

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

ITER
REVISTA DE TEOLOGIA

EVANGELIUM VITAE

TOLERANCIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1995

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO - DICIEMBRE 1995

AÑO VI, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

José C. Ayestarán

CONSEJO DE REDACCION:

*Jesús De La Torre, Eduardo Frades, Corrado Pastore,
Juan Pablo Perón, Pedro Trigo, Mikel Viana*

COLABORADORES:

*Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz, Carlos Bazarra,
Rafael Borges, Alfonso Guerrero, José Luis Lofrano,
Felicísimo Martínez, Luis Germán Prato, Bruno Renaud,
Johnny Reyes, Alvaro Salas, Román Sánchez, Pablo Stocco,
Luis Ugalde, Reni Vásquez, Jean-Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: 02-261.85.84, Fax: 02-835311)
Caracas 1062 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias
1995 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1996:

Correo Normal: Venezuela: Bs.1500
Extranjero: \$ 10
Por Avión: Extranjero: \$ 14

DIAGRAMACION:

ITER - Caracas
Telf.: 02-2618584

IMPRESION:

Gráficos Dalí
Telf.: (02) 74.13.14

INDICE

PRESENTACION.....	5
ESTUDIOS	
<i>Mikel de Viana, SJ</i>	
El Evangelio de la vida contra la cultura de la muerte. Evangelium Vitae: resumen y comentario.....	7
<i>Pedro Trigo, sj</i>	
Raíces cristianas de la tolerancia	27
<i>Ayestarán José C., sj</i>	
Fundamentalismo.....	43
<i>Felicísimo Martínez Díez op</i>	
El Sínodo sobre la Vida Religiosa y el problema de las "Mutuae Relationes"	69
<i>José M. Vigil, cmf</i>	
¿Parábola o hipérbole?.....	81
<i>Blas Márquez cmf</i>	
Significado de los "Pobres de Jesucristo en la obra de Guamán Poma: Riqueza de expresión y criterios para juzgar situaciones	101
LIBROS	
Recensiones	141

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 (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)

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 (J.J. Bartolomé - P. Chávez)
- Las Parábolas (Mario Galizzi) (En preparación)
- El camino de un pueblo (En preparación)
- Los jóvenes y la Biblia (En preparación)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana

Apartado 70096

Caracas 1071-A (Venezuela)

Presentación

En este segundo número del 1995 de la Revista de Teología ITER, recogemos una serie de artículos que se hacen eco de algunas propuestas e inquietudes que se han puesto de manifiesto especialmente durante este año.

En un mundo lleno de violencia y guerras, la ONU declaró el año 1995 como el Año de la Tolerancia. Es cierto que la negociación y la tolerancia son caminos hacia la paz entre pueblos y en el seno de las sociedades. Por otra parte, la tolerancia es una palabra ambigua, que se presta a actitudes confusas. La Revista ITER recoge dos artículos que se refieren al tema. Pedro Trigo, S.J. analiza a fondo el sentido cristiano de la tolerancia y critica las posturas ambiguas. José C. Ayestarán, S.J. propone un estudio de la más contraria a la tolerancia: el Fundamentalismo en una perspectiva psico-histórica, psicosocial y teológica. Los MCS nos hablan todos los días de hechos de violencia fundamentalista. En las reuniones internacionales que propician el diálogo y la tolerancia, chocan las actitudes fundamentalistas de tipo religioso, ideológico y político.

En contra de la cultura de la muerte, el papa Juan Pablo II propone el *Evangelium vitae*, carta encíclica fechada el 25 de marzo de 1995. Mikel de Viana, S.J. hace un denso resumen y un claro comentario de la encíclica que presenta «cuestiones de vida o muerte» que inquietan profundamente al hombre de hoy. Un canto a la Vida contra lágrimas de muerte.

Durante el año 1995 han ido apareciendo reflexiones sobre la Vida Religiosa, que fue tema de estudio del último Sínodo Episcopal. La revista ITER recoge dos artículos. Felicísimo Martínez, O.P. expone la ubicación de la VR a la luz del Sínodo y del documento de las Mutuas Relaciones, y concluye que es necesario hacer un nuevo examen de la situación para ubicar mejor la eclesialidad de la VR y manejar también mejor las inevitables tensiones. Por su parte, José María Vigil, a la luz de una escatología histórica actualizada, nos presenta una VR que subraya su vocación profética en el

mundo y en el seno de la Iglesia. La VR debe hacer presente una escatología en proceso histórico hacia la Plenitud.

Finalmente tenemos el gusto de presentar a los lectores un concienzudo estudio de Blas Márquez, S.C.M., sobre el «significado de los “Pobres de Jesucristo” en las obras de Guamán Poma: riqueza de expresión y criterios para juzgar situaciones». Recuperar esta memoria histórica es necesario y saludable para una evangelización inculturada.

José C. Ayestarán, S.J.

EL EVANGELIO DE LA VIDA CONTRA LA CULTURA DE LA MUERTE

Evangelium vitæ: resumen y comentario

Mikel de Viana, S.I.

Evangelium vitæ, fechada el 25 de marzo de 1995, es la undécima carta encíclica de Juan Pablo II. Responde a la solicitud del Consistorio Extraordinario de cardenales celebrado en Roma del 4 al 7 de abril de 1991, dedicado al problema de las amenazas contra la vida en nuestro tiempo, que pedía al papa «ratificar, con la autoridad del Sucesor de Pedro, el valor de la vida humana y su carácter inviolable, con relación a las circunstancias actuales y a los atentados que hoy la amenazan» (EV, 5). La encíclica ha sido escrita a partir de numerosas respuestas de los obispos de todo el mundo a una consulta promovida por Juan Pablo II en la fiesta de Pentecostés de 1991.

La estructura de la encíclica contempla una introducción, cuatro capítulos y una conclusión. En la introducción se expone su propósito, se justifica su mensaje ante la emergente «cultura de la muerte» y se describe su proceso de elaboración. En el primer capítulo, se perfilan los rasgos de la nueva situación en la que la vida humana se ve amenazada por la perversión del sentido moral de la libertad. El segundo capítulo presenta el mensaje cristiano acerca de la vida a partir de una meditación bíblica sobre la misma. El tercer capítulo, expone las consecuencias morales del mensaje cristiano acerca de la vida, que se traduce en el mandato «no matarás», juzgando éticamente los diversos comportamientos que, en el mundo contemporáneo, constituyen las amenazas más dramáticas contra la dignidad de la vida

humana. El cuarto capítulo, diseña los ejes fundamentales de una nueva cultura humana a la que convoca la conciencia cristiana. Finalmente, la conclusión, como ya es habitual en las encíclicas de Juan Pablo II, es una contemplación de la figura de María, prototipo de la nueva humanidad.

1. El propósito

El propósito de *Evangelium vitæ* es ser «una confirmación precisa y firme del valor de la vida humana y de su carácter inviolable, y, al mismo tiempo, una acuciante llamada a todos y a cada uno, en nombre de Dios: ¡respetar, defender, amar y servir a la vida, a toda vida humana! ¡Sólo siguiendo este camino encontrarás justicia, desarrollo, libertad verdadera, paz y felicidad!» (EV, 5).

La afirmación central de la encíclica es que «*El Evangelio del amor de Dios al hombre, el Evangelio de la dignidad de la persona y el Evangelio de la vida son un único e indivisible Evangelio*» (EV, 2). En efecto, el amor de Dios al hombre se revela en la redención obrada por Jesucristo: «El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS, 22), elevando a todo hombre a una dignidad inquebrantable en la que se manifiesta el valor incomparable de cada persona humana, que se prolonga a su vida en toda su extensión, desde su inicio hasta su término.

Semejante afirmación se enfrenta a la realidad de la universalización de una cultura, que debe ser calificada «de la muerte», en la que la vida humana, sobre todo la de los más débiles y silenciados, es frecuentemente infravalorada y relativizada. Comportamientos claramente inmorales por atentar contra la dignidad de la vida humana, que tradicionalmente han sido rechazados sin contemplaciones por el sentido moral de la humanidad, en nuestros días cuentan con una blanda complacencia, que llega a admitirlos como derechos social y legalmente consagrados por el Estado en muchos países.

2. Los destinatarios: comunicabilidad universal de la verdad moral

La encíclica está dirigida «a los obispos, a los sacerdotes y diáconos, a los religiosos y religiosas, a los fieles laicos y a todas las personas de buena voluntad» (EV, título). Importa mucho tomar conciencia de que el magisterio moral de la Iglesia encuentra su destinatario no sólo en el ámbito intraeclesial,

sino fuera de la Iglesia, en todo hombre y mujer animados por la buena voluntad. Este hecho presupone lo que técnicamente se llama «la comunicabilidad universal», es decir, la posibilidad de que la verdad moral sea comunicada, comprendida y compartida por toda persona mediante la atenta y honesta aplicación de sus capacidades racionales. Toda persona humana, independientemente de la conciencia que tenga de ello, por el hecho de ser creación de Dios y estar incluida en su designio de salvación, está real y misteriosamente asistida por la gracia. «Todo hombre, abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir en la ley natural escrita en su corazón (cf. Rm 2, 14-15) el valor sagrado de la vida humana, desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo» (EV, 2).

El magisterio de la Iglesia, al exponer el fundamento racional de la obligación moral, hace de toda persona humana su interlocutora, sin que ésto impida la proposición del marco de motivaciones e intenciones, que desprendiéndose de la fe, revisten a la verdad moral del carácter de «verdad de salvación» que tiene para el creyente. La Iglesia está íntimamente convencida de que ninguna verdad humana deja de alcanzar en Jesucristo su plena expresión, al tiempo de que toda verdad que proclama en nombre de Jesucristo corresponde a la esencia misma del hombre.

3. Actuales amenazas a la vida humana

El primer capítulo de *Evangelium vitæ* parte de una meditación sobre la muerte de Abel a manos de su hermano Caín (Gen 4, 2-16). El evangelio de la vida, proclamado con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, es contradicho por la violenta irrupción de la muerte a causa de la libertad del hombre corrompida por el pecado. Cada homicidio es un fratricidio que elimina un hermano de la única gran familia humana; pero en nuestro tiempo se ha hecho frecuente el atentado contra el parentesco «de carne y sangre», cuando las amenazas contra la vida se producen en el seno de la relación familiar como sucede con el aborto y la eutanasia.

La encíclica concentra su atención en los atentados «relativos a la vida naciente y terminal, que *presentan caracteres nuevos respecto al pasado* y

suscitan problemas de gravedad singular, por el hecho de que tienden a perder, en la conciencia colectiva, el carácter de “delito” y a asumir paradójicamente el de “derecho”, hasta el punto de pretender con ello un verdadero y propio reconocimiento legal por parte del Estado y la sucesiva ejecución mediante la intervención gratuita de los mismos agentes sanitarios. Estos atentados golpean la vida humana en situaciones de máxima precariedad, cuando está privada de toda capacidad de defensa. Más grave aún es el hecho de que, en gran medida, se produzcan precisamente dentro y por obra de la familia, que constitutivamente está llamada a ser, sin embargo, “santuario de la vida”» (EV, 11).

3.1. La vida naciente y la terminal

Es directa la referencia a las amenazas contra la vida naciente y terminal: el aborto; su favorecimiento a través de la «mentalidad anticonceptiva», que tiene su raíz «en una mentalidad hedonista e irresponsable respecto a la sexualidad y presuponen un concepto egoísta de libertad, que ve en la procreación un obstáculo al desarrollo de la propia personalidad» (EV, 13); las técnicas de reproducción artificial, que con su elevado riesgo de fracaso ponen en peligro la vida del embrión y requieren la producción de «embriones supernumerarios» que son tratados como desecho biológico; la experimentación científica sobre embriones humanos; algunas técnicas de diagnóstico prenatal que son ocasión para proponer o practicar el aborto; el infanticidio de niños malformados; las políticas de control demográfico que usan como instrumento el aborto, la esterilización y la coacción contra la natalidad; las amenazas contra la vida de enfermos terminales e incurables, expresada en «la tentación de resolver el problema del sufrimiento eliminándolo en su raíz, anticipando la muerte al momento considerado como más oportuno» (EV, 15), mediante la eutanasia.

3.2. Cultura de la muerte

Todas estas situaciones configuran la estructura de pecado de una «cultura de la muerte» que alienta una conjura contra la vida, cuya alma es la insolidaridad propia de la libertad concebida y vivida en el estrecho horizonte del individualismo. Es verdad que muchas veces las amenazas contra la vida encuentran su caldo de cultivo en dramáticas situaciones de «profundo

sufrimiento, soledad, falta total de perspectivas económicas, depresión y angustia por el futuro» (EV, 18), pero lo específico de nuestro tiempo es que tales amenazas se desarrollan en el plano cultural, social y político al «interpretar estos delitos contra la vida como legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como verdaderos y propios derechos» (*ibid.*). Si por una parte, nunca antes en la historia humana se había alcanzado una conciencia tan desarrollada acerca de la dignidad de la persona humana -de la que son testimonio las reiteradas declaraciones universales de los derechos humanos-, por otra parte, se extiende la condescendencia con una lógica que excluye de la dignidad a los sectores más vulnerables de la sociedad: «*nuestras ciudades corren el riesgo de pasar de ser sociedades de "con-vivientes" a sociedades de excluidos, marginados, rechazados y eliminados*» (*ibid.*).

3.3. Raíces de la cultura de la muerte

Las raíces de esta contradicción ya fueron descritas en *Veritatis splendor*. En ellas coinciden una falsificación del *concepto de subjetividad*, que «sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena, o, al menos, incipiente autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás» (EV, 19) y «un *concepto de libertad*, que exalta de modo absoluto al individuo, y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro» (*ibid.*). La libertad humana no puede ser auténtica si no se edifica sobre la verdad acerca del hombre. Ésta impone el reconocimiento de la esencial dimensión relacional de su libertad; y esto significa que libertad y solidaridad son correlativos que se constituyen recíprocamente. Desconocer la esencial dialéctica de libertad y solidaridad equivale prácticamente a «atribuir a la libertad humana un *significado perverso e inicuo*: el de un *poder absoluto sobre los demás y contra los demás*» (EV, 20).

Más profundamente, esta falsificación de la noción de sujeto y de la libertad, es consecuencia del «eclipse del sentido de Dios y del hombre»; del desquiciamiento del lugar del hombre en el mundo obrado por la modernidad, que trastoca todas sus relaciones fundamentales -con Dios, con los demás, con el mundo y consigo mismo, dejándole en una solitaria intemperie en la que no da consigo y termina reducido a una existencia intrascendente y envilecida. El

papa insiste una vez más en lo que ha sido la punta de lanza de su magisterio: cuando el hombre construye su autoconciencia prescindiendo de Dios, se ve arrojado a una existencia plana, materialista y hastiante, en la que las personas se confunden con objetos y los amores con posesiones. Sólo Dios revela al hombre su propia verdad y colma el vacío de su existencia.

4. *El mensaje cristiano sobre la vida*

El segundo capítulo de *Evangelium vitæ* desarrolla una meditación bíblica en la que se desgrana el mensaje cristiano acerca del valor y dignidad de la vida. El Evangelio de la vida no es una mera reflexión sobre la vida humana, sino «una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús» (EV, 29). Jesús se presenta como el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14, 6) y hace consistir su misión en que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10). Toda la relación de Dios con la humanidad está presidida por el hecho de que la vida del hombre es preciosa ante sus ojos (Sal 72, 14); es el aliento mismo de Dios (Gen 2, 7).

En el origen de la fe de Israel, en la experiencia del Éxodo, está el descubrimiento del valor de la vida del hombre a los ojos de Dios: «su vida no está a merced de un faraón que puede usarla con arbitrio despótico; al contrario, es *objeto de un tierno y fuerte amor por parte de Dios*» (EV, 31). La historia de la fe de Israel es, en cierto sentido, el desarrollo de este descubrimiento prístino hasta reconocer la semilla de inmortalidad puesta por Dios en la vida de cada hombre.

4.1. *La vida del hombre es la gloria de Dios*

La vida del hombre, particularmente allí donde es más vulnerable y amenazada, ha sido revestida de una cualidad señera al ser asumida, hasta sus últimas consecuencias y en toda su precariedad, por Jesús, el Verbo encarnado, Palabra de Vida del Dios eterno. «En la vida misma de Jesús, desde el principio al fin, se da esta singular «dialéctica» entre la experiencia de la precariedad de la vida humana y la afirmación de su valor» (EV, 33). El contenido de la salvación que porta Jesús es precisamente la vida plena y en abundancia. Si hay un signo distintivo de la misión de Jesús es precisamente la liberación de todo

aquello que priva de vida al hombre. Curación, perdón, resurrecciones y esperanza de vida eterna, son otros tantos signos anticipatorios y claves del contenido de la salvación. La vida humana siempre es un bien. Por ella el hombre «es manifestación de Dios es el mundo, signo de su presencia, resplandor de su gloria... “el hombre que vive es la gloria de Dios”» (EV, 34). «La vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de sí mismo con la criatura», y con ella queda establecido «un vínculo particular y específico con el Creador» (*ibid.*). Pero «es mucho más que un existir en el tiempo. Es tensión hacia una plenitud de vida, es germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo: “Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza”» (*ibid.*).

4.2. *Trascendencia y eternidad*

Esta tensión es vivida por el hombre como insatisfacción radical que le exige autotranscenderse, salir de sí mismo, en búsqueda de la plenitud, hacia el encuentro del otro viviente, carne de su carne y hueso de sus huesos, en el diálogo interpersonal: «En el otro, hombre o mujer, se refleja Dios mismo, meta definitiva y satisfactoria de toda persona» (EV, 35). En todo encuentro interhumano se trasparenta y se extiende interpretativamente la trascendencia definitiva del hombre, por la que está lanzado al encuentro personal con Dios, expresada por san Agustín en la primera página de sus *Confesiones*: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (*Conf.*, I, 1).

En su vida reconoce el creyente el don más alto de Dios, que consiste precisamente en la participación de su soplo vital. Por eso Dios es el único Señor de la vida y la vida del hombre está en sus manos. El señorío de Dios sobre la vida no se ejerce, sin embargo, como posesión amenazante, sino como cuidado y solicitud amorosa hacia el hombre. Del origen divino de la vida, reconocido por la conciencia, procede su sacralidad y consecuentemente su inviolabilidad.

Por el don sagrado e inviolable de la vida, el hombre queda vinculado a todo viviente en una solidaridad fundamental de la que el mandato bíblico de ser fecundos, multiplicarse, llenar la tierra y someterla es expresión

primera. El mandato bíblico de dominio de la tierra, de la vida, no es permisividad para la sobre-explotación y el arbitrio caprichoso, sino responsabilidad de ejercicio del señorío y providencia sobre el mundo y la vida al modo de Dios, como cuidado y solicitud amorosa. Por esto, la cuestión ecológica representa su plano más elemental: la tierra es la casa común de los vivientes, en donde el hombre tiene el papel de Padre providente.

4.3. *Creación divina y procreación humana*

Sin embargo, el hombre tiene una responsabilidad específica respecto a la vida humana. Toda vida humana es don, voluntad y consagración divinas. La dignidad de la vida humana se extiende al tiempo de su existencia: desde el primer instante hasta el último de su ser natural, la vida es digna, sagrada e inviolable, y en todo el arco de su extensión todo hombre está vinculado a ella por la obligación de respeto y protección. En los momentos de su mayor vulnerabilidad, cuando a la conciencia puede dificultársele la captación del valor de la vida, los creyentes sabemos con certeza que Dios tiene ojos para ver la dignidad, la verdad, la bondad y la belleza ocultas de toda vida humana.

El vértice de la específica responsabilidad humana ante la vida es la procreación, donde la pareja se asocia a la obra creadora de Dios: «*en la paternidad y maternidad humanas Dios mismo está presente* de un modo diverso de como lo está en cualquier otra generación “sobre la tierra”. En efecto, solamente de Dios puede provenir aquella “imagen y semejanza”, propia del ser humano, como sucedió en la creación. La generación es, por consiguiente, la continuación de la creación» (*Gratissimam sane*, 9). La revelación bíblica abunda en la afirmación de que la existencia de cada persona humana está incluida en el designio amoroso de Dios desde el primer instante de su ser: «antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado» (Jr 1, 5).

4.4. *El final de la vida humana*

De modo semejante, en los últimos días del hombre, cuando por la vejez o la enfermedad se deshace su morada terrenal y su paso hacia lo eterno se apresura, su vida no pierde un ápice de su dignidad. Para el creyente enfermedad, vejez y muerte no tienen el carácter de experiencias del absurdo

ni de fracaso definitivo, sino que, iluminadas por la cruz del Señor están cargadas de sentido salvífico: son evidencia de su precaria condición de criatura finita, testimonio de su dependencia radical respecto a Dios, y tránsito hacia la plenitud anhelada. El hombre que no es señor de la vida tampoco lo es de la muerte. La vida biológica no es un valor absoluto y por eso el creyente no se aferra a ella empecinadamente, sino que la acepta como don en la plena conciencia de su finitud temporal. Correlativamente, la muerte es parte de la vida y el creyente así la acepta y la anticipa en su espíritu en cada instante vivido; pero no pretende disponer arbitrariamente de ella.

5. *La ley santa de Dios*

El tercer capítulo de *Evangelium vitæ* se dedica a exponer los aspectos ético-normativos que se desprenden del mensaje cristiano acerca de la dignidad de la vida humana. El evangelio de la vida es un don y una tarea; el ser lleva aparejado un deber: «al darle la vida, Dios exige al hombre que la ame, la respete y la promueva. De este modo, el don se hace mandamiento, y el mandamiento mismo es un don» (EV, 52).

No debe pasar inadvertido este dato: la ética tiene que ser normativa, pero su centro de gravedad no son las normas. La norma moral es la expresión imperativa de la verdad del ser. En otras palabras, las normas no tienen existencia autónoma, sino que se fundamentan en los valores: la función de las normas es expresar y tutelar la realidad y realización de los valores. Una norma que no se funda en algo valioso -que *debe* ser protegido- es irrelevante. El único modo de que las normas morales sean acogidas y respetadas libremente consiste en que la conciencia reconozca el valor al que sirven. Este dato es crucial para desarrollo de la conciencia moral en la familia, en la sociedad y en la Iglesia. Una ética de mandamientos o normas que no se construya sobre la fascinación por el bien, terminará anulando al hombre como sujeto libre o desechada en el rincón de los trastos viejos e inútiles.

El mandamiento no matar, en primer lugar, expresa y tutela el valor y dignidad de la vida humana. Su formulación negativa expresa además el límite que nunca puede ser transgredido (cf. EV, 54); la gravedad de la transgresión es evidente porque el bien contra el que atenta -la vida-, si bien no es el más alto y sublime, es el más fundamental y espacio de realización de todos los

demás valores. A partir de este mínimo, el mandamiento negativo se abre hacia el horizonte ilimitado del amor al prójimo: el respeto a la vida recogido en el mandamiento del amor puede alcanzar su más sublime cumplimiento en la entrega de la propia vida por el prójimo, por quien no tiene como pagar tal sacrificio, por quien no lo merece y es enemigo... exactamente como Cristo hizo con nosotros (Rm 5, 6ss.).

5.1. *La legítima defensa*

El «deber de amarse a sí mismo no menos que a los demás» entrañado en la regla de oro de la moral, impone la responsabilidad de respetar la propia vida personal. En algunas situaciones especialmente dramáticas, este deber puede entrar en conflicto con el de respetar la vida ajena: se trata de los casos de *«legítima defensa, en que el derecho a proteger la propia vida y el deber de no dañar la del otro resultan, en concreto, difícilmente conciliables»* (EV, 55). Ciertamente, existe un *derecho legítimo a la defensa propia que se fundamenta en el valor intrínseco de la vida y en el deber de amarse a sí mismo*. Este derecho se convierte en «un deber grave para quien es responsable de la vida de otros, del bien común de la familia o de la sociedad» (*Cath. Ecc. Cath.*, 2265). Sin embargo, el ejercicio de este derecho, según la tradición moral católica, está sujeto a precisas condiciones: se trata de actos de defensa cuya consecuencia es la muerte, la mutilación o la grave vulneración de un *agresor injusto*; el daño del agresor no puede ser pretendido directamente y en sí mismo, sino como consecuencia necesaria o inevitable de la protección de la propia vida o la ajena, que es el objeto pretendido directamente (*S. Th.*, II-II, q. 64, a. 7); la amenaza contra la vida propia o ajena tendría que ser real y actual; la defensa violenta tendría que ser, además, el único medio eficaz para conjurar la agresión; finalmente, el acto de defensa tendría que ser proporcionado y moderado, omitiendo la violencia innecesaria o excesiva (*S. Th.*, *ibid.* Cf. Zalba, M., *Theologiae Moralis Compendium*, I, § 1591).

5.2. *La pena de muerte*

En una perspectiva semejante se ubica el problema de la *pena de muerte*, que es comprendida como una extensión del derecho de legítima defensa al ámbito social. Durante siglos, y hasta nuestros días, el magisterio de la Iglesia

ha justificado moralmente la pena de muerte como el recurso extremo para «colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio» (*Cath. Ecc. Cath.*, 2266. Cf. Pío XII, AAS 44 [1952] 787). De las penas se esperan como efectos el «compensar el desorden introducido por la falta... preservar el orden público y la seguridad de las personas... un valor medicinal, puesto que debe, en la medida de lo posible, contribuir a la enmienda del culpable» (*Cath. Ecc. Cath.*, *ibid.*). Como se ve, también en el caso de la pena de muerte la tradición moral católica exige condiciones precisas para su legitimidad. La encíclica se hace eco del desarrollo de la conciencia moral de la humanidad en este punto; reconoce «tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, una tendencia progresiva a pedir una aplicación muy limitada e, incluso, su total abolición. El problema se enmarca en la óptica de una justicia penal que sea cada vez más conforme con la dignidad del hombre y por tanto, en último término, con el designio de Dios sobre el hombre y la sociedad» (EV, 56).

Tengo la impresión de que la práctica totalidad de los teólogos moralistas católicos contemporáneos considera que las condiciones que tradicionalmente se invocaban para legitimar la pena de muerte, no podrían ser invocadas debidamente en nuestro tiempo. El rechazo de la pena de muerte no se cifra sólo en la imposibilidad para invocar las condiciones que en el pasado la legitimaban ni en la más que dudosa pretensión de que la ejecución del culpable compense el desorden producido por el delito, sino en la convicción de la inquebrantable dignidad de la persona humana, independientemente de su posible condición de culpabilidad moral; en la afirmación de que sólo a Dios corresponde un juicio definitivo acerca del hombre -y la pena de muerte es el «juicio» más definitivo posible al hombre-; y en la exigencia de que todo derecho penal animado por el espíritu cristiano sea un derecho de paz y reconciliación que haga posible la conversión y el regreso del pecador.

5.3. Dimensión del mandamiento «no matar» en la tradición moral

En relación con los dos casos excepcionales señalados, *la legítima defensa y la pena de muerte*, conviene tener presente la tradicional diferencia entre *principio moral y juicio práctico*, para no poner en duda el carácter absolutamente vinculante del mandamiento «no matar». No se pone en discusión la validez del mandamiento que expresa el valor vinculante de la

vida, asociado a la bondad moral de la persona, y del que no hay modo de prescindir si se desea actuar moralmente. «ni se niega la existencia de normas generalmente vinculantes... Regular de forma generalmente vinculante no significa de suyo regular para todos los tiempos de la misma manera (universalmente) ni regular de modo que un comportamiento determinado tenga que considerarse prescrito o prohibido independientemente de cualquier condición posible y, por tanto, sin excepción (absolutamente)» (cf. Böckle, F., *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, p. 296).

Hay que convenir en que ni los principios morales ni las normas generalmente vinculantes indican precisamente cuál es el comportamiento concreto que en una situación particular y concreta responde al mandamiento. El precepto negativo «no matar» es válido «en general», es decir, en cuanto expresa «lo general» y tiene en cuenta determinadas condiciones. Pero en los casos de legítima defensa y pena de muerte, el precepto «no matar» fue dimensionado por la tradición moral católica en términos como estos: «*no se debe disponer arbitrariamente de la vida de una persona inocente*». Esta forma de razonar no es relativista: que la validez de una norma sea condicionada no significa que no sea obligatoria. «Si se pone tan gran atención al respeto de toda vida, incluida la del reo y la del agresor injusto, el mandamiento «no matarás» tiene un valor absoluto cuando se refiere a la persona inocente. Tanto más si se trata de un ser humano débil e indefenso, que sólo en la fuerza absoluta del mandamiento de Dios encuentra su defensa radical frente al arbitrio y a la prepotencia ajena» (EV, 57).

Es por esto que, recogiendo la solicitud del Consistorio Extraordinario de 1991, y ante una cultura que con egoísta complacencia desprecia la dignidad de la vida humana inocente, especialmente en su inicio y en sus fases terminales, Juan Pablo II proclama que «con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral» (EV, *ibid.*).

5.4. *El aborto procurado*

En este marco se incluye la consideración del aborto procurado que «es

la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento» (EV, 58). La gravedad moral del aborto procurado está calificada por la inocencia, la debilidad y la total dependencia del embrión o del feto respecto a la madre. Si bien la decisión de abortar a veces se produce en delicadas situaciones y con vistas a preservar bienes valiosos como la salud de la madre y la calidad de vida de la familia, «estas y otras razones semejantes, aun siendo graves y dramáticas, jamás pueden justificar la eliminación deliberada de un ser humano inocente» (EV, *ibid.*).

Hablamos de «aborto» para referirnos a la interrupción deliberada y directa de la gestación desde el momento de la fecundación del óvulo por el espermatozoide: con la fusión de sus núcleos queda establecido el código genético del individuo humano. Esta evidencia científica es desestimada por algunos a la hora de reconocer una vida humana personal. Sucede que la ciencia empírica carece de indicadores de la presencia del alma espiritual. Sin embargo, el razonamiento moral de la Iglesia en este caso, dado que está en juego el derecho a la vida de un tercero, siguiendo principios tucioristas, estima que «bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona, para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano» (EV, 60).

Con frecuencia, la coerción de miembros de la familia y del entorno social sobre la madre la somete «a presiones tan fuertes que se siente psicológicamente obligada a ceder al aborto» (EV, 59). En estos casos, la responsabilidad moral del aborto alcanza a quienes directa o indirectamente han incidido en la decisión. Esa responsabilidad se extiende además hasta los médicos, legisladores, administradores de las estructuras sanitarias, y diversos agentes sociales que favorecen mentalidades abortistas o de desprecio por la maternidad, o que impiden políticas sociales de protección a las familias más vulnerables. El drama del aborto no queda retenido en el círculo de las personas concretas que lo practican, sino que tiene una consistente dimensión social e institucional. Recogiendo la enseñanza bíblica, la tradición doctrinal cristiana, el magisterio pontificio y conciliar, y a disciplina canónica de la Iglesia, el papa declara solemnemente «que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave» (EV, 62).

5.5. *La intervención sobre embriones humanos*

La misma valoración moral se extiende «a las recientes formas de intervención sobre los embriones humanos, que, aun buscando fines en sí mismos legítimos, comportan inevitablemente su destrucción» (EV, 63). Son moralmente legítimas las intervenciones de carácter estrictamente terapéutico en embriones humanos, siempre que respeten su vida e integridad, y no los expongan a riesgos desproporcionados: los embriones humanos tienen derecho al mismo respeto y dignidad debidos a toda persona. Pero son gravemente inmorales la experimentación científica que hace uso de embriones como «material biológico», su producción como «embriones supernumerarios» en procesos de fecundación asistida (que ciertamente han de ser descartados al no quedar anidados en la matriz), la producción de embriones para abastecer de órganos o tejidos para trasplantes, las técnicas de diagnóstico prenatal que someten a riesgos desproporcionados al feto o a la madre, o son ocasión para el aborto eugenésico.

5.6. *La eutanasia*

En el otro extremo del arco de la vida nos encontramos con «la tentación de la eutanasia, esto es, adueñarse de la muerte, procurándola de modo anticipado» (EV, 64). Se trata de una tentación inevitable en el seno de una cultura -¿cínica o ingenua?- que valora la vida exclusivamente en términos de bienestar y placer, de modo que no puede asumir el sufrimiento y su sentido como realidades humanas. «Por eutanasia en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor» (EV, 65). Sin embargo, será necesario distinguir entre la eutanasia y la renuncia al ensañamiento terapéutico: el rechazo a la eutanasia nada tiene que ver con la desmedida pretensión de prolongar la vida de un paciente terminal mediante sofisticados recursos médicos. Cuando la muerte es inevitable e inminente, el buen sentido moral invita a la renuncia a medios extraordinarios o desproporcionados de los que no puede esperarse más que la prolongación de la agonía.

También es necesario matizar el papel de los «cuidados paliativos» propios de la terapia del dolor. La resistencia heroica del dolor no es una obligación moral. Es lícito moralmente suministrar a pacientes terminales

agobiados por el dolor dosis masivas de analgésicos, a pesar de que previsiblemente limitarán su conciencia y acortarán la vida. El propósito de los cuidados paliativos es mitigar el dolor para hacerlo soportable dignamente, y con ellos no se pretende la muerte del paciente. Con todo, la conservación de la conciencia del moribundo es un bien que no debería ser sacrificado sin motivo grave.

Hechas estas distinciones, el papa confirma «que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana» (EV, 65). La gravedad de la eutanasia se incrementa cuando es practicada en un paciente que no la solicitó ni dio su consentimiento.

5.7. *El suicidio*

El suicidio también es un acto gravemente inmoral «porque comporta el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y caridad para con el prójimo, para con las distintas comunidades de las que se forma parte y para la sociedad en general» (EV, 66). Se reconoce el papel de los condicionamientos psicológicos, culturales y sociales que en determinados casos pueden atenuar o anular la responsabilidad subjetiva del suicida, si bien, desde el punto de vista objetivo siempre es un acto gravemente inmoral. El llamado «suicidio asistido» implica la colaboración con el suicida o directamente la comisión de homicidio, y no puede justificarse como un acto de compasión.

5.8. *Ley moral y ley civil*

El tercer capítulo de la encíclica concluye con la consideración de los problemas relativos a la *relación entre ley moral y ley civil*. En las sociedades contemporáneas se difunde la opinión según la cual el relativismo ético es una condición de la democracia, pues supone la tolerancia completa ante cualquier postura moral; por el contrario, la idea de una moral de convicciones tiende a asociarse con intolerancia y autoritarismo. La voluntad de la mayoría tiende a sustituir a los criterios de la moralidad, como si el bien moral pudiera establecerse electoralmente. La doctrina católica ve en la democracia un «ordenamiento» de la sociedad, el más valioso a nuestro alcance, pero con el

carácter de medio y no de fin en sí mismo. Por su carácter instrumental, el valor de la democracia está sujeto a los valores que encarna y promueve, entre los cuales la dignidad de toda persona humana y el bien común son centrales, y mantienen su preeminencia independientemente de las a veces volubles opiniones de las mayorías (cf. EV, 70).

La función primordial de la ley civil es garantizar la convivencia social por la justicia. Para esto, debe asegurar a todos los ciudadanos el respeto de los derechos humanos fundamentales, entre los cuales el derecho a la vida es el primero: «La tolerancia legal del aborto o de la eutanasia no puede de ningún modo invocar el respeto de la conciencia de los demás, precisamente porque la sociedad tiene el derecho y el deber de proteger de los abusos que se pueden dar en nombre de la conciencia y bajo el pretexto de la libertad» (EV, 71).

La ley civil no es autónoma de la ley moral, sino que en ella encuentra su fundamento; por esto la *exigencia de conformidad de la ley civil con la ley moral*. «La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón y, por tanto, deriva de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se la denomina ley inicua; sin embargo, en este caso deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia» (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2). Las leyes civiles permisivas en materia de aborto y eutanasia legalizan actos contrarios a la dignidad de la vida humana, atentando no sólo contra el bien individual, sino contra el bien común; al desvirtuar su función primordial, carecen de validez y no pueden vincular en conciencia al ciudadano. Ante una ley intrínsecamente opuesta a la verdad moral, se impone el deber moral de la *objeción de conciencia*: «nunca es lícito someterse a ella “ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto”» (EV, 73).

Al legalizarse, o al menos institucionalizarse de hecho, prácticas como el aborto, o la eutanasia, se plantea en los terrenos de la convivencia social, de la asistencia sanitaria y de la legislación, el problema de la *cooperación en acciones moralmente malas*: «nunca es lícito cooperar formalmente en el mal». El adverbio «formalmente» es importante porque se refiere a la «colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal» (EV, 74); es decir, supone la cooperación en el mal producido por otro y el hacerlo empeñando

la voluntad en la obtención del propósito inmoral. Cuando se da una constricción física o psíquica grave, son imaginables situaciones en las que una persona se ve prácticamente obligada a cooperar con el mal en contra de la propia voluntad, y entonces la imputabilidad del mal podría mitigarse hasta desaparecer, aunque su realidad objetiva nunca podrá ser justificada.

La encíclica plantea el caso de legisladores o parlamentarios que se encuentran ante la disyuntiva de dos leyes que autorizan el aborto, una de modo permisivo y la otra de modo restrictivo. Supuesta la imposibilidad de abrogar o evitar una ley abortista, y supuesta la clara y notoria oposición personal del sujeto en cuestión, «puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a *limitar los daños* de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos» (EV, 73).

6. Por una nueva cultura de la vida humana

El último capítulo de *Evangelium vitæ* es una convocatoria particularizada a todos aquellos a quienes compete una responsabilidad especial en la transmisión, educación y protección del valor de la vida, a que se asocien en la tarea de construir una nueva cultura de la vida humana. La Iglesia ha sido enviada a evangelizar y el anuncio del evangelio de la vida le urge como cuerpo y en cada uno de sus miembros (cf. EV, 81-82).

6.1. La celebración de la vida

La vida ante todo es un don y como tal debe ser celebrada. Una dimensión brillante de la nueva cultura de la vida humana es la *festiva-celebrativa*. En este sentido es preciso *cultivar una mirada contemplativa* para ir más allá de las apariencias y descubrir a Dios en toda vida, y a toda vida como don de Dios (EV, 83). Los sacramentos de la Iglesia son momentos fundamentales de esta celebratividad: su recurrencia expresa el sentido de la vida, del crecimiento humano, del dolor, de la alegría, de la esperanza y de la muerte... son como hitos en la vida personal, en los que se plenifica por la transmisión de la vida misma de Dios (EV, 84). En este plano celebrativo, «*es preciso saber*

apreciar y valorar también los gestos y los símbolos, de los que son ricas las diversas tradiciones y costumbres culturales y populares» (EV, 85).

6.2. La caridad concreta

Sin embargo, la celebración de la vida debe realizarse sobre todo en la existencia cotidiana, en el amor y entrega personal al prójimo. El heroísmo entrañado en la entrega de la propia vida al servicio de los hermanos es la más solemne celebración de la vida. El nervio de una nueva cultura de la vida humana no puede ser otro que la caridad concreta que se vuelve hacia quienes más amenazados y vulnerables son, y que nos han sido confiados personalmente.

6.3. Educación y responsabilidad moral sobre la vida

Pero una nueva cultura de la vida no se improvisa, sino que se construye mediante «una paciente y valiente obra educativa, que apremie a todos y cada uno a hacerse cargo del peso de los demás (cf. Ga 6, 2)» (EV, 88). Se trata de reconstruir la escala de valores de la humanidad, reconociendo que las personas preceden a las cosas y posesiones... que las personas no tienen precio, sino dignidad; y que todos los bienes objetivos están subordinados a la realización del bien y dignidad personales.

