

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

**CON NOMBRE PROPIO Y
EN COMUNION FRATERNA**

**CARACAS
Publicaciones ITER
2000**

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

Septiembre-Diciembre 2000

AÑO XI, N° 23

Depósito legal pp.199001DF708

Revista Cuadrial

*del Instituto de Teología
para religiosos*

DIRECTOR:

Eduardo Frades

CONSEJO DE REDACCIÓN:

*José C. Ayestarán, Carlos Bazarra, Pedro Trigo
Corrado Pastore, Felicísimo Martínez*

COLABORADORES:

Juan Pablo Perón, Bruno Renaud

Román Sánchez, Luis Ugalde

Mikel de Viana, Jean-Pierre Wyssenbach

<p>SUSCRIPCIONES 2001:</p>

<p>Correo normal: Bs. 15.000</p>

<p>Número suelto: Bs. 6.000</p>

<p>Extranjero: \$ 30</p>

<p>Por avión Extranjero: \$ 38</p>

DIRECCIÓN, 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) 265.32.64

Caracas 1062 A (Venezuela)

DIAGRAMACION:

ANCLA-Caracas

Telf.: 322 75 68

IMPRESION:

Impresos Minipres

Caracas-Venezuela

Telf.: 237.51.20

INDICE

	Pag.
PRESENTACIÓN: Con nombre propio y en comunión eclesial	5
<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	
CON NOMBRE PROPIO	
Lección inaugural del año académico 2000-2001	16
<i>P. Luis Ugalde, S.J.</i>	
Iglesia y Estado en la construcción del futuro nacional	25
<i>P. Luis Ugalde, S.J.</i>	
Desafío de los pobres a la vida religiosa	34
<i>P. Carlos Bazarra, O.F.M.Cap.</i>	
Tres preguntas para una historia inconclusa	53
<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	
El Verbo se hizo carne para darnos Vida (Jn 1 y 21)	89
<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	
Vida consagrada: formación y misión cara al futuro	116
<i>P. Luis de Diego, S.J.</i>	
El Discipulado, primicia de la consumación de la obra reveladora del Hijo (Análisis de Jn 18,15-27)	130
<i>P. Francisco Javier González, S.D.B.</i>	
Sígueme! Los haré pescadores de hombres (en italiano)	143
<i>P. Juan Pablo Perón, S.D.B. (Recensión hecha por el P. Corrado Pastore, S.D.B.)</i>	

EN COMUNIÓN ECLESIAL

Propuesta de método para la primera sesión del Concilio hecha por la CONVER el 27 de Noviembre del 2000.	148
<i>P. Arturo Sosa, S.J., Presidente de la Conver</i>	
Concilio versus Exclusión.....	151
<i>P. Jesús García, OFMCap, Vicario Episcopal del Caroní</i>	
Concilio Plenario Venezolano: Punto de partida.....	155
<i>P. Carlos Bazarra, Provincial de los Capuchinos delegado</i>	
Primera sesión del Concilio Plenario Venezolano: Buen Comienzo.....	160
<i>P. Pedro Trigo, SJ, Experto del Concilio Plenario Venezolano</i>	
Homilía tenida en la clausura de la primera sesión celebrativa del Concilio Plenario de Venezuela (1 de Diciembre del 2000)	166
<i>Mons. André Dupuy, Nuncio de Su Santidad en Venezuela</i>	

CON NOMBRE PROPIO Y EN COMUNIÓN FRATERNA

P. Eduardo Frades, C.M.F.

El ITER entra en la UCAB con la frente alta y el paso firme aunque tenga que nacer, por imposiciones legales universitarias, de forma pequeña y modesta. No estamos naciendo, sino que llevamos más de 20 años de existencia, con reconocimiento de la Universidad Pontificia Salesiana, UPS, de Roma y de la Sagrada Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede. Se nos otorgó primero la afiliación en 1989, tras diez años de funcionamiento; y el 16 de junio de 1999 obtuvimos la agregación a la UPS, que es el paso último de relación con dicha Universidad romana, hasta lograr ser Facultad de Teología autónoma.

Han salido de nuestras aulas varias decenas de sacerdotes religiosos y otra serie de religiosas y algunos laicos. Varios de ellos han sacado sus licenciaturas en el propio Instituto y muchos más, por ahora, han ido a diversas Universidades, sobre todo romanas a culminar sus estudios. Algunos han retornado al Instituto como profesores y a otros centros de estudios en Venezuela. Muchos están en el trabajo pastoral, y un buen número en las tareas formativas de las distintas Congregaciones.

El profesorado es, mayoritariamente, venezolano y joven. Pero no faltan, sobre todo entre los iniciadores y autoridades, los venezolanos de segunda patria y entero corazón, con muchos años de trabajo pastoral y actividad docente o investigativa en Venezuela. Hoy presentamos algunos de estos Nombres Propios, a petición de cierto público lector. Aquí nos conocemos todos, porque somos un Instituto de números aún modestos (sobre los 250 alumnos y unos 50 profesores); pero otros lectores fijos u ocasionales no saben de nosotros y queremos hacer esta presentación, «con nombre propio», que continuaremos en números sucesivos, sin repetirnos.

Me hubiera gustado contar con unos 10 nombres para empezar, por aquella manía bíblica de los decálogos; pero tampoco el número 7 deja de ser tradicional. La coincidencia de tres jesuitas muestra la presencia mayoritaria de la Compañía no sólo en la docencia, sino especialmente en la producción de escritos. Los dos salesianos, aquí en presencia modesta, quieren reflejar el enorme apoyo que ha dado a la labor docente y de autoridades académicas dicha Congregación, a más del apoyo logístico y de ubicación de este itinerante ITER. Los otros dos quieren ser una modesta muestra de la presencia del resto de Congregaciones que conformamos este Instituto Intercongregacional, desde sus inicios. Siento mucho la ausencia de algunos muy significativos, como es el caso del dominico Felicísimo

Martínez, pero no ha podido acudir esta vez a la cita. Pronto vendrá.

Estamos a punto de continuar nuestra andadura como revista de Teología, pero formando cuerpo con las otras que edita la UCAB, a partir del próximo año, cuando por fin comience a formar parte plena de dicha Universidad el primer año de Teología del ITER. Seguirán siendo, como hemos logrado hacerlo ya, tres números al año, sobre todo del campo teológico-pastoral; aunque presentaremos algunos trabajos significativos del campo filosófico y otras áreas humanísticas. Por eso queremos empezar a presentarnos en público, al menos los que lo necesitemos, pues algunos tienen ya reconocida fama latinoamericana e incluso internacional. Aquí ofrecemos algunos de estos Nombres Propios.

Por unas coincidencias casi fortuitas iniciamos la serie con el Rector de la UCAB y la cerramos con el Rector del ITER. En el medio están una serie de profesores que han ocupado u ocupan cargos de dirección como Vicerrector y Director de la Sección de Teología, Director de Investigaciones, Director de Publicaciones y Director de Formación Permanente; sin que falte uno de los jóvenes profesores que se está iniciando en la tarea docente de la Biblia y en la producción escrita. Todos los datos personales y las referencias bibliográficas y otras están tomadas de los diversos “currícula” de cada profesor: Si algo suena a valoración poco crítica o asomo de alabanza, eso es responsabilidad exclusiva del que suscribe esta presentación, y no es en modo alguno afán de vanagloria de los autores, ni interés lisonjeador de mi parte. He tratado de reflejar un poco lo que cada persona significa para nosotros desde el ITER. He aquí las personas

CON NOMBRE PROPIO

El P. Luis Ugalde Olalde es jesuita venezolano nacido en el país vasco en 1938 y con 43 años en Venezuela. Es Licenciado en Filosofía y Letras por la P.U. Javeriana de Bogotá en 1962, Licenciado en Sociología por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1973, Licenciado en Teología en Frankfurt (Alemania) en 1970 y Doctor en Historia por la Universidad Santa María de Caracas en 1991. Es especialista en Historia económica y social de Venezuela. Ha sido director de investigaciones sociales en OESE y del Centro Gumilla de los jesuitas en Caracas. Superior provincial de la Compañía de Jesús (1979-1985) y Presidente de CONVER de Venezuela (1983-1986). Fue elegido Presidente de la Confederación Latino-Americana de Religiosos (CLAR, 1985-1988). De 1986 a 1990 ha sido Vice-Rector Académico de la UCAB y desde 1990 es Rector de dicha Universidad.

Ha regentado cátedras sobre temas históricos y sociales en distintos centros y es autor o coautor de varios libros. Entre ellos señalamos: “Educación

católica y sociedad venezolana. Líneas para una definición” (1974); “Historia de la Compañía Manoa en el Delta del Orinoco” (1989); “Curso de Formación Sociopolítica” con varios escritos publicados por el Centro Gumilla. “El pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio” (1992); su colaboración en “Evangelizar hoy a Venezuela” y “La inculturación del Evangelio” editados por el ITER en 1985 y 1988, ponencias sobre “Universidad, Sociedad y Estado” en “La universidad ante el quinto centenario” (1992) y “Educación, Estado y Sociedad” en “Asamblea Nacional de Educación” (1999). Escribe en diversas revistas especializadas, habiendo sido director de la revista SIC de 1976 a 1979; y tiene numerosos artículos de prensa y columna de opinión fija en los últimos 20 años en distintos periódicos nacionales. Entre ellos el Diario de Caracas, el Universal, el Mundo y Tal Cual de Caracas; el Correo del Caroní, la Verdad de Maracaibo y Notitarde de Valencia. Fue premio nacional de Periodismo en 1997. Estuvo entre los fundadores del ITER y ha colaborado con clases sobre Historia de la Iglesia Contemporánea. Ahora, como Rector de la UCAB, ha promovido la adscripción del mismo a la UCAB, de cara a constituir una Facultad de Teología con valor civil.

El presente escrito es la «lectio inauguralis» del año académico 2000-2001, tenida en el Aula Magna de la UCAB, de la que es Rector, con ocasión del segundo año de adscripción del ITER a dicha Universidad Católica, como Escuela de Teología en orden a conformarse como Facultad, a la vez que el ITER se ha ido confirmando eclesiásticamente ante la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, como agregado, con dos carreras de Licenciatura, en Teología Pastoral y en Teología Espiritual y pronto en Teología Bíblica. Con el permiso del autor y del Centro Gumilla, que agradecemos, hemos reproducido también aquí su reciente artículo publicado en la revista SIC, n.630. pp 436-440.

El P. **Carlos Bazarra Sánchez** es capuchino español, nacido en 1930, en La Coruña (España). Es Licenciado y Doctor en Teología por la P.U. Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y director de seminarios capuchinos de España por varios años. También ha sido profesor en centros de estudio superior de otras congregaciones. De 1979 a 1990 ha sido director del teologado capuchino de Caracas y profesor del ITER; Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De 1990 a 1996 pasa a ser Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Santa Fe de Bogotá (Colombia). En Bogotá fue profesor en otros centros de estudios eclesiásticos superiores. Ha ocupado otra vez el cargo de Vicerrector y Director de Teología del ITER hasta ser elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. También ha dado clases en el postgrado de la UCAB y otros centros. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados

en España, en Bogotá y en Caracas y ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela de 1980 a 1990 y de nuevo desde 1997; y de la revista IFEAL de Bogotá de 1993 a 1996, además de colaborar habitualmente en la revista ITER y otras. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma y de toda la Iglesia.

Entre sus más de cuarenta obras escritas, entre libros y opúsculos, señalamos “Mi fe católica” (1965); «La Iglesia, Pueblo de Dios» (1970); «Liberación de la vida religiosa» (1978); «Dios, el Padre en quien creo» (1981); «¿Qué es la teología de la liberación?» (1985); “Peregrina de la fe” (1987); “Y en la noche Dios” (1988); “El riesgo del Espíritu” (1988); «Sí al hombre» (1988); «Un mundo de hermanos» (1990); “En la fuente del Nuevo Testamento” (1990); “Hermana Muerte” (1991); “Dios nos amó primero” (1992); “Vivir la misericordia” (1993); «Invitación a la paz» (1994); «Espiritualidad para el hombre de hoy»(1995); “Mujeres y hombres de espíritu” (1996); «María, mujer de esperanza» (1997); Muéstranos al Padre” (1998); «Creo en la vida eterna» (1999); « Vivir el adviento. Notas de escatología cristiana» (2000). Es colaborador habitual de Cuadernos Franciscanos, IFEAL e ITER y varias otras revistas de teología y espiritualidad.

El escrito presentado ahora es un resumen de la conferencia pronunciada en un congreso internacional en la ciudad de Asís el año 1999. Por su trayectoria el P. Bazarra, o el Hermano Carlos como él prefiere ser llamado y entendido, con sobradas razones franciscanas y cristianas, se ha convertido en un animador de la espiritualidad franciscana en todo el mundo, pero especialmente en América Latina.

El P. **Pedro Trigo Durá** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa

inserta e incultrada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996.

Entre sus numerosas publicaciones destacamos algunas: «Narrativa de un continente en transformación» (1976); «Arguedas: mito, historia y religión» (1982); «Cristianismo e historia en la novela mexicana» (1987); «Creación e historia» (traducido al portugués, alemán, inglés e italiano); «Salmos de vida y fidelidad» (1989 y 1990); «Salmos del Evangelio» (1994); «Consagrados al Dios de la Vida» (1995); «Una constituyente para nuestra Iglesia» (2000). Ha colaborado en las siguientes obras colectivas: “Religiosidad popular” (1976); “Evangelizar hoy a Venezuela” (1985); “Raíces de la teología latinoamericana” (1985); “Al más pequeño de mis hermanos/ Una espiritualidad liberadora” (1985); “La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio” (1987); “Encuentro latinoamericano de universidades católicas” (1990); “Teología y liberación/ Religión, cultura y ética” (1991); “Por los caminos de América.../ Desafíos socioculturales a la Nueva Evangelización” (1992); “Para una filosofía desde América Latina” (1992); “Irrupción del pobre y quehacer filosófico” (1993); “El neoliberalismo en cuestión” (1993); “Neoliberales y pobres/ El debate continental por la justicia” (1993); “Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina” (1993). “Si quieres entrar en la vida/ El arte de recrear la pasión de vivir” (1996); “Teología y nuevos paradigmas” (1999).). Escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

El presente trabajo fue escrito y presentado ya inicialmente en el aula magna de la Pontificia Universidad Católica de Lima en 1992, con ocasión del homenaje que quiso dedicarle Gustavo Gutiérrez al dominico Fray Bartolomé de Las Casas. Lo ha repetido, profundizado y reelaborado para esta ocasión, porque sigue siendo de palpitante actualidad.

