaturas racionales “y sustentar muy mejor policía y regimiento... que muchas otras naciones presuntuosos de sí mismas y que menosprecian a ésta³⁰ y estar destinadas a conformar esa inmensa multitud “que ninguno puede enumerar” y el “*Cuerpo Místico* de Cristo de que habló San Pablo. En contra de Oviedo defenderá hasta el suicidio de los indios, por lo insoportable que les hacían la vida los españoles; y deja abierto el destino final de unos y otros, advirtiendo sin embargo que “podrá ser que se hallen, de aquestos que en tanto menosprecio tuvimos, más que de nosotros a la mano derecha el día del juicio”³¹.

29. Puebla, n. 382, 707, 711, 733, 769, 1134, 1144, 127

30. HI, I. I, Prólogo. Si alguien quiere ver aquí aludida la parábola del fariseo y el publicano, no anda lejos de acertar.

31. HI, I. III, cp. 145

Tal postura optimista respecto a la salvación de los indios americanos afecta a toda su visión de ellos; no sólo tan hombres como los demás, por ser igualmente racionales y políticos -o más que los orgullosos conquistadores-, sino claramente superiores en su sentido y vivencia religiosos; particularmente las grandes culturas que va conociendo indirectamente por medio de los misioneros que han “penetrado su lengua” y conocen su cultura. Por eso parece usar un doble baremo para enjuiciar los pecados contra la primera y la segunda parte del famoso Decálogo. *Lo de no matar y no robar es de ley natural, inscrita en el corazón de todo hombre; por lo que nadie se puede excusar por ignorancia invencible. Los preceptos que tocan a Dios, aun siendo de ley natural también, son mucho más confusos y oscuros en su concreción*; por ello cabe una ignorancia invencible hasta -o precisamente- en lo referente al sacrificio de víctimas humanas. Y no toca al hombre, ni a la Iglesia siquiera, juzgar y condenar, sino esperar el Juicio divino (que por lo demás Las Casas deja en su misterio). Este es el tema mayor de su *Apologética Historia* y de su *Apología* contra Ginés de Sepúlveda. Y no duda en presentar los casos de Abrahán y de Jésté con sus respectivos hijos, para que se capte el valor religioso de los sacrificios aztecas e incas.

Esta aparente doble medida no la justifica teóricamente Las Casas por ningún lado. Tal vez no es muy consciente de ella, o no tiene claro el modo de solucionar la aporía que representa; pero está ahí. Las frases de los catecismos de la época, que anuncian el infierno reservado a todos los paganos, no distan tal vez mucho de las amenazas de condenación que se predicaban al pueblo cristiano; y tienden al mismo fin: que dejen de obrar mal, se conviertan y empiezen a vivir según el Evangelio. La diferencia que tienen por conocer ya las verdades de la fe, más bien es un argumento más para exigir la conducta correspondiente o temer un castigo mayor! De ahí el tema, tan reiteradamente repetido, del *escándalo* que los españoles, malos cristianos, dan a los indios; por el cual Dios los juzgará severamente, a la vez que ello excusa a los indios de no aceptar la fe. Más aún, les lleva a *blasfemar de Cristo y su Evangelio*, a dudar razonablemente de la justicia y bondad del Dios de los opresores! Este es un tema bíblico repetido también, en textos que combinan a los profetas con San Pablo (Is 52,5; Ez 36, 20ss y Rm 2,24). No estamos lejos del tema de la responsabilidad cristiana ante el ateísmo, que el Vaticano II nos dijo³²; pero

32. Cfr. Constitución “Gaudium et spes”, n. 19

con un caso más evidente, ya que eran o se presentaban como cristianos y amigos o compañeros de los misioneros, esos españoles que mataban y oprimían a los indios; sin que faltaran los religiosos que justificaban o, al menos, toleraban con su silencio cómplice la opresión que se llevaba a cabo ante sus ojos.

La dignidad humana del indio y de su cultura está también bíblicamente fundada, cuando se trata de su libertad primigenia y sus derechos civiles y políticos. Así en los *Principia quaedam* empleará Gn 1,26 y 28; Sal 148,5 y 115.16 (Vg 113); Dt 4,19 y Sal 8,8 para “probar” que todo hombre, fiel o infiel, tiene dominio sobre las cosas según la ley divina en común. Y la conveniencia de la autoridad y jurisdicción en la sociedad humana la indica apelando a los Sabios (Prv 11,14; Sir 17,14)³³. Esa autoridad recibe su poder del pueblo, de suerte que, sin su elección, sería un poder tiránico e injusto. Ni hay que exceptuar el caso de Israel, con Saúl y David; ya que Dios no permite ejercer la realeza sin el consentimiento y aprobación del mismo pueblo (y se remite a Dt 17, 14ss y los capítulos 1 al 8 de 1 Sa). Antes de todo dominio o jurisdicción las cosas y las personas son libres; y todo poder se justifica por fomentar el bien común, gobernando de acuerdo a la naturaleza de la sociedad. Para esto, junto a razones filosóficas y argumentos jurídicos, está también la apelación a la Escritura como prueba o confirmación (Gn 47 con el caso de José; 2 Co 13,10 y Ez 34, 2-4 o Jn 21, 15: el mal pastor o tirano, gobierna para su propia utilidad y no para la de sus ovejas). Se dirá que es ingenuo Las Casas, en una época donde ya Maquiavelo había escrito su famoso tratado político; pero otros pensaremos que el ideal libertario y consensual está más cerca de la democracia que soñamos y buscamos que de los regímenes más o menos dictatoriales y jerárquicos de donde venimos; y más cerca del *ideal bíblico*, sobre todo si lo vemos desde Cristo y su Reino (Mc 10, 42-45 o Lc 22,24-27)³⁴.