La responsabilidad de los padres de familia, de los educadores y de los medios de comunicación es de primer orden. En otros contextos, pero no menos, el personal de los centros sanitarios ejerce directamente el servicio de «veladores de la vida». Los investidos de representación política y responsabilidades de autoridad pública, están constituidos en tutores del derecho inquebrantable a la vida y de ellos se espera que no cedan a la tentación de intentar resolver los problemáticos aspectos demográficos del desarrollo mediante políticas que lesionen la libertad y dignidad de las personas.

Después de referirse al rol de la mujer y a la necesidad de un «nuevo feminismo», se presenta a la oración como una valiosa ayuda de Dios para la construcción de la cultura de la vida y se recuerda a los cristianos que su testimonio de vida no sólo es relevante para los creyentes, sino que ha de evidenciar los valores que vivimos y defendemos ante toda la humanidad.

La encíclica concluye contemplando la imagen de María, la madre de Jesús, que acogió la vida en su seno, es Madre de la Iglesia y prototipo de la humanidad redimida que vence a la muerte y alcanza la plenitud de la vida.

7. *El futuro de Evangelium vitæ*

El lenguaje de las reafirmaciones doctrinales contenidas en la encíclica impresiona a los entendidos porque se coloca en la frontera de las definiciones del magisterio papal extraordinario (cf. EV, 57, 62, 65). En mi caso -me cuesta mucho desentenderme de la mirada sociológica-, la impresión tiene algo de perplejidad y de dolor. *Evangelium vitæ*, que es una preciosa exposición de la doctrina católica sobre la vida, que sin reservas acude a los solemnes acentos en que resuena el eco de la ley divina... no deja de ser, sin embargo, palabra de hombre, sujeta a los condicionamientos de la comunicación interhumana.

En la sociedad de la indigestión informativa, donde las verdades son arrastradas por el torbellino comunicacional, junto con las noticias y las opiniones más peregrinas, parece que no hay espacios para lo sagrado. No olvido la sensación de inconoclastia que me produjo en la navidad pasada tropezarme con el libro del papa, *Cruzando el umbral de la esperanza*, compitiendo con el *best seller* de un corredor de fórmula-uno, junto a las estanterías del cloro y los platos de cartón, en el supermercado Tia cerca de casa. Ya estoy oyendo a los observadores más optimistas y superficiales que ven en el mismo hecho «que la Iglesia se está modernizando» y «usando los medios de comunicación». El problema es otro; digámoslo brutalmente: *Evangelium vitæ* será olvidada en poco tiempo. ¿Quién se acuerda de *Veritatis splendor*, más allá del círculo de los especialistas de oficio?

En primer lugar está el homogeneizador torbellino del mercado comunicacional, en el que la multiplicación exponencial de los mensajes resta a todos incisividad. Pero en segundo lugar está el peligro de la *inflación magisterial* anunciado por K. Rahner hace casi medio siglo: hace falta tiempo, reflexión y ejercicio para que el mensaje magisterial se pose y sea asimilado por la Iglesia. La multiplicación de documentos, que casi se atropellan unos a otros, puede ser un indicador de la gravedad de los problemas que atenazan al creyente de fin de siglo, pero no creo que ayude mucho a la nutrición y serena

afirmación de la experiencia de fe. Hay peligro de redundancia y de indiferencia en la recepción, cuando hasta los teólogos sienten que no alcanzan a seguir el paso de la producción documental.

Otro problema es el del lenguaje, que irremisiblemente sigue siendo dominio de iniciados. ¿Qué duda cabe de que *Evangelium vitæ* es, más que una carta encíclica, un tratado doctrinal monumental? Y sin embargo, queda la sospecha de que su lenguaje sea tangencial y apenas toque epidérmicamente a una generación que busca en la irracionalidad una salida para la depresión y la angustia.

Evangelium vitæ es pertinente y relevante. La cuestión es si somos capaces de convertirla realmente, no sólo retóricamente, en puntal de la nueva cultura de la vida humana.

revista
de análisis, información y
reflexión pensando en
Venezuela



**CENTRO
GUMILLA**

TARIFAS DE SUSCRIPCIÓN
(diez números al año)

VENEZUELA

Correo ordinario	Bs 3.000,00
Suscripción de apoyo	Bs 5.000,00
Número suelto:	Bs. 200,00

EXTRANJERO

	Bs.	US\$
Correo ordinario:	1.000,00	25,00
Correo aéreo:		
* América:	1.300,00	30,00
* Otros países:	1.500,00	35,00
Suscripción de apoyo:	2.500,00	60,00

Edificio Centro Valores, local 2
Esquina de La Luneta Apartado 4838
Teléfonos 563.50.95, 563.60.95 y 563.87.94
CARACAS 1010-A VENEZUELA

RAICES CRISTIANAS DE LA TOLERANCIA

Pedro Trigo, S.J.

CONCEPTO DE TOLERANCIA

El concepto de tolerancia encierra una cierta exigüidad. Alude a una situación de fundamentalismo, de homogeneidad impuesta y expresa la demanda de espacio para la diversidad, si no ya reconocida en principio, al menos permitida. En este sentido tolerancia dice un grado mínimo, pero todavía no satisfactorio, de libertad de coacción para opiniones y modos de vida diversos del vigente en una sociedad, en una cultura, con las que se identifica un Estado.

Un concepto más amplio de tolerancia es el que exige al Estado equidistancia respecto de opiniones y prácticas sociales y particularmente religiosas. Esta equidistancia puede entenderse en un sentido activo, en cuanto que de una manera u otra el Estado reconoce y ampara por igual, y por tanto aconfesionalmente a todas las instituciones que piensa que expresan su idiosincrasia. Esta tolerancia es del mismo género de la primera, aunque en un grado menor. La tolerancia reclamada por la Ilustración más consecuente, aunque incluye también esa misma benevolencia para con las religiones establecidas, es más radical en cuanto que se basa en el reconocimiento de la incompetencia del Estado respecto de los sistemas de pensamiento y de las religiones.

Pero la tolerancia, en su acepción más genuina, no mira sólo al Estado sino también a la sociedad civil. Es decir pide a los asociados y a las asociaciones privadas una tolerancia positiva, que incluye la no discriminación y la aceptación real de la diversidad como una riqueza para el conjunto y para cada persona. Este grado de tolerancia presupone una gran

conciencia de sí en cada ciudadano y una actitud muy dinámica respecto de la vida y la convivencia.

Cada una de estas acepciones está, como vemos, situada históricamente. Hoy, dada la globalización cultural y económica, es fundamental ir acercándonos hacia el último concepto de los aludidos. Pero no podemos pretender haber alcanzado ni siquiera el grado mínimo para la convivencia. Por eso es importante estimular todas las energías que puedan conducirnos en esa dirección. ¿Puede ayudar para ello el cristianismo y más en particular el catolicismo que en otras épocas caminó en dirección opuesta? Creemos firmemente que en cuanto el catolicismo se deje medir por sus fuentes (ese fue el propósito del Concilio Vaticano II) se convertirá en un dinamismo profundo y sostenido de la más pura y constructiva tolerancia. Es lo que trataremos de mostrar.

Hay que comenzar afirmando con el Concilio Vaticano II que, aunque el respeto a la libertad humana se haya sólidamente fundamentado en toda la revelación cristiana y muy especialmente en la práctica de Jesús y en la de la Iglesia primitiva (Sabine 137-53), sin embargo en la historia posterior de la Iglesia “se ha dado a veces un comportamiento menos conforme e incluso contrario al espíritu evangélico” (DH 12,1). Para la historia de la tolerancia en el cristianismo ver Molinari 1068-86). Así pues no nos es lícito hablar sobre esta materia con arrogancia sino con humildad y movidos por la firme determinación de dejar atrás esa historia ignominiosa y entrar decididamente por los cauces de la libertad de los hijos de Dios, superando las causas que llegaron a hipotecarla.

EL BINOMIO IGLESIA-ESTADO EN VENEZUELA

El régimen de cristiandad, en cualquiera de sus versiones, sacrifica la libertad religiosa. Por eso Bolívar, reaccionando como ilustrado a esa extralimitación del Estado y degradación de la religión, excluye la confesionalidad de su proyecto constitucional para Bolivia. La religión no se puede prescribir ni sancionar políticamente. El Estado es incompetente para actuar en materia religiosa. Cae fuera de su ámbito determinar dónde está la verdad religiosa e igualmente respaldarla. También cae fuera de la autoridad de la institución eclesial buscar apoyo político para la difusión o el

sostenimiento de la religión. El Evangelio de Jesucristo excluye todo tipo de coacción y la coacción es una dimensión irrenunciable del poder político (Bolívar 239-40).

No podemos silenciar que la institución eclesiástica venezolana no ha sabido valorar esta propuesta de Bolívar y en cambio ha encomiado el brindis en que proclama que “la unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza” (28/10/1927).

Tenemos que reconocer que a lo largo de la historia republicana ni el Estado ni la Iglesia deseaban sinceramente la libertad. El lema de Lacordaire “una Iglesia libre en un Estado libre”, no fue el que rigió sus relaciones. La Iglesia porque, ligada al viejo paradigma sacralizado, se veía como un estamento y así aspiraba a un trato de privilegio incompatible con la democracia. El Estado porque, aunque profesaba el credo liberal democrático, carente de peso histórico y autoridad moral, no tenía verdadera voluntad ni tal vez posibilidades para caminar en esa dirección, en nombre de la cual se legitimaba. El Estado se arrogó el derecho de Patronato para someter y mediatizar a la institución eclesiástica; y ésta, vencida y humillada y reducida a su mínima expresión, no cejó en su propósito de crear una institucionalización paralela, no sólo más conforme a lo que pensaba eran los mandamientos de Dios sino más fiel a sus propios dictados. El Estado proclamaba la tolerancia para disminuir la influencia de la Iglesia, ya que en su propio ámbito político no la practicaba sino cuando no tenía fuerzas para imponerse. La Iglesia insistía en que el Estado tenía “la obligación de proteger la religión verdadera” (Conferencia Episcopal Venezolana n° 60).

A nivel institucional este estado de cosas quedó superado con el convenio del año 1964. El que fuera posible este acuerdo indica que había personas de parte y parte, que deseaban superar también los esquemas de fondo. Pero la participación de la institución eclesiástica en el Pacto de Punto Fijo, al lado de las FF.AA, los partidos del status, Fedecámaras y la CTV, indica que bajo una modalidad mucho más discreta y menos inaceptable, continuaba sin embargo el requerimiento político a la Iglesia y la referencia de ésta al Estado, es decir al orden establecido entendido como poder, antes que a la sociedad civil y particularmente al pueblo.

El binomio Iglesia-Estado ha tenido en la Venezuela republicana una

historia accidentada de malaveniencias que poco a poco encontró su punto de equilibrio en base a un aflojamiento de lazos mutuamente convenidos, pero no todavía a un cambio radical de modelo.

Hay en la Iglesia venezolana (no en toda, por supuesto) búsquedas sinceras y consecuentes de una inserción social resueltamente alejada de todo resabio de poder, una inserción propiamente social y no política, y una inserción estructuralmente servicial, es decir atenta al crecimiento de las personas como su objetivo central y no al engrandecimiento institucional aunque se proclame que es para el bien de la gente. Desde esta experiencia, no consolidada aún, pero verdadera, algo podemos decir de nuestro tema.

LA INTOLERANTE TOLERANCIA NEOLIBERAL

Pero es que además es importante clarificarlo porque el monopolio ideológico neoliberal, como exacerbación del liberalismo republicano (presente ya en el texto que aludimos sobre la constitución bolivariana en su reducción de la conciencia al ámbito de lo privado) propugna un concepto de tolerancia meramente negativo entendido como desconocimiento de los sujetos colectivos y por tanto de la responsabilidad hacia ellos y como lucha por ensanchar los márgenes de discrecionalidad de cada individuo (o sociedad de derecho privado) hasta tanto colidan con la existencia de la sociedad, entendida del modo más minimalista posible.

No hace falta ser demasiado agudo para constatar que esta manera de practicar la tolerancia encierra una dosis descomunal de presión e incluso de imposición brutal, aunque no se ejerza de un modo directo sino mediante el avasallamiento de los medios masivos de comunicación, de la propaganda, la impregnación de paradigmas, la compulsión a la competencia y al consumismo... De este modo la prescindencia de los demás en las relaciones cortas (el respeto entendido de un modo meramente negativo: carencia de actos positivos de irrespeto aunada a la falta, es decir a la carencia positiva de respeto) se compone con la intolerancia más despiadada en las relaciones largas (prevaler sobre los demás, imponiéndose por todos los medios que no estén penados por la ley).

Otra dimensión de ese concepto ambiental de tolerancia es la relativización de todos los paradigmas, considerados como meras preferencias

subjetivas. Es la preferencia, la que, mientras dure, crea el paradigma. Por tanto es superflua cualquier discusión sobre paradigmas humanos. La sociedad toma la forma de un mercado en el que cualquier oferente tiene el derecho a pretender que lo que propone es paradigmático, pero en el que nadie tiene derecho a imponer su pretensión y es cada quien (el público, la gente) el que pasa de largo o acepta la propuesta y de la manera que quiera aceptarla.

“En nuestra realidad concreta venezolana, es posible que no haya expresiones de intolerancia producto de concepciones fascistas o de integristas o fundamentalismos. Pero hay resabios que son peores, aunque menos elaborados conceptualmente. La incapacidad de diálogo de los diversos sectores sociales. La falta de concertación política en momentos de aguda crisis como la que vivimos. La ausencia de un proyecto viable para la Venezuela del futuro en el que sobresalgan los valores espirituales. Todo ello es señal de las más dañinas de las intolerancias” (Mons. Baltazar E. Porras: El año mundial de la tolerancia. La Columna 13/2/1995, p. 6).

No es esta la tolerancia que propugnamos. En vez de comenzar proponiendo nuestra idea conceptualmente nos referiremos a las raíces de ella. De este modo aparecerá de la manera más concreta posible lo que queremos decir. Pero es que además en los momentos en que todo está en juego lo más práctico no son las recetas sino el ir hasta los fundamentos de nuestra vida y afincarnos en ellos. El radicalismo es así el antídoto más eficaz contra la intolerancia.

LA TOLERANCIA COMO EJERCICIO DE AMOR DESDE LA REVELACION DEL DIOS CRISTIANO

La última raíz de la tolerancia cristiana se basa en su noción de Dios. Los cristianos proclamamos que esta noción en principio está ya desvelada en Jesús. Pero es bueno hacerse cargo que esta revelación se va abriendo paso lentamente a través de la relación histórica con él. Esta relación está mediada culturalmente. De modo que la cultura facilita unos acercamientos a Dios y dificulta otros. Pero a su vez la relación profunda con Dios plenifica unos núcleos culturales, transforma otros e incluso la abre a dimensiones inéditas. A lo largo de la historia nunca resultará Dios completamente desvelado, ni en la eternidad con él.

El Dios cristiano nos acepta absolutamente y de esa aceptación absoluta forma parte su respeto absoluto por nuestra libertad. Jesús es el sí de Dios; en él se realiza su alianza eterna con la humanidad. En él, su Hijo único, nos constituye hijos suyos. El carácter absoluto de su sí fue puesto en prueba y así se puso en evidencia frente al rechazo de su hijo: Dios no rechazó a quienes lo rechazaban asesinandolo sino que lo resucitó reproponiéndolo irrevocablemente como su sí. Dios no quiere vencer sobre nadie. Sólo acepta el sí humano cuando es voluntario, de corazón. El no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva. Ese es el sentido de la paciencia de Dios.

Pero ese designio de Dios no es uno entre varios posibles sino que revela quién es Dios. Es decir, la libertad de Dios no consiste en que él, pudiendo haber empleado con los seres humanos el brazo de su justicia, prefirió alargarnos el de su misericordia. Lo que se nos revela es que, siguiendo la metáfora, Dios es mocho: sólo tiene misericordia. Es decir, Dios no es el Todopoderoso y el Enteramente Bueno, de tal manera que su poder infinito esté moderado por su infinita bondad. Dios es sólo Amor, y el poder que tiene Dios es el que posee el Amor infinito. Así pues, no es que Dios no se imponga porque, pudiendo hacerlo, ha decidido no imponerse. Dios no se impone, no castiga, en definitiva no condena ni mata porque nada de eso entra en las posibilidades del Amor. El no puede negarse a sí mismo, aunque nosotros lo neguemos a él. El nos ha entregado a su Hijo; hablando humanamente nos ha preferido a su Hijo ¿Qué puede ya separarnos de ese amor? (1Jn 4, 8-10; Rm 8, 31-39).

Este es el Dios que nos creó a su imagen. Así pues, cuando nos imponemos sobre alguien no actuamos como imagen suya. Es cierto que esto puede acontecer por amor: para apartar a esa persona de un mal mayor, de un daño tal vez irrevocable contra sí mismo; o por amor a otras personas, para defenderlas de una agresión injusta. En estos casos habrá que imponerse; pero será un mal menor, algo mandado "por su dureza de corazón" (Mc 10,5). Estará justificado, incluso podrá ser fuente de bienes; pero en sí mismo es un mal. Al poder del amor de Dios pertenece sacar de los males bienes; pero eso no quita que imponerse sobre otro no sea obrar como Dios no obra.

Si la noción de poder, entendida como la capacidad de imponerse sobre otro, de coartar su libertad, de obligarlo a hacer lo que no quiere o impedirle

hacer lo que quiere y mucho más el poder entendido como capacidad de matar a alguien, no pertenece a Dios y por eso ejercerlo es apartarse de la condición de imagen de Dios, es obvio que es un contrasentido utilizar el poder para obligar a alguien a reconocer a Dios y seguir una determinada religión o para impedirle que se adhiera a ella. Si la religión tiene que ver con Dios, excluye el uso del poder de un modo directo o indirecto. Por tanto la religión es ajena a la esfera política, que no puede prescindir del uso del poder. Por tanto la religión no puede invocar al poder político para salvaguardarse o crecer, para imponerse o ejercer el monopolio.

Esto es lo que afirma solemne y reiteradamente el Concilio Vaticano II en su declaración sobre la libertad religiosa, superando la tradición que la estrechaba, reduciéndola a la libertad del acto de fe, pensando que esta libertad podía componerse con la obligación penal de los ciudadanos de mantenerse dentro de los cauces de la religión católica, obligación que derivaba de la profesión religiosa del Estado y de los servicios que la Iglesia le prestaba. Naturalmente que el Concilio reivindica la libertad del acto de fe (DH 10). Pero la declaración se extiende hasta la afirmación de la completa libertad religiosa, insistiendo incluso que ella es parte de la legítima exigencia de libertad en todas las esferas y sobre todo en lo que se refiere a los bienes del espíritu humano (DH 1,1. Sobre la distinción de ambos conceptos y su historia en el cristianismo ver Gutiérrez 195-235). Define a esta libertad como “inmunidad de coacción” (13, 2, 41...).

Ahora bien, si Dios es Amor no sólo queda excluida la coacción, sino también simétricamente, la despreocupación, el atenerse cada quien únicamente a sí mismo, y mucho más el borrar positivamente a los demás o a algunos del propio corazón. Desde lo que llevamos dicho tenemos que recordar que la tolerancia sólo es cristiana cuando es un ejercicio de amor, de ese amor que es paciente y comprensivo, que todo lo cree, que todo lo soporta, que no lleva cuenta del mal, que se atiene sólo al bien (1 Cor 13, 4-7). Cuando la tolerancia es una expresión de egoísmo, de insensibilidad, un cómodo expediente para no comprometerse en nada, un modo de lavarse las manos, esa tolerancia es un mal, un pecado gravísimo, el que evidencia Caín cuando responde a Dios que le preguntaba por su hermano: “¿Acaso soy yo guardián de mi hermano?” (Gn 4). Para el cristianismo esa es la respuesta de un asesino.

Quien piensa que su única obligación para con los demás es pagar los impuestos y no hacer mal a nadie de un modo directo y que lo mejor que puede hacer en favor de la sociedad es ocuparse de sus asuntos privados y de los suyos, ese no tiene en sí el amor de Dios, no vive la vida verdadera, está alienado. No es esa una existencia fecunda, aunque llegue a ser exitosa. Esa tolerancia vacía no contiene libertad. En términos de Pablo, es carne cuyo destino es la muerte, no espíritu que da vida perdurable.

Sin embargo Dios es tolerante con esa persona, es decir la soporta, en el doble sentido de la palabra: tiene paciencia con ella, aunque deteste su proceder; y literalmente la sostiene en la existencia y la lleva en su amor.

UNION DE LIBERTAD Y VIDA DESDE EL MESIANISMO SERVICIAL DE JESUS

A este proceder de Dios corresponde el de Jesús. Su vida es también raíz y fuente de la tolerancia cristiana. El fue enviado por Dios como Mesías del pueblo elegido (Lc 1, 32-33; 2, 11.26.38; 4, 16-21). Sus discípulos, mucha gente del pueblo y de los líderes religiosos esperaban un mesianismo davídico: un caudillo ungido con el Espíritu de Dios para liberar a su pueblo de manos de sus enemigos mediante el uso del poder. Jesús fue presionado para que aceptara ese mesianismo (Jn 6, 15). Pero lo rechazó. Cuando sus discípulos lo confesaron como Mesías, él les impuso silencio y les puso ante los ojos, no el horizonte del triunfo militar y la conquista del poder sino el de su apresamiento y ejecución a manos de las autoridades que lo rechazaban. Pedro no admite ese desenlace: si Jesús viene con el poder de Dios, la derrota de su ungido es la derrota del propio Dios. Eso no puede suceder. Dios no lo puede permitir. Jesús rechaza con una dureza inusitada el razonamiento de Pedro y le exige que se coloque detrás del él. Su razonamiento, al parecer tan concluyente, es una idea humana, no es la idea de Dios (Mt 16, 16.21-23).

El Concilio, tras de exponer detalladamente este modo de proceder de Jesús, concluye que su mesianismo es el del Siervo y lo explica de este modo: “renunciando a ser Mesías político y dominador por la fuerza, prefirió llamarse Hijo de Hombre, que ha venido a servir y dar su vida para redención de muchos (Mc 10, 45) (...) Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que lo contradecían, pues su reino no se defiende a golpes, sino que

se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la Cruz, atrae a los hombres a sí mismo” (DH 11,1).

La vida de Jesús es la carta magna de la tolerancia cristiana. El no libera a unos imponiéndose sobre otros. El libera desde adentro de cada ser humano y desde abajo de la sociedad. El carga con nuestras miserias y perdona nuestros pecados, y mete en nuestros corazones la semilla de su palabra y la Fuerza de su Espíritu de modo que sepamos el camino y tengamos fuerza para recorrerlo. El nos libera de nuestras esclavitudes; pero no para someternos a él sino para que seamos libres (Gal 5,1). Es verdad que sus exigencias son radicales, más aún absolutas (Lc 9, 23-26. 57-62; 14 25-33); pero no reprime a los que las contradicen ni echa de sí a quienes no las cumplen. El no retiene a nadie por la fuerza; ni expulsa a nadie del grupo, ni siquiera a Judas (Jn 6, 66-71). Cuando una ciudad no lo recibe, no la maldice; pasa simplemente a otra (Lc 9, 52-56).

Desde el mesianismo de Jesús quedan superados, tanto los proyectos históricos que absolutizan la libertad, sacrificando la vida de las mayorías, como los que se construyen de modo que haya vida igualitaria para todos, aunque sea a costa de la libertad. Si Jesús es camino para la humanidad, de ahí se sigue que no podemos resignarnos a ese dilema trágico, que tenemos que perseguir con esperanza, con creatividad, y cargando cada quien la cuota de sacrificio que le toque, un modo de organizar la sociedad que salvaguarde a la vez la vida y la libertad, que contemple a ambas magnitudes como aspectos indisociables de una sola realidad y que se acerque a ella dinámicamente, por intentos sucesivos. Esta debe ser la propuesta irrenunciable del cristianismo a la sociedad; y para que lo sea creblemente ha de ser antes que todo el contenido de los proyectos pastorales (G. Gutiérrez, 111-12; 371).

Así pues la tolerancia que arranca de Jesús de Nazaret es la que aúna libertad y vida y las unifica en primer lugar dentro del sujeto, ya que si lo contrario de la servidumbre es el carecer de vínculos, lo contradictorio es el vincularse por amor para dar vida, es decir el servicio. El tolerante no es el autárquico indiferente, encerrado en su torre de marfil, sino el que desde su propia libertad, liberada de su egoísmo, sirve a su prójimo suscitando su libertad responsable.

Sin embargo hay un desnivel entre el ejercicio estrictamente cristiano de la tolerancia y el grado de tolerancia que tolera una determinada situación social. Para Jesús, como para Dios, el respeto a la libertad es absoluto. Expresamente nos pide no resistir con violencia al mal (Mt 5, 38-41). Esto, reconoce el Concilio Vaticano II, no es posible que se convierta en ordenamiento jurídico: "la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse (...) esto está comprendido en la noción de orden público.

Por lo demás, se debe observar en la sociedad la regla de la entera libertad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida que lo sea (DH 7,3). Incluso para superar el sometimiento de unas naciones por otras y la amenaza y aun la realidad de la guerra en cualquiera de sus modalidades, el Concilio urge "el establecimiento de una autoridad pública universal, reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos" (GS 82,1).

Sin embargo, es irrenunciable no sólo colaborar para que, con el desarrollo de la conciencia moral y la solidaridad, se amplíe cada vez más el margen de libertad civil sino también el testimonio cristiano de renunciar desde ya a la fuerza, cargando con las consecuencias. La razón de esto último es muy clara: vencer a la violencia con la violencia, vencer al mal con el mal no es superar la violencia ni el mal sino ejercer violencia "legítima" y mal menor. A causa del pecado esto no será posible evitarlo a lo largo de la historia. Pero la violencia y el mal sólo se superan de raíz cuando se redimen, es decir cuando uno se enfrente a ellos de un modo radicalmente desarmado, luchando con las "armas" de Dios (Ef 5, 10-20), que son las armas del Espíritu que excluyen toda imposición, aunque en la lucha perezca uno a manos de la violencia (J. Sobrino 1994, 15-18; 1991, 288-89, 323-34).

Así nos enseñó Jesús a superar el mal y así lo viven muchos cristianos y singularmente nuestros mártires. Nosotros creemos en la fecundidad redentora de sus vidas. Y por esta razón el mesianismo cristiano no puede ser formalmente político, a pesar del espejismo de algunos en estas décadas pasadas.

LA EFUSION UNIVERSAL DEL ESPIRITU Y EL DIALOGO COLECTIVO EN LA VERDAD HACIA LA VERDAD ENTERA

Hay finalmente otra dimensión de la tolerancia que deriva de otra raíz cristiana: de la presencia en todos del Espíritu Santo. Esta se refiere, no ya a lo que debemos creer y a lo que debemos hacer sino a lo que nos es lícito esperar de los demás. Según Hegel, teórico en este punto del Occidente, a partir del acontecimiento cristiano, el Occidente no tiene verdadera exterioridad (Hegel 571). La razón es que sólo él posee el Espíritu. La consecuencia es que sólo puede tener con el resto del mundo una relación pedagógica, que necesariamente tomará la forma de dominación civilizadora. La carencia de Espíritu en los demás hace, en efecto, imposible el diálogo con ellos y aconseja el empleo de la fuerza saludable. A sangre y fuego entrará el Espíritu, como ha entrado en cada una de sus etapas históricas. No hay que reparar en las formas. Lo que importa es el concepto: el triunfo del Espíritu y su establecimiento en la tierra (Hegel 491).

Sin esa brutalidad, sí se ha justificado cristianamente el uso de la fuerza, si no para imponer el cristianismo (siempre se ha defendido la libertad del acto de fe), sí para remover los obstáculos que podían atravesarse a la evangelización) (Gutiérrez 177-85; 230-35). Así sucedió concretamente en América Latina. Si fuera de la Iglesia no hay salvación, se justifica el “oblígalos a entrar” (Lc 14, 23) agustiniano; total, se trata de que entren al banquete del Reino de los Cielos.

Sin embargo, aunque el Concilio no desarrolla la idea expresamente, en el dinamismo de su concepción de la Iglesia está contenida la idea de que en el mundo actúa el misterio de salvación, ligado a la pascua de Jesús, y que la Iglesia es su sacramento, es decir la que lo sabe con certeza y lo proclama como buena nueva y se pone a su servicio para que acontezca en cada época, en cada cultura y en cada persona.

Este misterio de salvación no consiste únicamente en la benignidad con que el Creador sostiene a todos en vida, ni en la presencia de la Palabra que alumbró a todo ser humano, ni siquiera en el ordenamiento de todos a la salvación que acontecería en Jesús y a la unión de él con todos por su encarnación, sino que consiste en que su salvación ya está derramada sobre

todos. Y la salvación de Jesús es el don del Espíritu Santo: en él está el perdón de los pecados, en él somos hijos verdaderos de Dios, en él podemos seguir a Jesús que es nuestro camino para hacernos verdaderos seres humanos.

Ese Espíritu está sin duda en la Iglesia. Pero no en exclusiva. Si así fuera tendría razón Hegel: no habría posibilidad de diálogo ni por tanto tolerancia en este sentido radical. Se puede decir que el vuelco en el Concilio desde los esquemas preliminares hasta los documentos aprobados podría condensarse en la sustitución de la secuencia Dios, Jesús, Espíritu, Iglesia, mundo, por ésta otra: Dios, Jesús, Espíritu, mundo, siendo la Iglesia, que está inmersa en el mundo, sacramento de este misterio de salvación. Los misioneros fueron los primeros que descubrieron intuitivamente esta lógica. Y por eso aquéllos que vieron que se negaba el esquema anterior, pero no alcanzaron a comprender el sentido y la alegría de ser sacramentos de una salvación así entendida, escribieron por miles al Concilio presentándole su consternación porque les parecía que, como podían salvarse los seres humanos fuera de las fronteras visibles de la Iglesia Católica, su misión había perdido su móvil principal y su objetivo.

La salvación es, no lo olvidemos, el don del Espíritu. El Concilio lo intuyó, pero no pudo desarrollarlo de un modo claro y distinto. Sería antihistórico pretender que desde la carencia pneumatológica previa pudiera pasarse de un solo golpe a su centralidad. Sí hay sin embargo suficientes textos que apuntan en esta dirección (GS 10,2; 11,1; 15,4; 26,4; 37,4; 38,1; 39,3; 41,1; 42,3...). Citemos uno solo para muestra, que afirma el hecho y lo liga a la Pascua: "Cree la Iglesia que Cristo muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación" (GS 10,2).

Porque hay Espíritu en el mundo, tiene pleno sentido desde la Iglesia, que profesa tener la Verdad, la apertura a todos para un diálogo colectivo hacia esa misma Verdad, nunca plenamente desvelada ni poseída en propiedad ni controlada (Rahner 1969, 45-57; 101-107). Y no sólo tiene sentido sino que es una dirección que se impone a las conciencias una vez que comprenden este dinamismo de la Verdad que vive en uno y en la que uno trata de vivir. Si es el Espíritu el que nos llevará a la Verdad completa (Jn 16,11-15) y él está derramado sobre toda carne (Ez 36, 26-27; Joel 3, 1-2) de un modo

absolutamente personalizado, sólo en el diálogo irá dando de sí la propia verdad y caminaremos hacia la verdad más plena.

Y lo que decimos de cada persona también hay que decirlo de un modo secundario pero real, de cada cultura y cada religión. En efecto, en ellas hay Espíritu, no como tales (es decir como esos sistemas particulares que son) sino en cuanto que ellas son dimensiones y creaciones de las personas. Por tanto, no puede oponerse netamente lo revelado por Dios y lo creado por seres humanos en estado natural. Ya que si estos seres tienen Espíritu, también las culturas y religiones son creaciones espirituales; aunque como el Espíritu no es el único impulso que los anima, estén también impregnadas de otros elementos no espirituales. Si es posible y necesario el diálogo porque ellas contienen Espíritu, no menos necesario es para discernir lo que hay de Espíritu, separándolo de otros elementos diversos y aun contrarios. Así pues, una vez comprendido esto, el diálogo es el modo de mantenerse en la verdad; y la renuncia a él, autosuficiente o temerosa, indica o bien que uno se cree dueño de la Verdad o que tiene poca fe en ella.

Pero el diálogo en el Espíritu es diálogo en la libertad porque donde está el Espíritu del Señor está la libertad (2 Cor 3, 17) porque el Espíritu es libertad. Así pues queda excluida no sólo toda presión física sino toda coacción moral. Sin embargo Pablo nos advierte del peligro siempre actual de remitirnos al Espíritu para dar pábulo a la carne, es decir al egoísmo que busca satisfacerse a sí mismo bajo el manto prestigioso de la libertad (Gal 6, 13-24). En el Espíritu no hay ley, insiste Pablo, “todo me está permitido; pero sólo haré lo que resulte constructivo, lo que edifica la comunidad” (1 Cor 10, 23). La dirección de la libertad espiritual es la vida compartida porque el Espíritu es creador y dador de vida y el que mantiene unida esa vida multiforme. En el Espíritu, pues, la búsqueda colectiva de la verdad en la libertad dialogada se orienta a la construcción de una morada humana, hacia la preservación, restauración y plenificación de la vida y hacia la autotranscendencia de esa vida, es decir hacia la salvación. Nos encontramos nuevamente con ese sentido no meramente formal sino positivo de tolerancia.

Pero ¿qué pasa con el error? En esta búsqueda de la verdad el error es no sólo una posibilidad sino una realidad siempre presente, incluso en la propia Iglesia, al menos como unilateralidad de la formulación de verdades y en el

olvido de otras, que sin embargo sería necesario proclamar en la situación. El error no tiene derechos, decían los que se sentían dueños de la verdad para aplastar a quienes no pensaban lo mismo. Hoy pensamos que el problema estaba mal planteado. Los sujetos de derecho son las personas y, como insiste el Concilio, lo son inamisiblemente, no sólo aunque yerren sino aunque se empecinen en el error, incluso a sabiendas y culpablemente. Sin la tolerancia del error es vacía la proclamación de la libertad. La única restricción de esta tolerancia es el bien común. Pero el Concilio nos pone en guardia para no invocar esta razón tan de peso como una mera artimaña del poder.

Una tolerancia sin Espíritu es vacía y débil incapaz de colaborar en la consecución de la solidaridad imprescindible y de hacer frente superadoramente al ambiente fundamentalista en que estamos inmersos. La tolerancia espiritual, al excluir el poder (entendido como capacidad de imponerse por la fuerza llegando a coaccionar y aun a matar si es imprescindible), parece igualmente débil, pero no lo es porque, si excluye el poder, sí contiene energía vital, capacidad de dar vida y está dispuesta a pagar el precio que sea necesario, pero a pagarlo uno mismo, no a sacrificar a nadie para asegurar la vida propia y la de los suyos.

En síntesis, la raíz cristiana de la tolerancia está en la comunidad divina en la que las relaciones sustanciales ponen la diversidad y la mantienen en comunión.

Al entrar en las raíces hemos dicho todo. Nos falta referirnos a cada uno de los aspectos, lo que es imprescindible. Pero, repetimos, en los momentos en que todo se pone a prueba no bastan soluciones particulares sino que es necesario refundarse en los fundamentos. Desde ahí hay que emprender animosamente cada aspecto particular.

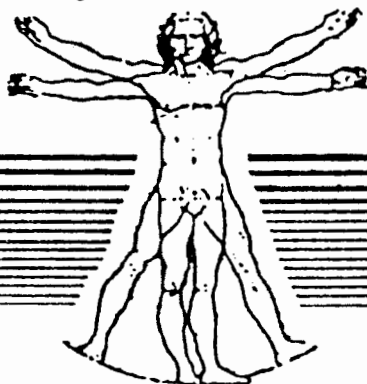
BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *La Iglesia en el mundo actual*, Bilbao 1968, 325-329.
- AA.VV., *La libertad religiosa*, Madrid 1966.
- BOLIVAR S., "Mensaje al Congreso de Bolivia". En *Doctrina del Libertador*, Caracas 1985.

- COMBLIN J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1987.
- CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la libertad religiosa* (DH).
- SMEDT D., *Hacia un clima de libertad*, Bilbao 1970, 15-131; 121-157.
- GARRONE G.M., *El Concilio/ su unidad interna*, Bilbao 1967, 117-119; 123-124.
- GUTIERREZ G., *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima 1992.
- HEGEL F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid 1974.
- MARTELET G., *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, Barcelona 1968, 145-168.
- MOLINARI F., "Tolerancia", en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid 1980.
- MURRAY J.C., "La declaración sobre la libertad religiosa", en *Concilium* 15 (1966) 5-19.
- RAHNER K., "Pequeño fragmento sobre el encuentro colectivo de la verdad", en *Escritos de Teología VI*, 1969.
- RAHNER K., "Sobre el diálogo en la sociedad pluralista", Id.
- SSABINE G.H., *Historia de la teoría política*, México 1965.
- SCHILLEBEECKX E., *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 303-327.

ANTHROPOS

VENEZUELA



Es una revista que estudia la realidad del hombre desde el contexto de América Latina

*Instituto Superior Salesiano
de Filosofía y Educación*

Avenida El Liceo, Apartado 43
Los Teques 1201-A (VENEZUELA)
Telf.: 032 - 329812

Valor de la suscripción: Venezuela:	Bs 500,00
Extranjeros: Vía Aérea:	\$ 12,00
Correo Normal:	\$ 10,00

FUNDAMENTALISMO

*José C. Ayestarán, S.J. **

El año 1995 ha sido declarado por la ONU como el *Año de la Tolerancia*. Esta es una necesidad sentida en todos los niveles de la convivencia humana, sobre todo ahora cuando vamos entrando en una globalización mundial de todos los pueblos y culturas dentro de unos patrones compulsivos de convivencia. Una mirada panorámica sobre la realidad del mundo actual nos muestra infinitas formas de intolerancia mutua, que en muchos casos llega a ser agresiva e incluso armada. El caso más notable lo presentan los fundamentalismos de diverso género que contraatacan y amenazan la convivencia en la paz.

Para ubicar bien el complejo fenómeno del fundamentalismo, tal vez nos ayude echar primero una mirada panorámica a las informaciones que han ido apareciendo con frecuencia en los medios de comunicación y son referidos a este fenómeno.

El fundamentalismo se vincula, no sin razón, a las actividades llamativas de algunas sectas fanáticas. Así, podemos recordar la secta llamada "La Iglesia del Pueblo", cuyo líder fue Jim Jones. El incidente más conocido de esta secta fue el ocurrido el año 1978 cuando más de 900 personas fueron trasladadas a las selvas de Guyana por la prédica del líder Jones y allí tuvo lugar un suicidio colectivo, en una ceremonia religiosa en la que ingirieron una bebida compuesta de jugo de naranja, cianuro y valium.¹

Así mismo, todavía recordamos los hechos protagonizados por la secta Davidiana, cuyo líder era David Koresh, cuando en Waco (a 140 Kms al sur de Dallas, Texas) murieron 87 personas, entre ellas el mismo líder Koresh, tras un pulso de 51 días entre los miembros de la secta davidiana y agentes

federales. Koresh habría envenenado a los niños y disparado a quienes no quisieron hacerse cómplices de la masacre. Y todo ello "en nombre de Dios" y Koresh su profeta.²

Hechos más recientes fueron protagonizados por la secta conocida como "Hijos de Dios" o "La Familia" o más comúnmente como "Niños de Dios". Esta secta ha sido fuertemente cuestionada en Australia, Francia, España, Argentina e incluso en Venezuela por su implicación en delitos de privación ilegítima de la libertad, secuestro de menores, violación y estupro, reducción a servidumbre y discriminación racial y religiosa.³

Finalmente, todos recordamos los sucesos atribuidos a la secta "Templo Solar", cuyo líder era el zaireño Luc Jouret. A principios de octubre de 1994, en los pueblos de Cheiry y Granges-sur-Salvan, Suiza, 48 miembros de la secta fueron hallados muertos y quemados. Otros cinco, supuestamente miembros de la misma secta, aparecieron muertos en Canadá por la misma fecha.⁴

A estas someras informaciones de prensa, habría que añadir las frecuentes informaciones que se refieren a numerosos grupos satánicos que actúan con crueldad también en nuestra sociedad, y que se les vincula de alguna manera a las tendencias fundamentalistas.