El P. **Eduardo Frades Gaspar** español de origen, nacido en la frontera extremeña con Salamanca y Portugal en 1943, con 22 años de trabajo en Venezuela, su segunda patria, es misionero claretiano. Tras los estudios teológicos en Salamanca y Roma, se licencia en Teología en el «Angelicum» de los dominicos y luego en Sagrada Escritura en el «Biblicum» de los jesuitas de Roma. Enseña los primeros años en Madrid, Niefang (Guinea Ecuatorial) y «La Cartuja» de Granada, pasando luego a Venezuela, para trabajar en una pastoral liberadora y colaborar en el surgimiento de los estudios teológicos en el ITER desde 1979. Ha compartido el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases

en el ITER. Estuvo un semestre en Belén y el Instituto Bíblico Franciscano de Jerusalén, fraternamente acogido por los franciscanos de la Custodia. Ha conju- gado las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB con la elaboración de la tesis doctoral en Teología. Ha sido elegido Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y también Vicerrector y Director de la Sección de Teología del Instituto desde 1999.

Entre sus publicaciones está la tesis doctoral sobre “El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas”. Presentada en 1996 y publicada por el IUSI, hoy Universidad Santa Rosa en 1997. Ha colaborado con otros claretianos en la reflexión y animación bíblica y espiritual de su servicio misionero. Especialmente en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión», programa- do en común por varios biblistas y pastoralistas, pensado en Guatemala, en Barrackpore cerca de Calcuta, en un barrio del gran Buenos Aires y finalmente en Quibdó del Chocó colombiano. Se ha publicado ya todo en castellano, y se ha traducido casi todo al inglés, italiano, portugués y en parte al francés y alemán. Otros escritos en colaboración están en “Taller de espiritualidad claretiana en América Latina” (Bogotá, 1988); “Las Casas entre dos mundos” (Lima, 1992); “Dimensión profética del servicio misionero de la Palabra” (2000). Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Últimamente está colaborando en el «Diario Bíblico» que vienen editando en estos años los claretianos de toda Amé- rica Latina. Ha escrito algunos artículos en las revistas Misión Abierta, Nuevo Mundo, Sic, RIBLA y Teología IUSI, además de en ITER, de la que es director. El escrito presentado aquí es una de las colaboraciones preparadas por el autor para el volumen de Palabra-Misión dedicado a los escritos de Juan. En concreto se trata de los textos iniciales y finales de su Evangelio, que son, sin duda, la parte más clara de redacción final; y que presentan su cristología y eclesiología tal vez más avanzadas y abiertas a la gran iglesia. Parece muy oportuno en este momento de Iglesia venezolana en Concilio tener muy presente lo esencial del mensaje de Juan.

El P. Luis de Diego Choliz es un jesuita aragonés, nacido en Zaragoza en 1941 y arraigado hace años en Venezuela. Tras culminar sus estudios de bachi- llerato cursó Filosofía en la Universidad Católica de Quito (Ecuador) en 1965 y revalidó su Licenciatura en la Universidad del Zulia (1967) y en la de Madrid (1969). Se licenció luego en Teología en la Universidad de Deusto (Bilbao, Espa- ña) en 1971, para alcanzar el Doctorado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma en 1974. Ha sido profesor de Teología en el IUSI por varios años, y más aún en el ITER, donde actualmente dicta clases en los cursos de Licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual: Acercamiento a la espiritualidad, Teolo-

gía espiritual y Experiencia reflexionada de acompañamiento espiritual a formadores y formadoras en ejercicio. También es profesor de Humanidades en la Facultad de Ingeniería de la UCAB y en el Postgrado de Teología. Ha sido Director y miembro del Centro de Estudios Religiosos de la UCAB del 1989 a 1995. Además de sus clases y seminarios de espiritualidad ha sido elegido como Director del Departamento de Formación Permanente del ITER desde el año 2000.

Entre sus publicaciones destacamos “La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros (1515-1540), editado en 1975 por la UCAB y el CIS de Roma. Y “El Hombre: retos, dimensiones y trascendencia”, en colaboración con Massimo Desiato y Mikel de Viana, editado en la UCAB en 1993. Colaboró con su artículo sobre “El Vaticano II: un Concilio pastoral” en la obra colectiva “La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio” (1987). Más allá de su labor docente y de escritor, durante el segundo semestre de cada año, desde 1985, trabaja como Instructor de la Tercera Probación, última etapa en la formación de los jesuitas, tarea de enorme responsabilidad humana y espiritual. También acompaña Ejercicios Espirituales y dirige seminarios sobre formación en la Vida Religiosa, promoviendo la preparación teológica y espiritual sobre todo de superiores y formadores.

El artículo aquí presentado se escribió como parte de la Lección inaugural del curso 1994-1995 en el ITER-CER. Fue el año del Sínodo sobre la Vida Consagrada. Las reflexiones que tal acontecimiento suscitó sobre la Formación y los Estudios de Teología pueden seguir siendo de actualidad.

El P. Juan Pablo Perón, es sacerdote salesiano, nacido en Padua (Italia) en 1942 y viviendo en Venezuela desde 1959. Es Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (1967-1971); y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 y ha impartido cursos de Introducción a la Sagrada Escritura, Libros Históricos, Literatura joánica y otros. Fue Superior Provincial de los salesianos de 1984 a 1990 cuando promovió el cambio de sede del Instituto a los predios salesianos de Boleíta (1986-1992). Es elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, asumiendo el cambio de sede esta vez a los locales de las Salesianas de Altamira. Concluido el rectorado completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB de 1995 al 2000, volviendo a ser elegido para el cargo de Rector en 1999, mientras culminaba y defendía su tesis de Doctorado en Sagrada Escritura.

En este primer año de su rectorado se ha firmado el convenio entre la

CONVER y la UCAB para iniciar la incorporación del ITER como Escuela de Teología de dicha Universidad. También tramitó y obtuvo el permiso para iniciar la Licenciatura en Teología Espiritual, aprovechando su presencia en la UPS, después de participar en su concreción durante su estancia de un mes en Caracas. Sin ser encargado de la Biblioteca han sido incontables las horas que ha dedicado a este servicio en su primer rectorado y también en el actual. Recientemente se ha comprado un terreno de la Electricidad de Caracas, lindante con los terrenos donados por los Padres Salesianos en Boleíta para iniciar la construcción de la sede propia del ITER. Gracias a sus gestiones se ha logrado reducir sus costos, de más de 611 millones de bolívares a sólo 455.

Entre sus escritos cabe señalar “Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica”, junto con el P. Ayestarán, en 1995. Varios artículos de la revista ITER, como “El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos” (1992) y “Desafíos y tareas para un nuevo acuerdo nacional” (1993) y “¿Moral sin Dios? Una lectura bíblica del primer capítulo de la Veritatis Splendor” (1994). La tesis es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de San Marcos, y lleva por título el lema de Mc 1.17: “Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres”. Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Estudios Religiosos de la Universidad Pontificia Salesiana este año 2000. En este mismo número hace una breve reseña de dicha obra el también salesiano, P. Corrado Pastore, profesor del ITER y Rector del mismo en los años 1987-1991. Esperamos poder contar pronto con la traducción castellana de la obra y publicarla en la colección de tesis doctorales de profesores del ITER.

El P. **Francisco Javier González** es un joven salesiano venezolano, nacido en la hermosa Cartagena de Indias en 1963 y casi recién Licenciado en Teología Bíblica por la P.U. Gregoriana de Roma. Estudiante del IUSPO de los Salesianos en Los Teques y alumno del ITER y ahora profesor de ambos centros. Ha recibido cursos de arqueología y geografía, hebreo y hermenéutica en l’ “École Biblique” de Jerusalén. Está dando clases en el IUSPO-CER y también en el ITER sobre diversos campos bíblicos. Tiene ya en su haber algunos artículos en la revista “Anthropos” y también en “Nuevo Mundo”.

Está iniciándose en su labor de escritor, y aquí le publicamos una pequeña parte de su tesis de Licenciatura, dirigida por el P. José Caba en 1999; aunque se note su carácter de ejercicio escolar. Normalmente las tesis de Licenciatura o de Doctorado que lo ameriten se irán publicando fuera de la revista, formando un cuerpo con serie mayor y menor, como base documentaria del trabajo académico de este Instituto. Aquí hemos hecho una excepción, al presentar apenas un capítulo de la tesis de Licencia de F. Javier. Lo hacemos primero para subrayar la

presencia salesiana en el cuerpo directivo y profesoral del ITER, tan numerosa siempre; y la gran colaboración dada a la marcha de este centro teológico intercongregacional en sus 22 años de historia. Con ello además estamos animando a tantos otros profesores jóvenes del ITER, muchos de ellos exalumnos del mismo, a poner por escrito sus pensamientos y planteamientos teológicos y pastorales y a publicar sus tesis de Licenciatura y Doctorado cuanto antes.

EN COMUNIÓN FRATERNA

Por más que acentuemos el Nombre Propio, y lo queremos hacer responsablemente, nos entendemos siempre en Comunión. En comunión fraterna entre nosotros, ya que somos “religiosos” por “profesión” y formamos no sólo cada grupo su familia carismática, sino además un Instituto que se propone ser Intercongregacional dentro de una vida religiosa que también quiere entenderse así. En comunión con todos los hombres con quienes nos ha tocado, histórica y concretamente convivir, especialmente con los pobres y marginados del sistema, a quienes nos debemos y en quienes misteriosamente se dibuja el Rostro del Señor Crucificado. Más al fondo, en fin, en comunión con Dios y todos los hermanos, como miembros de la Familia o del Pueblo de Dios.

Ahora que, como Iglesia local, estamos iniciando nuestro primer Concilio Plenario, tras quinientos años de evangelización realizada en gran medida por religiosos, nos sentimos especialmente convocados a mostrarnos solidarios y fraternos con todos los hermanos, compartiendo nuestro carisma en la Iglesia, dentro de la diversidad de ministerios y servicios que respetamos evangélicamente. Por eso hemos estado participando, más allá incluso de la colaboración expresamente pedida, en todas las labores de preparación y acompañamiento del Concilio Plenario; no con afán protagonístico, sino de fiel colaboración en reciprocidad de dones; y lo seguiremos haciendo con evangélica “parresía”.

De momento queremos dejar aquí constancia de nuestro interés eclesial por este acontecimiento, y de nuestro empeño por que sea un momento de fidelidad creadora a lo que el Espíritu está pidiéndonos aquí y ahora. Traemos una primera reacción o eco de lo vivido en esta primera sesión, con testimonios breves y variados, aunque nos hubiera gustado que fueran aún más numerosos. Hemos hablado con varias personas vinculadas de una u otra forma al ITER: Señores Obispos, Superiores Provinciales, delegados de diócesis, teólogos y peritos; y casi tenemos una muestra de cada grupo.

Monseñor Alfonso Guerrero, Vicario Apostólico del Caroní y primer Obispo nativo prestando ese servicio misionero; de lo cual nos enorgullecemos, a pesar de que lo perdimos como profesor del ITER no ha podido acudir a la cita.

Pero nos ha puesto en contacto con el Padre (aunque él prefiere llamarse hermano) Jesús García, capuchino, Vicario Episcopal de dicha Misión. El P. Arturo Sosa, Provincial de los jesuitas y actual Presidente de la CONVER y del Consejo Superior del ITER, presentó en nombre de toda la CONVER el escrito que reproducimos. Los profesores del Instituto, Padres Carlos Bazarra, participante como Provincial de los capuchinos y Pedro Trigo, convocado como experto para el Concilio nos dieron bien pronto sus primeras impresiones.

Otros no han podido hacerlo tan rápido. Yo he puesto una breve introducción a estos escritos, señalando lo que como ITER hemos intentado colaborar con el CPV. Finalmente, y para no alargar demasiado esta lista y cerrarla con broche maestro, hemos pedido y nos ha permitido amablemente publicarla la homilía final que su Eminencia, Monseñor André Dupuy, Nuncio de Su Santidad en Venezuela, tuvo en el Concilio. No es un acto de lisonja, sino un reconocimiento del valor pastoral de dichas palabras en este momento tan significativo de nuestro devenir eclesial. Publicarlas aquí es un compromiso de recordarlas, de agradecerlas y sobre todo de tratar de hacerlas realidad viva y cuestionamiento permanente a lo largo de este proceso conciliar.

BREVE HISTORIA DEL ITER EN EL CPV

Durante los años de preparación del Concilio, el ITER como tal no fue invitado a tener ninguna participación especial; pero muchos profesores, exalumnos y estudiantes estuvieron muy activos en la realización de la amplia encuesta masiva, especialmente en las zonas marginales donde trabajan. Fruto de ello es la apretada síntesis de algunos grupos que se publicó en el número 18 de la revista ITER, junto con la de cuatro sacerdotes (Presbíteros Domingo Riera, Jesús Gazo, Carlos Martín y Román Sánchez) y un breve escrito del P. Carlos Bazarra. En aquella ocasión presenté así al primero (allí el último) de los tres escritos: “Más breve, pero con mucha reflexión y diálogo a varias voces y hasta con trabajo comunitario... Una apretada síntesis del trabajo hecho por varias comunidades cristianas, sobre todo de barrios caraqueños; señala problemas estructurales y concretos, valora sus tesoros y deficiencias, y apunta sus esperanzas y propuestas para esa iglesia más evangélica y cristiana que soñamos”. Pero todo esto, lejos de verse reflejado en el rumbo ulterior tomado, fue objeto de críticas incluso al más alto nivel.

Más adelante, a la hora de elaborar los documentos sobre los temas preparados, varios profesores fueron llamados a colaborar, a título personal, tal vez por ser párrocos de alguna zona. Además de eso, el grupo de profesores que nos venimos reuniendo quincenalmente para reflexionar juntos sobre temas o cues-

tiones teológicas de interés común y actual quisimos compartir nuestra visión de dichos documentos preparatorios y nuestro balance no fue muy positivo. Por ello pensamos que debíamos intentar poner al tanto de nuestra preocupación a los Superiores y Superiores Mayores que nos iban a representar ante el Concilio Plenario. El P. Eduardo Frades, como Rector en funciones del ITER, lo comunicó así al P. Arturo Sosa, Presidente de la CONVER y a todo el equipo directivo le pareció bien la propuesta, conviniendo en tener un primer encuentro el día 23 de octubre en la sede del Instituto. De ello informa brevemente el P. Arturo al presentar la propuesta de la CONVER al Concilio.

Durante las últimas semanas previas al Concilio fueron nombrados finalmente el P. Luis Ugalde, como Rector de la UCAB, el P. Juan Pablo Perón, como Rector del ITER, el P. José Cruz Ayestarán como perito conciliar y el P. Pedro Trigo como experto teólogo, Director del Centro Gumilla y del Departamento de Investigaciones del ITER. Además de estos, estuvieron presentes el P. Arturo Sosa, presidente de la CONVER y del Consejo Superior del ITER, y los PP. Carlos Bazarra, Bruno Masiero e Ignacio González, profesores del Instituto en virtud de ser Provinciales elegidos para el evento conciliar por la CONVER; y el P. Michel Coppin, que figura como Sub-Director del ITER, cargo evidentemente inexistente. Entre los obispos presentes, Mons. Jesús Alfonso Guerrero y Mons. Nicolás Bermúdez han sido profesores del Instituto. De los Vicarios Episcopales estaba el P. Jesús García, capuchino; y como delegado del Vicariato de Tucupita, el P. Javier Alarcón, claretiano, ambos exalumnos del ITER; y tal vez algunos otros que se me olvidan.