b) La denuncia profética de los “cristianos” opresores

Las Casas ciertamente no fue de los que callaron ante la injusticia; y

33. S. p. 1234=1235 y 1243=1244

34. Las Casas no utiliza casi esos textos; y menos en este contexto político; pero ... ¿no los tiene en cuenta?. Tal vez no sabe cómo conjugarlos con la teocracia eclesiológica y “sacroimperial” en la que se formó.

su denuncia -mucho menos dura que la negra realidad que condena- sigue pesando en su contra para muchos, incluso entre los cristianos. Algo parecido aconteció a los profetas de Israel. Pero defender *la causa del pobre*, del “huérfano y la viuda”, como dice cierto lenguaje bíblico, es lo único coherente con el Dios de la Biblia entera, enfatizado más en Jesús de Nazaret y su cercanía a los pequeños, los pecadores y los marginados. Los textos mayores de esta opción cristiana -para no citar casi todo el Evangelio- suelen centrarse en Mt 25, 31ss y Lc 10,29ss. Ambos están en Las Casas, y el más significativo -la parábola del Juicio final- repetidamente. Habría que sumar aquí los preceptos más generales del amor al prójimo y la “regla de oro” de Tob 4,15 y Mt 7,12; 19,19 y 22,39, etc, ya que en su obra está claro que el prójimo mayoritario del español y del misionero son los pobres indios, todos ellos ahora en situación de inferioridad y desamparo social y jurídico. Y no quisiera explotar demasiado el argumento, diciendo que tal vez está tocando el mismo tema bíblico del Eclesiástico 34 (que a su vez resume a los Profetas, como el de Os 6,6, citado en Mt 9,13 y 12,7 cada vez que menciona el “sacrificio” de indios (o negros) que hacen los “cristianos”³⁵.

Su función denunciadora profética no trata de condenar en particular a todos y cada uno de los españoles; pero sí de condenar la globalidad o lo que llamaremos hoy las “estructuras de pecado” que se estaban creando en América. Por eso Las Casas conoce y hasta defiende a españoles más o menos justos en Las Indias; pero la causa fundamental a defender es la de los “*opresos indios*”, cuya justicia está fuera de duda para todo el que no esté ciego y sordo. Este tema de la “*ceguedad*” u obcecación es también central en los profetas, comenzando por Is 6,9s y culminando en el NT (Mc 4,12 / Mt 13,13 y Jn 9.39ss; 12,40 o Hch 28,26s). De algún modo es un atenuante, -al menos respecto a los propios reyes de España-, frente a esa acusación directa *de idolatría* que lanza a los conquistadores y encomenderos; los cuales necesitan sacrificar la vida de los indios a su “*auri sacra fames*” o ídolo Mammón.

El tema no es tomado sólo desde esta perspectiva bíblica, ya que esa sed de oro es un tema clásico y omnipresente. Sin embargo, su enjuiciamiento teológico tiene raíces proféticas, sapienciales y sobre todo neotestamentarias,

35. Cfr. nota 27

alguna de las cuales aparecen expresamente en sus obras (Así Col 3,5 en el De Unico; pero especialmente -otra vez- es la reflexión sapiencial quien le da el pie: Qoh 5,9 y Sir 10,10 y 10,19 aparecen citados en el "*Octavo remedio*"). A cualquier oído con sensibilidad bíblica le resuenan otros textos proféticos y evangélicos cada vez que Las Casas habla de sacrificar por *codicia del Oro, verdadero Dios de los cristianos*, tal como lo perciben los indios. Si en toda época, incluso desde los inicios del pueblo de Dios vetero- y neotestamentario (Ex 33, 1ss y Hch 5,12-34) la seducción de las riquezas (Sant 4,2ss; 1 Jn 2,16; Mt 6,24 o Lc 16,13) ha sido una alternativa poderosa de Dios, la etapa de la expansión española en América -inicio de la acumulación capitalista mercantil- fue especialmente propicia a esta idolatría.

3) La "*Fuerza de la Palabra de Dios*"

Creo que la clave última y profunda de toda la exégesis lascasiana está en su fe en la *Fuerza de la Palabra de Dios*, capaz de provocar la conversión de los indios. Frente a todo empleo de la violencia, Las Casas proclama la exigencia cristiana de ofrecer pacíficamente el Evangelio, basándose en la "razón principalísima" del ejemplo de Jesús: "*el Rey pacífico y Sabiduría del Padre eterno... eligió una vía y modo, no sólo congruente, sino necesario...*"; para "*dar a conocer la diferencia que existe entre su dominio (el de Cristo) o principado y el de los príncipes de la tierra*", porque "*no hay cosa tan contraria al consentimiento, en el cual consisten los contratos de buena fe, como la violencia y el miedo*"; y cita como argumento bíblico el texto de Is 42,1-4 aplicado a Cristo por Mt 12,19-21, y la visión de paz de Is 2,2-4 (=Mq 4,1-3), en la que el profeta "*predice el modo como los pueblos gentiles habrán de afluir (voluntaria y gozosamente) al Mesías..., a saber, sin armas bélicas, a diferencia del pueblo israelítico elegido por Dios para entrar en la Tierra prometida... Muy de otra manera se describe al futuro apóstol de Cristo... con la doctrina de Cristo llena de dulzura, con la paz mutua, con la dilección y el amor, como dicen los expositores de estas palabras aun tomándolas en su sentido literal*". Porque las armas sólo sirven para sujetar los cuerpos y las cosas, pero no los ánimos, y "*el pueblo cristiano que Cristo intentaba congregarse... había de congregarse... por medio de armas espirituales, es decir, por medio de la doctrina evangélica, llena de luz, de dulzura y suavidad*" por la gracia del Espíritu y la presencia continua de Cristo