Pero el fundamentalismo va mucho más allá de estas sectas violentas. Cuando se habla de este fenómeno, los estudiosos se refieren a hechos de mucha mayor envergadura. Se habla, entre otros casos, del fundamentalismo islámico, protestante, católico y de casi todas las grandes religiones asiáticas.

La geopolítica del Islam es la más notable. Uno de cada cinco habitantes de la tierra se vuelve a La Meca cada día. Más de mil millones de musulmanes repartidos en los cinco continentes dibujan el mapa del Islam. Es una religión que se extiende desde Marruecos hasta Indonesia y desde Sudán hasta las nuevas repúblicas centroasiáticas. No todos son igualmente fundamentalistas, pero el islamismo es una religión muy propicia para el fundamentalismo.

No deja de ser llamativo que el fundamentalismo protestante haya nacido precisamente en Estados Unidos, uno de los países más poderosos y de mayor pluralismo religioso. Aunque en menor escala, el fundamentalismo también surge en la filas protestantes de Europa.

Otro tanto habría que decir del catolicismo. No suele hablarse propiamente de sectas católicas, pero las tendencias fundamentalistas se hacen cada día más presentes entre personas e instituciones católicas, catalogadas ordinariamente como conservadoras e integristas.

En América Latina, al hablar del fundamentalismo, solemos referirnos a los grupos evangélicos, comunmente considerados como sectas, que han invadido especialmente los sectores populares. En estos últimos 30 años cierto tipo de "protestantización" de América Latina es más acelerado que la que tuvo lugar en Europa durante todo el siglo XVI, cuando comenzó la Reforma protestante con Lutero.

Propiamente hablando el fundamentalismo es una corriente que alcanzó su mayor auge en 1911 con Arno E. Gaelbelgein. Este movimiento abarca a diversas denominaciones. Se pueden considerar como sectas fundamentalistas de origen protestante: algunas ramas de la Iglesia Evangélica, algunas denominaciones Pentecostales, los Mormones (o la Iglesia de los Santos de los Últimos Días), Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, Ciencia Cristiana, Niños de Dios, Iglesias Electrónicas, Misión Nuevas Tribus, etc.⁵

Estos grupos no se caracterizan tanto por su violencia física, pero muchos de ellos, por su integrista y fanatismo, entran de lleno en lo que normalmente se considera como fundamentalismo. Para evitar malas identificaciones, el Consejo Pontificio de la Cultura del Vaticano propone hablar de "Nuevos Movimientos Religiosos". En América Latina pertenecerían a estos movimientos más de 45 millones de miembros.

A primera vista el fundamentalismo está exclusivamente vinculado a fenómenos religiosos. Pero conviene dejar claro desde un comienzo que no se trata sólo de un fenómeno religioso. Aunque éste se halle siempre presente, también comprende elementos ideológicos, científicos, políticos e incluso militares que se «absolutizan» y conforman actitudes fundamentalistas. Los movimientos «ultras», las guerras santas, los frentes revolucionarios de liberación de derechas e izquierdas entran, en la mayoría de los casos, en el fenómeno del fundamentalismo. Hoy comienza a hablarse con razón de fundamentalismo neoliberal porque la absolutización del mercado libre quiere imponer sus dogmas como la más segura (o única) ideología para crear un mundo homogéneo y seguro.

Si, como sucede a menudo, se reduce el fundamentalismo integrista a sus excesos, a las manifestaciones de un terrorismo ciego y criminal, que son sólo sus expresiones extremas, no se aprecia el verdadero peligro que representa. Algunas de las tendencias integristas, no por ser menos bárbaras, son más tranquilizadoras. Por ese motivo es necesario comprender la *lógica interna* de estas tendencias, y en particular lo que en ellas puede seducir, ya que en el mensaje del integrismo hay elementos que responden en parte a aspiraciones insatisfechas en el mundo actual. Según el Diccionario Breve de Oxford, el término *fundamentalismo* se usa desde 1923. En un sentido general, designa la adhesión estricta a los principios o dogmas ortodoxos tradicionales considerados como fundamentales en la fe cristiana, islámica, etc, en oposición al liberalismo o modernismo. Hay otros términos como el integrismo, totalitarismo, fanatismo, etc que están muy cercanos a esta noción general de fundamentalismo. La realidad que recoge el concepto de Fundamentalismo puede ser estudiado desde tres perspectivas: psicológica, sociológica y teológica. Comencemos por la primera.⁶

I. PERSPECTIVA PSICO-HISTORICA

1.1 Un fenómeno de alienación

Desde esta perspectiva se observa que el fundamentalismo es visto como un fenómeno de alienación. Se trata de mostrar las cargas psicológicas que se producen como resultado de hechos colectivos amenazantes. Los fundamentalistas hablan continuamente de «aislamiento personal», «marginación social». «desarraigo ético-cultural», o en términos más generales, de una pérdida de continuidad histórica. Tales experiencias producen una añoranza de seguridades, de verdades “eternas”, de una imagen del mundo estable. A eso se añade otra añoranza, la de los líderes perdidos, aquellas figuras que nos enseñaban el sendero justo y que, por consiguiente, podían reclamar con todo derecho una subordinación total y absoluta.⁷

Al abordar un estudio crítico del fundamentalismo, es importante subrayar que los *fundamentos* son algo verdaderamente trascendental para la vida del ser humano. Para vivir creativamente necesitamos fundamentos. Esto vale para la formación de la personalidad. Se necesita la protección de los

padres y el calor de un hogar para el desarrollo armónico de nuestros sentimientos y de nuestras capacidades. Pero vale también para el ámbito transpersonal. Las familias, comunidades, los pueblos necesitan de su *historia*, es decir, tradiciones culturales, ritos y cultos propios, para vivir creativamente, con un sano equilibrio y con perspectivas de futuro.

Pero todavía hay otra dimensión. La Biblia lo dice en su lenguaje: “Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche” (Gn 8,22). El texto revela una confianza en la *estabilidad de la tierra y del tiempo*. Pase lo que pase con la humanidad y con nuestros pueblos, la tierra y el tiempo permanecen firmemente estables.

Esta absoluta *confianza en nuestros fundamentos* es el modo más originario que tiene el hombre para solucionar el problema inquietante de la existencia: nuestra propia condición mortal y nuestra confianza en la seguridad del futuro. Aunque nuestro propio futuro es una incógnita, pero el futuro en sí mismo es una realidad incuestionable. Las sociedades, las culturas, las religiones, en una palabra, todos los sistemas vivos, demuestran su vitalidad por el hecho de ser capaces de asumir un ritmo de apropiación y transformación de facetas creativas de la existencia humana manteniendo la identidad en la transición.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando se pierde esa confianza radical en la seguridad inmutable de la tierra y del tiempo, cuando un proceso traumático diluye la creativa apropiación del pasado y obstruye la transformación de nuestra herencia en una apertura hacia el futuro? Cuando se produce esa quiebra en la capacidad de apropiación y transformación de nuestra herencia, es decir, cuando el mundo se nos viene abajo y se destruyen todos nuestros sistemas sin que se vislumbre un nuevo orden universal, entonces surgen las reacciones fundamentalistas.

1. 2 *Una experiencia de la quiebra del universo*

Así es como se puede entender el fundamentalismo como una reacción ante la experiencia de una *quiebra de la estabilidad del mundo*. Vamos a analizar cuatro ejemplos de esta concepción de fundamentalismo.⁸

a) *Fundamentalismo islámico*

El fundamentalismo islámico de hoy sólo puede entenderse en una perspectiva histórica. Los factores más determinantes serían cuatro:

+ *Memoria del imperio arabo-islámico* que, en su período de apogeo máximo, logró dominar a todas las naciones, especialmente a los pueblos europeos cristianos. La caída de ese imperio constituye hasta hoy un verdadero trauma para los musulmanes.

+ *Los nuevos países coloniales*. Un factor infinitamente más mortificante que el recuerdo del pasado fue - y lo es todavía - el hecho de que algunos pueblos europeos, sobre todo Inglaterra y Francia, y en nuestro siglo los Estados Unidos, pudieran erigirse el dominadores coloniales del mundo árabe. La última Guerra del Golfo, a principios de 1991, con su humillante efectividad, constituye el hasta ahora último eslabón de una larga cadena de humillaciones.

+ *Elegidos para vencer*. A los factores precedentes hay que añadir la convicción que tiene el Islam de ser el único representante del *orden religioso-político establecido por Dios* para todo el mundo. El Islam apareció en el mundo como *religión de vencedores*. Pero, una vez que esa convicción ha quedado desvirtuada precisamente por los "infieles", resulta inevitable que surja un tremendo desconcierto incluso en la comprensión de la propia fe islámica. El Islam se diferencia de otras religiones abrahámicas como el judaísmo y el cristianismo en que no admite separación entre lo temporal (política, economía, etc) y lo espiritual. En su concepción totalizadora, el Islam carece de Iglesia y de jerarquía eclesiástica como en el cristianismo. Esta concepción fundamental del islamismo origina los diversos movimientos revolucionarios: shiitas, Hezbollah, palestinos como el Hamas, los integristas del Fundamentalismo Islámico de Salvación (FIS) y el Grupo Islámico Armado (GIA) de Argelia, y otros que se lanzan decididamente a la Jihad (Guerra Santa) islámica.

+ *Incapacidad de adaptación al mundo moderno*. Por último habrá que mencionar el hecho de que el Islam aún no ha encontrado la manera de enfrentarse creativamente al fenómeno de la modernidad, especialmente en el aspecto de la secularización. Aunque en su época de pleno apogeo logró

asimilar las adquisiciones literarias, científicas y técnicas de los pueblos bajo su dominio y convertirlos en una cultura universal, ha sido incapaz de dar un segundo paso para asimilar la civilización moderna que ha surgido en Europa y que tiene profundas raíces incluso en el patrimonio árabe. El Islam contempla esas conquistas sólo como amenaza, como agudización de los numerosos agravios colectivos que se han ido acumulando sobre su historia.

Este cúmulo de factores nos permite afirmar que en la base del fundamentalismo islámico está la experiencia traumática de una *quiebra total del mundo*. Y esta experiencia constituye el mayor obstáculo para que el Islam llegue a una renovación de sus convicciones religiosas y de su propia autocomprensión.

Es entonces la identidad misma de esos países la que está amenazada. Y a partir de los interrogantes «en qué nos hemos convertido», «a dónde vamos», los fundamentalistas o integristas pueden organizar una acción global y radical. Preconiza la sumisión a Dios, Alá, pero no al orden establecido; es antioccidental y antimodernista. No se dirige a la razón sino a la fe ciega. La fuerza del fundamentalismo reside en su capacidad de prometer un cambio radical sin tener que definir sus contornos, puesto que Alá sería su garante. Las sociedades islámicas han experimentado una doble conmoción: su inserción obligada en un mercado que se mundializa según formas y ritmos que trastornan el equilibrio y jerarquías habituales, y la irrupción de un individuo autónomo en la vida política en reemplazo de los notables tradicionales y jefes feudales. No admiten la libertad y el pluralismo que se proponen en el sistema democrático. Todo ello contribuye a acrecentar la fragilidad de la estructura nacional y la inestabilidad psíquica de los individuos, y hace aun más imprevisible la evolución de los acontecimientos.⁹

b) Fundamentalismo norteamericano

Pero consideremos ahora un caso más cercano. En las filas más conservadoras del protestantismo norteamericano se ha asentado un fundamentalismo que refleja también una “quiebra de la estabilidad del mundo”, pero totalmente distinta de la concepción islámica. A principios del siglo, el fundamentalismo “clásico” de Estados Unidos se caracterizaba por unos rasgos marcadamente antimodernistas, un aspecto que todavía hoy sigue

activo en determinados sectores de la llamada "moral majority". En cambio, el fundamentalismo de hoy se centra en un tema bien distinto, la cuestión del *fin de la historia*.

En los discursos oficiales de los predicadores pertenecientes a la «Iglesia Electrónica» (Electronic Church) se aprecia claramente una *visión apocalíptica* del mundo actual. ¿Cómo es posible que estas fantasías apocalípticas tengan tal resonancia precisamente en el país más poderoso de la tierra?. La visión apocalíptica de la historia supone una radical amenaza contra las seguridades fundamentales que son necesarias para vivir. El prometéico hombre moderno, que juega a ser Dios, tiene en sus manos un enorme poder para construir y para destruir totalmente la tierra y la vida humana. Cuando se toma conciencia de esta situación, se buscan las seguridades que sólo pueden venir de la mano de Dios, y que tendrá que intervenir en la historia de una forma drástica y tremenda. Hay mucha gente en Estados Unidos que experimenta la situación como algo extraordinariamente amenazante. La avalancha de información sobre una siempre posible deflagración nuclear o aterradoras catástrofes ecológicas minan irremediamente la más segura confianza en la estabilidad del devenir histórico. A estos temores bien fundados respondían las probables consecuencias de la «guerra fría» y las soluciones de los tratados Salt I y II. Nuevamente se han despertado estos temores ante las pruebas atómicas de Francia en la Polinesia y las reacciones promovidas por Greenpeace. Así mismo debe tomarse como sintomática la asignación del premio Nobel de la Paz a Joseph Rotblat y al Movimiento Pugwash, que lleva 40 años de compromiso y trabajo sostenido para liberar al mundo de las armas nucleares. El físico J. Rotblat trabajó en el Proyecto Manhattan para el desarrollo de primera bomba atómica y se retiró antes de que finalizara.

En consecuencia, el desafío más radical de nuestro tiempo consiste en asimilar el hecho de que, con la llegada de la era atómica y el poder prometéico del hombre moderno, todo nuestro futuro adquiere un carácter de tiempo escatológico. Se comienza a hablar del fin de la historia. Ese poder sin precedentes que hoy tiene el hombre de convertirse no ya en hombre constructor, sino en destructor de su futuro, produce un miedo difuso pero profundo frente a las amenazas contra la vida.

El fundamentalismo apocalíptico que hoy cobra fuerza en los Estados Unidos, y en otros países sobre todo europeos, es, ni más ni menos, el rechazo de ese desafío. Se rechaza de la manera más absoluta ese poder sin precedentes del hombre de hoy. Y, en su lugar, se erigen como verdaderos protagonistas de la historia Cristo y el Anticristo.¹⁰

En la propuesta apocalíptica, el hombre y todos sus poderes se verán reducidos a meros siervos de esa lucha cósmica, que va a traer como consecuencia un monstruoso vaciamiento de las responsabilidades políticas. Por tanto, el fenómeno moderno del fundamentalismo apocalíptico refleja una alarma general ante el poder sin precedentes y la sobrehumana responsabilidad del hombre en la era atómica; es un síndrome de sobrecarga que probablemente ha aparecido en Estados Unidos, pero ya se va propagando a otros países, sobre todo del Primer Mundo. Es evidente pérdida de seguridades fundamentales en la medida en que se toma conciencia de esta situación. De ahí las reacciones fundamentalistas.

c) *Fundamentalismo en América Latina*

El sensacional crecimiento que han experimentado en Latinoamérica las llamadas "sectas fundamentalistas" se ha atribuido frecuentemente a las campañas intensivas organizadas por predicadores norteamericanos de esas tendencias. La invasión de las sectas fundamentalistas aumentó notablemente a partir del verano de 1969. En el balance de su viaje por América Latina, Nelson Rockefeller informaba al presidente Nixon que la Iglesia Católica, sobre todo la que acogía la teología de la liberación, había dejado de ser un aliado para USA y la garantía de estabilidad social del continente. Entonces se comenzó con el envío sistemático de las sectas fundamentalistas.

Es conveniente hacer la distinción entre Iglesias cristianas y Sectas Fundamentalistas: 1) Las Iglesias (católicas, luteranas, anglicanas, ortodoxos, presbiterianas, bautistas, metodistas...) son *misioneras*, las sectas son *proselitistas*. 2) Las Iglesias son *ecuménicas*, las sectas son *anti-Iglesias*, y sólo se salvarán los que pertenezcan a la secta. 3) Las Iglesias dialogan con la cultura, para las sectas casi toda cultura es peligrosa, son anti-mundo (bailar es pecado, "tomar" es pecado). 4) Las Iglesias se preocupan por la *promoción humana*, las sectas practican el *personalismo salvífico*.¹¹

Pero, parece que eso solo no explica unos resultados tan sorprendentes. Más, también aquí, se puede hablar de una experiencia de *quiebra de la estabilidad del mundo*, situación a la que el fundamentalismo apocalíptico ofrece una respuesta.

No se puede olvidar que durante los últimos treinta años ha crecido desmesuradamente una profunda *depauperación* económica, a la que hay que añadir una progresiva *desintegración* de los valores culturales autóctonos. La identidad cultural de la gran mayoría de los pueblos latinoamericanos está íntimamente vinculada a la religiosidad popular. El desplazamiento a la periferia de las grandes ciudades (más del 70% vive en centros urbanos), con sus cinturones de pobreza, ha contribuido a una espantosa pérdida de cultura tradicional y a una creciente transculturación alienante. A reforzar este proceso ha venido una invasión masiva de medios de comunicación occidentales, que ha creado vanas ilusiones e imágenes falaces de una vida mucho más cómoda, actuando como un narcótico lento, pero eficaz. El mundo en el que se confiaba antes se ha venido abajo y la vida parece haberse sumergido en una espiral descendente en la que todo se desploma y se hundan todas las seguridades.

En esta situación de desesperada miseria económica y social y de profundos desequilibrios emocionales, el mensaje fundamentalista ofrece una salida aparentemente satisfactoria. El mensaje de los grupos evangélicos, pentecostales, Testigos de Jehová, etc es marcadamente apocalíptico. Basta escuchar sus emisiones radiales y el mensaje que se transmite en las grandes concretaciones de los Testigos de Jehová en el estadio universitario. Ante una quiebra total de seguridades, se promete una solución al menos emocional. A base de sanaciones supuestamente milagrosas, se alienta la esperanza de un futuro más seguro y mejor, que vendrá incluso sin asumir las propias responsabilidades sociales y políticas. Se espera en soluciones mesiánicas. Da la impresión de que el compromiso revolucionario promovido por la teología de la liberación y la comunidades cristianas de base han calado menos que las propuestas de los fundamentalistas pentecostales y de los Testigos de Jehová, que alienan de todo compromiso sociopolítico que conlleve un cambio de mentalidades y estructuras.

Habría que constatar aquí que a esta deserción del terreno político,

sobre todo de los sectores populares, viene a hacerle juego el fundamentalismo neoliberal que siembra una fe ciega en las maravillas de la economía del mercado libre y globalizante. El principal aliado del fundamentalismo apocalíptico es hoy el economismo neoliberal que alienta esperanzas y seguridades que pueden ser catalogadas como pseudoreligiosas.

d) Fundamentalismo institucional

Por último, habrá que observar que también las instituciones civiles y religiosas, las jerarquías y los grupos dirigentes pueden reaccionar de manera fundamentalista cuando la complejidad de las circunstancias amenaza con hacerles perder sus posiciones. Por ejemplo, el régimen de Stalin era un auténtico fundamentalismo de signo ideológico-político.

El Concilio Vaticano II hizo un intento maravilloso de renovar el mensaje y el talante de apertura de la Iglesia Católica en las circunstancias del mundo actual, particularmente al mundo moderno. Como era previsible, las directrices del Concilio provocaron profundos desgarramientos en muchas regiones de religión católica, porque aquellas iniciativas habían puesto en marcha un proceso que era una amenaza fuerte para las convicciones y posturas tradicionales.

Para muchos católicos, incluso para algunas autoridades vaticanas, eso supuso una “quiebra de la estabilidad de las seguridades tradicionales”. Por eso, el riesgo innovador del Concilio se ha vivido cada vez más como una auténtica amenaza. Y por eso también se han movilizad las estructuras de poder eclesiástico para intentar restaurar la confianza del mundo católico. El disenso es cada vez menos tolerado. El tiempo de innovaciones se quiere dar por concluido. La fidelidad al espíritu y a la letra del Concilio es invocado por todos, pero la interpretación de esa fidelidad es diversa. El fundamentalismo católico prefiere buscar sus seguridades eclesiales, teológicas y sociales en las tradiciones preconciliares.

1.3 Patología de la experiencia de quiebra

Con estos cuatro ejemplos se ha querido mostrar la diversidad de sensaciones que se experimentan frente a lo que se entiende como una *quiebra*

de estabilidad del mundo y, consecuentemente, la diversidad de reacciones marcadas muchas de ellas por un sello de fundamentalismo con diversos matices e intensidades.

Se trata de reacciones psicológicas que impiden la construcción de un nuevo equilibrio y provocan una aguda sensación de impotencia. Naturalmente, es una impotencia incapaz de confesarse a sí misma que lo es. Por eso se busca un nuevo poder en la *absolutización* de los fundamentos. La mayor peculiaridad de este poder es que puede ejercerse de manera agresiva.

Sólo así se puede explicar el totalitarismo de todo sistema fundamentalista, que se manifiesta como tradicionalismo, autoritarismo y fanatismo que moviliza todos los medios para controlar a los fieles, llegando incluso a lavados de cerebro. Pero analicemos el fenómeno desde otro punto de vista.

II. PERSPECTIVA SOCIO-RELIGIOSA

El fundamentalismo, como fenómeno global, tomó de sorpresa a la inmensa mayoría de los sociólogos.¹² La modernidad se preveía como una tendencia imparable de la sociedad humana hacia una total *secularización*, es decir, hacia una estructuración social que diferenciaba, e incluso separaba, las esferas como la economía, la política, la educación, etc, de toda base religiosa. Contra todas las expectativas, el fenómeno fundamentalista empezó a crecer a pasos agigantados, con un ritmo que incluso hoy en día resulta incontenible.¹³

En los Estados Unidos, la Iglesias fundamentalistas de confesión evangélica crecen a un ritmo mucho mayor que las demás denominaciones protestantes o que la Iglesia Católica. En América Latina, el fundamentalismo de las Iglesias pentecostales ha cuadruplicado o quintuplicado su crecimiento en los últimos treinta años y se ha ido haciendo protestante con mayor rapidez que la que alcanzó Europa central en todo el siglo XVI.

El caso de Irán con la ascensión del Ayatollá Khomeini a partir de 1979, el grupo proiraní Hezbollá, el de Israel con el grupo político-religioso Gush Emunim (bloque de los fieles), el de la India con los sijs e hindues son significativos.

Incluso los cambios geopolíticos que se han producido en la Europa oriental a partir de 1989 han abierto amplias perspectivas al fundamentalismo. Las nuevas reivindicaciones que surgen en los diversos territorios resucitan movimientos atávicos. Esto lo estamos viendo ahora en el caso de Chechenia y en el monumental lío de los Balcanes, la antigua Yugoslavia. En todos estos movimientos, juegan un papel decisivo las tradiciones religioso-culturales.

En la misma Iglesia católica, en la etapa posterior al Concilio Vaticano II, se observa el resurgimiento de un fundamentalismo de diversos matices. Recordemos el caso más radical de Mons. Lefèbvre, que rechazó las innovaciones del Concilio Vaticano II y de toda la Jerarquía católica, incluidos los papas, en la medida en que éstos han querido ser fieles al Concilio. Otras tendencias fundamentalistas apelan a la figura del Papa, por ejemplo, el grupo *Confrontatie* en Holanda, el movimiento *Tradición, Familia y Propiedad* en América Latina. Estas nuevas corrientes que invocan la autoridad del Papa, reivindican la vieja cultura católica del más puro integrismo. En el postconcilio han surgido movimientos de tendencia fundamentalista, más o menos acentuada, incluso con el apoyo del Vaticano. En esta perspectiva socio-religiosa son vistos movimientos como *Comunión y Liberación*, los *Neocatecúmenos*, etc. Estas tendencias son conocidas normalmente como conservadoras, integristas, y no como fundamentalistas. Y son posturas que pueden darse en las más altas esferas de la Jerarquía, en las congregaciones religiosas, en movimientos laicales y en los simples fieles del pueblo.

1. Retorno a una autoridad sagrada

De acuerdo a un estudio comparativo, el fundamentalismo puede ser definido como un movimiento que reivindica la autoridad de una sagrada tradición que hay que restaurar como antídoto para una sociedad desviada de sus anclajes constitutivos.

Desde esta perspectiva sociológica, el fundamentalismo incluye: 1) un rechazo de diferenciación radical entre sagrado y profano, fruto de la modernización secularizante; 2) un proyecto de unificación institucional de esa dicotomía para reponer la religión en el centro de la vida social como factor decisivo y un punto esencial de referencia para las decisiones en materia de política social. Es el caso, por ejemplo, de la restauración de los estados islámicos de Irán, Argelia, etc.¹⁴

Por consiguiente, un primer rasgo del fundamentalismo es su reivindicación pública de la *autoridad de una tradición sagrada y venerable*. Así se diferencia de cualquier pretensión utópica para construir el futuro y convoca a la gente a un retorno a las tradiciones perdidas o amenazadas. Se presenta como la más genuina continuación de esa fe tradicional y echa mano de los símbolos más fundamentales del núcleo central de la religión más ortodoxa. Así la *sola scriptura* para los protestantes o el dogma del *primado del papa* para los católicos o el *Corán* (o Shariah, el código de leyes extraído del Corán) sirven de núcleos dinámicos de unión y acción.

2. Magnetismo de los líderes

Los movimientos y las sectas fundamentalistas son guiados por líderes que ejercen un grande magnetismo sobre sus miembros. El líder (Ayatollá, Papa, etc) representa la autoridad sagrada de la tradición e inspira y fortalece la quiebra espiritual proponiendo caminos ciertos y seguros. Este magnetismo se ejerce, sobre todo, en concentraciones multitudinarias que producen una experiencia de masas, incluso hasta llegar al fanatismo y al Jihad. Recordemos los suicidios colectivos de los seguidores de los líderes: Jim Jones de la secta de "La Iglesia del Pueblo, el zaireño Luc Jouret de la secta "Templo Solar", y otros.

3. Inserción en la modernidad

Otro rasgo importante del fundamentalismo es su *inserción en nuestro mundo como un fenómeno totalmente moderno*.¹⁵ Los fundamentalistas, al menos los occidentales, procuran vivir en la modernidad para influir en sus directrices, aunque sin formar parte de sus estructuras. Por consiguiente, los fundamentalistas no se consideran simplemente reaccionarios. Lo que rechazan, más bien, es cualquier clase de connivencia con unos cambios que en otros sectores se tienen por inevitables.; y su rechazo expresa esencialmente una firme voluntad de configurar este mundo de una manera distinta a la que propugnan las fuerzas de la modernidad. Aquí radica la diferencia principal entre fundamentalismo y tradicionalismo, en esa voluntad activa de crear un mundo diferente. Los fundamentalistas rechazan toda concepción de la modernidad que tienda a equipararla completamente con la

“racionalidad, el pluralismo, la idea de progreso o la secularización”. Sin embargo, pretenden tener acceso a las más avanzadas tecnologías del mundo moderno al mismo tiempo que rechazan el sistema de valores de esa misma modernidad. Así sucede en el fundamentalismo norteamericano, por ejemplo, la Iglesia Electrónica, o el rechazo del occidentalismo, introducido en Irán por el Shah, por parte de Khomeini y otros países islámicos.

El crecimiento de un fenómeno global como el fundamentalismo cuestiona seriamente la convicción de que la modernidad entraña inevitablemente un aumento de *secularización*. Hay quien sostiene que la modernización contiene en germen una reacción que tiende a restituir la religión a su posición central en el ámbito de las preocupaciones sociales. Por eso, los fundamentalistas reaccionan en contra de la tesis de que cuanto mayor sea el grado de diversificación funcional (separación de lo profano-secular y lo religioso) en una determinada sociedad, más crecerá la secularización y disminuirá el impacto que las organizaciones religiosas puedan tener sobre la cultura. El Concilio Vaticano II aborda esta problemática cuando habla de la justa autonomía de las realidades terrestres, conservando una radical referencia a la Trascendencia (GS 36,42). Esta postura difiere de la que proponen los conocidos fundamentalismos, incluso los católicos.

4. *La globalización de la modernidad*

También puede proponerse otra problemática. Algunos sociólogos establecen una vinculación estrecha entre el auge del fundamentalismo como fenómeno global y el propio proceso de *universalización de la modernidad occidental*. La teoría de la universalización de la modernidad, o de la globalización, postula una creciente integración de las naciones y de las diversas sociedades en un sistema mundial de interdependencia económica, política y tecnológica: una aldea universal (Mac Luhan).

La universalización de la modernidad exigirá, por tanto, un nuevo planteamiento de la *cuestión de su significado*, incluyendo naturalmente el significado religioso. Los planteamientos puramente seculares, profanos o incluso materialistas, ya no serían suficientes ni siquiera desde la perspectiva sociológica. La globalización científico-tecnológica plantea los problemas de la transculturación e inculturación. El fundamentalismo aborda este problema

y se ha propuesto ocupar este vacío de significado en el que se encuentran tanto el proceso de universalización de la modernidad occidental como la identidad concreta de numerosos pueblos, naciones y sociedades, que se ven envueltos en un creciente clima de interdependencia, mientras están absolutamente desprovistos de un sistema referencial que les pueda proporcionar un significado más profundo. Este reto se dirige también a las religiones de mayor extensión mundial, y deberían éstas abordar el problema con propuestas que ayuden a integrar positivamente una sana universalización de la modernidad con la defensa de las identidades culturales y religiosas de los diversos pueblos.

Los planteamientos anteriores nos llevan de la mano a considerar algunos aspectos del fundamentalismo desde la perspectiva teológica.

III. PERSPECTIVA TEOLOGICA

El rasgo teológico fundamental de los fundamentalismos modernos, en su vertiente teológica, en su actitud *hostil*, o al menos de oposición e intolerancia.¹⁶ El fundamentalismo, en todos sus contextos, aparece cuando determinados individuos pertenecientes a movimientos conservadores o tradicionalistas experimentan una sensación de amenaza frente a algo o alguien, sea la modernidad o el modernismo, el fenómeno de la secularización o la influencia del mundo occidental, la increencia o el Gran Satán, que atacan al grupo, a su cultura o a su propia e íntima personalidad. El contraataque, en cuanto principio constitutivo del fundamentalismo, determina la configuración de sus métodos, de sus postulados e incluso de sus contenidos teológicos.

Los propios fundadores de las tendencias fundamentalistas más populares - enraizadas en las "religiones del libro" (Torah-Talmud, Corán-Shariah, Biblia. etc) - proclamaron originariamente sus programas y sus principales directrices con una convocatoria a una especie de *guerra santa*. El código de dogmas y prescripciones prácticas tomadas de esos textos se configura como el medio más efectivo para conferir nuevos impulsos a la actitud de oposición. Veamos algunos puntos, que son presupuestos más que contenidos teológicos.

1. El rechazo de la hermenéutica

La concepción fundamentalista, en cuanto actitud teológica, rechaza ante todo las cuestiones hermenéuticas. La teología moderna está invadida por los problemas hermenéuticos, es decir de interpretación. Consiguientemente, el fundamentalismo tiene que ser antihermenéutico. Todos los fundamentalistas (Haredi, Gush Emunim, Shiitas, seguidores de Mons. Lefèbvre, etc) están convencidos de su interpretación *literal* de la revelación divina contenida en sus libros sagrados... Todos coinciden en su pretensión de que un texto, por difícil y enigmático que parezca, es accesible a cualquier fiel y no admite más que *una* interpretación.¹⁷

2. Rechazo del pluralismo

Todos los fundamentalismos tienen la tendencia a confundir el pluralismo y el relativismo y, consecuentemente, a rechazar ambas posturas. El convencimiento de que el pluralismo significa una amenaza constituye, indudablemente, una razón fuerte para el nacimiento del fundamentalismo.

Este es un punto en el que el fundamentalismo se diferencia del tradicionalismo, que ignora la presencia de la pluralidad, o del conservadurismo, que mantiene una especie de distancia pasiva con respecto a los otros para evitar el peligro de un contacto positivo, que comporta la modernidad.

El pluralismo, es decir, la aprobación formal de que hay que escuchar las más diversas posiciones, supuestamente legítimas, tuvo como consecuencia inevitable, a los ojos de los fundamentalistas, una ratificación del relativismo. Sin embargo, esta ilación entre los dos fenómenos no es, en modo alguno, absoluta, aunque no se puede negar que el pluralismo puede desembocar en una verdadera ratificación del pensamiento relativista. Esta amenaza provoca el rechazo total del pluralismo y del relativismo, y el diálogo y la tolerancia mutua se tornan imposibles.

3. Rechazo del evolucionismo

La actitud teológica de oposición que caracteriza al fundamentalismo

se ha manifestado también en el rechazo de la concepción evolucionista de la historia. A los ojos de los fundamentalistas, la teoría de la evolución de las especies proponía una explicación absurda, contraria a la interpretación bíblica, y, en consecuencia, claramente errónea, de los orígenes del universo y de la propia naturaleza humana. Para ellos el enfoque evolucionista es simplemente una negación arbitraria de los datos más evidentes que Dios ha dejado en la naturaleza y de las afirmaciones más incontestables del libro del Génesis. Así, el fundamentalismo protestante puso en marcha en Estados Unidos el movimiento llamado «creacionismo», cuyo propósito era refutar la teoría de la evolución, contrarrestar su influencia en la escuela pública, y competir con ella ofreciendo una alternativa a las corrientes científicas que se imponían desde los laboratorios. En el campo católico, la oposición al evolucionismo ha tenido una historia distinta. Hoy, la teología católica no ve ningún problema bíblico y teológico en aceptar el evolucionismo, siempre que la ciencia por su parte pueda probar realmente la validez de esa teoría.

4. Defensa de un milenarismo apocalíptico

Lo que ocurre con la visión fundamentalista de los comienzos de la historia (creacionismo) se corresponde con su *interpretación del fin*. La mayoría de los fundamentalismos propugnan una concepción detallada del final de la Historia, casi como si ya hubiera ocurrido, y de ahí extraen un cúmulo de elementos suficientes para determinar una interpretación del tiempo intermedio. Para la mayoría de los protestantes norteamericanos y, como secuela, para todos los fundamentalismos de inspiración protestante el *milenarismo* resulta una concepción tremendamente atrayente. Por eso, ellos se han declarado decididamente favorables a un premilenarismo de carácter apocalíptico y de orientación abiertamente combativa. Es Dios quien controla la Historia y la comunidad fundamentalista es depositaria, por autoridad superior, de unos derechos privativos que les impulsa a tratar de convertir a los demás.

Y como el fundamentalista sabe interpretar el comienzo y el final de la historia, no es extraño que también conozca el verdadero significado del tiempo intermedio. Concretamente, los fundamentalistas musulmanes, judíos o cristianos se consideran como los elegidos, como los depositarios de una misión de carácter mesiánico.

Todo intento de diálogo teológico entre las facciones opuestas de estas tres grandes comunidades resulta muy difícil o inútil.

5. Alcance y núcleo central de la actitud de oposición

Esta serie de presupuestos esenciales influye en todos los problemas candentes de la teología moderna. Si un teólogo liberal o modernista plantea una cuestión, podemos estar seguros de que ya habrá un fundamentalista que se oponga radicalmente a esos planteamientos. Ellos constituyen los llamados “ácidos de la modernidad”, con toda su fuerza corrosiva y demoleadora.

Para los fundamentalistas, el hombre carece de toda fiabilidad teológica, dada la radical falibilidad de la naturaleza humana caída. Lo que requiere una autoridad absoluta y omnímoda. Y para los protestantes esa autoridad proviene sólo de la Biblia, aunque se admita cierta mediación de ministros reconocidos. En el catolicismo anterior al Vaticano II, los representantes de esa autoridad absoluta son los papas; en la época posconciliar, los papas que aceptan los principios y directrices del Concilio son falsos papas.

Esta fue la actitud de Monseñor Lefèbvre, y es la de los lefebvristas actuales. Los líderes autorizados y reconocidos son los que no proponen “ninguna interpretación”, sino exclusivamente el *sentido literal*. El fundamentalista rechaza de plano cualquier otra opción diferente a la suya, que también es una entre otras interpretaciones. Su existencia, en cuanto fundamentalista, se debe a que algo - que él considera como modernidad - ha atacado sus convicciones y, por consiguiente, él tiene que reaccionar con el contraataque. La existencia del fundamentalismo se debe a que ha surgido la figura del modernista, que exige una adaptación a la modernidad. Y hay que oponerse al modernista.¹⁸

De aquí se deduce que la actitud de oposición o intolerancia es uno de los elementos comunes a todo lo que nosotros asociamos con los movimientos autodenominados fundamentalistas o que se pueden caracterizar como tales. Lo demás no son más que variaciones sobre el mismo tema.

IV. ¿SE PUEDE SUPERAR EL FUNDAMENTALISMO?

Vivimos una época en la que se está abriendo paso, a velocidades insospechadas, un cambio de civilización que va a arrastrar consigo a todas las culturas y sociedades. La profunda crisis mundial de nuestros días pone a dura prueba nuestras confianzas más fundamentales y toda nuestra capacidad de transformación creativa. Por eso, no nos puede extrañar que surjan por todas partes reacciones fundamentalistas que busquen seguridades vitales.

Si nos preguntamos por una posible superación del fundamentalismo, tendremos que preguntarnos también si se puede mantener nuestro tradicional sistema de confianza radical. ¿No deberíamos inventar un nuevo sistema de seguridades?

Si el fundamentalismo es expresión de un desequilibrio colectivo de cuestiones fundamentales de la existencia humana, todo intento de superarlo deberá partir de una general empatía y de un esfuerzo de comprensión. El fundamentalismo no es campo para una confrontación directa, no se le puede combatir. Es necesaria la tolerancia.

Lo que se necesita, más bien, es un esfuerzo verdaderamente ecuménico de todas las instituciones preocupadas de verdad por una vida que valga la pena vivirse. Es deber, ante todo, de las principales religiones desarrollar nuevas directrices de carácter espiritual que puedan infundir al hombre moderno nuevas esperanzas y nuevas energías vitales. Si conseguimos renovar todo el cúmulo de energía de nuestras tradiciones y, sobre todo, reconstruir una sociedad sólida que sea fuente de una nueva esperanza, tal vez logremos una superación, mejor dicho, una curación del fundamentalismo. Es necesario recuperar la confianza en los fundamentos. Esto implica la recuperación de seguridades frente a la sensación de quiebra de estabilidad que comporta la sobrecarga psíquica exigida por los cambios del mundo moderno actual.

Las corrientes fundamentalistas o integristas reaccionan con fanatismo religioso, aunque las cuestiones que están amenazadas no sean siempre y sólo religiosas. Pero el factor religioso es fundamental. En este caso, no es despreciable cierto sentido del humor. Como sugirió Umberto Eco en *El*

Nombre de la Rosa, la capacidad de reír a carcajadas pone en jaque al fanatismo religioso. La risa, tan propia del hombre, puede contribuir a aligerar el tremendismo apocalíptico que proponen los fundamentalistas.