Se les ha pedido una primera impresión sobre esta experiencia conciliar vivida a varios de estas personas; pero sólo hemos logrado las del Vicario Episcopal del Caroní, P. Jesús García, y las del P. Trigo y el P. Bazarra, por lo cual tenemos una muestra reducida de opiniones, pero creemos que son especialmente significativas. Más adelante tocará hacer un balance detallado de todo lo vivido en esta primera sesión conciliar, así como seguir colaborando para que seamos dóciles a lo que el Espíritu está pidiéndonos en este momento histórico a toda la comunidad eclesial, sin timideces ni prepotencia, sino con la alegría de compartir lo que tenemos –fortalezas y dones, debilidades y fallos– en fraterna parresía de hijos de Dios y hermanos en primerísimo y fundamental lugar. Lo seguiremos haciendo con evangélica “parresía”, repetimos, si nos piden colaboración; y hasta más allá de lo pedido, si creemos que el Espíritu nos llama a decir nuestra palabra profética o nuestro firme testimonio y compromiso.

LECCIÓN INAUGURAL 2000

P. Luis Ugalde, S.J.

Saludo

Por primera vez damos comienzo al curso del ITER como miembro de la Universidad Católica Andrés Bello. Autoridades, profesores y estudiantes del ITER bienvenidos a esta gran familia de 13.000 estudiantes, más de 1.000 profesores y 40.000 egresados.

El ITER ha entrado al nuevo milenio con dos pasos institucionales de gran importancia, como son la agregación a la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma y el reconocimiento civil de la carrera de teología en Venezuela por medio de la Universidad Católica Andrés Bello. También para la UCAB este paso es de singular trascendencia, pues le permite cumplir más adecuadamente con su sentido de servicio a la Iglesia.

El paso de integración a la UCAB sin duda ofrece al Instituto de Teología nuevas **oportunidades**, pero no está exento de **peligros**, que consideramos se deben tener presentes desde el principio, para fomentar aquellas y evitar estos.

Quisiéramos mencionar el **peligro de perder autonomía y creatividad** al integrarse a un cuerpo mayor con años de funcionamiento, con su estilo y rutinas establecidas. A éste se correspondería por parte de la UCAB el peligro de no reconocer en la práctica la especificidad del ITER. Nuestro reto está en combinar el alto nivel de exigencia universitaria con la flexibilidad necesaria para que el ITER tenga una gran creatividad propia. La tentación que pudieran tener CONVER, las Congregaciones Religiosas y la Directiva del ITER, sería la de **delegar en la Universidad responsabilidades e iniciativas que les corresponden** y que nadie puede asumir por ellos. Juntos velaremos para que con este paso **no se diluya la especificidad fundacional** del ITER que nació con objetivos bien precisos que se entienden dentro de la evolución y dinámica de la Vida Religiosa en Venezuela.

Lo más importante en este momento es que todos veamos la significación trascendental que tiene el paso de reconocimiento civil de la carrera de

teología y las posibilidades de crecimiento cualitativo que ofrece la pertenencia a la UCAB, justamente para cumplir mejor con los fines y objetivos específicos del ITER.

ORIGEN Y RAZÓN DE SER

Conviene asumir y renovar con toda decisión el propósito original que, luego de larga reflexión y discusión, llevó hace más de veinte años a los superiores religiosos a crear el Instituto de Teología para Religiosos, presentarlo a la Iglesia local y a la Santa Sede y decidir que cada congregación hiciera su mejor aporte a fin de que, con este esfuerzo intercongregacional, el ITER llegara a ser una instancia clave para que la vida religiosa “acontezca” en Venezuela. Como toda novedad, el ITER al comienzo tuvo dificultades, desconfianzas y objeciones, que un directo diálogo eclesial y el tiempo, fueron aclarando y superando. La Congregación de Religiosos aprobó y renovó sus Estatutos y en más de una ocasión a partir de 1986 los presentó como ejemplo para otros institutos intercongregacionales de teología en países latinoamericanos.

Hoy, cumplidos los 20 años, el ITER muestra una realidad, una cosecha, que le permite ser apreciada por sus frutos. Además se ha concretado la posibilidad de colaborar con el CER, centro que ha rendido extraordinarios servicios a la formación religiosa femenina. Uno de los signos de madurez del ITER ha sido la agregación a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, que supone un crecimiento y un reconocimiento importantes.

Pero no basta con que los estudios sean reconocidos intraeclesialmente, la comunidad cristiana es levadura y signo de esperanza en el mundo; los estudios teológicos no son significativos sólo para un puñado de iniciados en las cosas de Dios. La comunidad eclesial venezolana vive enraizada en esta realidad su fe, la fe común de la Iglesia Católica, que se extiende en el tiempo y en el espacio y se encarna en cada pueblo y cultura transformándolos. En la sociedad venezolana los religiosos compartimos los problemas, el sentido de la vida y las esperanzas, con todos los hombres y mujeres de este país. La teología es servidora de la fe y ésta de la vida, como luz y fuerza en el camino de todos. Con la teología, la comunidad cristiana trata de dar razón de su vida trascendente y abierta a sus hermanos y a Dios.

Por eso tiene singular importancia el hecho de que estemos empezando el nuevo milenio en Venezuela con la pacífica y acogedora aprobación por parte del Consejo Nacional de Universidades (CNU) de los estudios de teología, como estudios universitarios con pleno valor civil. Con el reconocimiento de la Universidad Santa Rosa, en la que estudia la mayor parte del clero diocesano, y

la aprobación por el CNU de la licenciatura en teología del ITER a través de la UCAB, la sociedad venezolana y su Iglesia dan un trascendental paso de madurez, que contrasta muy favorablemente con la realidad que teníamos al entrar al siglo XX, e incluso con la de hace apenas 10 años.

Sabemos que la Iglesia y la Vida Religiosa tuvieron una trascendental presencia en la formación de la identidad y de la nacionalidad venezolana. En la **sociedad colonial**, su existencia y acción fueron omnipresentes, pero con dos limitaciones importantes. En primer lugar se trataba de una sociedad colonial con las limitaciones que ella tiene y además con una peculiar combinación entre la espada y la cruz, con alianzas y superposiciones entre el poder civil y el eclesiástico, propias de la Ley del Patronato, que produjeron subordinaciones y complicidades. La Iglesia ya en el siglo XVII, al crear en 1622 la Congregación de Propaganda Fide, reconoció los inconvenientes de ese tipo de regímenes, pero en nuestro país no se pudo liberar del Patronato hasta 1964. Antes de llegar al Modus Vivendi, que daba a la Iglesia más autonomía del poder civil, se vivieron una serie de traumas y conflictos que entre otras cosas pasaron por la expulsión de los obispos, cierre de seminarios y supresión de todas las comunidades de vida religiosa. El restablecimiento y la recreación de la VR en Venezuela fueron lentos a partir de 1889, con novedades tan significativas como la fundación de congregaciones religiosas venezolanas y la presencia creciente de congregaciones femeninas apostólicas en el ámbito de la educación, de la salud, o del trabajo con indígenas. A lo largo del siglo XX la vigorosa acción educativa de religiosos y religiosas fue preparando nuevas generaciones de laicos con aprecio profundo de la Iglesia y de la VR, así como una religiosidad más adaptada a la vida moderna y con presencia laical activa en la vida profesional y pública. En las últimas décadas postconciliares ha habido gran creatividad en la multiforme presencia de la VR en los sectores de menores recursos y con un acompañamiento de vivencias espirituales enriquecedoras.

Este aprecio se ha traducido en el hecho de que más y más jóvenes venezolanos y venezolanas opten por la VR. En consecuencia, las congregaciones han hecho la opción de abrir noviciados en Venezuela y esforzarse para que la VR, sin perder su sentido universal, se haga más venezolana y encarnada en nuestra realidad, de tal manera que se nutra de la fe de nuestro pueblo.

CAMBIOS POSTCONCILIARES

El desarrollo de la dinámica religiosa y de la reflexión postconciliar que la actualiza, han permitido el florecimiento de muchas formas de **trabajo intercongregacional** en el país y sobre todo ha llevado a hacer un gran esfuerzo

formativo conjunto. Es la historia de SECORVE y de CONVER, del CER, del ITER, de la AVEC, de Fe y Alegría y de tantas otras iniciativas que nos han potenciado para el servicio de conjunto a la Iglesia, sin perder el específico carisma de cada congregación. La idea de que las congregaciones en Venezuela no se priven de la presencia renovadora de los jóvenes en sus comunidades durante sus primeros 10 años de vida religiosa, cobra especial significado en casi todas las congregaciones en las que hasta hace poco la gran mayoría éramos de origen extranjero. Esta **presencia de cientos de formandos en el país** fue posible gracias a la sabia decisión de abrir las casas de formación en Venezuela y no tener que enviar a los jóvenes a Europa durante su primera formación; aunque más tarde sea muy conveniente.

Permítanme aportar mi testimonio personal, que con pequeñas variantes, es el de la mayoría de los religiosos venezolanos nacidos aquí o llegados antes de 1965. Yo llegué a Venezuela a los 18 años a comienzos de 1957 con la firme decisión de nacer de nuevo como venezolano desde mi opción religiosa. En consecuencia, nuestra despedida de la familia y del país de origen era de por vida, sin siquiera la visita familiar periódica, cuya posibilidad se abrió en los tiempos postconciliares. Nos nacionalizábamos venezolanos, no como un simple trámite legal, sino como un esfuerzo de encarnación, de identificación con el país y con la Iglesia venezolana, asumiendo un compromiso espiritual serio de servir a su pueblo hasta la muerte; de servirlo como religiosos, es decir como consagrados a Cristo y como testigos de su Buena Nueva.

Sin embargo, esa opción antes de dos años vivía la circunstancia de tener que salir del país para estudiar la filosofía y las letras primero y luego la teología, fuera de Venezuela. En mi caso el éxodo fue a Colombia y a Alemania. Todos los de mi generación éramos enviados a muy diversos países como Italia, Francia, España, Bélgica, Alemania, Inglaterra, Austria, Canadá, Irlanda, Estados Unidos y otros. Es evidente la riqueza formativa que esa variedad aporta, pero no es menos cierto que esos estudios nuestros no se podían nutrir de las vivencias específicas de la fe de la comunidad cristiana en Venezuela; vivencias necesarias o convenientes para dar razón de nuestra fe en esta comunidad y para nuestro acompañamiento a un pueblo que necesita de la reflexión teológica y creatividad pastoral. Nuestro país se privaba tanto de los estudiantes como de la comunidad profesoral dedicada a hacer teología desde Venezuela.

En consecuencia, el conjunto de la Vida Religiosa, su vida comunitaria y su pastoral, eran privados de cientos de jóvenes en una edad creativa. En el tiempo postconciliar cada vez más esos jóvenes estudiantes eran nativos, en congregaciones que todavía mayoritariamente no lo eran. El deseo de que Venezuela

no fuera mera ubicación geográfica para la vida religiosa, sino un lugar de creatividad, de renacimiento del carisma originario de los fundadores, con capacidad de reflexión nutrida del humus propio, hizo que las congregaciones en conjunto, luego de un concienzudo discernimiento espiritual, camináramos en esa dirección. El Espíritu Santo, que guía y vivifica a la Iglesia en su encarnada presencia en tan variados pueblos y circunstancias, animó este proceso. Ni siquiera faltaron las dificultades e incomprensiones propias de las obras de Dios, que ayudaron a purificar y confiar sólo en El.

Algo similar se podría decir del esfuerzo intercongregacional del CER, que ha permitido a muchos cientos de jóvenes venezolanas estudiar juntas y compartir la alegría de la vocación consagrada sin sentir que para ello debían hacerse extranjeras en su tierra y sin que ello desdibujara la vivencia del específico carisma de cada congregación.

El tiempo ha demostrado- si alguien tenía duda – que el ITER es una bendición de Dios para Venezuela.

NUESTRO APORTE ESPECÍFICO

Ahora, con la agregación a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y con la incorporación a la Universidad Católica de Caracas, el horizonte de posibilidades se amplía espléndidamente. Por eso en la apertura de este curso no estamos celebrando un punto de llegada, sino iniciando un punto de partida. Cuanto mayores sean las posibilidades, más crecen las responsabilidades y las exigencias. Nosotros desde la Universidad nos comprometemos a apoyar la originaria responsabilidad fundadora de la CONVER y la autonomía creativa de la Directiva del ITER. Queremos manifestar sin ambigüedades nuestra colaboración personal e institucional en este sentido y deseamos que esta nueva etapa sirva de estímulo para que cada Congregación, de acuerdo a sus posibilidades, haga su mejor aporte en profesores, estudiantes y recursos económicos, para que el ITER sea un vigoroso centro de estudios al servicio de la Vida Religiosa en Venezuela.

Sé que el rector Juan Pablo Perón y el Consejo de Dirección del ITER vienen con nuevas iniciativas y planes para ampliar las opciones y desarrollar los estudios de teología hasta llegar, en fecha no lejana, a convertirse en una Facultad de la UCAB. Recibimos con entusiasmo este propósito de crecimiento cualificado y, de común acuerdo, iremos dando los pasos que se requieran.

Pero creo que este acto de apertura del curso no es el momento de abundar en aspectos organizativos. Más bien quisiera su benevolencia para manifestarles dos o tres ideas sencillas sobre los aspectos cualitativos de la manera

de hacer teología que sean garantía de agua fresca, pura y vivificadora para el pueblo cristiano y para la sociedad venezolana a la que servimos como seguidores de Jesús.

1. Evitar el complejo de doctor. La Universidad tiene sus tentaciones y peligros específicos. El mayor y más abarcante de todos es creer que se es más universitario cuanto más alejado de la realidad que nos circunda; pero la necesaria abstracción como un momento particular en el proceso intelectual, no puede pretender la plenitud de la verdad, que siempre se realiza en el servicio a la vida concreta de la gente. No creemos en medicina que no cure, ni en economía que no produzca, ni en derecho que no mejore la justicia. Menos podemos creer en teología que no sea luz y vida para la comunidad cristiana. El último examen de alumnos y de profesores siempre se presenta en la vida y en ella, seremos juzgados en el amor y el servicio que hayamos puesto para defenderla, incrementarla y hacerla imperecedera. Si esto es cierto para esas ciencias, lo es más para la teología cristiana, la de los seguidores de Jesús, que vino y se dio a sí mismo para que tengamos vida y la tengamos en abundancia. Esta teología debe ser simplemente servidora, “ancilla” de la vida cristiana y de la vida humana y para serlo debe nutrirse de ella.

Es absurdo, pero muy frecuente, el hecho de que el estudio universitario lleve al alejamiento de la realidad, que debe ser objeto estudiado y transformado. En el caso de la teología lo es más puesto que no se puede separar plenamente el sujeto que estudia del objeto estudiado. El objeto es la fe y su estudio requiere que el sujeto sea hombre y mujer de fe. Sólo con los ojos interiores se ilumina la comprensión del misterio humano y del misterio divino, y la razón nunca logrará que dejen de ser misterios, comprendidos vivencialmente por quien los vive. Comprensión de la fe y de la vida cristiana son razonables, pero que de ninguna manera como la conclusión de un proceso meramente racional.