prometida en Mt 28,20. Y continúa: *“estas son las fortísimas armas de su milicia que, con el poder de Dios, penetran y llegan hasta lo íntimo de los ánimos, y más todavía, hasta la división del alma y el espíritu, hasta la destrucción de las fortalezas; deshaciendo los soldados de Cristo los proyectos humanos y toda altanería.. y cita a Hbr 4,6.11; 2 Co 10,5; más adelante el texto clave de Jn 6,68s sobre las dulces y eficaces “palabras de vida eterna”. Y comenta Las Casas: “Revuelve y escudriña toda su doctrina: nada encontrarás nunca que no respire paz, que no suene a amistad, que no sepa a caridad. Y por ello nos dio de la manera más afectuosa el precepto del amor, que produce paz; y con el que la paz ya nacida se alimenta y se conserva”, citando a Jn 14,23.27; 15,10.17 y 20,26 y a Lc 2,14 y 10,6 e Is 9,6 y 53,4, sin olvidar el Sal 71/72,7 y Jn 10,10³⁶.*

Años después de escribir estas reflexiones en el *De unico* vuelve Las Casas a proclamar su confianza en la Palabra de Dios, frente a la alternativa que repropone Sepúlveda. Este se apoya en la tradición postconstantiniana de la Iglesia y en textos bíblicos del AT, forzando algunos del NT. Las Casas dice que *“no es lícito quitar el culto idólatrico por la violencia humana, sino por la Palabra de Dios, ya que “enseñar es propio de cristianos, mientras que obligar es de tiranos”. “La propia santa Iglesia sabe muy bien que de ninguna manera le compete desarraigar violentamente los ídolos y la idolatría entre los infieles a que nos estamos refiriendo, sino sólo por medio de la Palabra divina y la suave instancia de la razón; como es sabido que acostumbró hacer la Iglesia desde su primera infancia y continuará haciéndolo (como lo espero) hasta la venida del justo juez y esposo, Jesucristo”. “Es indudable que la Palabra de Dios desarraiga la idolatría y todo otro vicio y ablanda los corazones de cualquier clase de gente, por muy salvaje que sea, por medio de su admirable poder. Esa palabra tendrá un efecto mucho mayor ante los indios que ante cualquier otro pueblo, ya que ...se distinguen... por su excelente disposición para abrazar la fe... Esto me lo ha enseñado la experiencia y yo, para gloria de Cristo, transmito a la posteridad con ánimo sincero lo que con mis propios ojos vi durante un período de cincuenta años”*. Esta apelación a su experiencia americana es muy significativa, ya que conoce y testimonia como pocos el escándalo que la conquista significó. *“Sin*

36. U, ff. 182, 182 reverso hasta 191 reverso

embargo, mira el poder de la Palabra de Dios y la docilidad de los indios... Abrazaron de muy buen grado la verdad cristiana, hecho este que los verdaderos religiosos consideran como un gran milagro” ³⁷.

Ataca luego la lectura que hace Sepúlveda del “compelle intrare” de Lc 14,23 y la interpreta metafóricamente, con base en Jr 23,29 y Sab 8,1 y el comentario de muchos otros, especialmente de San Agustín. Este, apoyándose en Jn 14,13 y poniendo como el mayor milagro la conversión de los pecadores decía: *“Cristo, para mostrarnos la grandeza de su verdad y la fuerza intensísima de su divina Palabra, por medio de la cual cura y sana a aquellos que por sus crímenes, especialmente de idolatría e infidelidad, les resulta imposible sanar de manera natural (es decir, sin la ayuda de Cristo), haciéndolos hijos de Dios y herederos del Reino de los cielos, utilizó aquella expresión: “fuérezalos a entrar”, para dar a entender con ello un cambio más allá de las fuerzas humanas”* ³⁸.

Concluyendo ya su *Apología* contra Sepúlveda, se vuelve contra la base factual que le proporcionaba Fernández de Oviedo al denigrar a los indios. Pero si hasta el idólatra Egipto acabó siendo lugar privilegiado de santos monjes, pregunta: *“¿Cómo puede saber Oviedo si esto mismo podía ocurrir en las regiones indianas, si no hubieran sido inhumanamente devastadas? Pues ¿qué cosa no puede lograrse por medio de la Palabra de Dios y la gracia del bautismo? “Más bien debería Oviedo haberse investigado mejor los resultados admirables y eficaces que produce la Palabra de Dios y el hábito de la fe...”*; para concluir: *“Por lo tanto, los indios deben ser atraídos a la fe con mansedumbre, caridad, virtuosa conducta y la Palabra de Dios; no con la guerra... Los propios reyes (=católicos) entendieron que el mandato dado a ellos por el Papa era que tales pueblos debían ser sometidos, no con*

37. A, ff. 42,42 reverso y 43. No sólo el P. Las Casas, sino a los más conscientes misioneros, les parece un gran milagro de Dios que los indios se conviertan: *y escrito se me ha por persona religiosa, prudente y letrado y bien experimentado, que tiene por cierto que el mayor milagro que Dios en aquellas tierras hace es que los indios crean y reciban nuestra fe, viendo las obras de los nuestros viejos cristianos* (HI, I. III, c. 11). Todavía en 1564, al final de las “Doce Dudas”, escribe: *“Más estando la tierra en el estado en que hoy está, será gran milagro de Dios que alguno se convierta; por que en nosotros ven todo lo contrario de lo que predicamos y enseña nuestra fe”* (V, p. 536).