Pero no bastan estas carcajadas autosuficientes; es necesario aprender la tolerancia. Desde una perspectiva mundial, la ONU ve esta necesidad y ha declarado el año 1995 como el año de la tolerancia. Los fundamentalismos se caracterizan por su reacción intolerante, fanática, agresiva, totalitaria, antidialogal. En cambio, tolerar al otro es descubrir su discurso, su forma de expresar y concebir la realidad. Sembrar semillas de entendimiento entre los hombres, fomentar la búsqueda sincera de lo que nos une y aceptar la diversidad, incluso la religiosa, como pedagogía del espíritu para una mayor riqueza común es una de las tareas más necesarias. La intolerancia comienza allí donde nuestra comunicación utiliza lenguajes racionales diferentes y pierde el encantamiento de la confianza. Si la verdad misma no es tolerante, no hay espacio para la tolerancia dentro de ella. Si la verdad es una y conceptualmente establecida, difícilmente puede quedar espacio para algo más que no sea la conversión a esa verdad, a esa ideología y a esa misma forma de ver el mundo y la realidad. Lo contrario sería vivir en el error.¹⁹

En este planteamiento, la tolerancia es una estrategia que me permite tolerar temporalmente al otro, hasta que se convenza-convierta y descubra la verdad (mi verdad); me permite abrir un paréntesis de tiempo, en el que me muestro tolerante, hasta que logre integrar en mi sistema de pensamiento la realidad del otro; finalmente me permite ser tolerante y dialogar hasta que mi modo de pensar sea la de la mayoría, captando democráticamente la ley de las mayorías.

Pero estas actitudes no expresan una actitud verdaderamente tolerante, sino *posiciones* de tolerancia. Una tolerancia más abierta exige no enjuiciar al otro sólo con mis categorías personales de pensar: es el otro mismo en cuanto persona quien fundamenta mi tolerancia, y no mi horizonte ideológico con el que trato de encasillarlo. Reconocer al otro como persona, con sus cualidades y diferencias, proporciona confianza y seguridad existencial. La realidad es así más plural, menos exclusivista y, por tanto, más tolerante.

Los fundamentalismos presentan a la tolerancia los mayores retos. No puede uno ser verdaderamente tolerante cuando uno mismo no considera la

forma de la propia convicción como una convicción entre otras y con iguales derechos que esas otras. Ciertamente, esto resulta difícil: el tener una convicción religiosa, es decir, una convicción sobre la que se basa toda la existencia, porque abarca la vida y la muerte, la entrega y suprema confianza, y al mismo tiempo considerar esa convicción como no absoluta. La historia de la intolerancia cristiana muestra únicamente lo enorme que es esta exigencia.²⁰

Ojalá que en este *Año de la Tolerancia* propuesto por la ONU se logren dar algunos pasos positivos y auténticos que conduzcan hacia la superación de antagonismos tan complejos y radicales. Federico Mayor, Presidente de la UNESCO, propone que “construyamos puentes en lugar de destruirlos”, superando dos amenazas globales: la primera, “la fractura entre el Norte y el Sur, que no deja de aumentar y que sólo puede verse progresivamente reducida gracias a la puesta en práctica de una auténtica asociación mundial para el desarrollo”, y la segunda, “la coexistencia pacífica de las diferentes culturas y grupos étnicos”. De ahí la necesidad de fomentar una cultura mundial de no violencia, especialmente a través del respeto y la tolerancia.²¹

Y para concluir recordemos esta inesperada oración que Voltaire escribía en su *Tratado de la tolerancia* (1763):²²

“No me dirijo a los hombres. Me dirijo a tí, Dios de todos los seres, de todos los mundos, de todos los tiempos: si es permitido a débiles criaturas, perdidas en la inmensidad e imperceptibles para el resto del Universo, atreverse a pedirte algo, a Tí, que todo lo has dado, a Ti, cuyos decretos son inmutables y eternos, dignate mirar los errores de nuestra condición humana; que esos errores no nos acarreen calamidades. No nos has dado el corazón para aborrecernos y las manos para degollarnos. Haz que nos ayudemos mutuamente a soportar el fardo de una vida penosa y fugaz; que las pequeñas diferencias entre los trajes que cubren nuestros débiles cuerpos, entre nuestros insuficientes lenguajes, entre nuestras ridículas costumbres, entre

nuestras imperfectas leyes, entre nuestras insensatas opiniones, entre nuestras condiciones tan desproporcionadas a nuestros ojos y tan iguales ante Ti, que todos esos pequeños matices que distinguen a los átomos llamados hombres no sean señal de odio y persecución; que los que encienden cirios en pleno mediodía para celebrarte soporten a los que se contentan con la luz de tu sol; que los que cubren su traje con un lienzo blanco para decir que hay que amarte no detesten a los que dicen lo mismo bajo un manto de lana negra; que sea igual adorarte en una jerga formada de antigua lengua que en una jerga más reciente; que aquellos cuyo traje está teñido de rojo o morado, que dominan una parcela de un montoncito de barro de este mundo y que poseen algunos fragmentos redondos de cierto metal, gocen sin orgullo de lo que llaman "grandeza" y "riqueza", y que los demás los miren sin envidia; porque Tú sabes que no hay en esas vanidades nada que envidiar ni de qué enorgullecerse.

¡Ojalá que todos los hombres recuerden que son hermanos! ¡Que abominen la tiranía ejercida sobre las almas, como execran el bandidaje que arrebató por la fuerza el fruto del trabajo y de la industria pacífica! Si los azotes de las guerras son inevitables, no nos aborrezcamos, no nos destrozcamos unos a otros en tiempos de paz, y empleemos el instante de nuestra existencia en bendecir en mil lenguas diversas, desde Siam a California, tu bondad que nos concedió ese instante".

NOTAS:

* .Profesor de teología en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB).

1 . Ultimas Noticias, 14-11-1994.

2 . El Globo, 21-04-1993.

3 . Diario 2001, 9 y 12-09 -1993.

4 . Diario 2001, del 14-12-1994.

5 . TRIGO Pedro, *Las Sectas en Venezuela: hipótesis y propuestas; Sólo Cristo Salva, Cristo Viene: Dos slogans inoportunos y necesarios*, en SIC, Diciembre 1.988.

6 . AA. VV., Concilium 241 (1992). Todo este número está dedicado al Fundamentalismo.

7 . MÜLLER-FAHRENHOLZ Geikoz, *Qué es el Fundamentalismo contemporáneo. Perspectivas psicológicas*. En Concilium 241 (1992) 405ss. Este autor se apoya especialmente en *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Ed. Orell Füssli, Zürich - Wiesbaden 1991.

8 . MÜLLER-FAHRENHOLZ Geiko , o.c., 408.

9 . Cfr. HUSSEIN Mahmoud, o.c., pp. 25-26.

10 . Cfr. LINDSEY Hal, *The Late Planet Earth*, Bantam Books, Toronto-Nueva York 1981 (edición 36). Los editores comunican que están en circulación más de 15 millones de ejemplares de este libro. El dato es tremendamente significativo sobre la atracción y difusión que ha experimentado esta clase de fundamentalismo.

11 . GANUZA Juan M., *las Sectas nos invaden*, Ediciones Paulinas, 6° ed. Caracas 1991; VIDAL MANZANARES César, *Diccionario de Sectas y Ocultismos*, Ediciones Verbo Divino, Estella 1991.

12 . Cfr. COLEMAN John A., S.J., *El Fundamentalismo en su globalidad*. Perspectivas sociológicas, en Concilium 241 (1992) 435-449.

13. SHUPE Anton y HADDEN Jeffrey , eds. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, vol. III, Paragon House, Nueva York 1989.
14. Cfr. COLEMAN John, o.c., p. 438.
15. Cfr. COLEMAN John, o.c., p. 441s.
16. MARTY Martin E., *¿Qué es el fundamentalismo? Perspectivas teológicas*, en *Concilium* 241 (1992) 387-403.
17. La mejor reseña del fundamentalismo norteamericano es el libro de MARSDEN George, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, Nueva York 1980. Para el fundamentalismo católico: O'MEARA Thomas F., *Fundamentalism: A Catholic Perspective*, Pulist, Nueva York 1990; BEINERT W. (ed.) *Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche*, Ratisbona 1991; HEMMINGER H. (ed.), *Fundamentalismus in der verweltlichen Kultur*, Stuttgart 1991; PFÜRTNER S. H., *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Friburgo 1991.
18. HUSSEIN Mahmoud, *Bajo el Velo del integrismo*, en *El Correo de la Unesco*, (Dic. 1994) 25-27.
19. THIEL John E.I, *Pluralismo en la verdad teológica*, en *Concilium* 256 (1994) 1025-1041.
20. Cfr. BERGER Klaus , *La exégesis y la teología sistemática desde la perspectiva del exégeta*, en *Concilium* 256 (1994) 1968.
21. MAYOR Federico , *Construyamos puentes en lugar de destruirlos*, en *El Correo de la Unesco*, (Enero 1995) 34-35.
22. Tomado de *El Correo de la Unesco*, (Enero 1995) 2.

ACTUALIDAD

1968 • 1995

PASTORAL

Director: Monseñor Vicente Oscar Vetrano - Vicario Episcopal para la Cultura

ACTUALIDAD PASTORAL

acompaña desde hace 28 años al ser y al quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo.

En cada número ofrece a sus lectores:

Agil panorama de las principales noticias de Argentina y del mundo

Completa síntesis de la vida de la Iglesia local y universal

Variedad de artículos sobre temas teológicos, pastorales, de actualidad y entrevistas

Liturgia, ecumenismo, información bibliográfica

Breves reflexiones,

oraciones y guiones de predicación

SUSCRIBASE

SUSCRIPCIÓN ANUAL el equivalente a U\$S 70.-

SUSCRIPCIÓN DE AYUDA el equivalente a U\$S 100.-

C.C. 140 Abel Costa 261 (1708) Morón (B) ARGENTINA

TE: 627-2806. Lunes a Viernes de 9 a 12:30

EL SINODO SOBRE LA VIDA RELIGIOSA Y EL PROBLEMA DE LAS "MUTUAE RELATIONES"

Felicísimo Martínez Díez, O.P.

ALGUNAS OBSERVACIONES PREVIAS

1. Para quien no ha asistido al Sínodo, no es fácil hablar de él, porque lógicamente tendrá que recurrir a informaciones de prensa, revistas, informes de testigos que vivieron el sínodo en vivo y directo...

Las informaciones de la prensa son por lo general demasiado anecdóticas y poco substanciosas. Recogen con más premura lo noticiable que lo substancial. La revista tampoco se han extendido mucho: tienen que esperar para recibir materiales fidedignos. Como las conclusiones son *ad usum privatum*, tampoco es fácil administrar su información. Finalmente, los informes de los testigos presenciales son deudores del filtro subjetivo del testigo. De ahí la inseguridad que uno tiene que hablar sobre un sínodo desde fuera.

2. Para una justa evaluación del Sínodo es conveniente distinguir entre las intervenciones particulares de los miembros sinodales y las proposiciones finales. Es difícil medir la representatividad de las intervenciones particulares. Algunos hablan en nombre propio, otros en nombre de conferencias episcopales, de conferencias de religiosos/as nacionales o regionales... En todo caso, el valor de estas intervenciones particulares es menor, aunque en conjunto reflejan el ambiente o las tendencias generales de la asamblea.

Por su parte, las proposiciones finales, aunque sean *ad usum privatum*

tienen un valor especial en cuanto son fruto de un cierto consenso. El problema es que no es fácil el acceso a ellas. De alguna forma, pueden ser consideradas como conclusiones oficiales del sínodo, aunque no adquieren oficialidad plena hasta que no son aprobadas por el Papa y traducidas, eventualmente, en un documento.

3. Dado que el tema del Sínodo fue la vida religiosa, algunas cifras relativas a sus participantes son significativas: el 67% de los miembros con voz y voto eran religiosos; el 97% de los auditores con voz y sin voto eran religiosos/as; el 100% de los ayudantes del Secretariado General eran religiosos/as. Se puede decir con razón que la representación de la vida religiosa fue buena.

Por consiguiente, lo que ha salido del Sínodo -para bien o para mal- no puede achacarse a ignorancia de la teología sobre la naturaleza y misión de la vida religiosa. Se supone que los religiosos, aunque sean Obispos, conocen esa teología.

4. Dos testimonios autorizados nos invitan a la ecuanimidad en las expectativas con respecto al sínodo y en la evaluación de sus resultados.

José Pablo Basterrechea, Secretario de la Unión Internacional de Superiores Mayores, dijo antes del Sínodo: “Los que esperan milagros están condenados a quedar defraudados. Esperamos del Sínodo, no que arregle todos los problemas y las incertidumbres de la vida religiosa, sino que nos ayude a comprenderla mejor y a ser más fieles...”.

Después del Sínodo, Elza Ribero, Presidenta de la CLAR, dijo hablando de las conclusiones: “No hay nada en ellas de extraordinariamente nuevo, no son revolucionarias; pero confirman lo que vive ya la vida religiosa; son buenas en la medida que expresan el consenso al que hemos llegado”.

CORRIENTES Y ACTITUDES GENERALES EN EL TRATAMIENTO DEL PROBLEMA

1. El Sínodo ha significado un reconocimiento oficial y consensuado de la importancia esencial de la vida religiosa para la vida y la misión de la Iglesia. En este reconocimiento han estado de acuerdo prácticamente todos los miembros de la asamblea sinodal. Los disensos llegaron lógicamente a la hora

de definir más en concreto la naturaleza de la vida religiosa y, sobre todo, su misión en las Iglesias particulares.

2. Con respecto a la relación entre jerarquía eclesiástica y vida religiosa -el tema ya conocido de las *Mutuae Relationes* - el Sínodo reconoció, en general, que una cierta tensión es lógica y hasta saludable. Reconoció la normalidad de un cierto conflicto entre jerarquía y vida religiosa, por tratarse de una relación dialéctica entre el elemento institucional y el elemento carismático, respectivamente.

El disenso llegó naturalmente a la hora de decidir hasta dónde la tensión y el conflicto son legítimos. No es fácil señalar esos límites a nivel teórico, pues esta materia es más bien objeto de juicios prudenciales. Tampoco resulta fácil consensuar cuál es la vía práctica o el método más adecuado para solucionar los conflictos y, sobre todo, quién tiene la última palabra en esa solución.

3. En las intervenciones del aula sinodal, en general, y luego en las proposiciones finales prevaleció la tendencia a no dramatizar el conflicto entre la jerarquía y la vida religiosa. Hay en la Iglesia un cierto cansancio después de unas décadas de renovación postconciliar en las que se han conocido no pocos conflictos. No se quería añadir tensiones adicionales a las tensiones que normalmente se dan entre el elemento institucional y el elemento carismático en la Iglesia. Este propósito es legítimo, por supuesto, siempre y cuando no signifique claudicación o capitulación en las respectivas funciones de la jerarquía y de la vida religiosa.

En este sentido es normal y plausible que no pasaran a debate ni a las proposiciones finales algunas afirmaciones más extremas, que se hicieron en el aula conciliar y que afortunadamente no recibieron consenso y aprobación. Por ejemplo: "La exención sólo pretende una Iglesia paralela o un magisterio paralelo"; "Hay que expulsar de los seminarios a paganos y detractores"; "Los organismos regionales de los religiosos son mortíferos"; "La formación de los religiosos debe estar bajo el control de los obispos, no de los superiores de las Ordenes"; "No hay posibilidad teológica de que los hermanos de obediencia puedan ser nombrados superiores"; "El que ama no critica". Estas afirmaciones no recogen ni la teología ni la práctica habitual de la vida religiosa.

4. En la mayor parte de los miembros del Sínodo hubo un consenso generalizado sobre la forma de afrontar esas tensiones y conflictos: ha de ser por la vía del diálogo y la mutua colaboración. Este es también el sentir de la proposición 27, que se expresa en análogos términos: las tensiones y conflictos se han de resolver por la vía del diálogo, la paciencia, la caridad, la confianza mutua y la colaboración responsable (Prop.27).

5.- Ha predominado en el sínodo una actitud integradora. En este sentido, el Card. Hume observaba en la primera relación *ante disceptationem* cómo han cambiado los verbos en lo que atañe a la función de la jerarquía. Efectivamente, los verbos clásicos “mandar u ordenar” han sido sustituidos en los documentos preparatorios del Sínodo y en el lenguaje interno del aula por los verbos “reconocer, apreciar, discernir, animar, tutelar, promover, armonizar...”. Pero el mismo relator mantuvo abierta una pregunta llena de actualidad y de urgencia: “¿qué hacer cuando se da una oposición pública de sectores religiosos a la posición de los Obispos y del Papa?”

ALGUNAS TENDENCIAS DIVERSIFICADAS EN EL AULA SINODAL

En el aula sinodal había obispos y no obispos, religiosos y no religiosos, obispos religiosos y obispos no religiosos, religiosos obispos y religiosos no obispos... Puesto que el problema que nos ocupa es el problema de las *Mutuae Relationes* entre obispos y religiosos/as, entre jerarquía y vida religiosa, es tentador dividir a los miembros del Sínodo en dos grupos: los obispos y los religiosos.

Como siempre sucede en estos casos, no es fácil hacer una división tan tajante. Hubo obispos que hablaron con un hondo sentido de la vida religiosa. Y hubo religiosos que hablaron con un profundo celo de la autoridad jerárquica. Sin embargo, testigos presenciales del Sínodo han hablado de dos tendencias generales en el aula sinodal, particularmente en las intervenciones de las dos primeras semanas.

1. Hablando siempre en general, se puede decir que los obispos canalizaron más sus intervenciones hacia el discurso sobre la santidad y la perfección como ideales específicos de la vida religiosa. Siguiendo la teología del Concilio Vaticano II, en el aula se repitió con frecuencia que todos los cristianos están llamados a la santidad y a la perfección. Pero también se

insistió que ésa es la vocación específica y característica de la vida consagrada. Efectivamente, muchas de las intervenciones de los obispos fueron dedicadas a enfatizar la vocación de los religiosos y religiosas a la santidad.

Este ideal es esencial a la vida religiosa y es, ciertamente, un ideal muy exigente. Pero puede ser interpretado de forma tan inocua y espiritualista que eluda la dimensión profética de la vida religiosa y no implique ninguna tensión o conflicto para la institución eclesial. En este sentido, habría que revisar si ésa es la verdadera santidad y perfección evangélica, cuya radicalidad se exige en la vida religiosa.

Paralelamente, muchas intervenciones de los obispos enfatizaron la obligación de los religiosos/as a procurar, mantener y cuidar la comunión eclesial. Este ideal se urge enfáticamente en la proposición N° 30. La fidelidad a la comunión eclesial es un compromiso primero para todos los miembros de la comunidad cristiana; por consiguiente, también para los religiosos/as. Pero conviene observar que no se debe confundir la comunión eclesial con la mera lealtad institucional. Siendo importante esta lealtad, la comunión eclesial es mucho más importante y exigente, pues nace directamente de la fidelidad y lealtad al Evangelio.

2. También hablando en términos generales, los religiosos/as, por su parte, enfatizaron en sus intervenciones la naturaleza carismática y la misión profética de la vida religiosa. Este énfasis de ninguna forma significaba ignorar o minusvalorar el ideal de la santidad y de la perfección que caracteriza la vida religiosa. Significaba más bien que el puesto y la función de la vida religiosa en el interior de las iglesias particulares han de ser interpretados a partir de su identidad carismática y de su misión profética. Y, teniendo en cuenta esta dimensión carismática y profética, la mayor parte de las intervenciones de los religiosos/as veían como saludable y hasta necesaria cierta tensión entre la vida religiosa y la institución eclesial.

En esta línea, muchas intervenciones en el aula sinodal reclamaron una vida religiosa más profética y más radical. He aquí algunas demandas hechas a la vida religiosa: que sirva de contraste o de movimiento contracultural en la sociedad y en la misma Iglesia, para lo cual se requiere más radicalismo y audacia en las congregaciones y comunidades religiosas, y en sus miembros; que presente en la Iglesia modelos alternativos y proféticos de vida y de

misión; que, con su vida evangélica y su misión profética, los religiosos/as sean un permanente desafío o una permanente interpelación a los obispos y a una Iglesia demasiado propensa al inmovilismo y a la acomodación...

El Card. B. Hume afirmó en la relación primera con un tono a la vez positivo y humorístico: "El mundo de los religiosos constituye una molesta piedrecilla en los zapatos raso rojos de los obispos". Y, si la vida religiosa ha de cumplir todas esas funciones, no podrá hacerlo sin una tensión entre el elemento carismático y el elemento institucional.

ALGUNOS PUNTOS Y CUESTIONES MAS CONCRETAS

1. El Sínodo ha reconocido abierta y oficialmente la importancia de la vida religiosa en las Iglesias particulares. Estas son el lugar concreto en el que se encarna y se incultura la vida religiosa. Aún más, el carisma de la vida religiosa es componente esencial de la Iglesia particular. Esta afirmación es ya un lugar común en la eclesiología postconciliar.

Pero, en opinión de algunos miembros del Sínodo, dos aspectos de esta cuestión quedaron insuficientemente tratados. En primer lugar, ¿cuál es la función de la vida religiosa en las Iglesias particulares? Porque, para que la vida religiosa esté presente en una Iglesia particular, no basta que haya algunos frailes o algunas hermanas trabajando en ella. Es necesario que se dé verdaderamente el componente carismático y profético de la vida religiosa. Con mucha frecuencia se corre el riesgo de entender a los religiosos/as como agentes pastorales de suplencia o cuerpos especializados del trabajo pastoral.

Para obviar este peligro, una de las proposiciones ofrece un criterio interesante: "La colaboración de la vida consagrada a la pastoral de la Iglesia local, no debe ser considerada con el criterio de la mera utilidad pastoral inmediata, aunque las necesidades pastorales sean extremas, sino con el criterio de la vitalidad espiritual" (Prop. 52).

En segundo lugar, ¿cómo compaginar la inserción en la Iglesia particular y la proyección universal de la mayoría de las Congregaciones religiosas, que son transdiocesanas? Esta fue la cuestión que motivó a la mayoría de los fundadores para procurarse la exención. La misión transdiocesana o universal fue la razón última de la exención en la mayoría de las Ordenes religiosas. Si

no se buscan caminos para compaginar la inserción en la Iglesia particular y la misión universal, se corre el riesgo de que los obispos quieran diocesanizar la vida religiosa o que ésta se sienta a gusto diocesanizándose.

2. En esta misma línea se pide y se acepta que las congregaciones religiosas colaboren en la pastoral de conjunto. Y se añaden algunas precisiones importantes: su colaboración ha de ser acorde con el carisma específico de cada congregación y con el talante profético de la propia vida religiosa. Pero es preciso advertir que una colaboración en esta línea necesariamente ha de llevar consigo una cierta tensión y hasta eventuales conflictos con las estructuras y los estilos de hacer de la pastoral diocesana. Aceptar la colaboración de las congregaciones religiosas en las Iglesias particulares significa asumir esa tensión y esos conflictos como algo normal, que no significa necesariamente falta de obediencia y comunión.

3. El problema de la exención ha sido un problema capital en relación con el estatuto y la misión de la vida religiosa. Sin embargo, este problema ha estado prácticamente ausente del debate sinodal. El motivo quizá haya sido el antes señalado: evitar tensiones adicionales. Durante las primeras semanas hubo algunas intervenciones que aludieron al problema. Algunas de ellas solicitaron incluso la eliminación de la exención. Afortunadamente no tuvieron especial resonancia en la asamblea sinodal, pero lo cierto es que ni los obispos ni los religiosos hicieron especial esfuerzo por profundizar en el tema de la exención.

Creo que la palabra ni siquiera aparece en las proposiciones finales del Sínodo. Se habla más bien de una “justa autonomía” y de una “justa dependencia” de la vida religiosa en la vida interna de las comunidades y en las obras apostólicas. La vida interna de las comunidades apenas constituye problema en relación con la exención o con la “justa autonomía”; el asunto de las obras apostólicas es más complicado. Las conclusiones del Sínodo piden que este asunto debe procesarse teniendo en cuenta los siguientes criterios: el derecho común y propio, el principio de subsidiaridad, el rol de los pastores en la Iglesia local, la armonización de la justa autonomía y la justa dependencia para una intensa comunión eclesial.

El miedo al problema de la exención quizá obedece a una falsa

interpretación de la misma. Efectivamente, la exención puede ser vista como un problema jurídico-político, como un problema de poder en la Iglesia. En ese caso la única preocupación es quién tiene o mantiene el poder, quién manda en la Iglesia, quién tiene la última palabra. No es éste por supuesto el sentido de la exención en la Iglesia.

El verdadero sentido de la exención es netamente evangélico: ¿qué espacio de libertad evangélica es necesario para que la vida religiosa ejerza su identidad carismática y cumpla su misión profética? O dicho de otra forma: ¿cuál es la libertad evangélica y el coraje profético de una vida religiosa realmente carismática y profética?

4. A partir de estos dos aspectos de la exención sería más fácil discernir las tensiones y los conflictos entre la jerarquía y la vida religiosa. Porque el problema básico no es eliminar toda tensión o todo conflicto en función de la comunión. El problema fundamental consiste en discernir las tensiones y conflictos para saber cuáles obedecen verdaderamente a una inspiración del Espíritu o a una fidelidad al Evangelio. Dicho en otros términos: el problema consiste en discernir los conflictos evangélicos de aquellos que no lo son.

Al analizar las relaciones entre jerarquía y vida religiosa, no se ha ahondado suficientemente en esta reflexión. Hay conflictos que plantea la vida religiosa en la Iglesia, precisamente por su fidelidad al Evangelio, por su condición carismática y su misión verdaderamente profética. Estos conflictos son una terapia de shock para una Iglesia que tiende a la "secularización" y al acomodamiento. No puede haber vida carismática y misión profética sin esos conflictos, que no significan necesariamente falta de obediencia y comunión.

Y hay conflictos que la vida religiosa plantea en la Iglesia porque también ella se "seculariza" y entra en la lógica del poder. Estos conflictos sí suelen desembocar en la desobediencia y en la ruptura de la comunión eclesial.

En la reflexión sobre este problema está casi siempre presente la afirmación del carácter profético de la vida religiosa y de su misión. Pero, como siempre que está en juego el profetismo, también es necesario buscar los criterios para distinguir el verdadero y el falso profetismo.

Las proposiciones sinodales señalan algunos criterios para discernir el verdadero profetismo en las actuaciones de la vida religiosa. Estas serán

auténticamente proféticas: a) Si nacen y están inspiradas por el carisma del Instituto; b) Si demuestran fidelidad y obediencia al Magisterio; c) Si nacen de una vida de oración y de la docilidad al Espíritu; d) Si dan respuestas creativas a las necesidades pastorales (Prop. 39).

5. Un tema estelar en el Sínodo fue el tema de la mujer en la vida religiosa y en la Iglesia. No debemos olvidar que el sector femenino representa las 3/4 partes del total de la vida religiosa. El sínodo reconoció el peso cuantitativo y cualitativo de la vida religiosa femenina. Con frecuencia se hizo alusión en el aula al aporte pasado y presente de la vida religiosa femenina a la vida y a la misión de la Iglesia. Quizá fue el tema que más llamó la atención en este Sínodo. En el aula sinodal se enfatizó con insistencia la necesidad de la promoción de la mujer en la vida religiosa y en la Iglesia. En la Prop. 9 se considera la nueva conciencia de la femineidad como un signo de los tiempos.

Este propósito sinodal de promover la vida religiosa femenina se concretó en el aula sinodal mediante algunas propuestas muy particulares. Por ejemplo: que se permita y se promueva la participación activa de las religiosas en las instancias de decisión y de ejecución de la Iglesia, incluida la Curia Romana; que se les reconozca el derecho a acceder al diaconado (ya que está cerrado el acceso al sacerdocio); que se les pueda nombrar cardenales laicos (ya que los cardenales son los consejeros inmediatos del Papa y el cardenal laico es una figura bien conocida en la tradición eclesial); que se les remunere adecuadamente sus trabajos pastorales; que tengan más independencia respecto de la autoridad masculina, particularmente las monjas de clausura (para éstas se pidió que las abadesas tengan la misma autoridad en su monasterio que los abades en el suyo; que en ocasiones especiales no tengan que acudir al Obispo para poder salir de la clausura).

Muchas de las peticiones referentes a la promoción de la mujer encontraron como frontera la ordenación sacerdotal, puesto que algunos oficios en la Iglesia se consideran asociados a la condición sacerdotal. El problema pendiente es, pues, el siguiente: ¿Qué oficios en la Iglesia están esencialmente ligados al sacerdocio?

Al margen de las proposiciones concretas, el clamor por la promoción de la mujer en la vida religiosa y en la Iglesia fue quizá el rasgo más característico y significativo del Sínodo sobre la vida religiosa.

Pero vale la pena hacer una observación a este respecto. La vida religiosa nació laica, a pesar de que el monacato masculino pronto comenzó a ceder a diferentes presiones sociales, eclesiales, pastorales y aceptó la ordenación sacerdotal de algunos de sus miembros. Más tarde las Ordenes Mendicantes optaron por la ordenación sacerdotal de la mayoría de sus miembros. Y muchas de las congregaciones modernas siguieron esta misma política.

Es legítimo, pues, hacer algunas preguntas al respecto. Fiel a su condición e inspiración primera, ¿no debería la vida religiosa regresar a su condición laical? La diocesanización y parroquialización de los religiosos, y hoy en parte también de las religiosas, ¿no ha restado vigor carismático y profético a la vida religiosa? La incorporación a la pastoral de conjunto, ¿debe significar la renuncia al aporte más carismático y profético que la vida religiosa debe hacer a la Iglesia particular? En relación a la promoción de la vida religiosa femenina, ¿debe ésta ir en la dirección de la sacerdotalización, o más bien su aporte a la Iglesia debe ser carismático y profético?

6. Finalmente, en la asamblea sinodal se planteó reiteradamente el problema de la relación entre la vida religiosa y los nuevos movimientos eclesiales, o el problema de la doble pertenencia, tan actual y sangrante en algunas congregaciones y comunidades. En unos casos fue denunciado como un problema; en otros fue presentado como un “signo de los tiempos” que da que pensar.

El fenómeno de la doble pertenencia se plantea sobre todo en relación con los movimientos eclesiales más activos y militantes y con las congregaciones y comunidades más decadentes. Algunos miembros de éstas buscan fuera de la comunidad lo que dicen no encontrar dentro. En este sentido la doble pertenencia se ve a veces como una amenaza para las comunidades religiosas por los conflictos que genera y por lo que tiene de fuga. Pero también supone un desafío para las mismas, pues quizá los nuevos movimientos eclesiales recuerdan a los religiosos/as en cuestión el frescor carismático y la radicalidad evangélica perdida.

Esta cuestión tiene hoy una sangrante actualidad en muchas comunidades y congregaciones. El Sínodo lo abordó en intervenciones

esporádicas en el aula. Pero no se continuó el debate sobre el tema. Efectivamente, se trata de un asunto espinoso. El hecho es que en las proposiciones finales no aparecen referencias directas a este problema.

CONCLUSION: PROPOSICIONES FINALES REFERENTES AL TEMA

A modo de conclusiones, recogemos aquí las principales afirmaciones de las proposiciones sinodales entregadas al Papa al finalizar el sínodo. Siete de las proposiciones finales se refieren al tema de la comunión eclesial o a la relación entre la vida religiosa y los demás sectores de la Iglesia:

1. La comunión eclesial exige que la pluralidad de dones y carismas de los miembros de la Iglesia se ordenen a la mutua colaboración, a la comunión y a la edificación de la Iglesia (Prop.28).

2. Para una relación sincera y fecunda entre los Obispos y la vida consagrada, el Sínodo recomienda: a) Tener en cuenta la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II. b) Que la vida religiosa estime la Iglesia particular y ponga sus carismas al servicio de la misma; que los obispos estimen y acepten los carismas de la vida consagrada, y les hagan un sitio en los programas pastorales. c) Que se ponga en práctica el Documento *Mutuae Relationes* . d) Que se constituya y funcione eficazmente una comisión de obispos y superiores mayores. Que haya delegados de los obispos en las conferencias de religiosos y viceversa (Prop. 29).

3. El Sínodo pide a la vida religiosa “sentir con la Iglesia”, “obsequio” al Magisterio y comunión con él, particularmente en las actividades que los religiosos/as realizan en el campo de la catequesis, de la teología, de la publicación de revistas y libros, de los medios de comunicación social (Prop. 30).

4. Se desea una mayor colaboración entre todos los institutos de vida religiosa en orden al trabajo apostólico y en orden a las tareas de formación (Prop. 31).

5. Se propone también una mayor relación entre la vida consagrada y los laicos (Prop. 32).

6. Se valora positivamente y se exhorta la promoción de asociados y voluntarios que participen en el carisma, la misión y la espiritualidad de los institutos, respetando la espiritualidad laical. La Iglesia debe responder a los jóvenes que quieren participar en alguna forma comunitaria de vida religiosa, sea de manera permanente o temporal (Prop. 33).

7. Se propone la elaboración de un nuevo Documento sobre las *Mutuae Relationes* entre todos los miembros de la Iglesia (vida consagrada, clero diocesano, laicos).



NUEVO MUNDO

REVISTA DE ORIENTACION PASTORAL

Editada por los Hermanos Menores Capuchinos de Venezuela
Sirviendo al pueblo y construyendo el Reino en el NUEVO MUNDO

SUSCRIPCION

Venezuela 900 Bs; América 20 dólares USA;

Resto del mundo 25 dólares USA

DIRECCION

Apartado de correos 51.608 - Caracas 1050-A

Teléfono (02) 862 68 73

• • •

Centro Paulino, Salas a Caja de Agua, CARACAS

• • •

**Para estar al día en la dinámica teológica
y pastoral latinoamericanas**

¿PARABOLA O HIPERBOLE?

José M. Vigil, cmf

Para una interpretación teológica e histórica de la vida Religiosa como signo escatológico.

La Vida Religiosa (VR) ha sido considerada siempre “signo escatológico” (SE). Unas veces lo fue por el paradigma de la fuga mundi, otras, por el de la “vita angélica”; modernamente por el de la parábola del Reino”. En ocasiones se ha querido encontrar ahí lo más nuclear de su identidad.

Tanto en la escatología cuanto en cristología como con la “opción por los pobres”, se han producido grandes transformaciones en el pensamiento cristiano. El presente ensayo se propone reinterpretar a su luz ese carácter de SE de la VR en cuanto tal. En la tercera hacemos algunas sugerencias para su aplicación a la actual coyuntura histórica.

A. LOS CAMBIOS QUE SE HAN PRODUCIDO

De una escatología estática, dualista y ahistórica...

La vieja escatología¹era, ante todo, estática. Esto se ha denunciado ya de entrada con una fuerte crítica a la elección del término mismo de

“escatología”. Dejando aparte los problemas suscitados por la segunda parte de la palabra², la elección de la primera se evidencia como claramente inadecuada³, pero altamente significativa del horizonte estático en que se movía aquella escatología, definida clásicamente como “doctrina de las últimas cosas”.

Por “cosas últimas” se entendería ciertos sucesos que al final de los tiempos sobrevendrían al mundo. “al retrasar hasta el último día tales acontecimientos, éstos perdían su significado de orientación, de aliento y de crítica para la totalidad de los días que el hombre pasaba aquí en la historia, más acá del final. Por ello, las doctrinas acerca de este final llevaban su vida particularmente estéril, situada al final de la dogmática cristiana. Era como un apéndice suelto, como algo apócrifo, carente de toda importancia esencial”.⁴

Las “cosas últimas”, situadas estáticamente al final en el “más allá” estaban separadas y desconectadas del mundo real por un dualismo radical. Los influjos platónicos y neoplatónicos jugaron ahí un papel importante: se configuran dos mundos éste y el otro, opuestos y rivales. El maniqueísmo terminaría de adjudicar todos los atributos negativos a éste (mundo de la materia, del carne, de la futilidad, de la muerte, del pecado) y todos los positivos al otro (el mundo verdadero, inmutable, definitivo, el único valioso).

Con la temprana “helenización” del cristianismo se perdió el impulso histórico tan propio del mundo judío y bíblico. Unas realidades escatológicas situadas estática y dualísticamente fuera del tiempo no podían sino abandonar la historia a sí misma, haciéndola caer de nuevo en la concepción circular del tiempo. La historia se diluyó, y su nexa con la escatología desapareció. La realidad se convirtió en “el gran teatro del mundo”, “ocasión para merecer una vida eterna serenamente diversa⁵ que nos sería otorgada gratuitamente tras la muerte. La vida cristiana perdió toda perspectiva histórica, y la escatología dejó de ser utopía, para pasar a ser simplemente su premio o su castigo.

...a una escatología dinámica, integrada e historizante

Hoy no se puede pensar en lo escatológico como en “las cosas últimas” ni, simplemente, como “lo que está al final”. El “ésjaton” de la cristología cristiana actual, rejuvenecida por la vuelta a la biblia y fecundado por el pensamiento histórico, es más bien un “telos”: una realidad última y ultimante,

hacia la que tiende la historia en su totalidad, polo totalizante que se hace omnipresente y dinamiza todo lo que existe atrayendo hacia sí el torbellino de la historia, utopía que por ser fin y meta es principio de esperanza, que se distiende en la dimensión temporal de la realidad y la carga de tensión activa y creadora,

En esta nueva visión ya no hay “cosas escatológicas”, separadas en el más allá. El mundo futuro -futuro del mundo- se ha redescubierto ya presente, “ya pero todavía no”, actuante, y en proceso hacia su plenitud. La trascendencia no está separada de la inmanencia, sino tras ella, vinculada a ella. Más allá de todo reduccionismo trascendentalista (evasión del mundo y de la historia) o inmanentista (negación de la trascendencia) la nueva visión escatológica integra unitariamente las dos dimensiones.

Mención especial merece el tema de las nuevas relaciones entre escatología e historia. En el siglo XX toda la teología ha sido reformulada en clave histórica. La escatología no podía sino ser la fibra más sensible a este despertar de la comprensión histórica de la realidad⁶. Lo más espectacular de la ebullición escatológica en este siglo fue el llamado debate de la teología de la historia⁷. “Se trataba de saber si lo que hacemos en el campo profano de este mundo queda totalmente fuera e indiferente a lo que será el reino de Dios”⁸. Dos posturas contrarias se enfrentaron: la escatologista y la encarnacionista⁹. La primera subrayaba la discontinuidad entre este mundo y el Reino de Dios: “la historia humana no significa nada para la salvación, no es ni preparación ni maduración de la historia divina: todo el esfuerzo cristiano debe orientarse a desprenderse de lo temporal para fijarse sobre el misterio trascendental”¹⁰. La postura encarnacionista, de corte optimista, aceptaba sin titubeos la trascendencia de la consumación celeste, pero no reconocía que la realidad total se agotara en la trascendencia o la discontinuidad; la historia y la actividad humana serían concebidas entonces en términos de “preparación”.

Flotando en el ambiente de esta fecundísima confrontación teológica estaba el dilema del influjo directo o indirecto de la actividad humana en el Reino Escatológico de Dios, el dilema de una “homosalvación o heterosalvación”, de la continuidad o discontinuidad entre escatología e historia, el problema de las relaciones entre naturaleza y gracia.

Pero, en realidad, no se trataba de una verdadera alternativa: ni huida escatologizante, ni encarnacionismo antitrascendente; ni mera heterosalvación ni pura homosalvación. La verdad encontrada apareció por el camino de la síntesis. Y en este sentido se pronunció -sin tratar de poner punto final al debate- el Concilio Vaticano II (GS 39).

La situación de la escatología después de estos desarrollos teológicos es muy diversa a aquella en la que anteriormente se encontraba. Salió marcada con una fuente impronta histórica, antropológica, colectivista y crítica. Son demasiados los cambios que se produjeron en la visión escatológica atribuida a la VR pudiera no necesitar una relectura o reinterpretación.

Cambios en la cristología

Pero también en la cristología se han registrado profundos cambios relacionados precisamente con la dimensión escatológica.