2. Nutrirnos de la fe de la comunidad. Se nos ha dicho que en los grandes teólogos la oración de rodillas formaba parte central de la preparación de sus clases. Esto ha de ser verdad para los profesores y los estudiantes del ITER. Pero hay más, nuestra fe se alimenta de la fe de la comunidad, de su oración, de su amor... Nuestra primera vivencia cristiana se nutrió en nuestras familias con la vida cristiana de creyentes que muchas veces casi eran analfabetas: madres y abuelas que tenían la sabiduría de Dios, aunque carecieran de la ilustración universitaria.

Nosotros, como universitarios, ciertamente debemos hacer un ejercicio riguroso y exigente de la racionalidad, pero cuidando con particular esmero

de no privar a esta reflexión y estudio del humus nutritivo de la fe de la comunidad. La teología nos acerca a la comunidad y el aprecio que ella tiene de nuestra específica vocación de evangelizadores, nos ayuda a descubrir en concreto nuestra identidad de consagrados, ciertamente distinta de otras muchas profesiones dignas y necesarias. La comunidad cristiana no es pues para nosotros un objeto al que debemos formar y cambiar, ni un campo que recibe pasivamente nuestras prácticas pastorales, sino sujeto nutricio que da y recibe y nos capacita para hacer teología viva. Esta comunidad podrá ser la más pequeña y humilde comunidad de base, o la comunidad parroquial, diocesana o nacional, entendidas como presencia local de la Iglesia universal. La variedad particular en la unidad no es una táctica de adaptación, sino expresión de la total cercanía de Dios a cada persona y a cada pueblo en su identidad, al mismo tiempo que afirmación de una Iglesia que es signo visible del amor de Dios para todos los pueblos, capaz de transformar los corazones hasta hacer real la unidad en la diversidad.

Sin la fe y sin la vida cristiana de la comunidad, Jesucristo quedará reducido a un personaje histórico de dudosos rasgos comprobables y sus enseñanzas - unas veces como filósofo y otras como reformador social - a elementos de sabiduría humana que se ofrecen en el gran bazar al que acude la sed humana para probar variadas novedades. Así, vana sería nuestra fe y nuestra esperanza, si Jesucristo no es el primero de nosotros, resucitado por el Padre y puesto para salvación nuestra.

No olvidemos que sin la primera comunidad cristiana, sin la Iglesia de carne y hueso, no hay evangelios, ni dogmas, ni sacramentos. La primera comunidad cristiana que se refleja en los Hechos de los Apóstoles y en todos los escritos neotestamentarios, es la que escribe los evangelios, la que gradualmente va configurando los sacramentos y formulando los dogmas a partir del Jesús histórico y su mandato y la iluminación circunstanciada del Espíritu Santo que Él nos prometió. El legado de Cristo Resucitado, la referencia irrenunciable al Jesús histórico y su seguimiento y la presencia del Espíritu prometido por Él, hacen que la comunidad cristiana, dirigida por el Colegio apostólico y sus sucesores, se sienta autorizada y en capacidad de responder a las necesidades, a las interrogantes humanas en cada cultura, al sentido de la vida y a las preguntas éticas que se presentan a nuestra acción cristiana. Esto es hacer teología.

Precisamente una de las principales razones de la creación del ITER, y de todos los esfuerzos latinoamericanos de creación teológica en las últimas tres décadas, después del Concilio Vaticano II y de Medellín, es esta necesidad de nutrirse de la comunidad concreta y responder a su vida, uniendo nuestras experiencias, aspiraciones y sufrimientos con la iluminación que recibimos de la Es-

critura y la tradición como nos las trasmite la Iglesia. Porque la fe no es un mero recuerdo, ni un largo recuento de concilios y definiciones, sino creadora día a día en fidelidad a las esperanzas y las angustias de los hombres y mujeres y en fidelidad al mandato de Jesús.

Ello explica que en este Continente, traspasado por la pobreza y con la mayoría de los creyentes en situación de exclusión, tome especial relieve la evangélica opción preferencial por los pobres, que es el sello distinto de los seguidores del Reino en todos los tiempos y pueblos.

De ahí que para la Iglesia latinoamericana y para la Vida Religiosa en ella el masivo empobrecimiento con las diversas formas de negación de la vida, no sea un simple objeto de estudio, o tema de números y de estadísticas, ni de meros proyectos políticos, por revolucionarios que se consideren; esas condiciones y angustias son una interrogante central sobre la calidad de nuestra vida cristiana.

3. La razón servidora. La teología no es economía, ni sociología, ni política, más bien ayuda a descubrir la necesidad de la mediación de éstas y otras ciencias para producir vida y defenderla y a ser firmes en rechazar cualquier pretensión de absolutizarlos, sino afirmarlos como instrumentos que sirven a la vida. Así como la falta de Dios lleva indefectiblemente a la construcción de ídolos, así la falta de teología abona el terreno para la instrumentalización de la vida al servicio de otros poderes, haberes, saberes e ideologías, convertidos en ídolos absolutos.

Pocas realidades humanas han pretendido para sí un monopolio del saber y una absolutización más radical que la razón autoentronizada como Diosa Razón y presentada como fuente de la liberación plena. No sólo la fe y la teología, desdeñadas como oscurantistas, han resistido esta pretensión, sino que dos siglos de historia de éxitos y de avances científicos y tecnológicos debidos a la razón, han dejado patente su ambigüedad y su capacidad destructiva, que supera todo lo antes conocido, si la sabiduría y el amor no la convierten en servidora de la vida. Hoy como ayer sigue siendo cierto que, cada persona y la humanidad hacemos el mal que aborrecemos y no hacemos el bien que queremos (romanos 7). Así mismo, cualquiera que sea la formulación, es cierto que en cada uno de nosotros y en la humanidad la “aspiración de la carne es muerte” y la “aspiración del espíritu es vida y paz”(rom 8,5); y que ambas aspiraciones están y actúan en nosotros y en nuestra razón, que por lo mismo puede usarse para vida o para muerte. Hoy más que nunca están dadas las posibilidades para la vida de la humanidad, pero basta abrir los ojos para encontrar muerte, deformaciones cul-

turales, pobreza denigrante, no como fruto del atraso y de la ignorancia, sino como productos de una razón exitosa al servicio de los ídolos. Sencillamente, si Dios no llena el corazón humano, dándonos el Espíritu de hijos y de hermanos, la razón termina haciendo ídolos que exigen sacrificios humanos. La teología es una tarea racional que se nutre de todas las dimensiones de la persona humana, de su conocimiento, de su voluntad, de su corazón, de su espíritu, abierta a la comunicación de Dios en la fe y a la comunidad cristiana y su autoridad dotada del carisma de velar por la fidelidad al Evangelio.

En estos momentos de esperanza y de perplejidad de Venezuela, el ITER como Instituto autónomo y como Escuela de Teología de la UCAB, tiene un inmenso reto. Por eso al comienzo de este curso invocamos al Espíritu Santo que nos permitirá responder con creatividad y esperanza a las demandas y expectativas de la Iglesia Venezolana y de todo el País, junto con los otros centros de estudios teológicos existentes en Venezuela.

La presencia de representantes de la Santa Sede y del Episcopado nacional, nos permite expresarles nuestra convicción de que con esta nueva etapa del ITER, la VR y la UCAB están en mejores condiciones y decididos a rendir a la Iglesia y a Venezuela los servicios y frutos para cuyo cultivo fueron fundados.

IGLESIA Y ESTADO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL FUTURO NACIONAL

P. Luis Ugalde, S.J.

En este tema hay nerviosismo en el ambiente venezolano y se requiere reflexión y serenidad.

I-Tiempo de tentaciones

Vivimos tiempo de tentaciones en el Gobierno y en la Iglesia, y no falta quienes desean el conflicto abierto. Las tentaciones del régimen como siempre son el miedo a la Iglesia, la búsqueda de incondicional sumisión de ésta y el deseo de dividirla para debilitarla. Por parte de la Iglesia la tentación también pasa por el miedo, la nostalgia de poderes perdidos y el olvido de su condición de servidora de la sociedad y de los más pobres. La tentación es normal, la virtud está en saber superarla. Está a prueba la sabiduría y la humildad constructiva de las autoridades y la dirigencia de ambos lados.

El pasado ayuda poco para iluminar el camino actual, aunque de él se puede aprender lo que no hay que hacer. En efecto, muchos del Gobierno, por formación e ideología, tienen como referencia las relaciones Iglesia-Estado en países de dictadura del partido comunista donde el Estado se convirtió en ateo confesional y las Iglesias que no aceptaron ser indignamente serviles pasaron a la discriminación, persecución y a las catacumbas. A medida que la fe revolucionaria se extinguía o se corrompía, renació la religiosidad apagada o sólo quedó la tierra arrasada del cinismo y del pragmatismo más materialista.

Creemos que no es mucho más imitable cierto pasado de la Iglesia en confusión o alianza con los estados confesionales. Prácticamente desde que el Imperio Romano pasó de perseguidor de los cristianos a confesionalmente cristiano con exclusión de otros, hubo una relación "contra natura" entre el Evangelio (que inspira y da vida a la Iglesia) y el Poder político de los Estados cristianos. El Evangelio pasado por la lógica del poder se domestica, la sal se vuelve insípida y la Iglesia se expone a ser cómplice de los numerosos atropellos y crímenes del poder político; basta mirar la historia para ver muchas funestas consecuencias de esa manipulación del poder. El ser cristiano o dejar de serlo no es cosa de imposición y de razón de Estado (como lo fue durante cientos de años). Con ello no sólo la Iglesia se desnaturaliza, sino que el Estado instrumentaliza a la Iglesia y él mismo se vuelve "confesional" y discriminador.

Esta relación Iglesia-Estado fue trágica, por ejemplo, en Francia; España, Alemania o Gran Bretaña, desgarradas por largas y anticristianas guerras “religiosas”. El único Estado occidental que no nació confesional fue Estados Unidos y con ello se ahorró mucho sufrimiento y atropellos.

Venezuela no es una excepción, aunque menos sangrienta. En las colonias españolas y portuguesas la confusión de la cruz y de la espada y la imposición del bautismo por razón de Estado, llevaron a la expansión del cristianismo y también a su desnaturalización. Las páginas más cristianas de esta historia las escribieron aquellos evangelizadores desgarrados como Montesinos, Bartolomé de Las Casas, obispos, misioneros dominicos, franciscanos, capuchinos, jesuitas y otros, cuando antepusieron la vida y dignidad de los indios y la libre proclamación del Evangelio a la imposición y el sometimiento obligado a una fe que sólo voluntariamente se puede aceptar.

La Primera República de Venezuela fue confesional. Luego, la de 1830 nació con los tres obispos en el exilio por no querer jurar la Constitución: no aceptaban una Iglesia sometida al Estado como en las monarquías absolutas regalistas de Francia o de España, y por otro lado, su horizonte de comprensión estaba bloqueado por el pasado. Los políticos se empeñaron en asegurar la sumisión de la Iglesia manteniendo la Ley española del Patronato. La debilidad de la Iglesia fue buscada y lograda por gobernantes que la despojaron de toda posibilidad de independencia económica, basada antes en los tradicionales diezmos, censos y obras pías. Con eso, los gobiernos buscaron que la Jerarquía y los ministros de la Iglesia fueran nombrados y pagados por el Gobierno; se les quería reducir a funcionarios serviles del Gobierno de turno. El heroísmo de unos y la dimensión católica (universal) de la Iglesia permitió que esto no se diera del todo. La Santa Sede nunca accedió a la total sumisión en los nombramientos y lo que a los nacionalistas les parecía una intromisión, ha resultado una bendición.

Por estas políticas la Comunidad Católica en cuanto tal, tuvo la desgracia de ser poco creativa en la construcción de la sociedad y de la República venezolana en el siglo XIX y primera mitad del XX. Una Iglesia que, cuando no se quiso arrodillar, fue reducida casi a la nada, poco pudo hacer para evangelizar y menos para formar la conciencia y las actitudes ciudadanas constructivas. Se empobreció Venezuela y también el Estado; en el apogeo de esas tensiones y malentendidos se llegó a la expulsión de todos los obispos, cierre de los seminarios para formar sacerdotes y supresión de toda vida religiosa consagrada. Perdió el país, se debilitó la sociedad y no logró formarse un Estado serio, aconfesional y al servicio de la sociedad, y no del gobernante de turno, ni se creó un clima positivo para el cultivo de los valores y de la religión. En la segunda mitad de este

siglo el aporte social y religioso de la Iglesia ha sido extraordinario.

Hoy también debemos evitar falsos dilemas que pongan innecesariamente a los cristianos a elegir entre un régimen político y su pertenencia a la Iglesia: ésta no se identifica con ningún régimen, y ninguna opción política debe exigir adhesión propia de la fe religiosa. Podemos avanzar con apertura, discernimiento y diálogo con las valiosas luces que nos ofrece el Concilio Vaticano II.

II- Mirar desde el Concilio Vaticano II

El Concilio concluyó hace 35 años, pero en esta materia es futuro para nosotros. Un futuro que está por ser comprendido y, sobre todo, por hacerse. Su construcción requiere por el lado de la Iglesia y del Estado, menos imitación del pasado y más creatividad. No está de más recordar que ambos serán juzgados por su condición de servidores, por la calidad de vida que –cada uno desde su identidad y naturaleza– brinden al pueblo de Venezuela.

En el trienio adeco hubo muchos malentendidos y hasta absurdos proyectos de creación de Iglesia nacional. Los jesuitas llegaron a tener las maletas hechas ante el inminente decreto de expulsión, que no llegó a producirse.

Veinte años después Rómulo Betancourt (principal líder del trienio) no quería terminar su período presidencial sin firmar el *Modus Vivendi*, que enterraría definitivamente el Patronato Eclesiástico inventado por los reyes de España y el Papado. En marzo de 1964 se firmó el acuerdo entre el Estado venezolano y la Santa Sede que permitía una mayor independencia a la Iglesia y al Estado venezolano, con la voluntad de entenderse en las áreas de la vida nacional en las que se encuentra la acción de cada una con la de la otra parte.

La Jerarquía Católica, luego de casi siglo y medio de obligada subordinación, recibió con alivio justificado esta posibilidad de entendimiento sin subordinación. Sin duda también hubo alivio en los demócratas laicos de más visión (como Rómulo Betancourt), pues veían que esa reconciliación sería provechosa para la estabilidad de la democracia y para la formación ciudadana de los venezolanos. El peligro estaba, y así lo señalamos por escrito hace 23 años (Ver SIC marzo de 1977), en que ambos valoraran más el buen entendimiento, por arriba entre la Jerarquía Católica y las autoridades políticas, que el buen servicio de ambos al pueblo venezolano; es decir, que en la práctica se convirtiera en alianza entre poderes lo que debía ser instrumento para que ambas partes se hicieran mejores servidores del pueblo al que se deben. Justo en ese momento el Concilio Vaticano II nos dice que la Iglesia debe preocuparse por ser buena servidora de su pueblo y de la Humanidad entera con el mensaje de Jesucristo. La buena delimitación y relaciones con el Estado y los gobiernos es apenas una condición

pero no un fin en sí.