38. A, ff. 176, 189 y 192

la guerra, sino con la Palabra de Dios". "Apoyándose en la Bula "Sublimis Deus de Pablo III invitará a corregir si es preciso la de Alejandro VI: "Restrinjamos, pues, la guerra, que es peste del cuerpo y del alma, y abracemos la predicación del Evangelio y la espada de la divina Palabra, que es más eficaz que todas las armas humanas... Restrinjamos por tanto el sentido de la palabra "subiicere", para que se entienda de aquella sujeción que tiene su origen en la predicación blanda y mansa de la Palabra divina... aunque repugne a su sentido literal"³⁹.

Por eso su *Apologética Historia* no sólo probará que los indios son tan "póliticos" o más que los famosos pueblos antiguos y cristianos, sino que son especialmente capaces de recibir la fe y moral evangélicas. Se basará en Jn 6,45 (*Erunt docibiles Dei*) y el ejemplo de Pedro y Pablo (Hch 10 y cartas a los Corintios), además del mandato misionero universal del Resucitado en Mt 28 y Mc 16. Concluyendo que ninguna nación "ni es de la participación del Evangelio segregada, ni de su conversión a la verdadera religión y culto divino, y después, de gozar de la divina visión imposibilitada". Y acabará citando a su favor la "lex orandi" de la Iglesia, en su oración universal del Viernes Santo. Cabría seguir multiplicando textos; pero los citados creo que bastan para captar la fuerza de este tema.

Las Casas ha experimentado en sí mismo esta *Fuerza de la Palabra de Dios*, que le hizo cambiar su vida de clérigo-encomendero por la de misionero dominico y luego obispo, siempre defensor de la causa indígena, como pocos en su época. Vio también la eficacia de la Palabra de Dios en la conversión sincera de cientos y miles de indios ante la predicación evangélica de los religiosos; no sólo en su experiencia personal, sino en la de tantos otros hermanos dominicos y amigos franciscanos que le informaron y apoyaron, o se apoyaron en él. Tuvo también una cierta información, por rudimentaria que nos parezca, sobre la labor misionera de la Iglesia en su historia. Por eso creo que no es exagerado ver aquí, *en esta su fe en la eficacia de la Palabra de Dios, la clave de su praxis misional y de su lectura bíblica*. Es claro que esto no es aún un método exegético; pero si la raíz de su abundante empleo de la Sagrada Escritura, en sus textos, y -más al fondo- en la realidad de la que trata. De ahí el acierto global a la hora de afrontar las nuevas realidades y problemas que

39. A, ff. 242, 243, 251, 251 reverso y 252

la empresa ambivalente de España en América estaba produciendo. Los errores de detalle, metódicos y hasta prácticos, no empañan esta concordancia básica con el mismo Espíritu, “que habló por los profetas”.

Esta fe en la Palabra de Dios, es la que constituye su postura correcta ante la realidad de opresión que le toca vivir. No se queda en mera aceptación intelectual, sino en valores vitales a realizar en la vida, a encarnar en la historia concreta. Los “*opresos indios*” son creaturas racionales, tan hijas de Adán como los cristianos españoles, o incluso más próximas a una humanidad inocente y menos cainítica. Más aún, son *creados a imagen y semejanza de Dios*, con esa suprema dignidad sobre el resto de las cosas creadas, que no permite nunca emplearlos como medios, sino como fines en sí mismos, de acuerdo con Aristóteles aquí; pero en favor de los indios, que no son precisamente esos rarísimos “siervos por naturaleza”, necesarios para justificar la dominación griega bajo Alejandro⁴⁰. Y, en un decisivo giro cristológico, son “*los Cristos azotados*”⁴¹ que aprende a servir en América a lo largo de toda su vida. Pero desarrollemos esto algo más en la última parte de nuestro trabajo.

IV.- Validez y Actualidad de la Exégesis Lascasiana

Ya vimos que no cabe buscar en Las Casas una exégesis histórico-crítica de la Biblia, que era imposible en su época. Tampoco nos vamos a fijar en lo erróneo y caduco de gran parte de su interpretación concreta, comenzando por su base textual -la Vulgata latina- llena de inexactitudes en su traducción de los textos originales, que seguramente le eran inaccesibles como tales. Por otro lado su mismo horizonte histórico-cultural le condicionaba, como a todo hombre; y gran parte de su exégesis refleja esos condicionamientos sobre todo teológicos y jurídicos⁴². Pero la novedad americana le impactó

40. El P. Las Casas aprecia al Filósofo y lo utiliza muchas veces; sobre todo en el “De unico” y la “Apologética historia”; pero, cuando se trata de la verdad cristiana fundamental, se deshace de él con gran libertad (Cfr HI, I. III, cp. 149 y A, ff. 20,20 reverso, 21; 236 y 237).

41. Gustavo Gutiérrez, en su o.c. *Dios o el oro...* titula así el capítulo IV, centrado en la clave teológica de Las Casas. Por lo demás esta idea es la que refuerza Ignacio Ellacuría en varios escritos. Póstumamente en RLT, n. 18 (1989) pp. 305-333.