El más importante comenzó más o menos con el cambio de siglo. Fue el redescubrimiento del carácter escatológico del mensaje de Jesús: el Reino de Dios (RD). Este concreto carácter escatológico del contenido de la predicación de Jesús vino cuadrando dentro de las nuevas coordenadas redescubiertas simultáneamente para la escatología, de las que acabamos de hablar.

Según este redescubrimiento, la principal significación de Jesús, su mensaje central, no fue una doctrina, una ascética, una moral, ni la institución de una iglesia, sino la proposición a la humanidad en nombre de Dios de una utopía histórico-escatológica, el RD, presentada como absoluto, ante la cual el mismo se presentó como relacional.

Jesús es ante todo el profeta escatológico del Reino. El RD es la Causa de Jesús, por la que él vivió y luchó, radicalmente, y hasta la muerte. Y el RD no es el "reino del cielo", como contrapuesto a la historia en su materialidad terrestre. Ni es la vida de las almas, ni la misma iglesia, ni Jesús mismo (en la habitual reducción personalista"). El RD es una utopía de transformación y transfiguración de este mundo para introducirlo en el orden de la voluntad de Dios e instaurar así su reinado. El RD "no es pues otro mundo, sino este mismo pero totalmente otro" transfigurado, transformado y planificado por la bondad

graciosa de Dios, sobre el esfuerzo de construcción de ese reino al que el señor nos invita a consagrar nuestras vidas, como su más apremiante invitación.

En la cristología moderna este RD ha sido redescubierto como el centro total¹¹. Desde entonces podemos pasar a hablar de “reinocentrismo”¹² con más propiedad aún que de “cristocentrismo” Y esta centralidad del RD en la existencia humana comporta la centralidad de la misión escatológica. Desde esta perspectiva reinocéntrica se vuelve nuevamente verdadera aquella afirmación lapidaria: Un cristianismo que no es absoluta, total y radicalmente escatología no tiene con Cristo absoluta, total y radicalmente nada que ver”¹³

Lo que significa un cristianismo que más que un mensaje escatológico es una moral, una ascética, una vida intraeclesial, un espiritualismo, una “religión”... no es seguimiento de aquel profeta del Reino escatológico.

Para una VR que se dice seguidora radical de Jesús, del profeta escatológico del Reino, ser SE cobra en esta perspectiva matices muy peculiares. Pero antes de entrar en ello refirámonos a un tercer factor de cambio.

El cambio de la opción por los pobres

Se suele decir que la opción por los pobres (OP) es el mayor acontecimiento que se ha producido en la Iglesia desde la reforma protestante hasta nuestros días. La OP no es un tema sectorial que haga referencia exclusiva a la escatología ni a la cristología pues pertenece más bien al campo de la teología fundamental¹⁴. Por ello mismo afecta a todos los contenidos teológicos, incluidas la escatología, su relación con la historia y la cristología.

La opción por los pobres es, en su raíz, la misma opción por la justicia y por el amor que, en Dios, no es coyuntural o advenediza, sino esencial, porque Dios es amor y la injusticia será siempre enemiga de Dios. Dios opta inevitablemente por los pobres porque su misma existencia es una injusticia que no puede resultarle indiferente y porque la existencia de Dios será siempre Buena Noticia para los injusticiados, los pobre. Dios está de parte del pobre para que deje de serlo. Contradicha su voluntad de amor universal por la libertad del ser humano, que creó la injusticia, Dios escucha el clamor de su pueblo y se compromete a liberarlo, enviando a su Hijo para relanzar su

proyecto universal de salvación: el proyecto histórico y transhistórico de RD. Este, tanto en sí mismo cuanto en su relación histórico-escatológica, está transido por la opción por la justicia y por el amor plenos, esencia misma del Reino de Dios.

En sentido profundo, pues, la OP no se sitúa en un campo sectorial, coyuntural, histórico o ideológico, sino que es una actitud que se funda con la escatología y con la cristología: optar por los pobres y verificar esa opción en la realidad es hacer historia, luchar por la Causa de Jesús, dar buenas noticias a los pobres, hacer avanzar la historia, acercarla hacia el Reino.

B. REINTERPRETACION DE LA VR COMO SIGNO ESCATOLOGICO

Ser signo escatológico

Hemos dicho que en la nueva visión las realidades escatológicas no están “allá” sino “acá”, en germen pero realmente presentes y actuantes, al filo de la gracia de Dios y la obra humana, en crecimiento, hasta que llegue el día de su plenitud trascendente. Están aquí como principio, como motor, dinamizando, haciendo caminar la historia, fermentándola. El esjaton -el RD- está aquí ya, aunque todavía no, convocándonos a entregarnos a él como razón última y única de nuestra vida.

Si ello es así, lo escatológico no es algo que esté ahí para que algunas personas carismáticas tomen optativas sobre sí la tarea de significarlo. Lo escatológico está ahí para ser vivido, y para ser vivido por todos. Lo escatológico no es ya algo marginal, ni adicional o facultativo en la vida cristiana, sino una dimensión esencial, universal, imprescindible.

En realidad, no se trata sólo de ser signos escatológicos, sino, más fundamentalmente, de ser escatológicos y escatologizantes (permítasenos los barbarismos). Todo cristiano debe ser escatológico, es decir debe hacer escatología, debe ser “factor” escatológico más que simplemente “signo”, debe “escatologizar” este mundo, debe hacerlo tender hacia su fin (¡el reino!), hasta dejar la vida en el empeño si fuera preciso. Esa es la misión misma del cristiano.

Ser Se no significa pues, de ningún modo, huida de este mundo, sino

encarnación de en él. No significa tampoco copia mimética de unos paradigmas supuestamente celestes o angélicos, sino maduración y profundización de nuestro ser humano y nuestra condición histórica hacia su plenitud. No significa olvido ni desprecio de este mundo, sino compromiso efectivo y apasionado por su transformación¹⁵. No significa evasión hacia teocentrismo puro, sino descubrimiento del reiocentrismo.

Sin embargo, todavía hoy, cuando se dice que algo entre nosotros es SE se piensa automáticamente en el más allá de la muerte, en el cielo o en la “vida angélica”. No ha calado en la conciencia cristiana suficientemente el hecho de que el la nueva visión escatológica se ha convertido en la dirección del signo: en vez de huida, compromiso; en vez de traslado hacia cielo, esfuerzo por traer aquí el cielo¹⁶; en vez de desinterés por las cosas de abajo, mayor búsqueda de las de arriba en las de abajo¹⁷; en vez de menos interesados por las cosas del Ser Humano y de la Tierra, más apasionamiento por encontrar a Dios en el Ser Humano y en su Historia¹⁸, en vez de evadirnos hacia una escatología deshistorizada, más compromiso por descubrir la escatología en la historia y por mirar las cosas a la luz de la escatología¹⁹.

Es decir: “cuanto más escatológicos, tanto más históricos, y viceversa”. Por la ley de la encarnación: encontrar la trascendencia (que sigue siendo verdadera trascendencia) en el seno de la inmanencia²⁰.

Desde una *lectura cristológica* diríamos que ser escatológico es sinónimo de ser cristiano. Toda la existencia cristiana puede ser leída en clave escatológica²¹.

El “ésjaton” -verdadero “telos” en nuestro caso- es el Reino de Dios. Ser escatológico -mucho más que ser simplemente “signo” escatológico, aunque incluyéndolo- es entregar la vida a ese ésjaton, a ese telos, a ese principio de utopías y esperanzas que fue puesto por Dios en el corazón de cada ser humano, y que fue finalmente revelado en plenitud por Jesús de Nazaret.

En cristiano, ser escatológico no puede ser otra cosa que vivir y luchar por el RD, por su llegada, por su advenimiento, por su aceleración²², por la superación de los obstáculos que se oponen a su llegada.

Ser escatológico es seguir a Jesús, en su misma lucha por el RD (el ésjaton), por tratar de acercar esta tierra a esa utopía, o, mejor todavía, por

hacerla crecer más y más entre nosotros, pues ya está presente. Somos tanto más escatológicos cuanto más nos entregamos a hacer crecer el RD aquí y ahora. Yésa es precisamente la medida que mide nuestro ser cristiano. El grito más profundamente cristiano es, a la vez, el más escatológico: ¡Que venga tu Reino! Ser cristiano es lo mismo dque ser reinocéntrico: dejar la vida en el empeño de construir el RD aquí y ahora, sabiendo que así es como acercamos lo trascendente y construimos el cielo...

Ser escatológico es sinónimo de ser santo, es decir de transfigurarse en Jesucristo, de vivir por su reino. Claro, se trata de una santidad integral: profundamente humana, histórica y política²³, y hasta geopolítica, con la geopolítica de Dios²⁴...

La visión escatológica renovada de la escatología y la cristología del Reino confluyen armoniosamente en la *opción por los pobres*. El ésjaton, el RD, es Buena Noticia para los pobres²⁵. Dios ya tomó su opción en esta historia, y opta por un futuro de liberación, poniéndose de parte de los pobres en la construcción de la tTerra Nueva y el CieloNuevo en que more la justicia²⁶. El envió ya a su hijo con esa misión escatológica: dar la buena noticia a los pobres, la liberación a los oprimidos, la alegría a los tristes y a proclamar el Año de Gracia²⁷. Ser escatológico es colaborar con Dios en esa construcción optando como El por los Pobres. Es etender que nuestra vida a de servir precisamente para entregarla generosamente en la liberación de los oprimidos, en la multiplicación de la justicia y del Amor, ganando la escatología encontrándolo a El en los hermanos más pequeños²⁸.

La VR como signo escatológico

Hemos dicho que todo cristiano debe ser signo escatológico y factor escatologizante. Si la VR tiene un nuevo motivo para serlo, no podrá ser otro sino el de su propia identidad de seguimiento radical de Jesús²⁹. Si ser seguidor de Jesús, como hemos dicho antes, es sinónimo de ser escatológico, ser seguidor *radical* de Jesús obliga a ser *radicalmente* escatológico.

Pero entonces laVR será SE no por un título que teológicamente le adjudicamos a priori, sino que será SE si efectivamente es factor escatologizante: porque trata de hacer un futuro nuevo para el mundo, porque vive pendiente de acelerar la historia hacia el Reino, y porque se significa

“radicalmente” en ese empeño ante el resto del pueblo de Dios.

La VR es seguimiento de Jesús... pero se trata de “seguir a Jesús”... ¿para qué?, o mejor, ¿hacia dónde? ¿A dónde va Jesús? ¿A dónde nos invita a seguirle? ¿A vivir una aventura intimista individual? ¿A dar un paseo?...

“Seguir a Jesús” no es simplemente enamorarse de su persona, sino de su Causa y de su Misión. Perseguir lo mismo que persiguió él. Sin “caminar hacia” hacia su Causa, el RD (la “transfiguración de este mundo, su renovación estructural hasta introducirlo plenamente en el orden de la voluntad de Dios”), sin perseguir este mismo objetivo que persiguió Jesús, no hay verdadero “seguimiento” de Jesús.

Toda VR que no tenga clara ante sus ojos la utopía del RD³⁰ y no luche con “radicalidad” por su construcción aquí y ahora en este mundo, no será SE, por mucho que crea vivir como los ángeles o habitar ya en las moradas celestiales. O por mucho que recuerde a los hermanos el más allá. Ser SE, en el sentido pleno, es otra cosa.

Toda VR que se encierre en sí misma, en el claustro, o en el mundo intraeclesial, y no esté presente en la plaza pública donde se debaten las angustias y las esperanzas de los hombres y mujeres de hoy, especialmente de los pobres y de los marginados, no podrá ser SE para ellos, no sólo porque no será creíble³¹, sino porque por más que les hable de la “otra vida”, no les estará hablando de una “vida otra” que llegue a ser verdaderamente “Otra”. La VR que huya del mundo (fuga mundi); debe huir con el mundo hacia adelante, historia adentro, hacia el RD.

¿Parábola o hipérbole?

Modernamente, en los últimos años, se dice también que la VR tiene su esencia en ser “parábola del Reino”³². Encuentro un paralelismo claro entre la antigua expresión “signo escatológico” y la nueva “parábola del Reino”. La parábola, en efecto, es un signo, y el Reino es el contenido fundamental del SE. Diríamos que se da una continuidad histórica en estas tres formulaciones: “vita angélica”, “signo escatológico” y “parábola del Reino”. Las tres han sido tomadas en distintos momentos de la historia como expresiones definitorias de la identidad de la VR.

Dejemos de lado por evidentemente inadecuada, la expresión “vita angélica”. Refirámonos más bien a las otras dos, que suenan en principio como paralelas.

Respecto a la definición de la VR como parábola se puede decir lo mismo que respecto a su identificación como SE: la VR es un SE, ciertamente, pero eso no agota su existencia, ni tan siquiera la define. Ser SE es una nota de la VR, pero no es su esencia ni su identidad más profunda. La VR es más que un signo³³, y más que una parábola, aunque sea las dos cosas.

Para la VR, ser parábola es simplemente una consecuencia, no dice su identidad más profunda.

Tengo para mí que decir que la misión de la VR es ser parábola del RD puede fungir como una sutil trampa de estos tiempos de posmodernidad.

Quien es parábola o hace parábolas, efectivamente puede quedarse en el símbolo, sin esforzarse por llegar a la realidad simbolizada. No necesita luchar y arriesgarse para presenciar el RD: le basta evocarlo “parabólicamente”. No necesita luchar por el todo: puede quedarse “posmodernamente” en el fragmento. Puede confinarse al campo de la estética, tan al gusto actual: después del anuncio y la denuncia, el testimonio y el martirio, en estos tiempos de cansancio cultural, queda mejor simplemente una parábola, es decir unos pensamientos estéticos (aunque no sean éticamente proféticos), sugerentes (más que urgentes o hasta imperativos), ingeniosos y agradables (porque ya estamos muy cansados de conflictos), que evoquen (y no provoquen), sin mayores responsabilidades (porque ya pasaron los tiempos de la radicalidad y el martirio)...

Si Jesús se hubiese limitado a ser parábola... otro destino hubiera tenido. Si los mártires se hubieran limitado a dar parábolas... probablemente no hubieran sido mártires. Los opresores del pueblo no se han sentido ofendidos por simples parábolas...

Si la VR es una simple radicalidad al seguimiento de Jesús, es decir, a la persecución de su Causa y a la prolongación de su misión, entonces, decir que la VR es una parábola del RD -o decir, incluso, que ésta es su identidad más profunda- me parece profundamente deficiente. Ser parábola del RD es poco para quien lo escoja como su Causa, como su Absoluto.

Del Reino no debemos ser sólo parábola. Por la radicalidad de nuestra entrega a él, debemos ser sobre todo una hipérbole del Reino: una “exagerada” entrega a la Causa, una obsesiva manía por entregarse a él, una “excitada pasión por el Reino”. ¡Toda una hipérbole!

Quien es hipérbole es también parábola, porque la incluye pero la rebasa

VR como parábola: ¿todavía en la escatología antigua?

El clásico reparto de acentos para la Vr y para el laicado (el escatológico para la primera y el encarnatorio para el segundo) siempre fue peligroso, pues introducía una “división de trabajo” en la iglesia sin fundamento en el bautismo ni en la naturaleza del pueblo de Dios. Ese reparto de acentos siempre fue atendido en los esquemas de una escatología dualista. Hoy día al estar superado el dualismo, no tiene ya sentido ese reparto de acentos.

En el pueblo de Dios la “significación escatológica” no debe ser diferencia entre laicos y religiosos. Si se diera la diferencia ello sería síntoma de que alguien habría claudicado de su vocación a ser SE.

Con el nuevo lenguaje de la parábola del reino ñlas cosas no cambian. Decir, por ejemplo, que los laicos generan la vida, organizan la coexistencia y la convivencia entre loss hombres... mientras que los religiosos intentan hacer creíble otra dimensión, llevar a los hombres hacia la otra ladera³⁴, me parece:

a) una trampa netamente posmodernista: con palabras muy estéticas nos eximimos de la urgencia y la responsabilidad histórica. Frente a los más de 50 millones de muertos de hambre y en la situación actual del mundo, dedicarse a hacer (o a ser) parábolas puede ser un carisma particular muy loable, pero reducir a ello la identidad de la VR sería una tragedia y un desmentido de su radicalidad.

b) una vuelta a los esquemas dualistas, desintegrados y antihistóricos de la vieja escatología. Si la encarnación en la historia la dejamos para el laicado y nosotros caminamos en una dirección opuesta, no se habría entendido que a partir de la encarnación de Jesús, desde la nueva inteligencia de la escatología, la flecha hacia la escatología no remite a un cielo ajeno a la

tierra, sino que apunta decididamente en dirección hacia la historia. Es tanto más escatológico el que más histórico se hace. La tierra es el único camino que tenemos para ir al cielo. Para llevar a alguien a la otra orilla no hay más remedio que mojarse y echarse al agua.

Antiguamente era escatológico el que más se apartaba de este mundo, el que más huía de él, y en esto la VR daba ejemplo al laicado. Replantada la escatología, si el Reino no es otro mundo sino este mismo pero totalmente transformado, será más SE el que más se encarna, el que más se historifica, el que “huye con el mundo hacia delante” hacia el futuro escatológico que es el Reino (que es Vida, Verdad, Gracia, Justicia, Amor, Paz...).

Los religiosos no serán SE por dejar a los laicos los problemas de este mundo y de la historia para refugiarse ellos en el fragmento de lo supuestamente escatológico. Serán tanto más escatológicos cuanto más hagan suya la historia para luchar en ella por el acercamiento del/al RD.

C. REINTERPRETACIÓN HISTÓRICA DE LA SIGNIFICACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA VR

Nos limitaremos a un simple elenco de sugerencias que habría que desarrollar.

Partamos de una declaración previa: decir que la VR es SE es una afirmación teórica, y abstracta en ese sentido. Teológicamente la VR “es” SE; históricamente “debe serlo” pero “puede serlo o no”. Lo que afirma la teología no siempre se da en la historia.

Un ejemplo directo: San Pedro Claver fue un religioso jesuita canonizado. Como religioso fue -teológicamente- seguidor radical de Jesús, parábola del Reino, partícipe de Jesucristo Profeta... Pero, ¿podemos aplicar con veracidad histórica estos títulos a una persona que nunca dijo una palabra contra la esclavitud en un siglo de mercantilismo esclavista y esclavismo negrero? ¿Se puede ser profeta sin denunciar la injusticia mayor de la época, o sin cuestionar las raíces del sistema esclavista? Pedro Claver fue una parábola, desde luego, pero no una hipérbole. Y con él, casi toda la vida religiosa de aquel tiempo y aquella circunstancia.

Y hecha la aclaración, pasemos a las sugerencias.

- La significación escatológica de la VR hay que ponerla en relación inmediata con la gravedad y novedad de esta hora histórica: transformación del mundo, transformaciones tecnológicas, planetización, monopolaridad, caída del socialismo real, implosión del neoliberalismo y conservadurismo, avalancha del capital contra el trabajo, crisis de la deuda externa, gobierno internacional del FMI y MM y G7, “final de la historia”, crisis de los movimientos populares, falta de salidas, aumento espectacular de la pobreza extrema...

Estamos en un cambio profundo de coyuntura histórica: tremendos desafíos éticos junto con el surgimiento de un mundo nuevo. ¿Puede la VR asistir pasivamente a esta hora? ¿No tendrían que pronunciar una palabra llena de profecía y creatividad los profesionales del seguimiento de Jesús?

- ¿Puede la VR acorbardarse en esta hora de depresión, aduciendo que estamos en horas de búsqueda, de carencia de certezas, de discernimiento, de crisis de paradigmas, de noche oscura... mientras el neoliberalismo y sus verdugos aprovechan la hora de debilidad de los pobres para aplicar sin dubitaciones y con seguridad prepotente la multiplicación de la miseria (por los ajustes estructurales, deuda externa, avalancha del Norte contra el Sur...), el combate contra los movimientos populares, el establecimiento de un nuevo imperio (“nuevo orden mundial”) contra la soberanía de los pueblos pequeños...?

- Con el advenimiento de la sociedad constantiniana la VR ofreció un nuevo signo: la huida al desierto. Ante la aparición del mundo burgués surgió la medicancia. Ante la Reforma, la obediencia al Papa. Ante la “irrupción de los pobres” de las décadas pasadas, la “inserción”. Se trata de los llamados “ciclos” de la VR, expresión de la responsabilidad y creatividad proféticas de la VR a lo largo de la historia³⁵.

Cabe preguntar: ¿qué signo va a ofrecer ante la actual la destrucción de las esperanzas de los hombres en un mundo planetizado por la imposición violenta del neoliberalismo? ¿Bastará con que los religiosos se dediquen a derramar el aceite de “pequeños remiendos de esperanza” aquí y allá, para salvar a algunos en medio de una avalancha mundial que empobrece y margina a las mayorías pobres en proporciones nunca vistas antes en la

historia? Al no tener ante sí un “sujeto popular” triunfante que apoyar, ¿caerá en la tentación de refugiarse en las seguridades institucionales, o de volver a fórmulas de suplencia social como una vía fácil para sentirse útil ante la sociedad y ante los pobres? ¿O se constituirá en un foco profético que dé la cara por los excluidos y sacuda la inercia de una iglesia ciega y connivente?³⁶

En una hora en que el mundo está ya planetizado o mundializado³⁷ (sobre todo los poderosos de este mundo, los organismos internacionales y el centralismo romano) la VR no es más que un generoso ejército de individuos, comunidades e institutos francotiradores incomunicados, incapaces de dar una respuesta mínimamente colectiva a los desafíos mundiales más candentes... ¿no será esa una de las exigencias actuales de la profesía? ¿No estará exigiendo la historia la invención de alguna plataforma de mundialización para la profesía global de la VR³⁸?

- En una hora en que el neoliberalismo es el protagonista principal y el mayor opresor de los pobres la iglesia está dándole su aval oficial. Nunca la iglesia se había tomado una postura tan cercana al capitalismo³⁹. Y ha terminado legitimando y aprobando el capitalismo⁴⁰. El momento es sumamente paralelo a aquellas otras horas históricas en las que la Iglesia legitimó la invasión, la conquista, la esclavitud negra, el colonialismo... Ginés de Sepúlveda y los teólogos de la Curia y del Imperio están en una hora de entusiasmo y de ofensiva. Los religiosos profetas de los siglos pasados - algunos de los cuales, como Bartolomé de Las Casas, han aguantado siglos de marginación, olvido y hasta descrédito-, ¿encontrarán hoy también un paralelo entre las filas de los “seguidores radicales de Jesús”?

En los tiempos de esclavismo negro prácticamente toda la iglesia y la VR se sumergieron en él acriticamente, usufructuándolo incluso, sin atreverse a denunciarlo. “Nunca entonces enfrentó la Iglesia la negación total de la esclavitud negra. Posiblemente, la Iglesia, en un momento de decadencia, no podía retar a todas las potencias de Occidente”⁴¹. En los tiempos actuales de neoliberalismo (un nuevo esclavismo para los pobres), ¿quizá hoy tampoco la Iglesia (y la VR) se atreva a “retar a todas las potencias de Occidente”⁴² ¿O habrá quien se atreva a condenar proféticamente el sistema aún por encima del miedo, de la perplejidad, o de la decadencia?⁴³

- En el acompañamiento del pueblo es necesario combinar la necesidad

de crear pequeñas realizaciones concretas que sostengan su caminar concreto con la necesidad de afrontar la problemática histórica global de la esperanza de los pobres. Seremos capaces de evitar la tentación de quedarnos en pequeños “remiendos de esperanza” con los que paradójicamente, apuntalaríamos el sistema global? Difícil el equilibrio, pero necesario.

- En este momento será necesario revalorizar la espiritualidad de la cruz: la noche oscura del abatimiento de los pobre, la confianza en el triunfo escatológico (aunque no sea histórico) de la justicia y de la libertad. Hace falta una reflexión más profunda sobre la naturaleza de la historia como historia de salvación, la que tradicionalmente hemos pensado como una trayectoria excesivamente lineal y sin retrocesos⁴⁴, quizás un tanto contaminados por el mecanicismo positivista de las esperanzas de los mesianismos más recientes. Quizá hoy necesitamos una nueva reflexión teológica y de espiritualidad en la línea de un *intellectus spei*⁴⁵, y no sólo un *intellectus fidei*; quizás ahí la VR debería tener una aportación especial.

Estas son simplemente algunas sugerencias. Entre todos podríamos mejorar y profundizar esta reflexión. En todo caso, tómese este artículo como una reflexión sobre el profetismo radical que compete a la VR en cuanto SE, no como una muestra de su ejercicio

NOTAS:

- 1.- He tratado de un modo más amplio la descripción de la "vieja escatología" y sus transformaciones en este siglo en: "Para una reinterpretación de la vida evangélica como signo escatológico", 304 (1976) 105-120.
- 2.- Cfr MONTMANN J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 21s.
- 3.- Dos palabras hay en griego para significar "lo último". "Esjatos" se refiere a lo último considerado en sentido material, físico, local-estático, tópico. "Telos" aquello a lo que algo tiende como a su fin. Para expresar el contenido real de la escatología debería haberse escogido el término "telos".
- 4.- MOLTSMANN J., *ibidem*, 19.
- 5.- Una "hetero-salvación" que no se construía ni se preparaba aquí, sino que simplemente se merecía.
- 6.- "Cuanto más interesa lo histórico, y más aún lo histórico escatológico, tanto más en el tratado de la escatología ha debido y debe sufrir una transformación, una nueva orientación. Creemos que en esta orientación aún falta mucho por llegar al final del proceso". Cfr RAST T., "La escatología en la teología del siglo XX", en *La teología en el siglo XX*, BAC, Madrid 1974, pág. 261. Cfr también COMBLIN J., *Hacia una teología de la acción*, Herder, Barcelona 1964; FLICK-ALZEGY, "Teología della storia", en *Gregorianum* 35 (1954).
- 7.- COMBLIN J., l.c., pág. 188 ss.; DE NICOLAS A., *Teología del progreso*, Sígueme, Salamanca 1973, pág. 101.
- 8.- CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, París 1953, pág. 116.
- 9.- Bouyer y Danielau en la primera. Thils, Malevez, Rahner y Montuclard en la segunda.
- 10.- AUBERT R., *Discussion récents autour de la théologie de l'histoire*, Collect. Mechlin., 139.

11.- SOBRINO J., " Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación", en *Mysterium liberationis*, II, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 467. FUELLENBACH John., *The Kingdom of God. The Central Message of Jesus' Teaching in the Light of the Modern World*, Divine Word Publication, Manila 1987.

9 .- CASALDAGLIA P.-VIGIL J.M., *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae 1993, pág. 132s.

10 .- Der Römerbrief, 1992, pág. 298.

11 .- Es ya un lugar común decir que la OP tiene una fundamentación teológica, en Dios mismo. Sobre la OP recomendamos: BOFF C./PIXLEY J., *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986, que es sin duda el libro más sistemático; LOIS J., *Teología de la liberación: opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986, tesis doctoral, para profundizar en el tema; y VIGIL J.M. (coordinador), *Sobre la opción por los pobres*, Sal terrae, Santander 1992, con la participación de L.Boff, P. Casaldáliga, V. Codina, J. Lois, A. Nolan, J. , J. Pixley y I. Sobrino, para una visión más completa y actualizada.

12 .- "En nombre de nuestra fe, tenemos el derecho y el deber de apasionarnos por las cosas de la tierra": TEILHARD DE CHARDIN P., *El medio divino*, Alianza Editorial, Madrid 1972, pág. 44.

13 .- La verdadera esperanza cristiana no es la de ser llevados al cielo, sino que el cielo venga aquí: "¡Venga tu reino!".

14 .- No de otra manera podría entenderse lícitamente Col 3, 1.

15 .- "Superar el mundo no significa despreciarlo ni repudiarlo, sino atravesarlo y sublimarlo": TEILHARD DE CHARDIN P., *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid 1967, pág 102. "Como si para nosotros no fuera cuestión de vida o muerte que la tierra triunfe aun en sus fuerzas más naturales..."Ya no me perturban los sortilegios de la tierra desde que para mí se ha hecho, allende ella misma, Cuerpo de Aquel que es y que viene...": ID, *El medio divino*, Alianza Editorial, Madrid 1972, pág 140.

16 .- GS 39c.

- 17.- CASALDALIGA - VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Sal terrae, Santander 1993, cap.. "Contemplativos en la liberación" pág. 158 s.
- 18.- Y, como decía Barth, a quien hemos citado anteriormente, si la existencia cristiana no profundamente escatológica, no es realmente cristiana.
- 19.- "Aguardando y Apresurando la llegada del Día de Dios"...: 2 Pe 3, 12.
- 20.- CASALDALIGA - VIGIL, I.c., cap. "Santidad política", pág. 244.
- 21.- CASALDALIGA P., *El vuelo de Quetzal*, Maíz nuestro, Panamá 1988. pág. 19.
- 22.- Mt 5, 3 s.
- 23.- 2 Pe 3, 13.
- 24.- Lc 4, 16s.
- 25.- Mt 25, 31s.
- 26.- No queremos entrar en la discusión de la identidad de la vida religiosa. Nos atenemos a lo que viene siendo la voz más común entre los estudiosos de su teología. BOFF L., *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, ITVR, MADRID 1979, 31; TILLARD J.M.R., *Religiosos: un camino de evangelio*, ITVR, Madrid 1977, pág. 25s.; AZEVEDO M., *Los religiosos: vocación y misión*, S.E. Atenas, Madrid 1985, pág. 32s.
- 27.- De la teología de la VR que no tenga clara esta visión clara de la utopía del RD habrá que decir que no sólo no podrá explicar debidamente la naturaleza de "signo escatológico" de la VR según los planteamientos hodiernos, sino que tampoco podrá situar debidamente su identidad. un ejemplo concreto lo encontramos en GUTIERREZ VEGA L., *Teología sistemática de la vida religiosa*, ITVR, Madrid 1979, págs. 46-49.
- 28.- Podríamos aplicar a la VR lo que Hugo Assmann decía en su día a la teología: "Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de humanidad, con sus treinta millones de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aún

en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales... Por eso, 'es necesario salvar a la teología de su cinismo'. Porque realmente, frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de la teología se reducen a un cinismo" Cf *Opresión-Liberación*, Montevideo, p. 51.

29 .- LOZANO John M., *Life as parable. Reinterpreting the religious Life*, Claretian Publications, Manila 1987, pág. 52ss; Paulist Press, Mahwah, N.J., 1986; traducción española en ITVR, Madrid 1986.

30 .- Sólo podríamos decir que la VR es identificable con el SE si tomáramos a éste como una categoría complexiva y global: "signo escatológico" como equivalente a ser cristiano.

31 .- GARCIA PAREDES J.C., "Lo mejor de la tradición, lo mejor de la renovación. La quintaesencia de la llamada", *Sal Terrae* (1991) 717-726.

32 .- CODINA V. - ZEVALLOS N., *Vida religiosa. Historia y teología*, Paulinas, Madrid 1987, págs. 182 y 196. Veáanse allí mismo unas páginas sobre "espiritualidad de la inserción". Sobre la inserción, más ampliamente, cfr CODINA V., "Fundamentos teológicos de la inserción", en *Enfoque* 57 (1975), pp. 21-24; .PALMÉS C., "Dificultades de la inserción entre los pobres", en *Enfoque* 55 (1984) 5-10; PERDÍA M., Proceso general de la vida religiosa en América Latina, en IX Asamblea de la CLAR, Guatemala 1985.

33 .- Estas preguntas nos parecen ser la versión hodiernas de aquellas otras: "beneficencia o concientización?, reformismo o cambio estructural?".

34 .- No "globalizado", como suele decirse, con evidente anglicismo.

35 .- La única institución actual que pudiera semejarse a lo que estamos aludiendo, nos parece que podría ser la Unión de Superiores Generales, que, por cierto, según creemos, ha aceptado recientemente no hacer ninguna declaración profética a través de su Comisión de Justicia y Paz sino después de someterla a la consideración del Vaticano.

36 .-Así han percibido la mayoría de los comentaristas de la encíclica *Centesimus Annus*.

37.- Entrevista concedida por Juan Pablo II al periodista Jas Gawronski, *L'Osservatore Romano*, 12.11.1993, 8.

38.- Documento de Consulta para Santo Domingo, nº23. Ciertamente, entre las causas de la "decadencia" de la Iglesia en esa época habría que anotar como una muy importante la falta de radicalidad y profetismo de la VR.

39.- Por lo que respecta a la conquista contra los indígenas y a la esclavitud de los negros he tratado de reflexionar en "Para un futuro centenario: los religiosos en América Latina", *Vida Religiosa* 72/6 (1992) 470-477, Madrid; también en "Vida Religiosa: de los 500 años al Sínodo", *Diakónía* 68 (1993) 6-25, Managua.

40.- Cfr. CASALDALIGA P., "El neoliberalismo es muerte", en *Agenda Latinoamericana '94*, editada en casi todos los países latinoamericanos más Canadá, España e Italia.

41.- He tratado de participar en una reflexión semejante en Para un "análisis de coyuntura de la historia de la salvación" desde Nicaragua en AA.VV., *Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y a la derrota sandinista*, Nicarao, Managua 1991, págs. 89-105.

42.- En esa línea actual de búsqueda de la esperanza he tratado de reflexionar en: "¿Qué queda de la opción por los pobres?", *Alternativas* 1 (1993) 101.-127, Guatemala.

**SIGNIFICADO DE LOS “POBRES DE JESUCRISTO”
EN LA OBRA DE GUAMAN POMA:
RIQUEZA DE EXPRESION
Y CRITERIOS PARA JUZGAR SITUACIONES.**

Blas Márquez Bernal, CMF

1.- Guamán Poma de Ayala (¿1535-1615?): Indio andino, Laico y Cristiano nuevo.

Una lectura pormenorizada de su obra¹ nos proporciona abundantes datos autobiográficos. Sin embargo, la exactitud y veracidad de los mismos no se pueden juzgar según unos criterios científicos occidentales. No es tampoco la pretensión del autor, pero sí demostrar la parte andina de su genealogía: su relación con el Tawantinsuyu y con los gobernantes Yarovilcas y Allauca Guánaco. Según sus propias afirmaciones (Cf./75 y /76), desciende de los señores étnicos de Yarovilca y de los Incas del Cuzco. Su abuelo fue Cápac Apo Guamán Chaua. Cuando llegaron los españoles, refiere el autor, el inca, a través del emisario, Don Martín Guamán Mallqui Ayala (padre del autor) habría dado la bienvenida a Diego de Almagro y a Francisco Pizarro en el puerto de Tumbes y habría aceptado entregar el reino del Perú al rey de España, a través de Pizarro (Cf/376 /16. /47). En este sentido, el empleo de la fuerza contra los indígenas habría sido, sin lugar a dudas, la violación de un pacto.² Más adelante, dice G.Poma: “Don Francisco Pizarro y Don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapiar al excelentísimo señor Cápac Apo Guamanchaua, segunda persona del Inga, que estaba vivo y muy viejo” (/397).

Sobre los padres del autor, Don Martín Guamán Mallqui de Ayala Yarovilca, uno de los hijos de Cápac Apo Guamán Chaua, y Doña Juana Clari Lallo Coya, hija de Topa Inga Yupangui, y sobre sus antepasados, hay varias referencias en la obra, resaltando siempre su noble ancestro (Cf. /5. /15. /16.

/76. /77.). La relación con Luis Avalos de Ayala (Cf. /16) determinó el origen hispano de su apellido que transmitió a G. Poma, pero este dato pertenece quizás a un hecho “novelesco” introducido en la Crónica. Según Franklin Pease “es evidente que no vale la pena juzgar esta genealogía con cánones regulares occidentales; se trata, sin duda alguna de una forma simbólica de presentar y fijar al mismo tiempo su relación personal con el Tawantinsuyu, explicable quizás por el prestigio que éste tuvo en la región y especialmente con la ‘nobleza incaica’, después del momento inicial de represión posterior a la conquista (...) Al mismo tiempo, esta relación estaba dirigida a salvaguardar su vinculación y preeminencia étnica, que le era imprescindible a un nivel distinto de la probanza de méritos y servicios personales que presentaba en su misma obra ante la burocracia colonial”.³

Durante la época colonial, Guamán Poma ejerció diferentes oficios tanto en la administración laica como eclesiástica: “administrador, protector, teniente general de corregidor de la provincia de los Lucanas, señor y príncipe de este reino (...) y todo lo demás sabe por andar y servir a los señores excelentísimos visorreyes, y de los reverendos in Cristo obispos y visitadores generales” (/367). Fue maestro y llegó a tener discípulos, pero es significativo en qué pone el acento de su enseñanza: “Don Cristóbal de León... fue discípulo del autor de este dicho libro; y tuvo otros muchos discípulos y han salido cristianos y ladinos principales, *amigos de defender a los pobres*” (/495). Sufrió persecución y cárcel por parte del corregidor “*porque defendió a los indios*”. (Lámina 494), y por parte de los curas y padres de la doctrina: “y todo el trabajo ha sido *por defender a los indios*, porque no ha querido dar indios a trajinar vino de los llanos para el Cuzco, ni ha querido dar indios para rescates” (/495).

La referencia a su hermanastro, “Padre Martín de Ayala, santo de Dios amado (...) mestizo, ermitaño, fue sacerdote de misa” (Láminas 17. Cf lámina 19. /16. 18. /21. /461), es también significativa por los datos que quiere resaltar: “el cual no quiso doctrina ninguna, sino toda su vida había de estar con los pobres del hospital de Guamanga, y fue capellán de los dichos pobres... y hacía muy grandes limosnas y caridad, temor de Dios, amor con los prójimos (...) Grandemente se holgaba que se casasen los pobres, y les daba dote porque fuesen bien casados y sirviesen a Dios los pobres” (/18). Este retrato, ciertamente muy “franciscano” “no consentía animal fuese muerto, ni quería

que le matasen un piojo(...) Y a las mañanas le venían muchos pájaros a cantarle y a recibir su bendición”), contrasta con los retratos -caricaturas- de los “padres doctrinantes” tan abundantes a lo largo de la obra, Rechaza el curato porque “no quiso dejar a sus pobres del hospital” (/20), pero al final lo tiene que aceptar, “y así se fue llorando a la dicha doctrina, y estuvo algunos meses con poco gusto porque le parecía que allí se ganaba más plata que ánimas (...) y todos los indios, indias estuvieron muy contentos con el dicho padre, y más los pobres enfermos, viejos y huérfanos y así se volvió a sus pobres del hospital” (Id.).

Desde el principio de la obra, aparece con claridad su concepción del cristianismo, su núcleo fundamental, dónde pone los acentos. Esboza así una propuesta nueva de evangelización que, a lo largo de la obra, irá tomando fuerza y magnitudes con alternativas de “buen gobierno”, avisos, recomendaciones..., siempre desde la fe en Jesucristo y en contraste a la labor “evangelizadora” de los padres de la doctrina “que están en lugar de Dios y de sus santos (...) y no hacen lo que estos bienaventurados hicieron, antes se van a la codicia de plata y ropa y cosas del mundo, y pecados de la carne y apetitos, y daño, que no se escribe” (/562).

¿Cuál era la manera de evangelizar de este pobre mestizo (Padre Martín de Ayala), “muy gran santo hombre”(/18) que Guamán quiere poner de relieve? Después de señalar su entrega de por vida a los pobres, añade: “Y después le enseñaba (...) el santo mandamiento y el Santo Evangelio de Dios, y las buenas obras de misericordia, por donde vinieron a más creer su padrastron don Martín Ayala y su madre doña Juana, y con todos sus hermanos” (Id. /20). El testimonio de su propia pobreza, y la solidaridad con los pobres, desde la fe en Jesucristo, como hará luego el mismo Guamán Poma, haciéndose él mismo pobre,⁴ antecede, acompaña y ratifica lo que ansía de palabra, suscitando así en los otros la adhesión a la fe. Esta manera de evangelizar contrasta con la de los padres de la doctrina, Guamán ahonda cristianamente en el razonamiento “no se acuerdan los dichos sacerdotes de que nuestro Señor Jesucristo se hizo pobre y humilde para ajuntar y atraer a los pobres pecadores, y llevarlos a su Santa Iglesia, y de allí llevarlos a su reino del cielo” (/526). Esta es la perspectiva desde la que se sitúa, analiza, critica y propone, como indio, orgulloso de sus ancestros étnicos, y como cristiano convencido.