Salvo opinión más autorizada, creemos que el *Modus Vivendi* fue asumido por muchos más como punto de llegada y conquista de la tierra prometida añorada, que como el gran reto para servir mejor desde el Evangelio al país. Sin embargo cabe decir que, salvo excepciones contadas, la Iglesia venezolana ha mantenido suficiente independencia y actitud crítica en los 40 años de la democracia y que en este tiempo se ha abierto más y más a lo popular hasta convertirse en la institución cuyos integrantes e inspiración más han contribuido al trabajo popular organizado.

Hay cuatro puntos fundamentales en el capítulo que el Concilio dedica a las realidades políticas en el documento *Iglesia en el Mundo actual* :

1/No a los privilegios

“Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil: más aún renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición”(*Constitución Gaudium et Spes sobre La Iglesia en el Mundo actual* n.76).

Aquí la palabra clave es privilegios; la Iglesia en su relación con el Estado no quiere retener privilegios, ni siquiera derechos legítimamente adquiridos, si su uso pueda dificultar la pureza del testimonio evangélico. Esta afirmación conciliar marcaba una revolución histórica en el tema y contrastaba con muchas de las batallas del siglo XIX y del *Syllabus*.

Desde esta disposición fundamental debemos ahora construir en Venezuela, olvidándonos de gastados y falsos latiguillos políticos, con lugares comunes como la Iglesia corrupta y vendida a los ricos y dejando de lado el maniqueísmo que divide a todos entre amigos y enemigos del pueblo, de la “revolución” y del chavismo, que son falsos y sirven poco para aclarar y construir.

2 / Independencia y autonomía mutuas

“La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y

tiempo. [...] Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos,[la Iglesia] respeta y promueve la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano". (Ib. N.79)

No respetar la independencia y la autonomía y la propia naturaleza de la Iglesia o buscar el servilismo de parte de ella, hace mucho daño al propio Estado y mucho más a la sociedad. Así como sería contraproducente que la Iglesia pretendiera (como hacía en otras sociedades en otros tiempos) la subordinación del Estado a ella.

3 / Cooperación

La sociedad venezolana tiene muchas carencias. Nos falta un buen Estado y lo tenemos que construir entre todos. El bien común, fin del Estado, es más bien una inmensa frustración, con dos tercios de la población en pobreza. Tenemos una sociedad que poco sabe de construir el buen Estado que necesita.

Al mismo tiempo carecemos de una Iglesia sólida. La Iglesia católica es una comunidad débil, carente de fe vigorosa y actuante que se expresa en el amor y construye en todas las dimensiones de la vida, junto con otros que piensan igual o distinto.

La mayoría de los venezolanos ni es católica consecuente, ni es buena constructora del Estado: habita en ambos espacios y en caso de necesidad pide los auxilios de uno y de otro. En consecuencia la convivencia social es frustrante y la gobernabilidad escasa.

No tenemos la menor duda de que cuanto mejores católicos activos seamos y más experiencia constructiva tengamos dentro de la Iglesia, seremos mejores ciudadanos y constructores del Estado. Aquí apuntamos a la nueva manera activa de ser católicos y de ser ciudadanos; más bien un deseo que una realidad en la mayoría.

Puede haber con razón quienes -agnósticos o miembros de otras iglesias y religiones- consideren un peligro la solidez de la Iglesia católica en Venezuela; con frecuencia la visión de la historia del cristianismo, les da pie para esto. Sin embargo, hay muchos que (manteniendo esa visión crítica de la Iglesia en la historia) reconocen que en la Venezuela contemporánea ella ha sido maestra de tolerancia y abierta a la sociedad plural y que su debilitamiento redundaría negativamente en la formación moral y en la ausencia de actitudes constructivas de la ciudad pública para todos.

Las iglesias, además de la inspiración y sentido de la vida y su formación

para el bien y la solidaridad, crean y gerencian instituciones y obras de educación, de salud etc. que tradicionalmente dan un buen servicio de interés público. Los estados definen legítimamente los marcos y las políticas para esos servicios. Sin duda -visto desde el bien de la sociedad venezolana- el Estado y la Iglesia sin sectarismos se encuentran en esos campos con sentido de bien común, cada uno desde su identidad. El servicio de ambos será mejor “cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas”. La experiencia muy concreta en Venezuela ha demostrado que así es.

4 / Libertad para servir

Hay que preguntarse ¿ libertad y entendimiento para qué?

La mayoría de los venezolanos tiene una doble pertenencia (es miembro del Estado venezolano y de la Iglesia Católica); pertenencia que no implica contradicción y que más bien debiera producir sinergia: no se puede ser buen cristiano sin ser buen ciudadano, buen constructor del Estado para el bien común. Por otra parte, el ser constructor del Estado no quita ninguna virtud necesaria para ser buen cristiano.

La relación Iglesia – Estado no se puede entender hoy en la dialéctica de dos poderes que se disputan el mismo terreno, sino como autonomía de dos servicios al hombre y a la sociedad, de origen y de naturaleza distinta, que en parte confluyen en las mismas personas y sociedades. Esa confluencia a veces es convergente y otras no; idealmente siempre debería ser distinta y libre, pero complementaria.

La Iglesia, es una convicción, un espíritu, una comunidad que se entiende como luz, como levadura en el camino de la historia, nunca como imposición y menos sobre los que no creen en ella. Los creyentes católicos son peregrinos en la vida, que comparten la búsqueda y el pan con otros que no lo son, muchas veces fraternizando con personas de cultura, creencias y formación distinta. Su sentido de la vida, de la solidaridad y su disposición a servir y a compartir lo suyo con otros, son sus únicas armas y fuerza moral. Ahí está su identidad y su catolicidad, basada en la fe en Jesucristo y en la misión por El recibida.

Ese “pueblo de Dios” no es una masa amorfa, sino que es comunidad organizada, con autoridades establecidas que tienen su propia legitimidad y misión interna, que a su vez pueden representarla en la relación con otras entidades. Puesto así, ni la Iglesia (comunidad) ni sus autoridades, ocupan un espacio en disputa con el Estado y su autoridad.

El Estado, a su vez, es un instrumento al servicio de la sociedad; instru-

mento, dotado de una gran autoridad con capacidad coercitiva, que ésta se ha dado con la especial característica de encarnar jurídicamente el bien común y las reglas fundamentales de convivencia y de juego para lograrlo. Dentro de esa sociedad existen y actúan muchos grupos no estatales; la Iglesia como uno de ellos reconoce el papel y la autonomía del Estado y su específica naturaleza.

El Estado, no confesional, sino democrático y respetuoso del pluralismo existente en la sociedad, no tiene ningún problema con la existencia de comunidades religiosas, cada una con su organización e inspiración propia. Muchos estados en el mundo (la mayoría) reconocen la naturaleza universal de la Iglesia Católica con la autoridad del Santo Padre, que es de carácter espiritual y abarca todas las dimensiones de la vida humana.

5 / Iglesia y Gobierno

La cooperación supone una claridad en las instituciones y en las normas, pero sobre todo entendimiento entre personas. El Estado no es nadie; el Gobierno son personas. Nosotros lo personalizamos todo a tal extremo que el Estado parece reducido al Gobierno de turno; más aún, en una situación como la actual en la que el fuerte liderazgo personal del Presidente cuenta con seguidores incondicionales con escasa organización e institucionalidad. Si se pretende crear una nueva República distinta a la que tenemos desde 1830 (con tan variadas constituciones y modalidades), se desata un proceso de creación de un nuevo Estado para encarnar el nuevo régimen; ello hace que sea muy difícil la distinción en la práctica entre el Gobierno y el Estado.

Por eso las relaciones Iglesia - Estado dependen fundamentalmente de las autoridades que las representan. Una buena relación, sin confusión, puede ayudar a lograr mejor servicio, aun en los casos en que hubiere mal ordenamiento jurídico y viceversa.

Hay también el peligro y no es el menos frecuente, de que el entendimiento se dé “a nivel de poderes” y a ambos se les olvide que su razón de ser es el servicio al pueblo.

La pregunta es cómo entenderse y exigirse para superar esa tentación y ser mejores servidores de los más necesitados. Sería una verdadera desgracia y una negación de ambos si llegaran a entenderse desde una lógica del poder y a espaldas de las mayorías a las que deben servir. Así pues, acuerdo para servir, no acuerdo para dominar y afianzarse el poder.

San Ignacio decía que “el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras”. Tanto el Gobierno como la Iglesia entera (toda la comunidad)

tienen palabras y acciones de servicio y de amor a los pobres. Lo contrario sería renunciar a su identidad. Pero ¿cómo hacer para que esto sea una verdad real y no pura palabra?

6 / Ni servidores del trono, ni sólo ministros del altar

En diciembre de 1965 la gran Asamblea conciliar llegaba a su fin con un Mensaje del Concilio a la Humanidad. Al concluir los 3 años de intenso y trascendental trabajo, la Iglesia salía con una visión renovada de sí misma y del mundo, muy en contraste con la que prevaleció en el siglo XIX y primera mitad del XX. Este mensaje tiene varios capítulos, de acuerdo a los destinatarios específicos. Hay uno dirigido a los gobernantes, donde, luego de reconocer los conflictos y los malentendidos del pasado, provenientes no pocas veces de la misma Iglesia (Por eso Juan Pablo II recientemente pidió perdón) se hace la pregunta qué pide la Iglesia a los gobernantes y responde: “no os pide más que la libertad: la libertad de creer y de predicar su fe; la libertad de amar a su Dios y servirle; la libertad de vivir y de llevar a los hombres su mensaje de vida[...] porque la Iglesia forma para vosotros ciudadanos leales, amigos de la paz social y del progreso.”(Mensaje del Concilio a la Humanidad, A los gobernantes. nos 4 y 5)

Uno de los puntos fundamentales en la misión de la Iglesia es su deber de enseñar: “Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político”(Iglesia en el mundo actual n.76)

Lo único que pide la Iglesia a los gobernantes no es privilegios, sino libertad para servir a hombres y mujeres con la verdad del Evangelio; ese es su tesoro que buena falta hace hoy entre nosotros. Esa libertad de enseñar es, sobre los diversos aspectos de la vida “incluso sobre materias referentes al orden político”. Esta inclusión tiene un particular significado pues es ahí donde normalmente los gobernantes son más sensibles a las voces distintas a las de ellos. La Iglesia tiene una iluminación y una experiencia multisecular sobre la vida política y con ella forma conciencias y ciudadanos. No es que sea experta en politología, ni lo pretende, pero la visión de la persona en sociedad implica la solidaridad, la afirmación del otro que se expresa también en la construcción de lo público como bien común. La política es una expresión más universal de la caridad. Al mismo tiempo el poder, en concreto el poder político, tiene siempre la tentación de ser como dios, de absolutizarse, de servirse de los demás dominándolos como esclavos. Quienes no admiten sino un solo absoluto, el Dios que recibido como Amor libera, tienen el deber de rechazar toda dominación de hombres y de mujeres y de

afirmarlos como realidades no instrumentalizables bajo ninguna circunstancia. Desde ahí la Iglesia debe enseñar también sobre el orden político y trabajar por su construcción.

La solución para los posibles conflictos no es que la Iglesia se encierre en la sacristía, ni que sus ministros se vuelvan servidores del trono, ni se reduzcan al altar y al templo. En Venezuela todavía se sigue llamando, incluso en documentos oficiales, “ministros del culto” a los sacerdotes, lo que es una deformación reductiva de quienes deben ser profetas y anunciadores de la buena noticia del Reino de Dios, pues tenemos un Maestro Jesús que fue eso y no un ministro del culto en el templo. La Iglesia, y otras iglesias y las otras religiones no cristianas, son maestros de vida en sentido integral.

Dicho eso, hay que diferenciar cuidadosamente lo que legítimamente deben hacer los ciudadanos laicos cristianos con su capacidad y su voluntad de participar activamente en la política. Ellos militan en diversos movimientos y con enfoques distintos. Los cristianos y toda la sociedad tiene derecho a exigir que la Jerarquía y los sacerdotes (en cuanto tales) no tomen partido político, más allá de la enseñanza de principios fundamentales comunes a cualquier cristiano y propios de la condición humana. La razón para negar la militancia de Jerarquía y de sacerdotes es que ellos no pueden parcializar la palabra de Dios confundiéndola con opiniones personales, sus preferencias o sus intereses. Los cristianos tienen derecho a que el sacerdote, por ejemplo, respete sus ideas políticas y no instrumentalice la Eucaristía u otro sacramento para hacer propaganda; eso sería instrumentalizar a Dios.

De parte de los políticos la tentación está en que cuando son oposición les gusta una Iglesia y un clero críticos del Gobierno y al llegar al Gobierno les gusta que se meta en la sacristía, se limite a bendecir y a cantar los Te Deum en las celebraciones gubernamentales y dar cristiana sepultura a los muertos.

Hoy, como siempre, es muy importante que la del Gobierno no sea la única voz y opinión que oriente la política. Por eso se requiere mucho tacto y prudencia, de parte de la Iglesia y del Gobierno para no privar a la sociedad venezolana de un servicio que la Iglesia debe prestar con su ejemplo, voz y acción constructiva, sobre todo la de los laicos. En ese servicio debe estar particularmente activa la Iglesia hasta dar la vida en la defensa de los pobres y de su dignidad, para que ellos tengan más fortaleza porque van logrando más espíritu, más organización, más formación política y más participación. De lo contrario se acentuará su dominación.

DESAFIO DE LOS POBRES A LA VIDA RELIGIOSA.

P. Carlos Bazarra, O.F.M. Cap

Delimitación del tema.

El hombre, y el religioso mucho menos, no es una isla. Somos seres sociales, y el entorno nos afecta y nos constituye. Somos parte del mundo y fuera del mundo no hay salvación¹.

Ya no se trata sólo de que nosotros seamos pobres, con un género de vida austero y sobrio, como pudo serlo San Simeón Estilita viviendo sobre una columna², sino de situarnos entre los pobres, convivir con ellos, formar parte del mundo de los pobres. Porque el riesgo está en formar un ente postizo, desentonando y siendo un antitestimonio en medio de la gente empobrecida, o por el contrario optar por alejarnos definitivamente de ellos, instalándonos en nuestros conventos e iglesias y dando preferencia al culto por encima de la solidaridad fraterna.

La propuesta evangélica transita por otros derroteros. No es desentonar viviendo entre los pobres sin que nos falte nada, ni alejarnos de ellos ignorándolos prácticamente, sino sembrarnos en el mundo marginado, encarnarnos, nacer de nuevo, refundar nuestras Congregaciones, términos que pueden escandalizar pero que se están usando precisamente para hacernos despertar de nuestro letargo y mediocridad³.

Uno sospecha que nos encontramos ante un problema de tal envergadura, que no podremos buscar la solución con remiendos ni con pellejos viejos, sino con la novedad del Evangelio (Mt 9, 16-17). No va a ser con leyes emanadas desde arriba, sino con la conversión de corazones en docilidad al Espíritu. ¿Qué tenemos que hacer? -preguntaban los oyentes del discurso de Pedro en Pentecostés. Y la respuesta era precisamente lo nuclear del Evangelio: «Conviértanse, háganse bautizar en el nombre de Jesucristo para remisión de sus pecados, y recibirán el don del Espíritu» (Hch 2,38).