42. Para una reflexión sobre esto, de cara a la “nueva evangelización”, cfr. el libro de Leonardo Boff *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*. Santander, 1991.

fuertemente y se acabó identificando con la suerte de las víctimas de ese “encuentro” que comenzó a sentar las bases de una historia universal real.

Las Casas nos dice que era compasivo por naturaleza, y ello le llevó a tratar humanamente a los indios. Pero fue la lectura de su situación de opresión a la luz de la Palabra de Dios la que hizo que esos “hombres” se vuelvan claramente “creaturas hechas a imagen y semejanza de Dios” y “prójimos” a los que debemos amar como a nosotros mismos. Todo esto es aún teología veterotestamentaria o incluso se refiere a la Ley Natural o el Derecho de Gentes, común a todas las criaturas racionales; y sin embargo él sabe por experiencia que hay otras maneras de leer el mismo proceso: con la ayuda del gran Filósofo griego se está justificando la dominación ejercida por los conquistadores sobre los indios; y con la ayuda de la misma Escritura, sobre todo de los textos que justifican la conquista de Canaán y de la frase “compelle intrare” de Lc 14,23, se exige incluso la guerra violenta como paso previo a la evangelización. Y esto no en los años iniciales, sino casi al final de la etapa conquistadora! Fueron pocos los que llegaron a una tan clara condena de las estructuras de fondo y a una opción tan decidida por los “opresos indios”, cuestionando todo el proceder conquistador y dominador de los “cristianos”. Creo que para esta postura de Las Casas fue decisiva su “*exégesis espiritual*”, su capacidad de leer los textos bíblicos con el mismo Espíritu con que se escribieron⁴³.

1) Sensibilidad ante los gritos de las víctimas

El primer paso espiritual fue la cercanía a los “opresos indios”, como se propone magistralmente en la parábola del “buen samaritano”, o más políticamente en el inicio del “Exodo”. Esta capacidad de “oir los gritos de los pobres” es ya don del Espíritu y es la postura humanizante primera, accesible a todo hombre no encerrado en esquemas justificadores. En este sentido son más útiles los Libros Sapienciales que toda la legislación de Israel y hasta gran parte de los Profetas: aquellas reflexiones sobre la experiencia humana común, mientras que Profetas y Sacerdotes se dedican muchas veces a privilegiar el pueblo elegido o incluso clases sagradas dentro de él. No en vano

43. DV, 12 y 23

fue un texto sapiencial, y centrado en la relación entre culto y justicia, el que despertó a Las Casas de su sueño letárgico.

Si Las Casas no parece meditar mucho en el primer pecado fratricida que narra la Biblia (apenas lo cita en boca de un franciscano allá por los años 1519 ante Carlos V)⁴⁴, repite en cambio una y otra vez las frases sapienciales de Prv 22,28 y 24,11 o Eclo 4,9 y 17,12 además de Is 1,16s y Jr 22,3, que pasan del escueto precepto negativo del Decálogo a la tarea positiva de liberar al prójimo oprimido. Esto se tradujo en su vida por una *sensibilidad ante las víctimas* de las guerras de conquista y de la encomienda y mita explotadoras. Esto le hace “llorar duelos ajenos”⁴⁵, haciéndolos propios. Esto le pone en el lugar correcto para ver la historia con los ojos de Dios, con un corazón de carne, con una conducta de prójimo efectivo. Los indios lo percibirán así como un amigo solidario y un decidido defensor y protector, confiándole su sed de justicia. Es obra del Espíritu o Sabiduría de Dios esa visión del “rostro” sufriente del hermano como una apelación⁴⁶.

2) Dios llama a optar por los oprimidos

Cuando el hombre escucha este grito primordial responsablemente (el famoso “me dieron de comer...” de Mt 25,31ss), ya está escuchando *la Voz de Dios que llama a “optar por los pobres” o a “liberar a los oprimidos”*, realizando la buena nueva del Reino germinalmente. Toda la Biblia es este Llamado de Dios a “amar al prójimo como a uno mismo” (Mt 22,40 o Ga 5,14 y Rm 13,8-10) y la revelación de Jesús es la manifestación humanamente más plena de esta obra del Espíritu de Dios, que es Amor universal (Sab 11,24ss) y Providencia amorosa sobre toda su creación. Las Casas beberá abundantemente de esta visión bíblica común a ambos Testamentos y en ella fundará su defensa decidida de los derechos de los indios, no justificando jamás a los verdugos frente a las víctimas; ni siquiera por el bien espiritual de la fe cristiana. (Tal vez le hubiera venido bien el notar que, sin saber nada de Cristo,

44. HI, I, III, cp 149

45. V, p. 348

46. Es la experiencia de que nos habla tan bellamente Puebla, en los nn. 31-40. Y a la que se refiere Las Casas cuando habla del servicio a los indios oprimidos.

pueden los hombres al fin escuchar un "...conmigo lo hicieron" decisivo). Por leer la Escritura con el mismo Espíritu con que se escribió, no se dejará ofuscar por frases menos afortunadas y lecturas tergiversadas; aunque tengan un gran peso tradicional en la teología y praxis eclesial.