Escribe ciertamente como indio pero “no sólo por serlo racialmente, sino por haber asumido el punto de vista y la defensa de sus hermanos”.⁵ Como indio, pues, y como cristiano convencido que ha sabido leer el Evangelio en sus claves más interpelantes, los pobres: de como se sabe que al pobre menosprecia a los ricos y soberbios sobre ellos. “...Pareciéndole que adonde está el pobre no está ahí Dios y la justicia; pues he de saberse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo, adonde está Dios está la justicia. Y así cristianos no lo menospreceis a los pobres de Jesucristo porque veáis como los perseguís a los pobrecillos (/903). He ahí el criterio para juzgar cristianamente sobre la justicia/injusticia. No estaría de acuerdo en este sentido con la afirmación de F. Pease que parece indicar que el catolicismo de Guamán Poma era más bien convencional que otra cosa: “Siendo auxiliar de elevados funcionarios religiosos locales, *era natural que se manifestara profundamente católico y que rodeara de un baño de catolicismo toda manifestación andina o personal de la cual se hablara*”⁶ La conducta de la mayoría de los funcionarios religiosos no ayudaba precisamente a ser verdadero cristiano. La crítica más dura a lo largo de su obra es, sin duda alguna, contra los padres de las doctrinas.

Su fe cristiana, acrisolada en su práctica correcta, -defensa de los pobres, renuncia a sus privilegios para hacerse como lo pobres y sus propuestas en favor de los mismos-, no es una simulación interesada, acomodada a las circunstancias, ni una mera “manifestación” externa, sino fruto maduro de un convencimiento profundo, y con orgullo de ser cristiano nuevo. Y en esto -dice Guamán con cierta ironía- lleva ventaja a los cristianos viejos: y ser cristiano nuevo que lleva ventaja a los cristianos viejos” (/930). Su obra tiene sabor a Evangelio.

2.- *Primer nueva crónica y Buen Gobierno: Una Crónica “Ilustrada” con sabor a Evangelio.*

2.1. -Un mundo al revés y “no hay remedio”

Una lectura reposada de la obra nos muestra que Guamán Poma es un erudito que no se contentó con leer y estudiar documentos; él mismo quiere acercarse a la realidad para ver qué pasa. Situado desde el presente colonial,

ante el cual se detiene críticamente, hace una lectura retrospectiva, minuciosa y complicada del pasado, sus tradiciones indias, y los habitantes de los Andes. La precisión y variedad temática los sorprende. Ya en la “carta del padre del autor” (/5 y /6) hace un recuento anticipado de los temas desde “unas historias de nuestros antepasados abuelos hasta la dicha conquista de estos vuestros reinos (...) y otras curiosidades de estos reinos”. Y lo mismo se dice en la “Carta del autor”: “Me determiné de escribir la historia y descendencia y los famosos hechos de los primeros reyes y señores capitanes, nuestros abuelos (...) y todo el reino del Perú de las Indias, y de los dichos visitadores y jueces, y de los caciques principales y de indios particulares pobres, y de otras cosas” (/8-/10). Se puede hablar de una peculiar cosmovisión desde una doble perspectiva, como indio andino y como cristiano nuevo convencido. De ahí la dificultad, a veces, en la comprensión de la totalidad. “Excesivamente marcados por una perspectiva occidental, es difícil comprender su peculiar universo mental”.⁷

Escrita en los primeros años del siglo XVI y los primeros del siglo XVII, su elaboración se calcula -por las mismas referencias del autor- entre treinta y cuarenta años. ¿Qué vio Guamán Poma en este largo recorrido, en este camino de ida y vuelta? “Un mundo al revés” (/604.): Como cristiano, ve que el plan de Dios, que es vida y vida abundante para sus hijos, especialmente los pobres, ha sido trastocado, se ha dado la vuelta. Cristianamente hablando, es una situación de pecado que clama a Dios. Y señala las causas: la idolatría de la plata-oro, que hace invertir los valores del evangelio, explotar al pobre, despojarlo, torturarlo; la soberbia y los abusos de todo tipo, especialmente de los padres de las doctrinas... Hacia el final de la obra como una constatación, avalada por su propia experiencia, nos dice: “*Mundo al revés es señal que no hay Dios y no hay rey*, está en Roma y en Castilla; para los pobres, y castigarlo, hay justicia y para los ricos no hay justicia, Dios lo remedie que puede, amén (/1126).

Y ¿no hay remedio ante este mundo al revés?⁸ Ciertamente, ante cada situación concreta donde el plan de Dios, visto desde la fe en Jesucristo, Dios, hombre y pobre, esta conculcado, repite la expresión desconcertante, aparentemente pesimista: “... Si todos ellos (corregidores) son contra los pobres indios de este reino, mira qué perseguido cacique y qué perseguido

pobre de los indios de este reino, y no hay remedio” (/497). Es implacable cuando denuncia las alianzas de los poderes civiles y religiosos para explotar y vejar al indio: “Que los dichos corregidores se aunan y se hacen con los dichos comenderos, y padres, y españoles... y con dolor de la comisión hacen muy grandes daños y males y le roba a su hija y haciendas en este reino (...) y sacan a fuerza de la hacienda de los pobres indios, y no hay remedio” (/493).

En ocasiones, la expresión se vuelve clamor y ruego al rey: “Que algún cristiano vuelva por los pobres de Jesucristo, para que sea remediado y no recrezca tanto mal y daño en las minas de este reino” (/527); y clamor, ruego y oración a Dios y a la Virgen: “¡Oh gran Dios mío!, Señora Santa María... doleos de ello, de la criatura, hechura, que le costó tanto trabajo, y castigos, y tormentos y muerte, y comprado con su preciosa sangre, doleos Jesucristo de vuestros pobres” (/1102). Y queja dolorida desde el sufrimiento de los inocentes, con resonancias bíblicas: “Y ansí Dios ¿a dónde estás? no me oyes para el remedio de tus pobres que harto remediado ando” (/1104). “Si tuviera dueño, todavía se doliera de sus ovejas de Jesucristo que le costó su sangre. ¿A dónde estás Dios del cielo “ (/1111).

Frente a esta desconcertante realidad, Guamán Poma echa mano de todas sus armas (propuestas, consejos, recriminaciones, argumentos históricos y teológicos, súplicas...) para un “buen gobierno”: Su facticidad histórica consistiría en favorecer a los pobres de Jesucristo. De esta manera, se ama a Dios, identificado con el pobre y explotado: Mira cristiano lector, procura de favorecer a los pobres de Jesucristo y con ello serviréis a Dios y a su Majestad, y haced limosna y dad para sus comunidades y favorecedles a los pobres de vuestros indios y defendedle del corregidor y padre de las doctrinas; con color de favorecedla no robéis sus pobreza, temed a Dios y a la justicia y decidle a vuestros indios que son de Dios... con esto servid a Dios y ganarás el cielo, Dios te ayudará y el Rey te lo agradecerá” (/559) La realidad supera todo lo imaginable.. Y se le conmueven las entrañas y hay en él una especie de rabia contenida, una indignación profética: “Todos son contra los pobres (...) No solamente se sirven sino que le entra en sus posesiones y haciendas y tierras y pastos y casas, de fuerza, contra su voluntad. Escribirlo es llorar” (/965). Más adelante termina lacónicamente: “Contar de estas cosas y escribir es *nunca acabar*” (/966).

2.2 .-Elaboración y propósito de la obra: Metodología, punto de partida y de llegada. Estructura circular.

Su erudición y los amplios conocimientos adquiridos no bastan para elaborar la obra. Necesita testigos de primera mano. Así lo afirma el padre del autor: “por relaciones y testigos de vista que se tomó de las cuatro partes de estos reinos, de los dichos indios muy viejos... y de cada parte cuatro indios testigos de vista” (/6 /7).

Guamán Poma explica también el método de elaboración: “He trabajado en lo posible para este efecto las más variadas relaciones que me fueron posibles” (/10). Utilizó diversas fuentes lingüísticas, no sólo el castellano, sino el aymara, colla, quichua... (/10-/11). Con todo, quiere acercarse personalmente a la realidad de los hechos para poder desde la verdad de lo que: “que he visto a vista de ojos” (/296. Cf/280. /529. /844. /851. /894). “Para dar fe de esto convenía escribir como sentenciador de ojos” (/903). Utiliza el argumento de autoridad: “Y daré mi parecer como príncipe de los indios” (/934). Para que “lo sepa y considere y se escribe como es verdad” (930). A veces el autor hace alarde de su poco ingenio, quizás con una cierta ironía. El no era clérigo, sino laico e indio (Cf./8. /10).

Compara su libro con otras crónicas “muy moradas de falta de averiguación en algunas cosas que escriben” (/1078. /1079. /1080). Porque unos le informan mentira y otros verdades... (/946) G. Poma pretende verse cara a cara con el rey y hablar pero no puede “por ser viejo de ochenta años y enfermo ir a tan lejos... y ansí que por lo escrito y carta nos veremos” (Id.). Sabe también las diversas reacciones que va a tener su obra, no sólo en el reino de Perú, sino en todo el mundo cristiano: “...veis aquí cristianos del mundo unos llorarán, otros reirán, otros maldecirán, otros encomendarme a Dios, otros querrán tener en la mano este libro y crónica para enfrenar su ánima y conciencia y corazón, y vivirá en la ley de Dios de los Diez Mandamientos y del Santo Evangelio...” (/1168) Y responde enfáticamente: “... digo que el cristiano lector estará maravillado y espantado de leer este libro y crónica y capítulos y dirán ¿que quién me la enseñó, que cómo la puedo saber tanto?; pues yo te digo que me ha costado treinta años de trabajo si no me engaño, pero a la buena razón veinte años de trabajo y pobreza” (/701).

Guamán Poma escribe, pues, desde una doble perspectiva: como indio y como cristiano. Situarse desde el lugar del otro, en este caso, del pobre, condiciona indudablemente su análisis, la situación que ve y las causas que la originan. Escribe desde los vencidos y en favor de ellos: “lo que escribo ahora en favor y servicio de su Majestad, y bien de los pobres indios, para su aumento y conservación” (/1080. /1081) El título ...y *buen gobierno* tiene una intención irónica; pues Guamán muestra el reverso de la historiografía corriente de los blancos, una historia de los indios marginados. Ya que Guamán se convirtió al cristianismo con plena convicción, es tanto más convincente su queja de un cristianismo que le obliga a dejar de ser indio para poder ser cristiano”.⁹ Esto le supone unas determinadas opciones. La opción fundamental por Jesucristo pobre y presente en los pobres indios es aquí clara en él. Es la opción cristiana de echar la suerte con los pobres de esas tierras andinas, que son los pobres de Dios, y asumiendo como propia su justa causa que es la causa de Jesucristo: “...Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y pobre” (/902).

Para hacer prÁxica esta opción, tiene que correr la misma suerte de los pobres. Hay en él un “desclasamiento”, un cambio de lugar social, una renuncia a su alta condición social (Cf./1094) por amor a Jesucristo, presente en el pobre. Y así nos dice: “Anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres para ver el mundo, y alcanzar y escribir este dicho libro y crónica, servicio de Dios y de Su Majestad y bien de los pobres indios de este reino” (/902. Cf./903. /1081). Esto le llevó a peregrinar durante treinta años por el mundo “en busca de los pobres de Jesucristo y de su santo servicio” (/1109), y a renunciar consecuentemente, a sus privilegios: “...trabajó treinta años dejando su pueblo y casas y haciendas, comenzando a vestirse de un saco al más pobre, y así lo ganó con ello la obreza del autor, que quiso tenerla para ver y alcanzar lo que había en el mundo” (/902. Cf./903. /1081. /701. /1109). Guamán Poma se siente orgulloso de este seguimiento de Cristo pobre, pero reclama ¿dónde están los verdaderos cristianos?: “... se hizo pobre y desnudo sólo para alcanzar y ver el mundo con la merced y licencia y vista de ojos de parte de Su Majestad ¿qué cristiano hará esto?, y deja hijos y hacienda valor de veinte mil y desnudarse con los pobres treinta años” (/1094). Los trabajos que tuvo que sufrir son las consecuencias de echar la suerte con los pobres. Igual que ellos, padeció desprecio, extorsiones, despojos, confabulación de

sacerdotes y curas de las doctrinas para que lo echasen de la ciudad a su regreso (Cf./1098) ... Baste esta confesión del autor: "... como no me conocen y me ven pobre, en mi presencia quita sus haciendas y mujeres e hijas... digo cierto contando a mi pobreza, metiéndome como pobre entre tantos animales que come pobres me comía también a mí como a ellos" (/903 cf. /846. /904. /905. /906.). Al final de su peregrinación, regresa de nuevo a casa y lo primero "visitó a todos los pobres enfermos, viejos, y huérfanos" (/1094). Después "visitó la Iglesia" (Id.). La Iglesia viva -los pobres- es lo primero, según la práctica de Jesús (parábola del samaritano). Y nos dice con un deje de tristeza: "Treinta años estando sirviendo a Su Majestad y halló todo en el suelo" (/Id.). Su familia, en extrema pobreza Eran tan marcadas las cicatrices de sus trabajos y sufrimientos "que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron" (Id.).

Así se cierra el ciclo, en esta estructura circular, en este camino de ida y vuelta "en busca de los pobres de Jesucristo", dejando abierta la pregunta para que otros, como él lo ha hecho, recorran el camino de los pobres. "¿Qué cristiano hará esto?" (/1094).

En este sentido, por la perspectiva, por el punto de partida y por su pretensión, la obra "Primer Nueva Crónica", será realmente *nueva*. "En otros términos: Jesucristo se halla en el punto de partida y en el punto de llegada".¹⁰ Cuando pretenden "honrarle al dicho autor y ponerle en una silla" (/1099), como recompensa a su servicio al rey, la respuesta de Guamán Poma es ejemplarmente evangélica: "que no convenía honra vendiendo a los pobres de Jesucristo" (Id.).

La intencionalidad y propósito de la obra, desde la reflexión que venimos haciendo, es poner "el mundo al derecho", intentarlo al menos, desde su doble condición de indio y de cristiano convencido. Con palabras del propio autor "para que no menosprecies a los pobres de Jesucristo, porque veáis como perseguís a los pobrecillos" (/903). Y en otro lugar dice: "...Y así escribo esta historia para que sea memoria, y que se ponga en el archivo para ver la justicia" (/973). En un sentido, la obra es un libro-carta para "Enmienda de vida para los cristianos e infieles... y de los dichos encomenderos de indios y corregidores y padres y curas de las dichas doctrinas... (/1). Es también útil y provechoso "a los dichos fieles cristianos para ejemplo y conservación de la Santa Fe Católica y para la enmienda de las herrerías y provecho para infieles, de su

salvación de sus ánimas, ejemplo y enmienda de los cristianos...” (/10). En la relación que sigue, no se escapa nadie, porque, unos más; otros menos, todos los personajes de la conquista tienen las manos manchadas con la sangre de los pobres de Jesucristo; pero también la denuncia se extiende a la población sometida, muy especialmente a la andina y a la africana introducida (Cf. /894. /1081. /1168. /1105. /1109).

En otro sentido, la obra es también una propuesta evangelizadora, desde el convencimiento de un cristiano laico, con una intencionalidad muy clara: poner al descubierto la verdad del evangelio, que es justicia y vida para los pobres, enmascarada por los poderes civiles y, sobre todo religiosos, de la colonia: “de como se sabe que al pobre menosprecia los ricos y los soberbios sobre ellos, *pareciéndole que adonde está el pobre no está Dios y la justicia*” (/903). Este es el mundo revés. Y precisamente la afirmación de Guamán Poma, verdad de fe, es la opuesta: “Pues ha de saberse por la fe que adonde está el pobre está el mismo jesucristo, adonde está Dios está la justicia: (Id.) Este es el mundo al derecho, el que quiere Dios, revelado en su hijo Jesús y revelado a los pobres y pequeños. Este es también el trabajo del Reino.

¿Qué hay también otros propósitos y pretensiones en la intencionalidad del autor? ¿Una pretensión política?. Al menos en la obra no aparece explícitamente. Juzgar de una intención no explicitada siempre es un riesgo. Sería como querer opacar lo que parece evidente. Aun en el caso de que existiera también esa otra intención, no anularía su pretensión mayor. Lo que me parece más justo es intentar comprender el mundo de Guamán, desde sus propios “lugares”, como indio, cristiano, y que a la vez utiliza categorías occidentales para poder ser comprendido.

2.3. “*Los pobres de Jesucristo*”. *Riqueza de expresión, frecuencia de uso y contextos. La queja indígena y la visión de los vencidos.*

Un análisis detenido de la obra permite, por un lado, apreciar la riqueza de la expresión en su multiplicidad de variantes (ya ha ido apareciendo en los análisis precedentes); pero, al mismo tiempo, obliga a determinar el campo semántico de POBRE, por respeto a la misma obra y para ahondar en todas las variantes, valoraciones y ampliación del significado. Los usos, contextos, frecuencias son tan diversos que, omitir alguno de estos aspectos sería, de alguna forma, mutilar la significación global de su contenido.

Con todas las variantes que iremos determinando, la frecuencia de uso del sintagma “pobre”, en los diversos contextos en que aparece, es de 560 veces, teniendo en cuenta que en un mismo número, la expresión, con alguna variante, aparece varias veces.¹¹ Esto significa, de entrada, que la obra de Guamán Poma gira alrededor de este núcleo, desde su condición de indio y de cristiano, que ve en el pobre a la persona de Jesucristo, una clara identificación con el texto de MT 25,31-46. Por la fe en la Encarnación cree firmemente que Dios no se hizo genéricamente hombre, sino específicamente hombre pobre, como afirma tan lacónicamente: “Digo verdaderamente que *Dios se hizo hombre y Dios verdadero y pobre*”(1902). Desde ahí, asumirá como criterio fundamental los “dichos” y los “hechos” de Jesús para su propio discernimiento y para juzgar todos los dichos y hechos que va viendo en ese recorrido vital de treinta años frente a un “mundo al revés”, contrario a la voluntad del Dios de la Vida en quien cree tan firmemente.

Veamos ahora las expresiones más frecuentes que se utilizan en la obra, sus matices más significativos y los contextos en que se dan. En la mayoría de los casos, el pobre aparece como objeto de explotación. En otros, el pobre aparece como sujeto por su misericordia y solidaridad con sus hermanos los pobres. El mismo Guamán, al “hacerse pobre”, se convierte en sujeto, denunciando la injusticia del sistema y defendiendo al pobre, objeto de explotación por unos y por otros.

/18./20: *Contexto*: Padre Martín de Ayala. *Expresión*: “el cual no quiso doctrina ninguna, sino toda su vida que había de estar con los *pobres del hospital* (...) y para visitar a los *pobres enfermos* (...) estuvieron muy contentos con el dicho padre, y más *los pobres enfermos, viejos y huérfanos*”(Cf./473./481).

/66: *Contexto*: Aucaruna. De esta cuarta edad de los indios. *Expresión*: “De cómo los indios usaban misericordia, y por ello todos comían en la plaza pública, porque se allegasen los *pobres peregrinos, extranjeros, huérfanos, enfermos y los que no tenían que comer*”.

/70: *Contexto*: Ibid. *Expresión*: “Ahora (durante la colonia) *más castiga a los pobres y a los ricos perdona, mala justicia...* Lo echaron a perder los españoles, y más los sacerdotes, porque *todo es contra indios y pobres*”.

/73: *Contexto*: Ibid. *Expresión*: “Porque los reyes de aquel tiempo fueron muy cristianos, temieron a Dios y a su justicia, nunca tomaban *sudor de persona ni sus trabajos de los pobres indios* en todo este reino”.

/117: *Contexto*: La soberbia de Uáscar. *Expresión*: "...y fue causa de muerte de muchos señores principales y capitanes y de *indios pobres*".

/139: *Contexto*: Mama Ocllocoya. *Expresión*: "...dejó su hacienda para *pobres viejos y viejas se los repartió*".

/199: *Contexto*: Tercera visita. Roctos Machos. *Expresión*: "... y así no había menester hospital en *los pobres y tullidos y ciegos, mancos*".

/213: *Contexto*: Visita general de los indios por los Ingas. *Expresión*: "Mala gente, en gran daño de la Corona Real y de *los pobres indios de este reino*" (Cf.486./487./489).

/232: *Contexto*: Ibid. *Expresión*: "La gran misericordia que había en este reino, lo que no han tenido en toda Castilla ni lo tendrán por ser tan bellaca gente, (...) con *estos pobres* como se ve en esta visita general de este Reino"(se refiere "con *estos pobres*" a: *mujeres "enfermas, cojas y ciegas, viudas, corcovadas, enanas"*)(/222).

/286: *Contexto*: Idolos, Uacas del Inga. *Expresión*: "Dicen más los dichos viejos y viejas antiguas que Dios tentaba a los indios en cada pueblo y que venía en *figura de pobre ermitaño*".

/338: *Contexto*: De los palacios. *Expresión*: "Estas cosas servían de tributo y no daban tanta *pesadumbre como ahora* y no sentían los *indios pobres* ahora dice tributario quiere decir *esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios*" (Cf. /339).

/365: *Contexto*: De los palacios. Consejo Real. *Expresión*: "...Que no se elegía a *hombres pobres* que no sea de la casta principal aunque fuese hábil o suficiente (...) *Nunca le hablaba indio o india pobre al Inga... pero favorecer al pobre huérfano, viuda, mucho*".

/367: *Contexto*: Prólogo del autor a los cristianos lectores españoles. *Expresión*: "... todo lo tenéis y lo enseñáis a los *pobres indios*, decís, cuando os *desolláis* entre vosotros y *mucho más a los indios pobres...*(los españoles vienen con órdenes de S.Majestad de ayudar a los *pobres naturales*): "toda la mar trae el *favor de los pobres indios*, en saliendo a tierra luego es *contra los indios pobres de Jesucristo*" (Cf./492).

/397: *Contexto*: Conquista. *Expresión*: "Y así muchos señores principales con el miedo del tormento dijeron que eran *indios pobres* porque no les atormentase y padeciese trabajo en este Reino".(Cf./399).

/437: *Contexto*: Comienza "el Buen Gobierno". D. Antonio de Mendoza. *Expresión*: "Muy cristianísimo, *amigo de los pobres* y servidor de Dios. (Es

importante destacar, porque va a ser muy habitual, la relación entre persona “cristianísima” y “amigo de los pobres”, es decir porque es cristiano es amigo de los pobres o también, el hecho de ser cristiano se verifica, entre otras cosas, en ser amigo de los pobres) De D. Martín Enríquez se dice que “*governó cristianamente (...) todo era favorecer y ayudar a los dichos pobres indios y daba limosna y tenía caridad*” (/463)(Cf./439/465./471./485./509). Al referirse a Don Carlos Monterrey, dice: *Comenzó a favorecer a los indios pobres, que le pesaba que los indios se muriesen súbitamente (...) y que se muriesen azogados*”(469).

/479. *Contexto:* La labor de la Compañía de Jesús. *Expresión:* “... después que han entrado estos santos religiosos, ha entrado en este reino Dios y caridad y Jesucristo con su humildad y redención de las ánimas de los pobres, así de los españoles como de los indios de este reino”.

/489: *Contexto:* Conquista. Corregidores, padres de las doctrinas, encomenderos, mayordomos y otros españoles. *Expresión:* “Son señores tan absolutos (...) hacen muy grandes males y daños a los pobres principales y a los indios (...) ganan robando a los dichos indios pobres por tener favor en la corte y en las audiencias (...) y castigan y destruyen a los pobres indios”.

/490: *Contexto:* La conquista. De los corregidores. *Expresión:* “...y fueron enemigos de los pobres indios comiendo su sudor de ellos y sus trabajos, fue enemigo de los pobres (...) maltrata y roba a dichos pobres indios (...) y como tienen mucha deuda, para pagarla comienza a arrear los indios y así se acaban los indios”(Cf./500).

/492: *Contexto:* La conquista. *Ibid.* *Expresión:* “...y porque no tiene reales y ser pobre no se le oye, y así pierden los pobres su hacienda”.

/493: *Contexto:* La conquista. Alianzas del poder civil y religioso. *Expresión:* “Y sacan a fuerza de la hacienda de los pobres indios (...) castiga y le afrenta sin culpa y delito a los pobres indios (Cf. /507./509./520).

/495./498. *Contexto:* Cristóbal de León es castigado por defender a los indios. *Expresión:* “Y todo el trabajo ha sido por defender a los indios (/495). No quieren los otros principales defender a los indios de tan mala ventura” (id).” Se vengó (corregidor y visitador de la Iglesia) con el defensor de Jesucristo, porque a los dichos pobres le han de hurtar y robar, y fornicar sus mujeres e hijas doncellas, de todo esto dicho servicio y favor de los pobres de Jesucristo se vengó de D. Cristóbal de León, porque les defendía de todo lo susodicho”(/498)(Cf. /497/510./514./515./523).

/498. *Contexto:* Alianza entre Padre Peralta, corregidor y encomenderos para

desterrar a Cristóbal de León. *Expresión:* "... haciendo mal y daño a los pobres de Jesucristo".

/501: *Contexto:* Corregidores y padres de las doctrinas. *Expresión:* "Que los dichos corregidores *no quieren defender a los indios*". Falsando testamentos, los padres de las doctrinas "se le ha entrado y vendido como cosa suya, y así los indios de multiplico y otros indios pobres, huérfanos y viejos y solteros ¿adónde han de sembrar y sustentar si le quita la dicha posesión?"(Cf./502./507).

/515. *Contexto:* Testamento de los indios. *Expresión:* "...y así están los pobres indios muy pobres en este reino".

/517./518. *Contexto:* Historia de los tenientes y jueces y escribanos. *Expresión:* "... aprovecharse, y querer hurtar y robar y apremiar, y tener y tener veinte o treinta mitayos indios y le hacen trabajar, sólo le falta a rascarle el culo, y comer sin costa en cada provincia" (...) y meten la lanza hasta los recatones de los pobres indios (...) y demás de esto a los pobres, sin culpa ni información, los castiga cruelmente (517). "¿Cómo puede dar ejemplo a los fieles cristianos?, antes les roba todas las noches a los pobres (...); esto declaro y doy fe de ello; qué me hará de otros pobres indios de este reino los daños de los dichos tenientes y jueces (518)...) (Una solución para Guamán es no hacer tenientes): así quedarán los pobres indios descansados y desagraviados" (Cf./533a./533b).

/527./528 *Contexto:* Situación de las minas. *Expresión:* "Donde tienen tanto castigo los indios pobres(...) Como vea la plata (corregidor, juez...) con los ojos antes dirán que le maten a los pobres de los indios; el dicho protector está en balde, antes es contra los indios, no defiende estos tormentos del infierno ni le avisa de todo ello acerca de los daños de los pobres indios a Su Majestad(...) y les hacen otros muy muchos agravios, que por prolijidad no se escribe... y por no morir muerte supitania, antes quieren ir a morir que a vivir" (...); que algún cristiano vuelva por los pobres de Jesucristo, para que sea remediado(...) Todo aquello lo toman y se quedan con ello, con aquello andan de seda y brocado con el trabajo de los pobres indios".(Cf./526./528./532).

/525. *Contexto:* Mayordomo de los españoles. *Expresión:* " ... y así agravian a los pobres de los indios de sus jornales y tareas de trabajo y ocupación... y así son consentidos aunque maten a palos a los pobres indios".

/529./530: *Contexto:* Del tambo. Solidaridad entre los pobres: *Expresión:* "...y le vide muy pobre y desnudo (...) y dijo que era muy pobre y era viejo y

enfermo (...) yo propio fui a buscar a un indio forastero(...); y de lo mío, de mi pobreza que tuve le di de comer y avió a este pobre hombre, y le dije: Señor, éstos mis hermanos no tienen caridad si no es a palos”(y culpa a los sacerdotes “que no les enseña la cristiandad sino todo lo quieren para sí”).(Cf. /53).

/539./541./543): Contexto: Criollos. Expresión: “enemigos de los pobres indios y no tienen caridad con los pobres (...); que son contra los prójimos pobres indios (...); antes sois contra los pobres de Jesucristo.(Cf./552).

/546: Contexto: Al cristiano lector de los tamberos y mesoneros, españoles caminantes... Expresión: “... no hay justicia para el indio (...) el maldito enemigo de Dios y de sus pobres de Jesucristo (...) (y sigue el texto con un argumento de sabor lascasiano, ponerse en lugar del otro): que si fuera a vuestra tierra y reino los indios, estando en ella os quitasen vuestra mujer o hijas, y hacienda y trabajos, fuera de esto os cargarán como a caballos y os arreará con un palo, y te diera con ella como a puerco ¿qué hiciéades vosotros?, comiérades vivo con todo ello no estuviéades contento” (este mismo argumento lo repite luego en el capítulo de las Consideraciones:/950(964) . (El texto finaliza con una expresión clara: quien mata a un pobre, mata a Jesucristo): “le mandó ahorcar a un caballero porque mató a un indio pobre no quiso comer hasta verlo y ahorcasen porque mató al pobre de Jesucristo”.

/547-558: Contexto: Los encomenderos. Expresión:”... como no le cuesta su trabajo ni sudor sino piden a los pobres indios y no le duele, como es trabajo de los pobres indios (/549) (...) antes les favorece a los dichos encomenderos y les castiga a los pobres de Jesucristo (/552) (...); de todo a costa de los pobres indios y no se paga(...) (después denuncia los abusos sexuales con amenazas de enterrarles vivas, y dice): “las hacen echar a perder a las pobres de las indias doncellas (...) y que le ha de desollarle de azotes vivos a los indios” (y el final dramático): “y no hay remedio como es negocio de encomendero(...) y no hay remedio con los pobres”(/55).

/559: Contexto: Prólogo del autor a los lectores encomenderos, cristianos lectores. Expresión: “...Procura favorecer a los pobres de Jesucristo y con ello serviréis a Dios”(Aquí es clara igualmente la identificación de Jesucristo con el pobre: ayudar al pobre es servir a Dios).

/562(574): Contexto: El comportamiento y las actitudes de los curas, padres de las doctrinas...Expresión: “...son muy coléricos y señores absolutos y soberbiosos, y tienen mucha gravedad, que con el miedo se huyen los dichos indios (...) (inmediatamente les recuerda que su comportamiento contradice su

condición “que están en lugar de Dios”): y de que no se acuerdan los dichos sacerdotes de que Nuestro Señor Jesucristo *se hizo pobre y humilde para ajuntar y atraer a los pobres pecadores (...)* (denuncia luego la explotación de los indios, la tenencia de esclavos, el amancebamiento y concluye):...y con todo este dicho *recrecen muchos daños y robamientos de los pobres indios (...)* le hace hacer *ropa y ocupa a los pobres indios y no se les paga cosa ninguna en todo el reino*”(Cf./583).

/563-1674. *Contexto:* En todo este tratado, de los más amplios, sobre los curas y padres de las doctrinas, los temas que predominan son: la extorsión, las torturas, abusos sexuales, los trabajos forzados a los pobres indios, y el aprovechamiento del ministerio para su codicia, soberbia y lujuria. Resaltaremos algunas expresiones nuevas con referencia a los pobres indios: /563: “...tienen en la caballeriza diez mulas con otras que tiene de sus amigos a engordar a costa de los indios y solteras que pasan trabajos (...) y en otras cosas impertinentes le ocupa a los indios y a las indias *sin pagarle a los dichos pobres indios (...)* Todo a costa de los indios.

/566: Describe minuciosamente las atrocidades y tortura del padre Juan Bautista Alvadán “muy absoluto cruel padre” a un indio: “las cosas que este hombre hacía *no se puede escribir*”.

/569: “Castigan (...) muy cruelmente como a negro esclavo(...) y le pone grillos y corma, con ello se mueren los dichos indios (...) y no hay quien le favorezca...(denuncia la alianza con los españoles forasteros, encomenderos, corregidores y caciques; con ironía dice que eran “muy caritativos y ricos” convidándoles a comer, pero “*toda la comida a la costa de los pobres indios se gasta*”). Y un consejo pastoral: “... y así las ofrendas de cada pueblo *allí reparta a los pobres de Jesucristo*”.

/577: Llega a decir que es preferible seguir siendo indio “infiel” pero digno, que cristiano ultrajado y maltratado, “*porque con color de doctrina desvirga a todas*”(“...”) *Y así es muy justo y servicio de Dios que chicos y grandes no entren a la doctrina (...)* y así aumentará los indios en este reino y no se despoblará los pueblos”.

/580: “... son ricos, andan todo de seda con su ropa... habiendo de andar *pobre sacerdote como Jesucristo.*”(Cf./584-1586).

/587: Deseperado, clama: “...que no se puede remediar tanto agravio”. Denuncia la explotación a costa de los sacramentos y les recuerda: “... y así *Jesucristo se hizo pobre para conversar con los pobres pues si vosotros sois Cristo unguido ¿por qué no conversáis con los pobres? y primero a lo pobres*

forasteros lo traigáis; haciendo esto seréis Cristo y en su lugar de Dios vivo que es la Santísima trinidad' (De nuevo, el criterio de la praxis en favor de los pobres para servir verdaderamente a Dios).

/592:” Que hay algunos padres castigan a una india o a un indio y *le matan a puros azotes (...), pues que el sacerdote no tiene licencia para sangrar ni para sacar sangre a ninguna ánima viviente, ni castigar, ni matar, ni ser causa de muerte ni de castigo*” (Y vuelve de nuevo a su argumento evangélico) “pues Jesucristo y la Santa Madre Iglesia es gran misericordioso y piadoso y así los dichos padres han de ser piadosos y misericordiosos”. (Guamán Poma llega a decir: “*No hay serpiente en el mundo tan brava y mañosa como zorra como ellos... Son maestros del mal vivir*”(1590). “*Escribir la vida de éstos es nunca acabar*”(1607).

En los números./624./626./628./630./635./644./646./648: Elogia a algunos padres(franciscanos, ermitaños, jesuitas) por defender a los indios: “*que quieren y aman muy mucho a los pobres de Jesucristo*”; frente a los frailes dominicos, agustinos, mercenarios, “coléricos, bravos y soberbios (...) que maltratan y explotan (...) *a la fuerza a los pobres indios y no hay remedio*”.

/680. *Contexto*: Los visitantes. Posibilidad de apelación al Papa. *Expresión*:”...Esta es la ley verdadera de cristianos, y por esta vía en este reino de las Indias no hay justicia, todo está en Catilla y más lástima en los pobres indios castigo y afrenta y le ahorcó y le hizo cuartos al pobre del indio, a cabo se venga Jesucristo a remediarlo” .

/682. *Contexto*: Ibid. *Expresión*: “... y tienen miedo los pobres indios de allegarse a pedir justicia y así viene en balde el juez en este reino”(Cf./685(699)-/687(702).

/690. *Contexto*: Ibid. *Expresión*: (sobre Toribio Mogrovejo) “visitaba con su persona y castigaba en este reino, buena justicia y bien con los pobres indios”.

/695. Hace una síntesis de todos los males ocasionados a los pobres indios por los poderes civiles y religiosos(corregidor, encomendero, padre de la doctrina...) en forma de alegoría. Cada uno de estos personajes viene representado por un animal dañino o feroz. Esta alegoría es aún más expresiva en la lámina 694.

/707. *Contexto*: Los negros. *Expresión*: “... como se ven esclavos callan y disimulan y se encomiendan a Dios los pobres de ellos y no hay justicia.” Guamán Poma los elogia como buenos cristianos y pide para ellos justicia porque “en ellos también murió Jesucristo”(1708).

/738-791. De los reyes Ingas, príncipes, principales:

/777. *Contexto*: Don Juan Capcha, indio tributario. *Expresión*: "...para espantar a los pobres indios tiene barbas de cabrón y trae cuello y capote, botas, *todo a la costa de la comunidad y de la tasa de los indios*".

/805. *Contexto*: Historia de los alcaldes. *Expresión*: "... porque *no desuelle a los pobres que entran en las cárceles*, y ansí si fuese *muy pobre* que no le pida blanca en todo el mundo y en este reino, que así servirá a Dios (...) y bien y buena obra de caridad y misericordia y cristiandad en el mundo y en este reino"

/818. *Contexto*: Consejo para ser buen cristiano y buen sacerdote en el mundo y en este reino. *Expresión*: "...ha de tener escrita dos cosas en su ánimo y corazón, ha de temer de Dios y de su justicia y temor de Su Majestad *amor de pobre* (...)ha de tener (el sacerdote) dos cosas escrita en su ánimo y corazón, *amar mucho la pobreza y servir a Dios*, y *amor y caridad con los pobre*"; y razona evangélicamente: "*éstas son las leyes derechas de Dios* (...) en el mundo". Y en el prólogo a los cristianos lectores, cápac apo, caciques principales, ... vuelve a insistir: "...y así todas las principales y principalas llevemos el camino de los *pobres menores*, para que nos siga los *pobrecillos indios indias* de este reino a secula sin fin de Dios."

/834. *Contexto*: Oraciones que han de rezar los indios cristianos. *Expresión*: "... *Dios poderoso compasivo de los pobres de día y noche*."

/842. *Contexto*: Situación de los indios cristianos necesitados y compromiso por parte de las autoridades civiles y religiosas. *Expresión*: "Que los *indios viejos y ciegos y mancos y tullidos y viejas*, como sea *muy pobre* que no tenga de qué sustentarse, le den *mandamiento* (la autoridad civil o religiosa) para que *pida limosna*" los días festivos. (Cf. 845).

/851./852. *Contexto*: La situación de los indios cristianos por la explotación de los poderes civiles y religiosos. *Expresión*: "... los indios *no pueden vivir de ninguna manera* por los grandes daños de los españoles".

/858. *Contexto*: Explotación de los indios bachilleres a los indios pobres. *Expresión*:... *les roba y hurta públicamente sacándole en casa en casa de los pobres indios*, y mucho más *de las indias pobres*". Denuncia el autor "cómo aprendió de lo más malo los indios, antes habiendo de aprender más lo bueno de cristianos les enseña de lo más malo, y no hay remedio en ellos por ser el mundo perdido"(Cf./940(954). Y se lamenta el autor: "Cómo los indios antiguos fueron mucho más cristianos, y aunque eran infiels, guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia" (de nuevo el criterio de la práctica), "aunque eran infieles", "fueron mucho más

cristianos” porque “guardaron los mandamientos de Dios” (y añade lo que para él es fundamental) “y las buenas obras de misericordia”.

/887./888. *Contexto*: El abuso de los caciques principales y “mandoncillos” con las tasas. *Expresión*: “... y las dichas tierras son tuyas de posesión desde que Dios hizo el mundo”, por eso no puede pagar el tributo de la chacara ni de haciendas. “Cada uno ha de conocer lo que es suyo y la dicha tasa debajo de conciencia no se puede llamar tributo ni tasa camayo a los indios porque *no son esclavos por muchas razones*”. Entre otras, ser cristiano. Y concluye con este argumento: “quien dijere tributo o tasa *peca mortalmente porque de libre le hace esclavo, lo que Dios no lo hizo no lo puede hacer su criatura, hacer esclavo.*” Más adelante, en otro contexto, en una consideración a los cristianos, les dirá: “todo el mundo es de Dios, y ansí Castilla es de los españoles y las Indias es de los indios, y uinea es de los negros, que cada de éstos son legítimos propietarios”(915).