También hoy nosotros necesitamos la conversión de nuestros pecados, y si no estamos convencidos de ello, es que nos encontramos en la situación del fariseo que se envanecía de sus bondades sin experimentar la necesidad de la misericordia divina para su justificación (Lc 18, 10-14).

A esta consideración inicial hemos de añadir que no estamos hablando de algo genérico, sino de nuestra especificidad.

Todas las religiones tienen un género común, que es su relación con Dios, su trascendencia. Pero debe quedar claro que esta relación con Dios implica la iniciativa divina. No hay trascendencia con solo el esfuerzo humano. Tiene que ser gracia. La experiencia fundante consiste en que antes de haber nacido nosotros, Dios nos pensó y nos amó, gratuitamente. «Dios da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rm 4,17). «Antes de haber nacido, y cuando no habían hecho ni bien ni mal, para que se mantuviese la libertad divina, que depende no de las obras sino del que llama» (Rm 9, 11-12). «El amor consiste no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó primero» (1 Jn 4,10).

Esta iniciativa divina que podríamos calificarla de *género* religioso-salvífico, debe ser releída en la *especificidad* del Evangelio. Esta especificidad no se encuentra en ningún versículo concreto del Nuevo Testamento, sino en el aire, en el Espíritu que transita por todas sus páginas. La iniciativa divina encuentra su resonancia en la mediación de lo humano, prolongando su amor a los demás, y dando prioridad a los últimos. La opción de Dios por el hombre debe continuarse en la opción del hombre por el hombre. «Si Dios nos amó primero, amémonos unos a otros» (1 Jn 4,11).

La opción por el hombre cristaliza en la opción por el pobre. «Lo específico del Evangelio es, como sabemos, la gratuidad, lo desinteresado, lo que se hace en favor de los demás sin esperar contrapartidas y, además, la identificación con los más pobres, los necesitados, los más humildes. Los últimos serán los primeros»⁴.

Para Francisco de Asís es claro que Evangelio y pobreza eran una misma cosa. Cuando el sacerdote le explica al recién convertido que «los discípulos de Cristo no deben poseer ni oro ni plata ni dinero; ni llevar para el camino alforja, ni bolsa, ni pan, ni bastón; ni tener calzado, ni dos túnicas, sino predicar el reino de Dios y la penitencia, al instante, saltando de gozo, lleno del Espíritu del Señor, exclamó: <Esto es lo que yo quiero, esto es lo que yo busco, esto es lo que en lo más íntimo del corazón anhelo poner en práctica>» (1 Cel 22)⁵.

Vivir el Evangelio es inseparable de la pobreza. Pero esta afirmación tenemos que demostrarla, y éste será el objeto de nuestra reflexión: que nuestra especificidad está no sólo en ser pobres individualmente, con austeridad, sino en vivir entre los pobres formando parte de su mundo.

1º EL REINO DE DIOS.

Ante todo debemos precisar cuál fue el proyecto primero de Dios, antes de la fundación del mundo (Ef 1,4; 1 Pe 1,20). La afirmación básica nos la da Juan: «Dios es Amor» (1 Jn 4,8.16). Amor intrínseco y a la vez Amor que se desborda. «Dios por su bondad y omnipotente virtud, no para aumentar su felicidad, sino para manifestar su perfección, libremente desde el comienzo del tiempo, creó la criatura humana» (Vaticano I, DS 3002). Dios es el Amor original.

Su propósito es claro: «Nos ha elegido para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo» (Ef 1,4-5).

Pero apareció el misterio del pecado, un producto histórico posterior.

Pero el proyecto de Dios sigue en pie, a pesar de nuestra infidelidad: «Si somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo» (2 Tm 2,13).

«Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados» (Col 1,13-14). «En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia» (Ef 1,7).

El Reino de Dios es «el misterio de su voluntad» (Ef 1,9) de «que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,10), todos hijos y hermanos. Son las coordenadas fundamentales de nuestra condición cristiana⁶.

Pero el reconocernos como hijos y hermanos, implica la solidaridad con los pobres. Y de una manera prioritaria. «El reino de Dios pertenece únicamente a los pobres»⁷.

Dios todo lo hizo bien (Gn 1,31). Pero aquí nos encontramos con la aporía de que todo lo que Dios hace, es inevitablemente creatural, contingente, frágil. Dios no puede hacer otro Dios. «Hay una intuición fundamental: que lo finito no puede ser perfecto»⁸.

Dios no puede hacer otro Dios, pero puede hacer hijos de Dios, imágenes de Dios. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26). ¿En qué aspecto el hombre es imagen de Dios?

Dios es Trinidad. Y las Personas Divinas se constituyen en el mismo acto de entregarse unas a otras: el Padre se constituye Padre en su autodonación al Hijo; el Hijo se constituye como tal en su correspondencia al amor del Padre; el

Espíritu santo lo es como mutuo Amor entre el Padre y el hijo. No es un amor estático, sino fluido; es una corriente afectiva que los mantiene al mismo tiempo distintos y unidos. Es lo que los Padres griegos llamaron «perijóresis». No es egoísmo, sino «alteridad», vivir vueltos de cara al OTRO. Cada Persona trinitaria es divina, pero esta «alteridad» de uno hacia los otros la podríamos denominar «humanidad», ternura, cordialidad.

Pues bien, el hombre y la mujer no son dioses, pero sí imágenes de la «humanidad» de Dios⁹, en su capacidad de entregarse, amar y servir a los otros.

El hombre y la mujer lo son desde el primer momento de su concepción. Pero no son todavía «humanos». Del egocentrismo primitivo, el recién nacido tiene que ir pasando del amor de sí mismo al amor a los demás. A medida que se amplía el campo de su amor, se va humanizando.

El concepto de «humanidad» es análogo entre la criatura y Dios. En Dios la «humanidad» es positividad, entrega afectiva a los otros. En los hombres y mujeres, «humanidad» tiene una vertiente negativa (no ser Dios, ser criatura) y una vertiente positiva (entrega afectiva a los demás). Esta entrega nos humaniza y nos hace trascender hasta llegar a ser hijos de Dios.

La creaturidad supone una dimensión positiva (la existencia) y una dimensión negativa (la limitación). Las criaturas hemos pasado de la nada a la existencia, y eso ya es gracia. Pero como consecuencia de nuestra limitación llegó el pecado. El pecado es la fuente primera de deshumanización. Frente a esa descreación, Dios fiel a sí mismo, sigue queriendo que todos los hombres se salven (1 Tm 2,4). Será la obra redentora, liberadora del pecado.

La tarea que el hombre y la mujer traen a este mundo es la de humanizarse. Lo humano añade al hombre amor, solidaridad.

Hay hombres y mujeres inhumanos, que no han logrado realizar el objetivo de sus vidas. No hay amor ni solidaridad.

El libro del Génesis, después de narrar la bondad de la creación, constata que el mundo no es lo que Dios soñó. La experiencia nos habla de un paraíso convertido en infierno. ¿Qué ocurrió?

En el capítulo 3, se intenta dar una explicación del mal. El mundo se ha deteriorado porque hombres y mujeres no aceptan ser humanos. El proyecto de Dios es realista: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26). Hagamos que el hombre sea humano.

Pero subrepticamente surge otro proyecto: «Serán como dioses» (Gn

3,5). Al hombre y a la mujer de todos los tiempos se les está diciendo al oído: «Es poco para ustedes ser humanos. Aspiren a ser dioses, superiores a los demás, dominadores, opresores».

Lamentablemente, hombres y mujeres de todos los tiempos vieron más apetecible el proyecto de la serpiente: quisieron ser dioses y renegaron de ser humanos. Automáticamente aparece la violencia, la guerra, el capitalismo, el neoliberalismo... Y resultado de todo ello las víctimas, los marginados, las diferentes clases sociales, los ricos y los pobres.

El capítulo 4 del Génesis va a sugerir otra de las causas del mal en la tierra. No sólo porque no aceptamos ser humanos, sino además porque no queremos ser «hermanos».

Es la narración de Caín y Abel. Antes del nacimiento de Abel, Caín era hijo único, un auténtico privilegio que lo concentraba todo en sí. Todo el pan era para él.

Pero nace Abel. Caín pierde su privilegio de hijo único y comienza a experimentar lo que es ser hermano. Esto le exige «partir el pan». Caín no tolera la pérdida de su situación privilegiada, y elimina al hermano menor. Vuelve así a ser hijo único: todo el pan para él. Esta es la versión protológica del enriquecimiento actual de unos pocos y el empobrecimiento de inmensas mayorías. La situación antifraterna es otra de las causas de un mundo corrompido.

A lo largo de la historia los dos proyectos siguen enfrentados. El proyecto divino (Reino de Dios): aceptar ser humanos y fraternos. Es el germen de un mundo feliz, según Dios.

El proyecto de la serpiente (antirreino): pretender ser dioses y únicos. Es la causa de un mundo dia-bólico, en su sentido etimológico: dividido. Consecuencia de la divinización del poder y la riqueza, dictaduras y opresiones, empobrecidos, marginados, excluidos...

Cuando recuperamos lo humano y lo fraterno, llegamos a ser hijos de Dios, abiertos a la trascendencia, en docilidad al Espíritu. La trascendencia ayuda a identificar a cada persona más allá de los rasgos categoriales, en su referencia esencial al mismo Dios. La identidad de la persona se especifica por su autonomía como creatura y al mismo tiempo por su responsabilidad en dependencia de Dios¹⁰. Sólo trascendiendo, el hombre descubre su filiación divina. Únicamente desde la trascendencia se encuentra a sí mismo como humano y fraterno. Sólo como humano y fraterno es posible reconocerse, no Dios, sino hijo de Dios¹¹.

En la economía histórica que vivimos, es preciso concretar lo humano y

lo fraterno. Existe el pecado y existen los pobres como fruto del egoísmo y de la injusticia de los hombres. La pobreza es la manifestación de lo anti-fraterno, de lo inhumano. Por eso en la economía histórica actual, no basta hablar de lo humano y fraterno; hay que subrayar la solidaridad con los pobres. El Evangelio es muy claro al respecto: insiste en que el Reino es de los pobres. «Bienaventurados los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios» (Lc 6,20). La parábola del banquete afirma que sólo los pobres, lisiados, ciegos y cojos entran a la fiesta (Lc 14,21). «Quien no renuncia a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,33). «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!» (Lc 18,24).

No es preciso insistir más en este dato. Nadie lo pone en duda. Para pertenecer al Reino hay que ser humanos y fraternos, y eso se traduce en ser solidarios con los pobres.

2º NUEVO CONCEPTO DE POBRE.

Las bienaventuranzas de Mateo y de Lucas han dado lugar a un intento de doble lectura. Algunos pretendieron ver en los «pobres de espíritu» una actitud espiritualista, sin nada que ver con la carencia de bienes materiales, mientras que en la expresión de Lucas estaría contenida únicamente la escasez de recursos físicos. Hoy la interpretación común no ve en los dos textos contraposición sino complemento, una misma realidad de pobres materiales con algunas cualidades sobreañadidas¹².

Resuelta esta dificultad bíblica, la tendencia de los teólogos fue referirse únicamente a la experiencia original según la cual «pobre es el que carece de bienes materiales o el que siente la carencia de bienes materiales»¹³.

Con la profundización de la reflexión teológica, sin abandonar este concepto básico como punto de partida, se fue perfilando un nuevo concepto de pobre. Ya Gustavo Gutiérrez en la edición 14 de su Teología de la Liberación, precisaba este concepto: «Con frecuencia muchos subrayaron casi exclusivamente el aspecto social y económico de la pobreza. Estamos convencidos de que sigue vigente la necesidad de señalar esta dimensión de la realidad, si no queremos pasar superficialmente por encima de la situación del pobre, pero afirmamos igualmente que es necesario también estar atento a otras vertientes»¹⁴.

Entre estas vertientes a tener en cuenta, es el mismo Gutiérrez el que señala el mundo del pobre. «Los numerosos y crecientes compromisos con los pobres nos han hecho percibir mejor la enorme complejidad de su mundo. Esta ha

sido, en cuanto a nosotros, la experiencia más importante -apabullante incluso- de estos años. Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socio-económico con ser fundamental, no es el único. La pobreza significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de la expresión, lo político y lo religioso, sufrimiento diario»¹⁵.

Sigue explicando Gutiérrez: «La pobreza no consiste sólo en carencias. El pobre tiene muchas veces una cultura con sus propios valores; ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por la vida»¹⁶.

Yo resumiría esta perspectiva diciendo que la pobreza no es sólo un mundo de *carencias*, sino también de *querencias*. Es una realidad histórica con su dimensión negativa (carencias) y su dimensión positiva (querencias). No hay una ruptura entre el concepto tradicional de pobre y el que en estos últimos años se está acentuando, sino una profundización y ampliación, una continuidad. «Todo esto constituye el complejo mundo del pobre. Lo que la miseria y la opresión tienen de muerte inhumana y cruel, y por ende de contrario a la voluntad de vida del Dios de la revelación cristiana, no debe impedirnos ver los otros aspectos señalados; ellos manifiestan una hondura humana y una fortaleza que son siempre promesa de vida. En esta percepción estriba, nos parece, uno de los cambios más profundos en nuestra manera de ver la realidad de la pobreza y por consiguiente nuestro juicio global sobre ella»¹⁷.

Recientemente acaba de publicarse en Colombia un libro de Federico Carrasquilla que ilumina este concepto del pobre desde una antropología existencial, considerando la existencia del pobre como un misterio¹⁸. A este libro quiero referirme y resumir su pensamiento para comprender mejor el desafío que nos plantea el ser Hermanos entre los pobres.

El texto abarca los siguientes capítulos: Qué debe entenderse por Antropología del Pobre. Quién es el Pobre. El mundo del pobre. La destrucción del Pobre. El compromiso con el Pobre. Cómo vivió Jesús su condición de pobre y cómo se situó frente al pobre¹⁹.

¿Quién es el pobre?

Algo en lo que todos están de acuerdo podría ser la definición social y económica del pobre: el aspecto de *carencia*. Carrasquilla distingue oportunamente entre ser pobre y sentirse pobre. Por ejemplo, un indígena no se siente

pobre sino cuando llega a la ciudad. Mientras la persona no sienta carencias, no se siente pobre, aunque de hecho carezca de muchos bienes (33).

A partir de ese concepto común, se distinguen dos maneras de ver al pobre: concepto clásico y concepto actual.

En el concepto clásico, a la carencia se le da un calificativo moral: ser pobre es una desgracia, debida al destino o a Dios, a la mala voluntad del rico o del mismo pobre o a la estructura social (34-36). La actividad con el pobre tiende a suprimir las carencias materiales. Y se centró en la beneficencia, llamados a la conversión de los ricos, en obras educativas y en la revolución social(43-47).