Aquí se enraza la *misión profética* de Las Casas como terrible acusador de la conquista y la encomienda. Su denuncia de la insensibilidad y de la *ceguedad* de los españoles que realizan o que permiten y defienden ese genocidio y etnocidio sin precedentes en la historia. Puede haber exageración en sus cuentas o "cuentos" y en la culpabilización global y sin matices muchas veces; pero es indudable la clarividencia histórica para condenar un sistema explotador en su entraña y desenmascarar las ideologías encubridoras y justificadoras. Si el profeta es sobre todo el hombre que dice en nombre de Dios una *palabra de juicio sobre su momento histórico*, y que trata de modificar las conductas humanas con la exhortación y la amenaza, bien merece Las Casas el título de Profeta de los españoles. No otra función tienen sus denuncias de los agravios e injusticias y sus tonos apocalípticos y amenazantes para el futuro histórico y aún escatológico. Si hoy se rechazan todavía sus terribles verdades es porque la llaga que descubrió aún sigue abierta; y el sistema injusto que denunció no ha hecho más que crecer y aumentar la brecha entre vencedores y víctimas, entre ricos y pobres, enriquecidos y empobrecidos por el falso dios del Dinero y el Poder, la Codicia y la Ambición.

3) *Buscar el Reino de justicia y libertad*

La tercera palabra, tras el grito de los oprimidos y el llamado a la solidaridad con ellos y sus caminos de liberación, *es el anuncio del Reino de Dios y el Dios del Reino*, destinado a todos, pero privilegiadamente a los pobres impotentes, cargados solamente de dolor y esperanza. Esta es la obra por antonomasia del Espíritu del Señor, llevada a cabo paradigmáticamente por Jesús de Nazaret y continuada en la historia por el Don del Resucitado (Is 61,1s; Lc 4,18s; Mt 5,3 y 10; Hch 1,1ss). En Jesús se acentúa la solidaridad efectiva con los pobres y marginados y se radicaliza la profecía de denuncia y esperanza, a la vez que bajan los tonos amenazantes y catastróficos para *pasar a la lucha efectiva contra el mal en la historia* (curaciones y exorcismos, crítica al legalismo y dominio político-religioso, integración de los marginados y perdón de los pecados, etc). Aquí se sitúa también la parte más

acertada y positiva de Las Casas, mucho más importante que sus amenazas para los verdugos, “que se hacen llamar Benefactores” (Lc 22,25); su cercanía al dolor de los indígenas y su postura de “servicio” a los pequeños (Mc 10,42-45 y Jn 13,4-15), luchando por su justa causa. Esta causa de los pobres y oprimidos es el fin de esa ingente actuación, de palabra y por escrito, a la que consagra su vida; y esta debe y quiere seguir siendo la causa de la Iglesia Latinoamericana.

a) Los pequeños, privilegiados del Reino

Si hay una *idealización del hombre* en Las Casas, ésta se da precisamente a la vista de los humildes y sencillos Lucayos, Adanes inocentes casi paradisíacos. Y, en general, las culturas azteca e incaica le parecen muy superiores a la griega o romana especialmente por sus valores morales y religiosos. No deja de notar sus errores y crímenes, pero los juzga una demonización más ligera que la padecida por esas otras culturas tan apreciadas en el mundo renacentista que está viviendo. Si hay que hablar de “bárbaros” en sentido de “infiel”, no salen mejor parados esos pueblos civilizados que las culturas precolombinas; e incluso los “cristianos” españoles están más bajo el poder del demonio en sus infernales actuaciones; y en materia de “policía” podrían aprender mucho de la magnífica organización social indígena. La razón de fondo estaría en su carencia de codicia y ambición, en su humildad y sencillez, en su solidaridad y austeridad de vida; pero sobre todo en su “capacidad para recibir la fe” cristiana con una prontitud y una sinceridad inaudita. Verdaderamente Las Casas cree ver realizado eso en multitud de indios convertidos por la obra misionera de los religiosos ¿Es sueño o realidad? Creo que es ante todo mirada preferencial cristiana sobre ellos⁴⁷.

b) Llamados a la libertad solidaria

Interesa sobre todo constatar que la *visión más liberadora del hombre* que maneja Las Casas se da en referencia al indio americano. El infiel

47. El P. Las Casas no es nada ingenuo sobre la conversión de los indios a la fe cristiana (Cfr p. 18 y nota 39); pero reconoce en ello la obra del Espíritu y la fuerza de la Palabra. Hoy el potencial evangelizador de los pobres es más reconocido en nuestra iglesia. Cfr Puebla, n. 1147.

tradicional es malvado y enemigo de la Iglesia (que identifica, como todos en su época, con la Cristiandad europea); y peor aún es el cristiano infiel, el hereje traidor a la fe jurada en el bautismo, que, por lo menos, merece la hoguera inquisitorial. Más aún, el mismo cristiano fiel está más sujeto al afán de dominio y explotación, a la “codicia y ambición” idolatradas, que el simple, humilde y pobre indio americano. Apenas los frailes mendicantes se aproximan algo a este ideal humano, liberado de la sed de oro y poder que domina la Europa renacentista y posterior. Sólo el nuevo tipo de hombre, el “infel negativo” que es el indio americano, se nos presenta como un hombre libre de esa fiebre posesiva y especialmente apto para captar y vivir el Evangelio de la fraternidad humana. Además, frente a la compulsión que Las Casas legitima en los dos primeros casos (heredero de un cierto espíritu de cruzada y de una renacida inquisición cada día más sofocante), sólo los indios parecen tener el privilegio de la libertad: frente al Evangelio en primer lugar; y luego, por lógica creciente, frente al Imperio conquistador.