/898./899. *Contexto*: Desde la conquista, las leyes antiguas que eran buenas han sido sutituidas por otras falsas. *Expresión*: “...y desde la conquista se le han entrado a quitarle los caciques y mandones sus títulos y posiciones que han tenido desde sus antepasados *los dichos pobres indios*”. Y denuncia que los indios cristianos han aprendido leyes falsas cuando ellos desde el tiempo de Uari Uiracocha runa hasta este tiempo practicaban la ley de la misericordia: “porque la ley antigua fue de Dios y de la Santa buena obra de misericordia”. Y no ha habido ninguna generación ni de españoles, cristianos, moros, y turcos, franceses, ingleses, indios de México y de la China, Paraguay, Tucumán que haya hecho lo que ellos: “*darle de comer a los pobres huérfanos y tullidos, ciegos, extranjeros, enfermos, y darle de beber, y todo lo que sobran se los llevan los dichos pobres en todos los días de comer, almorzar y cenar en pública plaza*”, y además “tenían orden (...) de darle lo necesario en la vida y acudir en la muerte” (Cf.912).

909-959. *Contexto*: Capítulo primero de las consideraciones.

Insiste Guamán en que consideren los cristianos el daño que hacen en tierra ajena y le pone como ejemplo el comportamiento de los indios que, a pesar de no ser cristianos, “guardaron los mandamientos y *buenas obras de misericordia de Dios* en este reino lo cual no guardan ahora los cristianos; habéis de considerar cristiano que es la causa de los malos padres”(912).(Cf. /917-/921).

/923(937): Declara el autor cuáles son los enemigos mortales de los indios: “los dichos corregidores, y enemigo mortal de las indias, los dichos padres

y curas de las doctrinas, y mucho más de los caciques principales, todos los españoles”; la razón es evidente: “son *contra los indios pobres de este reino*, hay que considerar en esto mucho”. Y la consideración más fundamental es que “los pobres de Jesucristo” que son “los ciegos, tullidos, enfermos, viejos, viejas, viudas, huérfanos (...) padecen trabajo, hambre y sed, y frío y castigos, y perseguiamiento”, porque en esta vida ya no hay cristianos ni santos, “que todos están en el cielo”(Cf. 930).

/942. Aquí el autor de nuevo pone a la consideración de los cristianos hasta dónde se ha llegado en crueldad contra los indios: “...que les sacan *la vida y las entrañas de los indios*”.

957/. Nueva consideración sobre el comportamiento de los españoles (poder civil y religioso) y de los caciques: “...habéis de considerar de *los pobres indios que tan perseguido los traen los españoles*”. Ahora cambia el tono con una cierta ironía: “no son todos, algunos, y los sacerdotes y corregidor (...), y peor los caciques y mandones *les desuella del todo a los pobres desventurados indios*.”

/960-/981. *Contexto*: Capítulo de las preguntas. En este diálogo retórico entre el autor y el rey, Guamán Poma plantea en forma de pregunta-respuesta, todos los problemas que padece el reino del Perú, proponiendo soluciones para “un buen gobierno”. Los temas principales son los que hemos venido analizando. Es como volver de nuevo sobre sus “obsesiones”: la explotación, las torturas, el despoblamiento y la extinción de los indios, y siempre bajo la mirada de indio y de cristiano. Esa es siempre su perspectiva, e intenta que el Rey -en ese diálogo tan animado aunque ficticio- entre también, recordándole, al mismo tiempo, sus propias leyes en favor de los indios: “Dejó orden y ley y que no podía haber esclavos ni tributo, ni que pague tributo a los sacerdotes”(1962a). Sobre esto, pregunta con cierto asombro el rey “cómo queréis que no se dé salario al dicho cura”. La respuesta de Guamán es recordarle, como rey católico, “el primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo Jesucristo, sacerdote que vino del cielo *pobre y amó más al pobre que ser rico fue Jesucristo Dios vivo que a sacar las ánimas que no plata del mundo*”(1962c). Y pone como ejemplos de imitación de Jesucristo a San Pedro y a los demás apóstoles y santos. Ellos supieron captar el mensaje de Jesús: “...todo lo dejó a *los pobres y buscó a Jesucristo*, y salvó a las ánimas al cielo, y *todos fueron pobres y no pidieron salario ni renta, ni buscaba hacienda, ni de comer, y se sustentaba con lo mucho y lo poco de la limosna y lo que le sobraba daba a los pobres, y ansí pasaba su vida*”(1962d).

/972. Pregunta el rey cómo se puede servir a Dios y a la Corona. El autor

responde con *su argumento evangélico*: “digo a Vuestra Majestad: *quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios, que es palabra de Dios en su Evangelio*, y defendiendo a los indios de Vuestra Majestad, sirve a Vuestra Corona real”.

/1075. *Contexto*: Prólogo a los lectores cristianos de las dichas ciudades y villas... *Expresión*: “...y os hacéis otra Sodoma, avariento, enemigo de los pobres de Jesucristo y amigo de quitar la vida y deshorrar los honrados.”

Casi finalizando la obra, imagen de su propia existencia, se van acentuando los sentimientos de compasión y lástima hacia los pobres. Lo que le queda ya es ejercer el ministerio de la consolación: “Y así le aplacó a *sus pobres*, y siempre de otras provincias venían todos los principales con quejas y traían dolores y de mucha lástima y llorar, por donde fue vencido con *lágrimas de los pobres indios, indias, viejos y enfermos, niños*, el dicho autor”(1110).

Tales eran las atrocidades que se cometían contra ellos que Guamán no duda en calificaras de “canibalismo”: “los cuales *comían a los pobres*”. Y siguió su camino “dejando a *sus pobres desventurados*”(1110(1120). Y en Sotomayor “*tres viejas indias pobres*” le cuentan su historial de miserias, torturas pobreza: “Ves aquí, cristiano de palo no tienen favor, *los pobres de Jesucristo, anda tanto tormento y castigo* (...)Señor, Vuestra Merced irá allá y *sabrá la verdad y llorará con los pobres de Jesucristo*”. Y le cuenta el caso de “otro viejo pobre” que “por no verse en el dicho tormento injusto”, se envenenó con coca en polvo. Y con palabras de honda resonancia bíblica (Ezequiel 34,1-31; Mt 9, 35; 25,32; Lc 15,4; 1Pe 5,2-4), concluye: “y *desuella a las dichas ovejas sin pastor y sin dueño que no tiene amo; si tuviera dueño, todavía se doliera de sus ovejas de Jesucristo que le costó su sangre. ¿Adónde estás Dios del cielo*”(1111).

En otra ocasión, su juicio es tajante, referido a los padres de las doctrinas que no predicán el Santo Evangelio ni las buenas obras de misericordia. Lo único que buscan “*haciendas (...)*daca plata toma plata, que su ánima vaya al infierno como sea *rico con el sudor de los pobres indios*”(1122). De nuevo nos señala quiénes son los pobres de Jesucristo: “y dar limosna a los viejos y ciegos, y tullidos y huérfanos, viudas que tienen muchos hijos, y cojos y mancos, y encarcelados”(1149).

Y al final, cuando vuelve a su casa, después de su peregrinación por el mundo de los pobres, “para ver y proveer *su justicia y remedio de los pobres*”(1105), vuelve Guamán a suplicar doloridamente al Señor: “*Doleos*

Jesucristo de vuestros pobres(/1102) (...); y así Dios ¿adónde estás?, no me oyes, para el remedio de tus pobres...(/1104). Y su esperanza de que Dios vuelva a poner el mundo al derecho: “Esperanza tengo de que ha de venir *Jesucristo otra vez a juzgar a los malos y castigar, y a los buenos dará gloria; bueno es y santa cosa es favorecer a los pobres de Jesucristo*”(/1106).

Esta ha sido una selección de textos significativos. Señalarlos todos, equivaldría casi a transcribir la obra. Los textos donde explícitamente aparece la expresión “pobres de Jesucristo” en las distintas variantes ya analizadas, serían éstos¹². Con esa misma expresión aparece en las láminas 629 y 694.

¿Quiénes son, entonces, “*los pobres de Jesucristo*” en la obra de Guamán Poma? El campo semántico es amplísimo como se ha podido apreciar en el análisis precedente. Partiendo de su concepción cristiana “quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios, que es palabra de Dios en su Evangelio”(/972), o esta otra: “pues ha de saberse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo, adonde está Dios está la justicia”(/903), son pobres de Jesucristo, en primer lugar, los indios que han sido desposeídos de sus bienes, de sus tierras, de su patrimonio étnico-cultural-religioso por los poderes fácticos de la colonia -civil y religioso- o bien por los caciques principales y “mandoncillos” aliados con los poderes coloniales. La expresión más usual es “INDIOS POBRES”, que indica, generalmente, la pobreza sociológica, fruto de la injusticia del sistema, empobrecidos, desposeídos.

Son pobres de Jesucristo, además, los que son maltratados, torturados, vejados, privados de sus derechos, los que padecen alguna enfermedad, “azogados”, defecto o están en una situación de indigencia, cualquiera que sea, y no pueden valerse por sí mismos, y son despreciados, desatendidos, echados fuera, sean indios, negros, y en algún caso soldados españoles. En estos casos, hay una acentuación de la misericordia, condolencia y lástima. La expresión más usual es “POBRES INDIOS” o simplemente “POBRES” o “INDIOS” o “INDIOS y POBRES”, especificando en cada caso por qué son pobres. Finalmente, son pobres también los que, no lo siendo sociológicamente, se hacen pobres por solidaridad, como Guamán Poma, algunos frailes, ermitanos...

He aquí el elenco de expresiones: indios pobres; pobres indios; pobres enfermos, viejos, huérfanos, peregrinos; indios-y-pobres; pobres viejos y viejas, tullidos, ciegos, mancos; mujeres enfermas y ciegas, viudas, corcovadas y enanas; esclavo; pobres cristianos indios; indios pobres de Jesucristo; amigo de los pobres/enemigo de los pobres; pobre huérfano; las

ánimas de los pobres así de los españoles como de los indios; a los pobres principales y a los indios, otros indios pobres, huérfanos y viejos y soteros, pobres indios muy pobres; (así quedarán) los pobres indios descansados desagraciados; a los pobres de los indios; era muy pobre y era viejo y enfermo; avió a este pobre hombre; contra los prójimos pobres indios; el maldito enemigo de Dios y de sus pobres de Jesucristo; mató al pobre de Jesucristo; las pobres de las indias doncellas; a costa de los indios y solteras; negro esclavo; pobre sacerdote como Jesucristo; pobres forasteros; los pobres que entran en las cárceles; amor y caridad con los pobres; indios viejos y ciegos y mancos y tullidos y viejas como sea muy pobre; los indios que no pueden vivir de ninguna manera; de los pobres indios y mucho más de las indias pobres; los indios pobres cristianos; les sacan la vida y las entrañas de los indios; los pobres desventurados indios; avariento, enemigo de los pobres de Jesucristo y amigo de quitar la vida y deshonorar los honrados; pobres indios, indias, viejos y enfermos, niños; comían a los pobres; pobres desventurados; tres viejas indias pobres; desuella a las dichas ovejas sin pastor y sin dueño; viudas que tienen muchos hijos y encarcelados; todo contra los indios y a la costa de los indios; y no hay remedio con los pobres.

Ciertamente, no todas las expresiones dicen literalmente “pobres de Jesucristo”. Sin embargo, en el contexto en que emplea las diferentes expresiones de “pobre” y a quiénes extiende la significación de ese sintagma, y los argumentos teológicos para identificar al pobre con Jesucristo, hay razones suficientes para incluir en “pobres de Jesucristo” las diferentes formulaciones que emplea Guamán Poma al hablar de los pobres. ¿Hubiera sido preferible partir sólo de las expresiones literales “pobres de Jesucristo”? Creo que, en ese caso, se habría silenciado parte de la riqueza y significación de la obra desde esta perspectiva desde la que se ha enfocado el presente análisis.

2.4.- Estructuras simbólicas en la iconografía de vicios y virtudes ; texto e imagen al servicio de una propuesta.

El mismo autor expresa, al comienzo de la obra , el propósito y la intención de entrelazar texto e imagen : “escrito y dibujado de mi mano e ingenio, para que *la variedad de ellas y de las pinturas y de las pinturas y de la invención y dibujo* a que Vuestra Majestad es inclinada, haga *fácil aquel peso y molestia de una lectura falta de invención* y de aquel ornamento de pulido estilo que en los grandes ingenios se hallan”(10). A pesar de esta

intención, más bien superficial, y de esa confesión de humildad, no exenta de ironía, la obra, en palabras de F. Pease,¹³ “constituye el más importante conjunto de representaciones gráficas de algún tipo de documentos andinos durante la colonia española entre los años de finales del siglo XVI y los iniciales del XVII (...) sólo una obra muy posterior tiene dibujos competitivos que ilustran la vida andina: las acuarelas diocecescas del obispo trujillano don Baltazar Jaime Martínez de Compañón”.

Hans-Jürgen Prien¹⁴ considera la obra de Guamán Poma, texto e icono, como uno de los mejores documentos sobre la “misión e hispanización desde la perspectiva de un cristiano indio del siglo XVII’ Esta forma de evangelización -misión como hispanización- la juzga como el “fracaso de una iglesia india”.¹⁵

Esto es lo que viene a reflejar fundamentalmente los dibujos. Como lenguaje visual, tiene mayor impacto y recrea a su vez el texto, ampliando su significación. La galería de personajes y situaciones representadas constituye un mundo simbólico, siendo la expresión gráfica enormemente realista. La aparente elementalidad del dibujo -rasgos esenciales, centralidad de la figura humana, horizonte cerrado entre líneas y leyenda- tiene la fuerza sorprendente del impacto, de fijar la mirada sin posibilidad de salirse en ese ámbito exclusivo. No hay retratos individuales de personajes. Sólo distintivos imprescindibles para identificar si es indio, español o negro con sus correspondientes atributos para determinar sus funciones civiles o religiosas. En este sentido, podemos hablar de estereotipos, de personajes símbolo de una determinada conducta. Incluso la leyenda entrelazada con el mismo dibujo sobraría. Es suficiente la imagen, pero hay que tener presente a quién va dirigida esta carta-libro. Felipe III no conoce la situación desde la misma realidad de los hechos; y, como el mismo Guamán Poma dice, “porque unos le informan mentiras y otros verdades” (1962), “... así escribo esta historia para que sea *memoria*, y que se ponga en el archivo *para ver la justicia*” (1973). Y dice también: “... y así es muy justo que yo de testimonio y firmado de mi nombre como cronista y príncipe de este reino” (1974). Este es el propósito. Denunciar, en primer lugar las situaciones de opresión contra los indios andinos, desde su condición de indio y de cristiano convencido que ha encontrado en la fuerza liberadora del Evangelio la propuesta de Jesús como buena nueva para los pobres. En esa opresión del indio, Jesucristo sigue

oprimido por la identificación total pobre-Jesús que el Padre le ha revelado y Guamán Poma ha aceptado por la fe. De ahí esa confesión de fe, síntesis del evangelio, "... pues ha de saberse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo" (/903).

Los dibujos, en este sentido, refuerzan, con el impacto de la imagen visual, lo que el texto va explicando minuciosamente. Son como llamadas de atención y síntesis -estructuras simbólicas- de la secuencia textual. No sólo plasma en la imagen situaciones injustas; también recrea los ejemplos de solidaridad y defensa del indio. Es la cara ejemplar de su propuesta evangelizadora. Vicios y virtudes en un claro-oscuro que invita a la reflexión y a la conversión, especialmente a los cristianos; y esto lo hace extensible a todos, españoles, indios y negros (cf./840). Su propuesta es, además, de alcance universal, allí donde se comete injusticia y se quebranta el plan de Dios que es Vida para sus hijos; "... y así esta crónica (texto e imagen) es para todo el mundo y cristiandad hasta los infieles se debe verlo para la dicha buena justicia y policía y ley del mundo" (/1168).¹⁶

"En Guamán -dice G. Gutiérrez- no cuenta sólo el texto, importa mucho la imagen, entrelazados se iluminan mutuamente. La aparente monotonía que describe los vejámenes sufridos por los indios, dice bien de lo cotidiano y repetitivo de una dura situación que se encuentran y permite comprender mejor el alcance de sus propuestas. Tienen la fuerza letánica de la frase que viene con tanta frecuencia bajo su pluma: 'y no hay remedio'".¹⁷

3.- CRITERIO PARA JUZGAR SITUACIONES

Guamán Poma juzga la realidad que tiene delante, y la que conoce por la tradición de sus antepasados, confrontándola con el Evangelio. Es la doble perspectiva de la que ya hemos hablado: como indio y como cristiano laico convencido. No es un juicio teórico, porque no juzga desde los conocimientos, sino desde el acercamiento -inserción-encarnación- en la realidad más lacerante: la de los pobres indios: "Anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres indios para ver el mundo, y alcanzar y escribir este dicho libro y crónica" (/902). Por eso, su juicio es efectivo y operativo. Como cristiano, se va dejando llevar por el Espíritu, como Jesús, tratando de ver y sentir la realidad como lo hizo. Va escuchando su propuesta y llevándola a práctica. El

criterio fundamental para juzgar las distintas situaciones que ve, analiza y siente es si ahí se genera vida o muerte, justicia o injusticia, buena noticia o mala nueva, libertad o esclavitud, siempre desde la perspectiva de los pobres que le proporciona la fe en Jesús, hecho hombre pobre, como repite tantas veces. Sólo desde esta solidaridad con los pobres, se puede comprender la situación de opresión de los hermanos. Y esta actitud-opción se convierte para él en método, en perspectiva y en contenido evangelizador, y al mismo tiempo, en criterio para juzgar las situaciones donde el pobre es víctima de la idolatría de las riquezas, de la vejación, despojo y desamparo: sólo desde los pobres se puede entender al pobre: /902. /903. /1105. /1126. /1127. Esa fue la actitud fundamental de las Casa, en su condición de español, “si fuésemos indios”. Es “una opción teocéntrica”, en la expresión “opción (solidaridad y protesta) preferencial (pobreza espiritual) por los pobres (pobreza real)” de nuestra Iglesia Latinoamericana.¹⁸

Nos fijaremos en algunas situaciones más significativas por el alcance que tienen, desde la propuesta de evangelización de Guamán Poma, y por ser las más reiterativas a lo largo de su obra: 1) Robo y despojo de los indios. 2) Malos tratos, castigos, torturas, “acabamiento de los indios”. 3) La situación de la idolatría y la verdadera idolatría (la idolatría de las riquezas). 4) Evangelización a la fuerza: indoctrinación.

El criterio fundamental para juzgar cualquiera de estas situaciones es siempre *la persona de Jesucristo* (en sus “dichos” y “hechos”), considerándolo por la fe, desde el misterio de su encarnación, kénosis, Siervo sufriente, identificación con los pobres a quienes anuncia la Buéna Noticia de su liberación que es vida, justicia y fraternidad. Uno de los textos más claros que ya se ha citado repetidas veces esta confesión de fe: “Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y pobre” (/902). Veamos ahora en concreto, cómo desde ahí van surgiendo los criterios específicos para cada una de estas situaciones. Todos remiten siempre a ese criterio fundamental.

3.1 *-Robo y despojo de los indios:*¹⁹ *Criterios.*

No entraremos a analizar esta situación, suficientemente explícita en el análisis precedente. Nos fijaremos más bien en los criterios para enjuiciarla. Guamán se plantea -porque está convencido desde su fe cristiana- la injusticia

del modo como se ha efectuado la presencia de los españoles en las tierras indígenas peruanas. Su crítica es tan radical y plantea claramente la tesis de que los señores indios son legítimas autoridades políticas, y los indios propietarios legítimos de sus tierras igual que los españoles y los negros de las suyas: “Que habéis de considerar que todo el mundo es de Dios, y ansí Castilla es de los españoles y las Indias es de los indios, y Guinea es de los negros, que cada uno de estos son *legítimos propietarios* (...) y los indios son *propietarios naturales* de este reino, y los españoles naturales de España acá en este reino son extranjeros mitimaes, cada uno en su reino son propietarios, legítimos poseedores no por el rey, sino *por Dios y por justicia*”(915). Concluye su argumentación, reiterando que esto pertenece al plan de Dios -y, por tanto, es criterio de discernimiento-: “Dios hizo el mundo y la tierra, y plantó en ellas cada simiente el español en Castilla, al indio en las Indias; al negro en Guinea”(Id.). Anteriormente ha puesto de relieve este criterio a propósito de los dichos padres doctrinantes extranjeros: “Y ansí de ninguna manera es propietario los padres de las doctrinas de este reino todos son interín porque sólo los indios son propietarios legítimos que Dios plantó en este reino(...) Y así por de Dios y de la Justicia no hay propietario español en este reino aunque sea nacido en este reino”(657). Desde ahí su rechazo a una pretendida guerra justa por parte de los españoles y el reclamo permanente de la restitución: “Los dichos encomenderos no pueden llamarse encomenderos de indios ni conquistadores por derecho de justicia, porque no fue conquistador de los indios sino que de buena voluntad se dio paz a la corona real sin alzamiento” (/550)“... se hace estos castigos a los señores de este reino de la tierra que tienen título por Su Majestad” (/526). Y a los encomenderos: “...quitando a los señores naturales grandes principales de este reino decís que sois conquistadores(...) por detrás agraváis tanto a los pobres de los indios” (/559).

Y , como siempre, el criterio de la praxis cristiana: “Mira, cristiano lector, procura favorecer a los pobres de Jesucristo y con ello serviréis a Dios(...) y defendedle del corregidor y de los padres de las doctrinas” (/559). En un prólogo a los lectores españoles les dice con ironía: “Decís, cuando desolláis entre vosotros y mucho más a los indios pobres, decís que habéis de restituir, no veo que los restituía ni en vida ni en muerte. Paréceme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno(...) (/367). Y en otro lugar más explícitamente: “... y porque no os venga el castigo de Dios restituís honra

y hacienda de vuestros prójimos(...) si no restituís y pagáis lo que debéis seréis condenados al infierno” (/1077) Cf./898.²⁰ La situación de empobrecidos a que han llegado los indios es un pecado contra la justicia, es un “mundo al revés”: “Que a los indios pobres(...) le quitan sus carneros, plata, haciendas(...) y no hay remedio ni hay justicia para ellos en este reino” (/879(892). En el prólogo, al final del tratado sobre los españoles (/535) - /546), Guamán expone un argumento precioso, dándole la vuelta a la situación: si los indios fueran a España e intentaran despojar a los españoles de sus tierras y posesiones, ¿qué pasaría?: “En esto considera que como son tan cristianos, temerosos de Dios y del Rey, los indios y de su justicia, que si fuera a vuestra tierra y reino los indios estando en ella y quitasen vuestra mujer e hijas, y haciendas y trabajos, fuera de esto os cargaran como a caballo y os arreara con un palo, y te diera con ella como a puerco ¿qué hiciérades vosotros?” (/546). La respuesta del autor es tajante: “comiérades vivo con todo ello no estuviérades contento” (/546). Vuelva a repetir este mismo argumento en /950): ¿Cuál es el criterio para juzgar la actuación de unos y de otros? La verdadera praxis cristiana: Los indios no son capaces de hacer esto porque “son tan buenos humildes cristianos”, por ser tan bien adoctrinado y castigado desde sus antepasados, criado con mucha justicia y temeroso de Dios y de su justicia”, frente a los españoles, “ora seglar o eclesiástico” (fuera de algunas excepciones que también señala) que, a pesar de ser bautizado -”todos los bautizados son santos”- y de ser cristianos viejos, su comportamiento está lejos de su condición de hijos de Dios: “pues sois cristianos viejos de tantos males”.

Y el criterio último para juzgar estas situaciones es que Dios no está conforme con este orden de cosas y condena si no que hay restitución, porque es resituir también la dignidad de la persona, hijo de Dios (cf./1122); Y este Dios en quien Guamán Poma cree es “Dios poderoso compasivo de los pobres de día y noche” (/834(848)).

3.2. -*Malos tratos, castigos, torturas, “acabamiento de los indios”*²¹ *Criterios.*

Ante esta situación extrema de atentado contra la vida, Guamán no oculta su indignación profética. La palabra de Dios se convierte para él en criterio para juzgar esta situación.²² Uno de los casos más dramáticos que

narra es el del viejo pobre que se envenenó con coca en polvo “por no verse en el dicho tormento injusto”(1111). He aquí la reflexión bíblica: “y desuella a las dichas ovejas ovejas sin pastor y sin dueño que no tiene amo; si tuviera dueño, todavía se doliera de sus ovejas de Jesucristo que le costó su sangre. ¿Adónde estás Dios del cielo? (/1111). O el caso del Padre Juan Bautista Alvadán, “muy absoluto cruel padre” (/566). Porque un indio “no le dio carnero le puso en una aspa esponja como de San Andrés, le puso en cueros amarrado, comenzándole a quemar con candela de cebo, meter fuego en el culo, y en la vergüenza encendido muchas candelas (...), y dicen que hizo otras mucho más que no se puede escribir, sino que Dios lo sepa” (Id.).

Por los frutos lo conocerán (Mt 7,16), este es el criterio del Evangelio que se traduce en Amor concreto y eficaz, generador de vida y no de muerte, Guamán apela al derecho sagrado de la vida, como criterio para condenar estas situaciones: “... pues que el sacerdote no tiene licencia para sangrar ni para sacar sangre de ninguna ánima viviente, ni castigar ni maltratar, ni ser causa de muerte y de castigo” (/592). Y, en última instancia, como criterio máximo, la praxis de Jesús “pues que Dios Jesucristo y la Santa Madre Iglesia es gran misericordioso y piadoso, y ansí los dichos padres han de ser piadosos y misericordiosos(...) han de absolver como Dios y misericordioso los perdonó” (/Id. Cf. 834).

Este criterio de la “santa buena obra de misericordia” para con los pobres (Cf. /581). /620). /621(...) se va a convertir en él en un criterio casi obsesivo para denunciar, sobre todo, la vida antievangélica de los padres de las doctrinas, “que están en lugar de Dios y de sus santos”(/562), y, sin embargo, son “coléricos, señores absolutos y soberbiosos y tienen mucha gravedad, que con el miedo se huyen los dichos indios y no se acuerdan de que Nuestro Señor Jesucristo se hizo pobre y humilde” (/Id.). En vez de tener misericordia, se convierten en verdugo de los pobres indios, aliados con las otras fuerzas vivas de la colonia: “...sin temor de Dios y de la justicia dan de palos(...), y luego dicen que son sacerdotes”(…), y ansí destruye todo el reino con color de llamarse propietario, y no hay remedio en todo el reino. Y ansí por ellos se ausentan los indios, indias” (/578). Como dice más adelante: “Todo esto es contra el Evangelio y diez mandamientos de Dios” (/702).

El verdadero culto a Dios es la misericordia, la compasión, el amor

eficaz ante los prójimos caídos al borde del camino, no un culto vacío: "...que el dicho autor en todo el pueblo de Vancayo no halló posada por ser tan pobre y no halló cristiano, ni caridad en ellos, aunque andan cargados de rosarios ellos, y de allí le hospedó en casa de un indio llamado Pedro Carvariri" (/1125). Antes ha referido que era Viernes Santo y con todo el pueblo "oyó otro sermón del padre prior mucho más bueno" (Id.).

Criterios semejantes utiliza para juzgar las situaciones de agravios a la dignidad del indio, especialmente en lo que se refiere a los abusos sexuales por parte de los padres de las doctrinas.²³

3.3.- *La situación de la idolatría y la verdadera idolatría: La idolatría de las riquezas*²⁴: Criterios.

En este tema Guamán se debate entre dos posiciones que aparecen enfrentadas, quizás porque se apropia a veces de categorías culturales occidentales aunque sin renunciar a las suyas como indio andino. Como cristiano no puede aceptar las prácticas idolátricas (Cf. /280, /283, /367). El mismo no cuenta que participó con Cristóbal de Albornoz en la extirpación de las idolatrías (Cf. /676) y lámina 675 con esta leyenda: "Capítulo primero del visitador Cristobal de Albornoz, visitador general de la Santa Madre Iglesia. Buena justicia / juez".

Según su recuento de las Edades (/21 - /31)²⁵ intenta demostrar que ellos descienden de Noé y fueron cristianizados en la era apostólica (Cf. lámina 92. /93); fueron los idólatras incas quienes extirparon esa fe (Cf. /80. /81. /119). De ahí también su argumento de que el mensaje cristiano llegó a esas tierras antes de la llegada de los españoles.

A pesar del reconocimiento explícito de la idolatría como un mal, Guamán explícita, en medio de ese mundo idolátrico, el criterio de discernimiento y juicio desde el cual empezará a relativizar el modo como se va llevando a cabo la extirpación de las mismas: *los diez mandamientos y las obras de misericordia*: "...entró los demonios, mala serpiente, y te ha hecho maestro e irroniaco, idólatra, guacamucha, y te ha puesto e imprimido la ley de idólatra y ceremonias, aunque no la hiciste dejar los diez mandamientos y las obras buenas de misericordia, así dejaredes de la idolatría y tomaredes lo

de Dios, que fuera de vosotros, fueran santos grandes del mundo y desde ahora serví a Dios y a la Virgen María y a sus santos” (/119). En definitiva, lo que cuenta como criterio es la praxis cristiana del mandamiento del amor para llegar a ser santos, abandonando, ciertamente, la idolatría.

La extirpación de la idolatría se estaba convirtiendo en una manera ilícita de enriquecimiento y pillaje: “...Don Juan Cocha Quispe, fiscal fue indio bajo, quichiua; por mandato de Cristobal de Albornoz destruyó todas las uacas ídolos *escondiendo lo suyo*, y por ello alcanzó, curara pero llevó éste grandes cohechos y así *salió muy rico*, el juez muy pobre; y con ello se hizo *curaca principal* que le obedeció todos los indios quichiuas mitimaes, y se quedó hasta ahora sus hijos en el mundo del otro ayllu quichiua” (/676). Era otra forma de “profanación”. Ante eso, Guamán reconoce que el Evangelio, como buena noticia, no pasa por ahí. En nombre del verdadero Dios, se extorsionaba, perseguía, se torturaba y se oprimía, como nos cuenta más adelante a propósito de un cura de las doctrinas que llegó a martirizar “a los viejos y a las viejas y a los niños y atormentarlos hasta para hacerle hablar falsamente” (/1101. Cf. /1111). Y “confesaron” que eran idólatras, ocasión para el enriquecimiento del padre: “el dicho padre les quitó todas las galanterías y vajillas de plata y topos y ropa con que ellos en las fiestas cantan y danzan y bailan” (Id.). Guamán considera desde su fe en el Dios de la vida, que aquí hay una contradicción. ¿Se puede, en nombre de Dios, extirpar la idolatría torturando y matando indios, y enriquecerse, como se narra en /1101?. A partir de estas experiencias se explica que Guamán vaya poco a poco, dejando a un lado su preocupación por la idolatría.

Así lo expresa en la lámina 635, donde un indio pide confesión a un padre de la Compañía: “Confíeseme padre de todos mis pecados, no me preguntes de las guacas, ídolos y por amor de Jesucristo y de su madre Santa María, absólveme y no me echés por la puerta, ten misericordia de mi ánima”. Es más importante la misericordia y la acogida. Estos sí son criterios evangélicos. Por eso termina la leyenda expresando su deseo que lo importante es anunciar a Jesucristo y éste crucificado: “...si los dichos Reverendos Padres fuesen doctrinando *evangelios*, y predicasen *pasiones de Jesucristo*, y de la Virgen María, y de todos los santos, y día de juicio, y de la *sagrada escritura*, no se huirían los indios” (Id.). Esta preocupación porque se anuncie -de palabra y con el testimonio de la vida- el Evangelio de Jesús recorre toda la obra: “Y

en esto yerran porque no hay quien le enseñe ni hay quien se le diga el sermón de los mandamientos y del Evangelio, sólo buscan reales los padres en este reino” (/875. Cf. /1122). “El oro no es mediación del evangelio de vida, sino de la injusticia y muerte”²⁶ Lo que a partir de ahora se va a plantear es dónde está la verdadera idolatría en las prácticas desviadas de los indios o en la adoración del “Becerro de oro”. Los verdaderos idólatras (idolatría de las riquezas), llega a concluir Guamán, son los españoles. Son abundantísimos los textos al respecto. Anteriormente hemos examinado algunos. Basta recordar el juicio sobre la vida de los sacerdotes: “Fuera de la orden sagrada, son maestros de mal vivir, todo es interés y rescate, codicia de plata y oro. De las ánimas no lo son” (/590 Cf. /587).

Y esto es común a todos, encomenderos, corregidores... que “con la codicia del oro y plata van al infierno” (/374). (Cf. /370. /372). /824(...)). De nuevo les remite al Evangelio, como criterio: “Padres míos, miren lo que manda Dios en el evangelio” (/598). En el fondo está resonando el dicho de Jesús: “no se puede servir a Dios y al dinero” (Mt. 6, 24). “¿El sacerdote puede ser rico?” (/536), se pregunta Guamán. Y su respuesta, ciertamente con ironía, -porque quién mejor que un sacerdote para conocer la práctica de Jesús- es clara: “Yo he oído que el primer sacerdote fue Jesucristo y fue el más pobre” (/Id.). Y un texto paralelo a éste: “...el primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo Jesucristo, sacerdote, que vino del cielo pobre y amó más al pobre que ser rico; fue Jesucristo Dios vivo que vino a sacar las ánimas que no plata del mundo” (/962c Cf. /689). El dinero, convertido en ídolo, aleja de Dios verdadero del Dios de Jesús porque engendra destrucción y muerte de sus hijos, especialmente sus hijos los pobres (Cf./917).

3.4.- Evangelización a la fuerza: Indocctrinación. Criterios

El evangelio es una buena noticia, una propuesta de salvación total que sólo desde la fe, como opción libre, se puede aceptar. Nunca puede ser una imposición a la fuerza. Sin embargo, la mayoría de los misioneros que llegaron a las Indias pensaron que los indios ante el Evangelio, al carecer de valores religiosos, eran “tabula rasa” y por tanto todo está por escribirse. “Unos pensaban incluso que esto podía hacerse a través de la fuerza y las guerras; otros reclamaban, en grados diversos, un trato más humano, pero la actitud de

fondo acerca de la asimetría entre europeos y población india era la misma. En esta perspectiva lo mejor que podía sucederle a los habitantes de estas tierras era ser absorbidos por la cultura y la religión superiores. Política de asimilación que no sólo no evitaba la destrucción previa, sino que la suponía y, además, se presentaba como una forma de esta última”.²⁷ esta es la denuncia fundamental de Guamán Poma, como antes lo había hecho Bartolomé de Las Casas.²⁸

La doctrina no da vida, no introduce en el evangelio como buena noticia. Es mediación de muerte, abusos, enriquecimientos. He ahí el criterio para Guamán en el juicio sobre las doctrinas y los “padres doctrinantes”. Es una forma de violentar la conciencia y de favorecer el disimulo o la falsedad para evitar la opresión y el desprecio “y por vengarse del cacique principal, o de los indios, o de las indias le manda decir la doctrina todos las oraciones en errando una palabra o dos palabras con este color abre de azotes a los dichos indios” (/592). Llega incluso a decir que es muy justo no asistir a la doctrina para evitar tantos males como narra: “Y así es muy justo y servicio de Dios que chicos y grandes no entren a la doctrina”(/595). Lo que sigue es aún más terrible: la doctrina es causa de “acabamiento” de los indios: “y así aumentará los indios en este reino y no se despoblará los pueblos: (Id.). Más adelante cuenta que un Vicario Matamoros “con color de la doctrina desvirgaba a todas, y tenía media docena de hijos, y traía cargado de indios de pueblo en pueblo(...) Mira cristiano prelado si esto hace un vicario: ¿qué ejemplo queréis que haga los pobres indios(...)? ¿qué harán los demás padres de las dichas doctrinas de este reino? (Id.). Los sacerdotes y curas de las doctrinas más bien estorban para que los indios sean cristianos: “mira esta mala reprehensión y mal ejemplo de sacerdote: como no quiere que ayga cristiano ni policía y así no gusta que ayga escuela ni que sepa leer y escribir, quiere que sean infieles idólatras, y así de ninguna manera serán cristianos los indios en este reino si los que cantan el evangelio le quita y le estorba que no lo entienda y sirva a Dios” (/714). De nuevo, el evangelio, las obras de misericordia; “no les predica el Santo Evangelio ni las buenas obras de misericordia sino busca hacienda y rescates a la ciudad de Lima, daca plata toma plata, que su ánima se vaya al infierno como sea rico con el sudor de los pobres” (/1122).

El cristianismo, como buena noticia, es una propuesta de salvación y no una indoctrinación que genera muerte. En otro lugar denuncia hasta dónde se puede abusar con el pretexto de la doctrina: “Que los dichos padres y curas de

confesión son tan locos y coléricos, y soberbiosos y bravos como leones, y saben más que zorra cuando confiesan a los indios o a las indias, dándoles de puntillazos y bofetones y mojicones y le da muchos azotes, y por ello huyen de la dicha confesión y encubren sus pecados(...) que los dichos padres no lo hacen con amor y caridad el oficio que tiene de servir a Dios como sacerdote, lugar de Dios, y de sus santos en este reino” (/583). Esta religión que imponen los cristianos españoles es una “religión sin evangelio” y, como en el caso de NICAN MOPOHUA, (salvando las distancias y las diferencias) “este cristianismo (por los “frutos” que está dando) no tiene, pues, para los indígenas ningún mensaje de salvación para esta vida(...) Un cristianismo así no puede ser recibido como evangelio(...); no es este el camino para iniciarse en el saber de Dios, es decir, para conocerlo interiormente y saborearlo”.²⁹

El cristianismo como buena noticia y propuesta de salvación total -el cristianismo sí tiene que ver con la historia- no se puede imponer a la fuerza, como es la denuncia de Guamán Poma. Es desde la misericordia y la compasión con los pobres como se puede empezar a saborear a Dios como fuente de Vida: “Porque he visto a muchos sacerdotes de color de hacer hacienda, o que le ofrezca, o que le traiga regalos, o para estar amancebado y hacer pecados públicos con las doncellas, y para tener mano para ello y para tenerlo sujeto para que no se le vaya de la mano, y tenerla muy sujeto como mañoso padre doctrinante... a otros por la fuerza lo mete en la cofradía porque tiene más provecho de ofrenda y de misas y de comidas; de fuerza le hace gastar al pobre y a otros le hace comulgar por fuerza no siendo capaz” (/840). Y en otro momento: “Véngase el padre del pobre indio con la doctrina porque se quejó y pidió justicia contra el padre, se vengó(...) luego el padre le levanta testimonio y dice que son hechiceras y amancebados y le levanta otras cosas muy feas y no pudiendo le llama secretamente sin testigo a su casa y castiga cruelmente y le echa de su tierra” (/592). Frente a esto, Guamán recuerda al Dios en quien cree: “siempre Dios fue misericordioso amigo de los pobres” (/934) y nos recuerda a todos los cristianos a través del caso concreto de la figura de sacerdote, cuál es el camino para iniciarse en la sabiduría y en el amor de Dios: “Y ansí Jesucristo se hizo pobre para conversar con los pobres pues si vosotros sois Cristo ungido, ¿por qué no conversais con los pobres(...) Haciendo esto seréis Cristo y en su lugar de Dios vivo que es la Santísima Trinidad en el cielo, en el mundo está lleno”(/1587). Esta es la buena noticia,

y este es el criterio fundamental para juzgar ese cristianismo impuesto como una “religión sin evangelio”.