Las conclusiones sobre el concepto clásico del pobre se cifran en dos afirmaciones: Es insuficiente (47) y es inaceptable (52). Inaceptable porque niega al pobre su identidad de pobre (se le valora como persona pero no como pobre) y presenta implícitamente al rico como modelo de hombre.

En el concepto actual, al pobre no se le da un calificativo moral, sino existencial. No se insiste en las carencias, sino en el modo de vivirlas y en la destrucción que producen. Se pone más atención al mundo del pobre, a su cosmovisión. Hay una imagen positiva del pobre, y lo negativo se presenta como tarea (63). Hay que reconocer: nadie puede liberar al pobre sino él mismo, promoviendo su cultura y eliminando lo que le destruye; trabajar con el pobre es dar prioridad a la relación personal y no a lo asistencial, y comprender al rico desde este concepto de pobre (75-76).

La conclusión en este concepto actual abarcaría las siguientes afirmaciones: Es preciso que el pobre no se desarraigue de su clase; es preciso que el pobre sea sujeto de su propio desarrollo; es preciso mantener la identidad del pobre; hay que hacerse pobre como los pobres (78).

El mundo del pobre.

Sería el aspecto positivo, su querencia, sus valores, más que sus carencias. Las características del mundo del pobre son las siguientes: Sentido de la gratuidad y de la fiesta.

Aceptación de la realidad.

Sentido del otro y de ese Otro que es Dios.

La obstinación.

Sentido de lo concreto y de lo inmediato (84).

Todas esas características tienen sus aspectos positivos que hay que valorar. Así la *gratuidad* y la *fiesta* destacan el ser persona y no el tener o hacer, y al celebrar demuestran que la vida y la persona son más importantes que los bienes materiales. En cambio el aspecto negativo de esta actitud sería el desperdicio y el consumismo (91).

La *aceptación de la realidad* les lleva a acoger los hechos como se presentan, sin ponerles condiciones. No se parte de ninguna posesión. La aceptación de la realidad presupone una dimensión de pobreza. Lo negativo puede ser la pasividad y la resignación (95).

Sentido del otro y del Otro. Lo positivo es la relación interpersonal, no mediatizada por el tener ni por el hacer. La hospitalidad. La apertura al otro se convierte en apertura a Dios. Pero lo negativo es la incapacidad de definirse, tendencia al servilismo, y la concepción mágica y supersticiosa de la relación con Dios (98).

La obstinación y perseverancia. Es la expresión de la fuerza de la vida, que empuja a vencer todas las carencias. Pero esta obstinación puede degenerar negativamente en terquedad.

Finalmente *el sentido de lo concreto e inmediato* se manifiesta en la primacía de los hechos sobre las ideas, de lo objetivo sobre la reflexión. Como antivalor, se traduce en la incapacidad de planear, de programar. Se tiende a la improvisación (107).

La destrucción del pobre.

No son las carencias en sí, sino las consecuencias que le impiden su realización como persona. El deterioro puede ser físico (el pobre muere prematuramente) y existencial (no considerarse persona, condición de no-hombre).

La destrucción del pobre se caracteriza en cinco expresiones que se le escucha con frecuencia al pobre y que tocan las dimensiones fundamentales de la existencia:

«No soy nada» toca su existencia misma.

«No puedo nada» toca su actuar.

«No valgo nada» toca su relación con los otros.

«No sé nada» toca su capacidad intelectual.

«No tengo nada» toca su relación con la realidad material (127).

Tal vez en un rico puedan darse estas negaciones, pero no serán consecuencia de la pobreza material, sino de un defecto de personalidad. En el pobre esta destrucción va unida a las carencias materiales (126).

Hay que aclarar que las carencias materiales deben ser atacadas siempre, de lo contrario el trabajo con el pobre termina siendo alienante. Lo que se quiere subrayar es el lugar desde donde se debe hacer la lucha contra las carencias materiales: desde la misma persona, tanto en la valoración que tiene de sí, como en la valoración que le dan los demás. El pobre debe llegar a descubrir que aunque carezca de posesiones materiales, es, vale, puede, sabe y tiene (133).

Así como la cosmovisión genera una manera de ser, una cultura, también la destrucción genera una subcultura de la pobreza. No hay que moralizar, ni fomentar un rechazo al pobre. Hay que esperar a que la persona misma juzgue su situación y la revalore desde su misma vivencia (138)

Este nuevo concepto de pobre descubre con más nitidez la dimensión social. Como carencia, tal vez pudiéramos ver al pobre como individuo singular. Pero como querencia, como cultura, como mundo, los pobres son siempre una clase, una realidad social. Esto siempre lo han subrayado los teólogos latinoamericanos²⁰. Lo cual significa que la opción por los pobres no es una opción individual, sino una opción de clase, aunque no en sentido marxista²¹.

Concluyendo, podríamos decir que el nuevo concepto de pobre no es contradictorio con el sentido clásico negativo, de simple carencia. El nuevo concepto profundiza y complementa al antiguo: no es sólo carencia, negatividad, sino también querencia positiva, un mundo con sus valores y antivalores.

La opción por los pobres no pretende sólo eliminar sus carencias sino también asumir su cosmovisión y combatir no el mundo del pobre sino lo que en este mundo típico es destructivo.

De este modo se modifica nuestra perspectiva a la hora de tomar conciencia del sentido místico y político del voto de pobreza con todas sus consecuencias.

3º HACER REALIDAD NUESTRA PRESENCIA ENTRE LOS POBRES.

No somos pobres, pero si el Reino de Dios es para los pobres (Lc 6,20) tenemos que hacer algo por acercarnos a los pobres. Si reconocemos que nuestra *identidad* no es la de los pobres, nos queda la exigencia de reconocer nuestra

alteridad. Hay que ponerse en camino hacia los otros, lo que no somos, hacia la alteridad. Después de haber analizado la realidad de los pobres, tenemos que asomarnos al misterio de los pobres. «Conocer también lo que podríamos llamar **el misterio de la pobreza**. Cuando nos sumergimos en el mundo de la pobreza (sub-urbana o rural), no todo es explicable y describible. Encontramos la cultura de la pobreza; los valores vividos por los pobres: capacidad de resistencia, de solidaridad, de esperanza y de celebración (ese misterio tremendo que significa siempre la esperanza y alegría de los pobres); está la profundidad que da el sufrimiento, la experiencia del evangelio y la vivencia de Dios entre los pobres; y tantos otros misterios que se encierran en la profundidad del mundo de los pobres y que nunca llegaremos a comprender»²².

Nunca llegaremos a comprender. Este es un dato que tiene que quedar claro desde el primer momento. «El mundo del pobre no lo puede entender plenamente sino quien lo ha vivido, porque existe un umbral que no lo puede pasar quien ha sido rico, o quien no ha tenido las carencias. La posesión o no de bienes materiales imprime una manera especial de ser y hacer, que marca a la persona»²³. «Cuando se entra a otra cultura siempre hay un umbral que es imposible traspasar. Quien no ha nacido en medio pobre, nunca podrá asimilar totalmente la cultura del pobre, o sea, entender en toda su dimensión las expresiones de su cultura»²⁴.

Pero el misterio de los pobres no se reduce a lo incomprensible de su cultura para quien no es pobre. Hay una verdadera experiencia de Dios que constituye lo nuclear de este misterio. «En la Iglesia de los pobres se puede hacer la experiencia de Dios y además en su calidad de misterio, es decir, como sobrepasando el mismo cauce concreto. Creemos también que en el cauce concreto de la Iglesia de los pobres se recobran algunos contenidos cristianos fundamentales de la experiencia de Dios que históricamente no están tan presentes en otras formas de ser Iglesia»²⁵.

Desde el momento que reconocemos no ser pobres, nuestra vida tiene que alterarse (volverse hacia el otro como alteridad).

En un planteamiento radical tenemos que afirmar: No somos Dios (nuestra identidad no es Dios) pero podemos unirnos a la alteridad que es Dios. Podemos entrar en **comunión** con Dios. No somos Dios pero podemos llegar a ser hijos de Dios. No es la unidad (identidad) con Dios nuestra meta espiritual; pero sí la **unión**, la comunión, que genera la filiación divina²⁶.

Análogamente podemos decir: No somos pobres, pero podemos unirnos a esa alteridad que son los pobres. Podemos entrar en **comunión** con los pobres.

No somos pobres pero podemos llegar a ser hermanos de los pobres. He aquí nuestro desafío en todo su realismo. La teología católica habla de la comunión eucarística. Habrá que explicitar que esta comunión eucarística puede presuponer o causar la comunión pauperística (permítaseme la expresión para designar la comunión fraterna con los pobres).

Este sería nuestro éxodo de Egipto para los religiosos. Desplazarse geográficamente, y sobre todo espiritualmente, hacia el mundo del pobre. No bastaría la presencia física entre ellos, como no basta la presencia sacramental bajo las especies eucarísticas, para lograr la unión con Cristo. Hay comuniones sacrílegas, y también hay presencias entre los pobres del orden de lo sacrílego.

Hay que mirar al crucificado con ojos nuevos. Una mirada que tiene dos facetas o vertientes: desde el punto de vista de Dios y desde el punto de vista del pobre. A través de los ojos de Dios, el pobre no es simplemente una persona humana necesitada, sino un sacramento de la presencia de Cristo. A través de los ojos del pobre (su cosmovisión) se aviva en nosotros la misericordia, que es el conocimiento espiritual de la tragedia personal del otro y la ternura generosa y desinteresada que mira a los demás.

El pobre tiene que ser sujeto de su liberación, sacramento de Cristo y profeta del Reino²⁷. He aquí el misterio de los pobres.

En la pobreza hay que distinguir una doble vertiente: la antropológica y la cristológica. «En cuanto antropológica, la pobreza debe entenderse como amor y solidaridad con los otros. Ello implicaría no sólo la abnegación propia, sino también nuestra presencia entre los humildes. En cuanto cristológica, la pobreza consiste en conformarse con Cristo que ha venido para servir. Esto comporta la contemplación de Cristo pobre y crucificado²⁸.

Para nosotros los religiosos, la pobreza es esencial. La motivación es totalmente cristológica, apelándose al título de «Siervo sufriente» y a la kénosis de la Encarnación y muerte²⁹.

En un esfuerzo de clarificación del problema, podríamos presentarlo así:

Existen dos mundos globales: el de los pobres y el de los no-pobres.

En el mundo de los no-pobres, encontramos gente que se siente feliz y no desea eliminar el abismo que le separa de los pobres. Serían los ricos como clase social. No importa que den limosnas. Ellos mantienen las distancias.

También en este mundo de los no-pobres, hay personas que movidas por

la gracia y la compasión hacia los pobres, pretenden acercarse y solidarizarse. No podrán llegar nunca a ser pobres como identidad, pero sí **hermanos de los pobres** por comunión. Se suelen aducir algunos ejemplos: el que tiene estudios, nunca podrá ser analfabeto. El que haya nacido en la India, nunca podrá pretender haber nacido en Estados Unidos, aunque se nacionalice. El hombre y la mujer podrán casarse, pero no perder su identidad personal. El que se ha empobrecido por una bancarrota o por un desastre natural, nunca será igual al que es pobre por nacimiento. Y como marco general, tampoco los hombres podrán llegar a ser Dios, pero sí hijos de Dios.

El caso de los sacerdotes y religiosos podremos despojarnos de nuestros bienes y lograr un estilo de vida austero, pero eso no lo es todo. Tendremos que ir más allá de las carencias, hacia la asimilación de sus querencias, nunca alcanzables plenamente pero sí entrar en un proceso histórico asintótico, que sin hacernos **idénticos** al pobre, nos hace **fraternos**, en comunión. El desafío es la fraternización más que la identificación con los pobres, en sentido estricto.

Este es el ángulo del nuevo concepto de pobre, desde una antropología existencial. La existencia del pobre se considera como un Misterio, en el que el ser de una persona se siente sin raíces, sin horizontes. Se considera a la persona, no como un objeto sino como una realidad que me incluye a mí también. Se mira la situación de la otra persona desde dentro, tomando la existencia del pobre no como cosa externa sino como algo que me incumbe³⁰.

Yo sintetizaría el misterio de los pobres en una doble coordenada: vertical, por la que el pobre es hijo de Dios; horizontal, por la que no podemos excluir a los pobres de nuestra relación fraterna, si queremos ser hijos del Padre. Nuestra fraternidad religiosa no será tal si no incluye a los pobres en esa dimensión. El misterio de los pobres nos aboca a un compromiso ineludible. Esa es nuestra especificidad: Hermanos de los pobres entre los pobres.

4º TEOLOGIA DE LA INSERCIÓN.

Considero que el problema de los pobres debemos derivarlo hacia el misterio de los pobres en el sentido explicado. No como asunto de identidad, sino como desafío de comunión. En definitiva, como práctica de inserción, con todo lo que esto significa.

Hay que comenzar a estar presente entre los pobres. Lo demás vendrá por sus propios pasos³¹.

Estamos en plena teología de la inserción que nos hace remontar a la cercanía de Dios al pueblo escogido: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahveh nuestro Dios siempre que lo invocamos?» (Dt 4,7) y que alcanza su máximo de plenitud con la encarnación del Verbo: «Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14). La comunión eucarística actualiza para cada persona ese encuentro entre el hombre y Jesucristo, esa auténtica inserción de Dios en el hombre: «Si no comen la carne del Hijo del hombre y no beben su sangre, no tendrán vida en ustedes» (Jn 6,53).

La historia de la salvación nos muestra que el concepto de inserción no es una moda pasajera sino la categoría clave de la redención. «Quod non est assumptum, non est sanatum», decían los Santos Padres³². Por la inserción, los religiosos hacen realidad la presencia de Dios entre los pobres.

La teología de la inserción supone tres componentes bíblicos que marcan la pauta a seguir por quienes se han desplazado física y espiritualmente hacia los pobres:

a) el conocimiento de la realidad del pueblo: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto» (Ex 3,7). «Haciéndose semejante a los hombres» (Flp 2,7).

b) la necesidad de escuchar al pueblo: «He escuchado su clamor contra sus opresores» (Ex 3,7).

c) asumir el proyecto de liberación del pueblo: «He bajado para liberarle de la mano de los egipcios» (Ex 3,8). «Me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos» (Lc 4, 18)³³.

No es un proceso de superioridad por parte del religioso con relación a los pobres, sino que toda evangelización genuina es bidireccional, del agente hacia el pueblo y del pueblo hacia el agente³⁴.

No han faltado voces de alerta contra los peligros de la inserción, sobre todo cuando se trata de religiosos jóvenes en formación inicial. La inserción llevó a Jesús de Nazaret a morir en la cruz. Pero por ahí llegó la salvación. Consideramos a veces la formación sólo bajo la perspectiva académica, pero ante todo la formación debe ser vida: «La inserción cuestiona nuestros sistemas formativos, muy preocupados de adquirir 'ciencia'. Se nos olvida que saber escuchar y acom

pañar al pueblo es la mayor y mejor de las ciencias. La formación científica ocupa casi todo el tiempo de los formandos. No hay tiempo para sentir y palpar la opresión del pueblo que sólo nos pide estar con él. En este sentido, el pueblo es también formador y lo hace sin cátedra y sin dinero»³⁵.