El paso lo fue haciendo Las Casas muy gradualmente: no cabe duda de que es más medieval que Francisco Vitoria en la cuestión de los “títulos legítimos” de Conquista de América; pero al fin llegó más lejos, precisamente *por creer en la libertad del hombre ante el don de la fe y sacar las consecuencias*. El paso lo comienza a dar en la segunda redacción de la “duodécima réplica” por el año 1552; y culminará en sus últimos escritos de 1563: el “De thesauris” y las “Doce dudas”⁴⁸. En un primer momento había defendido la obligación de someterse a los reyes de Castilla, sin perder la propia jurisdicción “natural”, una vez recibido el bautismo. Luego descubre la contradicción que Sepúlveda le echó en cara y admite que, al menos para evitar escándalo grave y las consecuencias necrófilas de la guerra, era preferible dejarlos en su libertad prístina política. Al fin propugna que, sin un consentimiento de los reyes y sus pueblos indígenas, no tiene el rey de Castilla más que un título o “just ad rem”, que no puede hacerse efectivo por la fuerza, sin lesionar el derecho natural de los pueblos a elegir libremente a sus príncipes.

48. Cfr. Abril-Castelló, “La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias. La revolución de la Duodécima réplica” en “*La ética de la conquista de América*”, Salamanca, 1984.

c) *Convocados todos a la Salvación*

Esta visión antropológica favorable y esta consideración de su libertad socio-política son temas centrales en su Apologética Historia y en el “De thesauris”. Ello tiene una base bíblica innegable; pues es la necesaria libertad que exige la fe lo que lleva a Las Casas a sacar esas consecuencias políticas. Y ese tema de la fe ofrecida a la libertad del hombre -y nunca asequible por métodos violentos- está presente desde su primera obra escrita y central en todo su pensamiento que es el “De unico”. Pero hay algo más: incluso en un tema tan dominante como es el de la *imposibilidad de salvación fuera de la Iglesia*, basado mucho más en una teología escolástica que en Pablo o Agustín, pero reforzado con su interpretación jurídica medieval, Las Casas llega a expresiones mucho más abiertas, allí donde habla más espontáneamente. En primer lugar insiste en la idea clave de la *voluntad salvífica universal de Dios* (1 Tm 2,4) y en que, aunque el camino ordinario ha de ser la predicación del Evangelio y la fe consiguiente (Rm 10,14ss), Dios tiene otras vías misteriosas por las que hará llegar su salvación a todos los hombres que hacen lo que está de su parte. Y sobre todo deja a Dios ser Dios en su Misericordia y en su Juicio definitivo sobre la vida y el destino de los hombres. Un texto como este: “*podrá ser que se hallen, de aquestos que en tanto menosprecio tuvimos, más que de nosotros a la mano derecha el día del Juicio*”⁴⁹ es sintomático de toda una manera de pensar con el corazón, cuando el logos teológico dominante se deja un poco de lado, a Dios gracias. Por lo demás Las Casas afirma con el Apocalipsis que no hay gente, raza, pueblo o nación, que no entre en los planes salvíficos de Dios o “esté de la misericordia divina olvidada”⁵⁰.

d) *Servir a Cristo en los hermanos pequeños*

Así nos aproximamos a la cumbre de la experiencia cristiana del P. Las Casas. La idea de que la *acción creadora* de Dios afecta a todos los hombres y lo mismo su *obra redentora* están expresadas innumerables veces en su obra, y muy especialmente en referencia a los indios muertos antes de tiempo y sin posibilidad de oír la Buena Nueva. De ello saca consecuencias

49. HI, I, III, cp. 149

50. AH, cp. CCLXIII; e HI, I, I, Prólogo

de urgencia ética común, como la guarda de la ley natural y el Decálogo por parte de ellos y para con ellos; y de tarea misionera para la Iglesia encargada de continuar la misión de Jesús y el envío del Señor resucitado (Mc 16,15 y Mt 28,19); con la consiguiente condena de los que incumplen lo primero y obstaculizan lo segundo, como es el caso de la mayoría de los españoles en las Indias. Pero de la *acción del Espíritu de Dios* habla muy escasamente Las Casas, como toda la teología católica de la época. Sin embargo, como la obra de Dios es siempre común a las tres divinas Personas, no puede Las Casas dejar de ver esa obra del Espíritu en lo que él llama *Providencia divina* o Sabiduría de Dios, o incluso más específicamente Misericordia y cuidado maternal hasta *por el más chiquito de los oprimidos*.

Ya en la Carta de 1531 al Consejo de Indias y poco después en 1534, citando el texto de Sab 6,8 "*pusillum et magnum diligit Deus, et psi cura est de omnibus*"⁵¹. Se suele citar, como texto clave el que él mismo nos relata en su Historia: "...Yo dejo en las Indias a Jesucristo, Nuestro Señor, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes... quitándoles la vida antes de tiempo"⁵². Pero esta identificación de los oprimidos con el Crucificado aparece más veces, con referencia al texto clave de Mt 25,31ss⁵³. Desde aquí cobran fuerza las alusiones más veladas como la de la Carta de 1534 en que pone a los indios en el lugar de los discípulos de Cristo a los que sus verdugos sacrifican pensando "*obsequium se praestare Deo*" (Jn 16,2); o incluso en la exhortación final a Sepúlveda al concluir su *Apología: Los indios son nuestros hermanos, por los que Cristo entregó su vida. ¿Por qué los perseguimos...?* que puede leerse sobre el transcurso de la pregunta que el Señor le hizo a Saulo de Tarso (Hch 9, 4pp)⁵⁴.