ANEXO 1: *Campo semántico de “los pobres de Jesucristo”:* Textos y láminas donde Guamán Poma utiliza la expresión “pobre”(viejos, enfermos, huérfanos...) referidas generalmente al indio(“indio pobre/pobre indio”, “pobres de Jesucristo”...) en diferentes situaciones y con matices enriquecedores.

1. Bondad y misericordia naturales de los indios y de algunos españoles frente a los pobres; recomendaciones de G.Poma, consejos y prácticas en defensa del indio despojado, ultrajado y torturado durante la época colonial.

“Santa obra de caridad que tienen los indios de este reino con sus prójimos”(lámina 913). “Le encargo a Su Sacra Católica Real Majestad y a sus gobiernos (...) y a los Muy ilustres In Cristo arzobispos y obispos, perlados, comisarios reales, y a los señores corregidores y jueces, y visitadores, y juez de las minas, y vicarios y padres, y curas de las doctrinas de todo este reino, le encargo, y le suplico, y le requiero de parte de Dios y de su justicia que sigan y guarden el costumbre y ley de Dios y bien de los pobres indios de este reino” (/1167).

1.1. TEXTOS

/18 /20. /66. /73. /119. /139. 199 /222. /338. /365. /437. /439. /463. /465. /469./
471. /473. /479. /481. /502. /509. /512. /523. /530. /547. /572. /580. /595. /598./
608. /620. /621. /626. /628. /630. /632. /634. /638. /649. /650. /659. /660. /682.
/689. /690. /697. /698. /701. /771. /772. /795. /799. /803. /810. /817. /819. /824.
/826. /830. /832. /834. /840. /842. /875. /888. /892. /895. /896. /903. /923. /930.
/934. /946. /955. /960. /962. /962a. /962d. /967. /970. /972. /973. /974. /979. /
981. /985. /998. /990(sic.1000). /1014. /1020. /1024. /1036. /1050. /1054. /
1081. /1094. /1098. /1102. /1103. /1105. /1107. /1108. /1109. /1110. /1123. /
1125. /1126. /1127. /1158. /1161. /1167.

1.2. LAMINAS

494. 496. 508. 609. 619. 627. 629. 631. 633. 635. 654. 681. 841. 913. 1093.

2. *Denuncia de todas las situaciones de injusticia* (robos, extorsiones, violencias y torturas, abusos sexuales...) cometidas contra los indios y contra los que los defienden "porque todo es contra indios y pobres"(/70).

2.1. TEXTOS

/70. /117. /213. /232. /286. /338. /339. /367. /397. /399. /407. /429. /485. /486. /487. /489. /490. /492. /493. /495. /497. /498. /500. /501. /502. /507. /510. /514. /515. /517. /520. /522. /523. /526. /527. /528. /530. /532. /533. /536. /539. /541. /543. /456. /549. /550. /552. /553. /555. /556. /558. /559. /562. /563. /565. /566. /568. /569. /571. /572. /575. /580. /581. /583. /587. /589. /590. /592. /595. /597. /598. /602. /607. /608. /614. /623. /624. /634. /644. /646. /648. /651. /662. /663. /672. /677. /679. /680. /683. /685. /686. /692. /695. /701. /702. /707. /710. /713. /714. /715. /717. /720. /726. /763. /765. /766. /772. /773. /777. /791. /793. /797. /805. /813. /822. /845. /846. /849. /851. /852. /855. /857. /858. /864. /869. /870. /872. /873. /876. /878. /878. /889. /890. /891. /896. /900. /902. /905. /921. /923. /930. /931. /933. /936. /937. /942. /944_946. /951. /975. /958. /962. 965. /968. /969. /971. /976. /978. /980. /1050. /1056. /1075. /1077. /1082. /1097. /1099. /1101. /1102. /1104. /1109. /1116. /1119. /1121. /1122. /1124. /1130. /1146. /1149. /1167.

2.2. LAMINAS

302. 306. 308. 310. 390. 396. 449. 451. 494. 496. 499. 503. 519. 525. 527. 529. 536. 538. 540. 551. 554. 557. 564. 567. 573. 576. 579. 582. 585. 588. 591. 594. 603. 643. 645. 647. 654. 670. 675. 694. 706. 709. 739. 764. 790. 796. 862. 868. 886. 874. 922. 925.

ANEXO 2: CLASIFICACION DE LOS PRINCIPALES TEXTOS Y LAMINAS SEGUN LA DIFERENTE TEMATICA TRATADA EN LA OBRA

1. *Robo y despojo a los indios*. "De como tienen amistad con los encomenderos los dichos corregidores, entre los dos andan al trato y grangería, el uno dice que es para el Señor encomendero, el encomendero dice que es para el señor corregidor; y ansí no hay remedio de pedir justicia porque entre los dos desuellan a los pobres indios de este reino"/492.

1.1. TEXTOS

/114. /388. /389. /391. /395. /397. /446. /485. /487. /490. /492. /493. /497. /500.
/501. /504. /507. /510. /514. /515. /517. 518. /520. /522. /523. /525. /529. /530.
/532. /546. /549. /552. /553. /555. /565. /569. /574. /577. /580. /583. /589. /593.
/601. /608. /623. /644. /646. /648. /662. /663. /672. /677. /679. /685. /686. /689
/692. /695. /693. /695. /707. /719. /720. /722. /726. /840. /842. /845. /849. /851.
/852. /858. /869. /876. /878. /896. /900. /909. /914. /920. /921. /924. /929. /930.
/939. /940. /942. /943. /950. /955. /957. /962. /966. /969. /971. /972. /977. /978.
/1050. /1068. /1077. /1082. /1097. /1102. /1109. /1110. /1114. /1117. /1119. /
1122. /1130.

1.2. LAMINAS: 529. 603. 709. 790.

2. *Malos tratos, castigos, tormentos, torturas y muerte de los indios y de los negros*: "...y demás de esto a los pobres, sin culpa ni información, los castiga cruelmente (corregidores, escribanos, padres...)" /517.

2.1. TEXTOS

/393. /413. /515. /517. /525. /527. /528. /532. /546. /558. /566. /569. /572. /580.
/583. /586. /592. /601. /648. /677. /679. /680. /683. /685. /686. /689. /690. /705.
/713. /719. /722. /726. /769. /805. /846. /876. /899. /900. /920. /925. /926. /929.
/937. /950. /964. /969. /971. /972. /1111. /1113. /1117. /1118. /1121. /1122. /
1130.

2.2. LAMINAS

396. 449. 451. 499. 519. 525. 527. 529. 536. 538. 540. 551. 554. 557. 564. 567.
573. 576. 582. 585. 594. 643. 645. 647. 654. 670. 675. 695. 706. 794. 796. 868.
874. 886. 925.

3. *Agravios a la dignidad del indio y abusos sexuales*:

"Cómo los dichos padres de las doctrinas tienen unas indias en las cocinas o fuera de ella que les sirven como su mujer casada, y otras por manceba, y en ellas tiene veinte hijos, público y notorio. Y a estos hijos mestizos les llama sobrinos (...), y así recrecen muchos pecados y se enseñan las indias unas con otras..." /568.

3.1. TEXTOS

/224. /230. /395. /399. /504. /510. /518. /525. /527. /529. /553. /556. /563. /565. /566. /568. /575. /581. /584. /587. /589. /590. /598. /623. /624. /648. /662. /680. /689. /690. /854. /855. /858. /861. /866. /869. /878. /920. /929. /939. /950. /955. /957. /963. /965. /966. /969. /977. /978. /1068. /1103. /1105. /1119. /1121. /1128.

3.2. LAMINAS: 551. 582. 576. 503. 591. 645. 654. 709. 868. 922.

4. *Idolatría de la riqueza:* “En todo Catilla hubo grandes alborotos, era de día y de noche entre sueños, todo decía: Indias, Indias, oro plata, oro plata del Perú, hasta los músicos cantaban el romance: Indias, oro, plata (...) aún hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres de los indios, y por el oro y plata quedan ya despoblado parte de este reino, los pueblos de los pobres indios, por oro y plata...” /372.

4.1. TEXTOS

/29. /43. /45. /47. /61. /77. /114. /372. 376. /409. /411. /491. /536 /537. /562. /572. /569. /574. /581. /584. /587. /590. /593. /714. /718. /719. /828. /843. /858. /875. /909. /920. /930. /934. /936. /944. /1122. /1130.

4.2. LAMINAS: 369. 491. 521. 596.

NOTAS:

¹.-Utilizamos la edición de *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, preparada por Franklin Pease, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980. Las citas del texto se ajustan a la numeración que utilizó originariamente el autor y que en esta edición aparece precedida de una barra.

².- Cf. GUTIERREZ G., *En busca de los pobres de Jesucristo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, p. 628.

³.- PEASE F., prólogo (XVI) a la edición citada.

⁴.- Cf./904 donde cuenta lo que sufrió haciéndose pobre. Ibid. /905 y reflexiona, con dolor: “Mira cristiano qué mal daño se me hizo como a pobre,

que me hará a otros pobres que no saben nada y son más pobres y sin favor: (/ 905).

5.- GUTIERREZ G., o.c., p. 630.

6.- O.c., XIII.

7 GUTIERREZ G., o.c.. p. 629.

8.-Es tan abundante la expresión que aparece una amarga letanía: /486. /492. /493. /497. /510 (4 veces). /514 (3 veces). /518. /525 (2 veces). /526 (3 veces). /528. /529. /541. /552. /553. /555. /556. /562. /565 (3 veces). /566 (2 veces). /5689. /576. /578. /586. /587. /589. /614 (2 veces).

9.- PRIEN Hans-Jurgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamnca, 1985, p. 214.

10.- GUTIERREZ G., o.c., p. 635.

11.- Cf.. Anexo 1 y Anexo .2

12.- /367. /498(2v). /523./527. /546(2v). /552. /559. /569 /587. /598. /630. /634. /660. /701. /702(2v). /817. /846. /855. /903. /1050. /1075. /1077. /1099. /1101. /1102. /1105./1107./1108./1109(2v)/1113./1126./1127.

13.- O.c., X.

14.- O.c., pp. 215-221 introduce siete láminas muy significativas, comentadas por A. Aubry.

15.- Cf. Ibid, pp. 197-253.

16.- Nos hemos referido sólo a los dibujos -vicios y virtudes- que representan las situaciones límites durante la colonia. Un estudio pormenorizado de todas las láminas rebasaría el objetivo de este trabajo, pero es enormemente sugestivo.

17.- O.c., p. 630.

18.- GUTIERREZ G., "De marginado a discípulo", CONCILIUM, 254, Agosto, 1994, pp. 115-125.

19.- Cf. textos y láminas más relevantes sobre la situación, ANEXO 2 (2.1.1 y 2.1.2).

- 20 .- Sobre este tema de la restitución y la solución que propone Guamán sobre quién debe ser el rey de las indias, sugiriéndole al rey Felipe que se convierta en "monarca del mundo", cf. (948. /949) y cf. GUTIERREZ G., o.c., pp. 636-640).
- 21 .- Cf. ANEXO 2 (2.2.1 Y 2.2.2).
- 22 .- Los textos bíblicos que están de fondo se han citado anteriormente (cf. p. 19).
- 23 .- Cf. ANEXO 2 (2.3.1. y 2.3.2.).
- 24 .- Cf. ANEXO 2 (2.4.1. y 2.4.2.).
- 25 .- Cf. TRIGO P., "El Evangelio en la crónica Indígena de Guamán Poma", ITER, 1 (1991) 113-140.
- 26 .- GUTIERREZ G., o.c., p. 628. MAGUIÑA LARCO J. Alberto , "Desde los pobres de Jesucristo" en *Las Casas entre dos mundos*, Actas del Congreso Teológico Internacional, Lima 26-28, agosto, 1992, CEP, Lima, 1993, pp. 229-234.
- 27 .- GUTIERREZ G., art. c., pp. 117-118.
- 28 .- La influencia de Las Casas en la obra de Guamán, aunque nunca lo nombre, y sus razones tenía después de la campaña del virrey Toledo contra Las Casas, parece clara. No está la ocasión para entrar de lleno en el estudio de este tema. Cf. . GUTIERREZ G., o.c., pp. 629-640; MAGUIÑA LARCO J. A. , art. c., pp. 224-234; ALONSO Rolena, "Las resonancias de las obras de Las Casas en la de Guamán Poma" en *Las Casas entre dos mundos*, o.c., pp. 210-221; BURGA Manuel, "Influencia del mensaje lascasiano", *ibid.*, pp. 348-354.
- 29 .- TRIGO P., "María evangelizadora: María indígena", ITER, 1(1990) 126-128.

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

GNILKA Joachim, *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993, pp. 390.

Joachim Gnilka nació en 1928. En 1961 publicó su libro "La obstinación de Israel", en el que aplica el método de la historia de la redacción al análisis de la interpretación de la profecía de Isaías 6,9-10 en los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y en los Hechos de los Apóstoles. Recientemente tradujeron al castellano su comentario en dos tomos al Evangelio de Marcos. Es profesor de exégesis del Nuevo Testamento y de hermenéutica bíblica en la Universidad de Munich, en Alemania.

En este libro estudia la cuestión acerca de Jesús; la situación política, espiritual, religiosa y social de Israel en tiempos de Jesús; Jesús antes de su actividad pública: el mensaje del reinado de Dios; discípulos, seguimiento y estilo de vida; Israel, el pueblo de Dios y la Iglesia; las enseñanzas; la autoridad de la misión de Jesús; el conflicto y los últimos días; y el proceso y la ejecución. Está clara la importancia de los temas tratados.

Gnilka dice que "como la historia de la resurrección del Crucificado de entre los muertos no forma parte ya de la historia terrena de Jesús, no necesitamos ni podemos estudiarla aquí".

Se nota que Gnilka está bien familiarizado con los estudios de Joachim Jeremías y otros sobre el ambiente en tiempos de Jesús. Cuando los rabinos decían: "Quien no le enseñe un oficio manual a su hijo, le está enseñando a robar". Cuando Jerusalén tenía 55 mil habitantes, y para la fiesta de Pascua venían hasta 125 mil peregrinos. Cuando un talento valía 60 minas y una mina cien denarios. Cuando Filón de Alejandría nos cuenta de Poncio Pilato -casado con Prócula Claudia- que era una persona por naturaleza inflexible, terco e incapaz de ceder en nada. Y le acusa de corrupción, violencia, latrocinios, brutalidades, ejecuciones constantes sin proceso judicial, y crueldad incesante

e insoportable.

Analizando la autoridad de la misión de Jesús, Gnilka nos dice que “el hecho altamente sorprendente, de que únicamente Jesús hable del Hijo del hombre y de que en los sinópticos no aparezca ningún enunciado con carácter de confesión, que se refiera al Hijo del hombre, no se podrá explicar satisfactoriamente sino en el caso de que el enunciado acerca del Hijo del hombre aparezca ya de alguna manera en la predicación de Jesús. A esto se añade la diferenciación, característica de Lc 12,8, entre el yo hablante y el Hijo del hombre. Los intérpretes que quisieran negar a Jesús todo enunciado acerca del Hijo del hombre nos deben una explicación convincente de cómo se habría originado en la comunidad esa extraña diferenciación entre Jesús y el Hijo del hombre, y luego hubieran sido puestos exclusivamente en labios de Jesús los logia relativos al Hijo del hombre”.

Joachim Gnilka es un biblista de fama internacional.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

MARTINI Carlo María, *Una voz profética en la ciudad. Meditaciones sobre el Profeta Jeremías*, PPC, Madrid 1995, pp. 179.

Una voz profética en la ciudad recoge las meditaciones que el Cardenal Carlo María Martini, arzobispo de Milán, ofreció en los ejercicios espirituales dictados en 1993 en Caracas, a los Obispos y clero de Venezuela.

La voz profética es la de Jeremías, una de las figuras más significativas de la historia de la religiosidad. “El término *voz* -afirma el Editor- tiene un matiz humano, audible, mientras el adjetivo *profética* alude al hecho de que pronuncia palabras de Dios, amenazadoras o consoladoras, dirigidas a convertir el corazón de los hombres, a convertir a la ciudad” (p.7).

Jeremías, doliente y afectuoso amigo de Dios, llamado a ser su voz en medio del pueblo, es un gran solitario. Incomprendido y perseguido, ni siquiera aceptado por los miembros de su familia, no se casará ni será padre. Encarcelado y torturado por sus oráculos, expulsado a Egipto, morirá en tierra lejana. Por naturaleza no era un personaje solitario, todo lo contrario, era de carácter pacífico y sensible. Lo obligó a ser así una fuerza que le exigía adhesión total, la fuerza de la Palabra. Ningún profeta evoca la Palabra de Dios y el modo divino de actuar con la precisión dolorosa con la que lo hace Jeremías: “Cuando encontré tu Palabra la devoré.. La palabra del Señor se ha convertido para mí en constante motivo de burla e irrisión”.

Vivió en el período en que se consumió la ruina del Reino de Judá y la destrucción de Jerusalén, y él fue enviado “para arrancar y arrasarlo, para destruir

y derribar, pero también para reconstruir y plantar” (Jr 1,10). Aunque quería la paz, tuvo que luchar contra el rey, contra los sacerdotes y contra los falsos profetas. Su soledad estaba íntimamente relacionada con el contenido del mensaje que se le confió. Lacerado por la misión recibida, incapaz de rehurla, le purifica este sufrimiento y el contacto con Dios. La obediencia a Dios le lleva a abandonarse totalmente en él, a esperar contra toda esperanza en un futuro de reconciliación de la humanidad con Dios.

El Cardenal Martini no pretende hacer un comentario exegético del libro de Jeremías, ha querido profundizar algunas páginas especialmente útiles para el camino espiritual: purificar el corazón, liberarlo de cualquier atadura para encontrar la voluntad de Dios. Descubrir la voluntad de Dios en el contexto de una ciudad dividida, idolátrica, sin rumbo, humillada y herida como era Jerusalén en tiempos de Jeremías y como son hoy nuestras ciudades.

El Cardenal Martini - nuestro maestro y Rector en los años de estudiante en el Pontificio Instituto Bíblico, que inculcó en nosotros el amor a la Palabra - a través de estas páginas nos lleva a comprender que la única actitud seria y auténtica del hombre consiste en poner los valores espirituales en primer lugar, en abandonarse con confianza a la acción divina, incluso y especialmente en medio del dolor de un pueblo y de una ciudad, en vivir la fuerza y el gozo de la Palabra del Señor.

Corrado Pastore, sdb

MAC DONALD Margaret, *Las comunidades paulinas*, Sígueme. Salamanca 1994, pp. 340.

Margaret Mac Donald nació en St. Jean (Quebec), en 1961. Doctora por la Universidad de Oxford (1986). Profesora en St. Francis Xavier University (1986-90). Profesora asociada de Nuevo Testamento, Apócrifos y Estudios posbílicos en la Universidad de Ottawa desde 1990.

El libro lleva por subtítulo: “Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y déuteropaulinos”.

Al comienzo del libro, la autora da las gracias a quien la inició en la utilización de las ciencias sociales para interpretar el Nuevo Testamento.

La autora analiza el universo simbólico, la institucionalización y rutinización del carisma, la legitimación e institucionalización cumulativa.

La autora estudia el desarrollo de las comunidades paulinas utilizando los 3 niveles de institucionalización:

- 1.- Cartas de Pablo (institucionalización constructora de la comunidad).
- 2.- Colosenses y Efesios (institucionalización estabilizadora de la

comunidad).

3.- Cartas pastorales (institucionalización protectora de la comunidad).

Compararemos estas tres fases desde cuatro aspectos de la vida de la comunidad: 1. Actitud frente al mundo y ética comunitaria. 2. Estructuras de liderazgo. 3. Formas rituales. 4. Creencias.

Llama la atención, especialmente en Mt 18, 15-20 que, en punto a disciplina, la Iglesia está llamada a actuar como un todo. Quizás Mateo intente asegurar que en la toma de una decisión tan importante, la excomunión de algunos de los miembros, se implique toda la comunidad. Se puede relacionar este esfuerzo con un cierto anti-clericalismo, deducible de las instrucciones de la larga inectiva de Mt 23. Las advertencias contra el obrar y vestir ostentosos (23, 5), la apetencia por los primeros puestos en las reuniones religiosas (23,6) y el trato con títulos especiales de "rabí", maestro, padre y señor (23, 7-10), tienen poco sentido, a menos que tal comportamiento fuera una posibilidad, o incluso una realidad en la comunidad de Mateo. El blanco del ataque son los escribas y fariseos, como maestros autorizados del pueblo (Mt 23, 2-3), pero parece probable que por las afirmaciones reseñadas intentase censurar las tendencias de los líderes de la comunidad local. Un grupo de profetas y maestros (escribas y sabios) podría haber detentado el liderazgo en la comunidad de Mateo (Mt 13, 52; 23, 34). Mt 7, 15-20 contiene una advertencia contra los falsos profetas. Incluso los profetas más pintorescos y activos, exorcistas y milagreros, no tienen garantizada su entrada en el reino de los cielos (Mt 7, 21-23).

Mac Donald investiga las influencias de la cultura de la época en las ideas y la vida de la primitiva comunidad cristiana, por ejemplo en el caso de las diferencias entre hombres y mujeres en la vida de la comunidad.

Es un libro de lectura exigente por la utilización de los conceptos y métodos de las ciencias sociales.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

AGUIRRE Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae 1994, pp. 242.

El autor confiesa que, al escribir, piensa siempre en el interlocutor laico, crítico y no creyente. En absoluto con un afán apologético, pero sí con la preocupación de que se pueda captar el valor humanizante de la fe; "que pueda percibirse que la creencia debe asumir plenamente la crítica más exigente y que tiene una lógica racional coherente" (p.11). Como creyente, por supuesto, busca en las raíces bíblicas e históricas de la fe cristiana su alimento y

purificación.

En un libro anterior (Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo, Bilbao 1987) muestra como la fe cristiana inicialmente se encarna en la "eclesiola", la casa que, como grupo humano, constituía la estructura básica de la sociedad patriarcal.

En éste da un paso más: el rito central de la casa y de la vida doméstica consiste en compartir la mesa, en comer juntos. En torno a la mesa y en la comida se expresó la identidad específica de la comunidad de Jesús.

El primer capítulo (pp. 17-133) estudia las comidas en el evangelio de Lucas sirviéndose de la antropología cultural para analizar los textos bíblicos.

Sólo conociendo lo que significaba el compartir la mesa en el judaísmo del siglo I, podremos entender el sentido que tenían para los primeros cristianos, las comidas de Jesús con tres grupos de personas muy diferentes: con publicanos y pecadores, con fariseos, con sus discípulos. Así captaremos y entenderemos el sentido actual de esos textos del evangelio para nosotros hoy.

En ese compartir la mesa Jesús expresa los valores de un nuevo orden social, los valores del Reino de Dios.

Los otros capítulos recogen trabajos y artículos publicados recientemente por el Autor en diversos lugares: el Reino de Dios y sus exigencias morales; La radicalidad de Jesús; Sociología de la cruz y NT; Iglesia e Iglesias en el NT.

Un libro que alienta y enriquece nuestra fe.

Félix Moracho, sj

TEOLOGIA

BISER Eugen, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Herder, Barcelona 1994, pp. 525.

Un libro europeo, en concreto alemán. Empieza analizando con talante crítico, agudo, clarividente y preciso, el tiempo actual, en el que ve un cambio de la concepción global de la vida: crisis de la cultura, de fe, de ateísmo, de postmodernidad, de la naturaleza.

En su diagnóstico esa crisis se pone de manifiesto, en la marcha de la Iglesia actual, en una serie de desajustes: entre la base y la cúpula, la fe del pueblo y la teología, las formas tradicionales de piedad y los movimientos

recientes de espiritualidad. El Concilio Vaticano II, una verdadera gracia de Dios por muchos conceptos, particularmente por su giro antropológico, supuso una verdadera oportunidad para salvar fosos y aproximar distancias, pero no se aprovechó. Más bien de inmediato se presentaron “las fuerzas de la inercia y de la reacción, que luego desencadenarían una auténtica orgía de críticas” (p.205), estimulando las tendencias restauradoras del intregriismo eclesial.

El desconcierto de este fracaso lo estamos viviendo hoy en la atrofia de la conciencia de pecado, el que tengamos un concilio inacabado, una expectativa frustrada de la fe, una información interrumpida, ausencia de la mística.

Se dan también las reacciones equivocadas: un distanciamiento entre dirección eclesiástica y pueblo fiel, “como apenas se ha dado nunca” (p. 244); el cisma vertical: en desfase entre magisterio y conciencia creyente de los fieles en general, pero que en este punto de excesiva preocupación y control moral, amenaza con convertirse en una ‘ruptura estructural’; una trivialización de la fe que aleja al pueblo de los resultados a que ha llegado la investigación teológica y desemboca en un nuevo fundamentalismo: “el rechazo al Vaticano II persigue el objetivo de una vinculación más enérgica a la asamblea eclesial del Vaticano I” (p. 284-285); o en la aficción a las pseudo-religiones.

El análisis y el diagnóstico terminan en la terapia que se considera adecuada (pp. 287-501). Pero creo que es suficiente lo anterior para darse cuenta de la seriedad, profundidad y actualidad del libro, no fácilmente accesible sin una base teológica.

Félix Moracho,sj

FRANCK Bernard, *Diccionario de la Nueva Era*, Verbo Divino, Estella 1994.

Este Diccionario pretende acercarnos al mundo de la New Age. Bernard Franck ofrece una aproximación lúcida y crítica, escrita desde la fe cristiana, a través de los conceptos usados frecuentemente en esa “nueva forma de estar y relacionarse” de muchos de nuestros contemporáneos y que empieza a hacerse presente también en el ámbito latinoamericano, y que se ha dado en llamar Nueva Era.

Para los seguidores de la Nueva Era está a punto de perecer el mundo caduco en que están viviendo los hombres sobre todo del primer mundo, posindustrial y posmoderno. Sus muchas manifestaciones son anuncio del fin de una era y presagio del amanecer de “un nuevo día que está a punto de

aparecer”.

La Nueva Era ha sido descrita en términos como “movimiento”, “búsqueda” de sentido y de misterio, e incluso “despertar” a un nuevo paradigma. Aunque la Nueva Era tiene hondas raíces, se puede decir que como movimiento con un cierto rostro reconocible emerge en el primer mundo en la década de los sesenta, cuando convergen la idea apocalíptica de la tradición cristiana, la vieja idea cosmológica del paganismo y el misticismo de las religiones orientales. Todo ello iba a dar como resultado un interés creciente por lo esotérico, una búsqueda de los poderes de la mente y de la salud psíquica y corporal, así como la conciencia de formar parte de un organismo superior y coherente que implica la ecología y la armonía con toda la creación. Los orígenes próximos hay que buscarlos en los escritos de tres mujeres: Alice Bailey (1880-1949), Annie Besant (1847-1933) y sobre todo Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891).

Si hay que fijarse en algunas de sus raíces hay que recordar el movimiento teosófico, la Ciencia Cristiana y el Nuevo Pensamiento, la nueva psicología y por último el fuerte y decisivo influjo de las religiones orientales.

La sociedad teosófica, fundada en el último cuarto del siglo XIX es, sin duda, el movimiento que más directa y profundamente ha influido en la Nueva Era. Pertenece a la tradición metafísico-ocultista que incorpora en su doctrina algunos de los temas que hoy son comúnmente aceptados por los seguidores de la Nueva Era.

Dos movimientos norteamericanos: la ciencia cristiana y el nuevo pensamiento, ambos del siglo XIX, hunden sus raíces en una larga tradición de tipo espiritual que se remonta a científicos y filósofos. Al hablar de las raíces de la Nueva Era no se puede prescindir de las aportaciones de la “nueva psicología” y del movimiento del Potencial humano. Como horizonte encontramos una gran confianza en la condición humana, en el potencial de la mente y en las posibilidades de autorrealización que invitan al hombre a trascender su yo individual y a encontrar dimensiones místicas en el subconsciente. Existe una conciencia suprapersonal en la que están inmersos los “egos” individuales.

Hay que recordar finalmente la decisiva aportación de las religiones orientales en el desarrollo de la Nueva Era. Occidente va a beber de las fuentes místicas de la India, China y Japón.

Escribió el Card. Daneels: “Quizás no sea totalmente incorrecto que la Nueva Era acuse al cristianismo de una carencia de experiencia vivida, de desconfianza respecto de la mística, de incesantes exhortaciones morales y de exagerada insistencia en la ortodoxia de la doctrina. Sobre todo en los últimos

años, el cristianismo ha sido reducido a un sistema ético. El Credo, en tanto doctrina de vida y fuente de experiencia religioso o mística, ha sido bastante olvidado. Muchos se han cansado de este moralismo obstinado y se han ido a buscar la paz afuera...”.

Oriente proporciona el sueño de unidad y fusión que recorre siempre la humanidad. Eneña que el punto de apoyo de la verdadera religiosidad es más la experiencia y el sentimiento que la razón y la autoridad y ofrece técnicas de acercamiento a la divinidad.

Los hombres y mujeres de la vieja Europa y de Norteamérica aspiran a un acompañamiento que sea “terapéutico”.

El panorama de la Nueva Era es ciertamente complejo. Los “conspiradores de Acuario”, como los llama Marilyn Ferguson, han creado un complejo andamiaje conceptual no siempre de fácil comprensión. Aquí reside el valor y la oportunidad del *Diccionario de la Nueva Era* de Bernard Franck. Un análisis hecho desde una perspectiva dialogal. El Autor escribe desde el cristianismo. La Nueva Era, una cosmovisión de la que participan muchos de nuestros contemporáneos, y el cristianismo son dos interlocutores que deben dialogar. El Autor hace un análisis riguroso de la Nueva Era para ver hasta dónde cabe el diálogo, al mismo tiempo ayuda a descubrir las barreras infranqueables existentes entre el cristianismo y la Nueva Era.

El fenómeno de la Nueva Era reta al mundo occidental y a los cristianos. Invita a los cristianos a profundizar en la propia fe, a vivir más intensamente de ella, a atestiguarla con mayor coraje. Ha sido la negligencia y despreocupación de los cristianos, su pereza e indolencia lo que ha contribuido al “vacío espiritual” de nuestro tiempo que les echa en cara la Nueva Era.

Bernard Franck espera que su Diccionario “contribuya a ofrecer los hitos indispensables a todos los que intentan orientarse, en este amanecer de la era de Acuario, hacia la verdadera Nueva Era, prometida por aquél que es y que sigue siendo la novedad absoluta e insuperable; el que es, el que era y el que viene: Cristo Jesús, señor de los corazones y de la historia; aquél que es el alfa y la omega, el principio y el fin, el que hace todas las cosas nuevas” (28).

Este fenómeno ya no es ajeno a América Latina. Aunque nosotros estemos aún en una etapa de modernización y no hayamos pasado por la etapa postindustrial recibimos los impactos del secularismo, de la posmodernidad y de la Nueva Era. Hace falta conocer a fondo el fenómeno para ubicarnos y dialogar con ella desde nuestra realidad y situación de cristianos latinoamericanos.

Corrado Pastore, sdb

GONZALES-CARVAJAL Luis, *Evangelizar en un mundo post-cristiano*, Sal Terrae, Santander 1993, pp. 174.

Según el autor este libro pretende ser como “un manual para todos los cristianos en cuanto evangelizadores” (p 10).

Empieza analizando el ascenso ininterrumpido de la increencia como “una forma de vida en la que Dios no está presente como luz que ilumina la existencia”, aunque se afirme su existencia. No sólo se da un “cristianismo anónimo”, sino que cada vez se extiende más un “ateísmo inconsciente”. Con acierto señala el autor:

“La cruda realidad es que hoy, creyentes, indiferentes y ateos rivalizamos en ingenio para protegernos de Dios”.

“Hay quienes dejaron de buscar a Dios hace ya mucho tiempo, porque creyeron haberlo encontrado ya”. Son “personas que se han acostumbrado a Dios”... Confunden ‘fidelidad’ con ‘regularidad’...

“Parfraseando una frase de Erich Fromm, yo diría que la ‘industria contra el ateísmo’ -misa diaria, bendición de la mesa, etc.- a lo mejor sólo tiene éxito en impedir que el ateísmo llegue a ser consciente” (pp. 23-24).

Lo malo no son los ateos que se pasan la vida hablando de Dios, aunque lo hagan para criticarlo sin piedad, sino los indiferentes, tan satisfechos de sí mismo que ya no necesitan nada más: no les interesa lo religioso, ni Dios.

El capítulo 2º, el más largo del libro, estudia las raíces intelectuales, psicológicas y sociológicas de la increencia. Y en el 3º reflexiona y propone una “nueva evangelización” que vaya a las raíces del problema. Termina con un capítulo en el que reflexiona sobre la escuela católica como lugar de evangelización.

Un libro excelente, clarificador, preciso, y además ameno.

Félix Moracho, sj

PINTACUDA Ennio, *Breve curso de política*, Sal Terrae, Santander 1994, pp. 247.

Una doble finalidad tiene el autor de este libro, que viene como anillo al dedo para las necesidades de nuestro país.

En Venezuela son muchos los que no ejercen como ciudadanos, los que ni por asomo “se meten” en política, huyendo de ella como de una peste. Se prefiere el mesianismo político a aceptar la responsabilidad política de ser ciudadano. Se tiene la idea de que la política es pura intriga, lucha continua para

hacer prevalecer los propios intereses, sobre todo económicos y de poder, culto a la personalidad, que en ella el fin justifica todos los medios, etc.

Y esto, ¿por qué? Porque prevalece en el país el convencimiento de que el juego político amoral e inmoral de la mayoría, público y en modo alguno castigado, es el que está disolviendo las bases de la convivencia justa y pacífica, haciendo imposible la democracia.

Son los políticos, que esencialmente tienen que buscar los intereses comunes del país, los que públicamente marcan el paso al poner su poder al servicio de sus intereses partidistas y hasta individuales. No sólo corrompen el país, sino que espantan y alejan a ciudadanos honestos a acceder al mundo de lo político.

Este libro pretende ayudar a redescubrir el honesto y digno rostro de la política, y fomentar el acercamiento a ella de quienes puedan superar el bloqueo de nuestra desacreditada democracia. Por eso mismo desenmascara a quienes han prostituido la cosa pública con sus ambiciones egoístas, a los que han cometido la aberración desastrosa de identificar plenamente lo político con lo partidista.

El autor parte de una síntesis histórica referente al origen y la evolución del debate político para así redescubrir la verdadera política.

Con otros muchos estudiosos de la política piensa que es preciso volver a partir de la ciudad: "Sólo podremos recuperar su verdadero concepto si logramos comprender la complejidad de nuestras áreas urbanas y, al mismo tiempo, elaborar un modelo para su gobierno y su desarrollo equilibrado" (p 12).

"Del tipo y el nivel de calidad de vida que se logre obtener en la ciudad dependerá el que los proyectos políticos que se elaboren y se propongan sean válidos o no lo sean" (p 13).

Así el objetivo prioritario del análisis político consiste en elaborar un proyecto de convivencia civil, cuyo núcleo lo constituye la valoración de las relaciones humanas y sociales.

La política o busca el bien de la comunidad, o utiliza el poder para dominar a los ciudadanos. Si esto último es lo que se pretende de hecho, los modelos sofisticados de gobierno dan lugar a la rigidez de las instituciones y a la ingobernabilidad. Pero en modo alguno sirven para crear instrumentos de participación y corresponsabilidad de los ciudadanos en el gobierno, sino únicamente para ocupar el poder y mantenerse en él a como de lugar.

El autor une, en el concepto de política, los aspectos teóricos y los prácticos, sin fraccionarlos, sino correlacionándolos. La concreción histórica y la cotidianidad de la acción política se derivan directamente del proyecto teórico.

Libro actual, útil. Ojalá ayude a superar el bloqueo de nuestra democracia y desenmascarar a quienes confunden la “cosa pública” con sus propios intereses personales.

Félix Moracho, sj.

HISTORIA

BIORD Raúl (Ed.), *100 Años de los Salesianos*, Anthropos N. 29, ISSFE, Los Teques 1994, pp. 304.

Los Salesianos de Don Bosco acaban de cumplir 100 años de su llegada a Venezuela, en efecto los primeros salesianos llegaron a nuestra patria el día 19 de noviembre de 1894.

Todavía no se ha realizado un estudio crítico de la Historia de la Presencia Salesiana en Venezuela. Una institución que olvida su pasado pierde su identidad. A medida que pasa el tiempo van desapareciendo los testigos de la primera hora, por eso se torna un imperativo recoger las *Fuentes para la Historia de la Congregación Salesiana en Venezuela*. Raúl Biord ha iniciado este trabajo.

El volumen se divide en dos partes. En la primera se ofrecen los perfiles biográficos de los primeros Cooperadores salesianos que entraron en contacto personal o epistolar con Don Bosco e hicieron posible la venida de los Salesianos a Venezuela. Se recogen además unos 30 artículos publicados en los Boletines Salesianos en lengua italiana y española en la década de 1890-1899, que se refieren a la incipiente obra salesiana en Venezuela. Se recoge también, traducido del italiano, la parte de los *Annali* de Eugenio Ceria, que tratan de Venezuela. Finalmente se presenta la historia del Primer santuario a María Auxiliadora en Venezuela, historia escrita por el Dr. Lucas Guillermo Castillo Lara.

En la segunda parte se recogen algunos discursos conmemorativos pronunciados en la apertura del año centenario en la Catedral de Caracas, en el Panteón Nacional, en el Congreso de la República, en la Academia de la Historia y en las Asambleas legislativas de los Estados Carabobo y Miranda.

Este número especial de la Revista Anthropos ofrece un material valioso para quien asuma la tarea de escribir la historia de los Salesianos en Venezuela, ofrece al mismo tiempo a las jóvenes generaciones salesianas la posibilidad de acceder a algunas de las fuentes donde beber de la memoria salesiana.

Corrado Pastore, sdb

Esta hermosa biografía del purpurado y arzobispo emérito de Caracas Monseñor José Alf Lebrún Moratinos es un tributo de admiración y gratitud al arzobispo bondadoso y sencillo.

Los 15 capítulos de que consta pueden ser divididos en tres partes. Una desde sus primeros años hasta concluido su obispado en Valencia en 1972; son 5 capítulos, ya que el segundo, el más largo de todos, pertenece propiamente a una biografía de Mons. Salvador Montes de Oca. La segunda parte, los cinco siguientes capítulos, abarca toda su actividad en Caracas, y va desde el nombramiento como Arzobispo Coadjutor y Administrador Apostólico "sede plena" y su memorable participación en el año mariano 1987-1988, hasta sus actuaciones como Presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana. La tercera parte la constituyen los últimos cuatro capítulos, que se apartan de la cronología y exponen diferentes aspectos de su vida espiritual y sacerdotal, como son su piedad eucarística, su devoción a Nuestra Señora de Coromoto y su solicitud pastoral.

Es muy ilustrativo lo relacionado con el viaje apostólico de su Santidad Juan Pablo II en enero de 1985, dando relieve al lugar señalado que ocupara Mons. Lebrún en la preparación de las jornadas y durante su emotiva realización. Esas páginas son una verdadera evocación de los momentos que vivió Venezuela al lado del Santo Padre, amigo y peregrino.

El libro es de tipo documental, como se estila ahora, sin proponerse una valoración exhaustiva de los acontecimientos. Puede ser considerado como un manual que nos guía por la trayectoria sacerdotal de Mons. Lebrún. Está escrito con cariño y devoción filial y en este sentido tiene el significado de homenaje merecido al cumplir Mons. Lebrún con una etapa importante en pro de la Iglesia. Asimismo tiene el libro valor de testimonio acerca de esa vida llena de bondad, afabilidad y disposición de servicio.

Rafael Carías,sj