Por eso, en definitiva, va a leer la Biblia y va a interpretar su tarea cristiana como un "*servicio*" o "*sacrificio*" a Dios, consistente en solidarizarse con el sufrimiento de las víctimas y procurar su defensa aun a costa de su vida. Su conciencia de cristiano, religioso y obispo no puede subordinar la

51. V, p. 44 b y 61 respectivamente

52. HI, I, III, cp. 138

53. U, f. 167 reverso y 169

54. A, f. 253

Gloria de Dios, que es a la vez la vida y conversión de los indios, a los medios de la política o la economía expansionista española. Es ideología encubridora -peor aún: idolatría culpable y sanguinaria- justificar la guerra y explotación como medio para la cristianización de las Indias. Todo el culto que en ese contexto se realice será como sacrificar un hijo ante su padre (Eclo 34,21ss) y poner la sangre y vida de los indios como mero medio, como cosa a utilizar para el crecimiento de la cristiandad europea. El verdadero Dios de esos "cristianos" es el Oro, como captaron muy bien los indios antes que Las Casas; y el verdadero Siervo de Yahvé sufriente son los Cristos azotados mil veces en los indios oprimidos. De un etnocéntrico "para servir a Dios y al rey", pasó Las Casas cada vez más decididamente a un "servir y dar su vida" (Mc 10,45) por la causa de los "opresos indios", en los que descubre al prójimo, al hermano pequeño, al Señor misteriosamente presente en todas las víctimas de la historia (Mt 25,31ss)⁵⁵.

* * * * *

Toda interpretación de la realidad que no sirva para hacernos mejores y mejorar a los otros, aunque pretenda basarse en los textos de la Biblia, no es lectura en el Espíritu de Dios, "creador y señor de Vida"; sino ceguera o pecado, como sus frutos de tinieblas y muerte testifican (Mt 7,15-20). Que la ortopraxis sea criterio para la verdad real y la vida según el Espíritu es dato seguro del mensaje neotestamentario (1 Jn 3,17).

Desde que se está en la situación del pobre, o en postura solidaria con él, se abre una puerta peculiar ⁵⁶ para esa "lectura espiritual" de la Escritura, que Las Casas practicó. Cuando se lee desde ahí la Palabra, se entra en comunión con el Espíritu que la inspira; ese Espíritu que nos lleva a la Verdad

55. El "servicio" a Dios y a los "opresos indios" de que habla Las Casas se refiere a eso mismo que *Jon Sobrino* llama misericordia; y que le hace calificar a la reflexión teológica como "intellectus amoris" de la razón misericordiosa. Ver un artículo reciente en "Sal Terrae", 25 (1992) 641-654. Es claro que esa reflexión viene después de la práctica de la misericordia.

56. Me refiero a ese pórtico con el que *Carlos Mesters* inicia su libro *Por trás das palavras*. Petrópolis, 1984. Ver también *Flor sin defensa*. Bogotá, 1984.

completa y nos hace libres con ella (Jn 16,13 y 8,32)⁵⁷. Y al conjugarse así la vida y la Escritura y hacerse nuevamente presente el Espíritu, la Palabra se nos vuelve esperanza de vida y fuerza de liberación (Is 2,1-5 y Lc 4,18s). Ante los creyentes que, como Las Casas, testimonian en su vida esta “lectura espiritual” se convirtieron y se convierten los hombres al Evangelio del Reino. Esa fuerza actuó y sigue actuando hoy⁵⁸: en las cebs, en unas iglesias cada día más insertas e inculturadas; y florece sobre todo en la sangre de nuestros mártires, pasando por tantos “servidores de la Palabra”. Ella nos sigue convocando e impulsando al servicio del Reino de Dios en nuestra doliente realidad empobrecida, pero llena también de signos de vida y esperanza⁵⁹.

57. A eso invitaba el Vaticano II en la DV, n. 21: comulgar en la mesa del Pan y la Palabra juntamente.

58. José Comblin ha escrito dos estimulantes libros sobre esa acción del Espíritu en la historia; y sobre la fuerza de la Palabra ayer y hoy: *O tempo d'acao* y *A forza da Palavra*. Petrópolis 1982 y 1986, respectivamente.

59. A lo largo de los últimos años se ha publicado testimonios de la fuerza espiritual que anima nuestras iglesias y nuestros pueblos americanos: *Signos de liberación. Signos de lucha y esperanza. Signos de vida y fidelidad*, etc. Cep, Lima, 1973, 1978, 1983 respectivamente. Y varios sobre nuestros mártires.



INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

1993

calendario

- | | | |
|---|---|--------------------|
| 1 | Curso para formadores de Seminarios | Feb. 1o. - May. 31 |
| 2 | Curso de actualización teológico pastoral | Abr. 19. - Sep. 3 |
| 3 | Curso de Santo Domingo. Para obispos | May. 1o. - May. 12 |
| 4 | Curso de Santo Domingo.
Para sacerdotes, religiosos y laicos | May. 1o. - May. 20 |
| 5 | Curso para capellanes castrenses | Jun. 1o. - Jul. 10 |
| 6 | Curso para profesores de seminarios | Sep. 13. - Sep. 22 |
| 7 | Curso para profesores de seminarios
y vicaros de pastoral | Oct. 11. - Oct. 20 |
| 8 | Curso sobre la relación fe-cultura | Nov. 15. - Nov. 24 |
| 9 | Curso sobre teología en América Latina | |

mayor información

Instituto Teológico Pastoral del Celam
Transv. 67 No. 173-71
Barrio Villa del Prado
Tels. 671 4004 - 612 1620
Fax: 612 1929
A.A. 253353
Santafé de Bogotá - Colombia