La inserción viene a convertirse así en la piedra angular de nuestra vivencia evangélica, de la tarea formativa y de la reflexión teológica. Pero podemos reducirla a una ideología. Es preciso transformarla en vida.

“Ciertamente la pobreza constituye un tema esencial de la espiritualidad cristiana de todos los tiempos. Ahora bien, el que esa pobreza adquiera unos rostros concretos en los realmente empobrecidos de nuestro mundo, no es algo que haya estado siempre presente con la misma intensidad en la conciencia cristiana. En cualquier caso, cuando esa pobreza, en todas sus dimensiones, se convierte en lugar teológico de primera magnitud, nos encontramos, sin duda alguna, con una radical novedad en la historia de la teología cristiana»³⁶.

Comprender al pobre no sólo como carencia sino como querencia, y ver la pobreza no sólo como problema sino como misterio, son aspectos que deben desatar en nosotros un dinamismo de éxodo que nos lleve a la alteridad del pobre, y por su mediación, a la alteridad del totalmente Otro que es Dios.

5. «TODAVIA QUEDA MUCHO CAMINO POR ANDAR»

Humildemente tenemos que asumir el desplazamiento de los religiosos, desde una fraternidad interna y jurídica (de la misma Congregación entre sí) hacia una fraternidad externa y evangélica (de los religiosos con los pobres). Tenemos comunidades insertas y agradecemos su testimonio estimulante. Pero no podemos darnos por satisfechos. El seguimiento de Cristo sigue cuestionándonos. «Volvamos la mirada hacia aquel que ha sido traspasado» (Jn 19,37 y Zc 12,10).

«La pobreza de Jesús no fue simplemente una pobreza personal, no fue solamente austeridad, sino una pobreza como la de los pobres. Un avaro es un pobre, pero su pobreza no es como la de los pobres. Jesús aprehendió de los pobres su manera de ser hombre y expresó su solidaridad con el hombre haciéndose pobre; o sea que se introdujo en el mundo pobre»³⁷.

Esto significa que Jesús no vio al pobre sólo como carencia, sino también como portador de una serie de valores que no se encuentran en los ricos. Por

eso Jesús hace su acción desde los pobres, para los pobres y con medios pobres, en un intento de realizar una sociedad nueva, el Reino de Dios. «El individuo está inmerso en su medio y para que él cambie tienen que cambiar las estructuras que constituyen ese medio. De esta manera se pasa de una visión individualista a una visión estructural del ser humano»³⁸.

Resumo las exigencias que brotan para una vida de inserción desde el nuevo concepto de pobre:

a) Es indispensable un compromiso personal antes que un compromiso socio-político. Empezar por lo personal, ayudando al pobre a ser sujeto, a vivir sus valores. El futuro de la lucha por el pobre pasa por una revalorización y un replanteamiento del sentido del pobre. Es dejar que el pobre me interrogue a mí, me cuestione, y no llegar a él con esquemas preconcebidos³⁹. Conocer al pobre, no despreciarlo, tratarlo como persona, y comenzar a amarlo. No se puede evangelizar lo que no se ama.

b) De lo personal pasar a asumir el mundo del pobre. Ya hemos dicho que en este mundo hay valores positivos, que hemos de potenciar; y antivalores que hemos de combatir. Hay que combatir la subcultura de la pobreza y trabajar por un nuevo proyecto de sociedad con sus dos elementos esenciales de justicia y liberación de lo que destruye y oprime.

c) Hemos de ser conscientes de que al pobre nadie lo puede liberar sino él mismo. Él es el único que puede descubrir el valor de su visión del mundo y el único que puede luchar contra su destrucción. Se le puede ayudar para que él mismo se libere, ya que nadie puede imponerle los valores humanos de su persona. Pero tiene que ser una tarea en conjunto, como toda tarea humana. Paulo Freire dijo: «Nadie se educa solo, nadie educa a otro, todos nos educamos con los otros». Por eso el pobre necesita de los otros para que le ayuden, pero es el mismo pobre quien se tiene que liberar de su pobreza⁴⁰.

Acerquémonos al mundo de los pobres. Después el Espíritu Santo nos dirá lo que tenemos que hacer.

NOTAS

¹ TAVERNER (de) J., «La historia profana como medio de la historia de la salvación. Fuera del mundo no hay salvación», en *Concilium* (1991) 15-29. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios, Sígueme*, Salamanca 1994. «Fuera del mundo no hay salvación», pp. 29-41.

² LLORCA, B., GARCIA-VILLOSLADA, R., MONTALBAN, F.J., *Historia de la Iglesia Católica*, Tomo I. BAC, Madrid 1955, pp. 637-639.

³ VALLE, Edenio. *Hacia un nuevo modelo de vida consagrada. Convergencia* (1994). ARBUCKLE, G.A. *Refounding the Church*. Geoffrey Chapman, London 1993. ARBUCKLE, G.A. *Out of chaos. Refounding Religious Congregations*. Mahwah, Paulist Press 1988. SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander, Sal Terrae 1981. MARTINEZ DIEZ, F. *Refundar la vida religiosa*. San Pablo, Madrid 1994.

⁴ José AUMENTE, *Religión y Política de izquierdas*, en *Iglesia Viva*, 189-190 (1997) 331.

⁵ La bibliografía sobre la pobreza en el Franciscanismo es inmensa. Unas simples referencias: ESSER, K. *Temas Espirituales*. Editorial Franciscana Aránzazu 1980. LAMBERT, M.D. *Franciscan Poverty*. Londres 1961. MANSELLI, R. *La povertá nella vita di Francesco d'Assisi. Atti povertá*, 257-282. Stanislao da Campagnola, *La povertá nelle regulae di Francesco d'Assisi, Atti povertá*, 219-253.

⁶ BAZARRA, C. *El signo fraterno*, en *Vida Religiosa*, 37 (1974) 79-87. BAZARRA, C. *Liberación de la vida religiosa*. Bogotá 1978, cap. V: *Vosotros sois todos hermanos*.

⁷ JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca 1974, pp. 133-142. Para todo esto, cfr. SOBRINO, J. *Jesús en América Latina*. Santander 1982: *Jesús, reino de Dios y vida de los pobres*, pp. 129-155.

⁸ TORRES QUEIRUGA, A. *Creo en Dios Padre*. Santander 1986, pág. 123.

⁹ BRO, B. *Sólo Dios es humano*. Desclee, Bilbao 1978.

¹⁰ TRIGO, P. *Creación e historia en el proceso de liberación*. Madrid 1988, pp. 44-47. TORRES QUEIRUGA, A. *Recuperar la creación*. Santander 1997: «Como sin Dios, pero desde Dios y con Dios», pp. 144-160.

¹¹ SUDBRACK, J. *La nueva religiosidad*. Madrid 1990: «La trascendencia de Dios como garantía de la autonomía humana», pp. 145-148.

¹² JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca 1974, pág. 138. GARCIA CORDERO, M. *Teología de la Biblia. Nuevo Testamento*. BAC, Madrid 1972, pág. 409. DUPONT, J. *Les Béatitudes*. Tomo I: *Le problème littéraire*. Les deux versions du Sermon sur la Montagne et des Béatitudes. París 1969, pág. 216.

¹³ CARRASQUILLA, F. *La otra riqueza. Aportes para una antropología del pobre*. Medellín, Prensa Creativa 1997, pág. 32.

¹⁴ GUTIERREZ, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca 1994, pág. 22.

¹⁵ GUTIERREZ, G., Ibid.

¹⁶ GUTIERREZ, G., Ibid, pp. 22-23.

¹⁷ GUTIERREZ, G., Ibid. Pág.23.

¹⁸ Véase nota nº 13. La referencia a la Antropología Existencial se encuentra en la página 25.

¹⁹ Para evitar la multiplicación de las notas, pondré dentro del texto entre paréntesis el número de la página, siempre que me refiera al libro de Carrasquilla.

²⁰ GUTIERREZ, G. Teología de la Liberación. Perspectivas. Salamanca 1994: Ambigüedades del término Pobreza. GUTIERREZ, G. En busca de los pobres de Jesucristo. Lima:CEP, 1992.

²¹ SOARES-PRABHU, G. Clase en la Biblia: los pobres bíblicos ¿una clase social? en Revista Latinoamericana de Teología (1988) 217-239.

²² RICHARD, P. Pobreza, en FLORISTAN, C. y TAMAYO, Juan José (eds): Conceptos fundamentales del Cristianismo. Trotta, Madrid 1993, pág. 1038.

²³ CARRASQUILLA, F. O.c. pág. 82.

²⁴ CARRASQUILLA, F. O.c. pág. 111.

²⁵ SOBRINO, J. Resurrección de la verdadera Iglesia. Santander, Sal Terrae, 1984, pág. 145.

²⁶ Distingo «unidad» y «unión». La unidad sería identidad, algo de orden estático. La unión conserva las dos realidades que se unen, es comunión, de orden dinámico.

²⁷ Véase el documento en Cuadernos Franciscanos (1991) 136-140; y esos rasgos concretamente en la pág. 138.

²⁸ BAZARRA, C. Espiritualidad de los pobres en la documentación capuchina, en Cuadernos Franciscanos (1991) 131.

²⁹ BAZARRA, C. art.cit. pág 133.

³⁰ CARRASQUILLA, F. O.c. pág. 25. El mismo autor explica que utiliza la distinción que hace el filósofo francés Gabriel Marcel, que distingue entre «problema» y «misterio»: Problema es algo que pongo por delante para estudiar; objeto que puedo observar a distancia. Misterio es lo que me engloba, en lo que estoy implicado, de lo que no me puedo separar» pp. 25-26.

³¹ BAZARRA, C. Espiritualidad de los pobres en la documentación capuchina, en Cuadernos Franciscanos (1991) 126-127.

³² Cfr. WERBICK, J. Soteriología. Barcelona, Herder 1992: *Communio naturae*, pp. 240-248. STUDER, B. Dios Salvador en los Padres de la Iglesia. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.

³³ DE LA TORRE, G. Teología de la inserción; en APARICIO, A. y CANALS, J. Diccionario teológico de la Vida Consagrada, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991; pp. 874-887.

³⁴ GALILEA, S. ¿Los pobres nos evangelizan? Indo-American Press Service, Bogotá 1980. TRIGO, P. Consagrados hoy al Dios de la vida. Santander, Sal Terrae, 1995; sobre todo el capítulo: Inculcación de la Vida Consagrada en los barrios.

³⁵ DE LA TORRE, G. Art.c. pág. 886.

³⁶ GONZALEZ, A. Vigencia del «método teológico» de la Teología de la Libera-

ción, en *Christus* (1997) 48.

³⁷ CARRASQUILLA, F. O.c. pág. 167.

³⁸ CARRASQUILLA, F. O.c. pág. 175.

³⁹ CARRASQUILLA, F. O.c. pp. 156-157.

⁴⁰ CARRASQUILLA, F. O.c. pp. 63-64.

TRES PREGUNTAS PARA UNA HISTORIA INCONCLUSA

P. Pedro Trigo, S.J.

1. LAS PREGUNTAS DEL FRAILE

La realidad latinoamericana, como toda realidad histórica, es pluridimensional. Mucho se ha escrito sobre ella con motivo del quinto centenario de 1492. No todo es componible. Pero el conflicto de las interpretaciones forma parte sustancial de nuestra realidad histórica. Nuestra realidad es hasta hoy contradictoria. Reconocer esas contradicciones es ejercicio elemental de honradez con la realidad y camino hacia su resolución. Una postura meramente asertiva se condena a la superficialidad. Sólo el preguntar abre el camino hacia la realidad. Hay preguntas que calan más hondo que otras. Y hay algunas que llegan hasta su mismo corazón.

Nosotros creemos que la serie de preguntas que formularon los dominicos por estas tierras en 1511 (y que recogió Las Casas) siguen siendo hoy la clave para entender nuestro problema y nuestro quehacer como pueblos. Convocharon los frailes a todos los vecinos de La Española para hablarles de los no vecinos. La Española era la isla que los indígenas llamaban Haití. Los españoles, al señorearla y avecindarse en ella, la cambiaron de nombre para proclamar en qué querían convertirla. Por un acto sostenido de señorío quedó borrada toda una historia y negados sus forjadores. La tierra, deshistorizada, fue devuelta a la naturaleza como paraíso de delicias y como tierra virgen dispuesta para la explotación. Sus habitantes, desculturizados, fueron reducidos a bárbaros para quienes la sumisión y el trabajo eran el único modo de alcanzar la humanidad y mantenerse en ella. Así se instaura en Indoamérica La Española. Así la instauran los españoles que la señorearon.

Pues bien, en estos albores, unos frailes dijeron a los señores, refiriéndose a los antiguos habitantes de estas tierras, que en la práctica fueron privados de todo derecho: «¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?» (Las Casas: Historia de Las Indias L. 3, c.4.).

El contenido del mensaje de Antonio de Montesinos, portavoz de la co

munidad dominica, es que los españoles avecindados en América no se pueden salvar porque han naturalizado la opresión a los indígenas, de tal modo que no pueden sentirlos ni asumirlos como seres humanos, sujetos plenos de derechos, y mucho menos pueden aceptar que están vinculados a ellos por lazos obligantes de fraternidad.

Los hechos que denuncian los frailes son las guerras para establecer el dominio y mantenerlo y la subsiguiente opresión. La gravedad de estas acciones de los españoles es tal que a causa de ellas malogran sus vidas, se alienan, se deshumanizan radicalmente. Sin embargo más grave todavía que la opresión es haberse entregado a ella de tal modo que han llegado a considerarla natural, y al pensar que así son las cosas, no la sienten como tal, y al no caer en la cuenta, nada hacen por salir de ella. Esta ideologización, esta ceguera es la causante de que la opresión no tenga remedio y que por tanto los señores de indios no tengan salvación.

La ideología de los vecinos abarcaba dos aspectos: los indígenas no eran sujetos de derecho porque no eran seres humanos propiamente dichos, y entre los indígenas y ellos no mediaba ningún vínculo obligatorio. Ambos aspectos estaban conectados: si los indígenas tenían almas racionales, pertenecían a Dios, eran seres sagrados, dotados de dignidad y libre arbitrio, y por tanto no se podía disponer de ellos como mera fuerza de trabajo: había que respetarlos. Pero no sólo no se los podía explotar. Si eran de Dios, eran también hermanos de los españoles, como hijos de un mismo Padre, y así no bastaba con no hacerles injusticia y daño; era preciso mostrar también hacia ellos entrañas de misericordia y una actitud acogedora, verdaderamente fraterna.

1.1. ÉSTOS NO SON HOMBRES

Muchas cosas han cambiado a través de estos quinientos años. Pero éstas siguen siendo las repúblicas de los descendientes de los españoles avecindados en ellas, de los descendientes de otros occidentales que emigraron más recientemente y de algunos mestizos occidentalizados. Esto es La Española mucho más que hace quinientos años. Y no lo es más porque estos hombres no han tenido todo el poder y capacidad que desearon para quebrar la resistencia de la naturaleza y los naturales, y moldear estas repúblicas según sus deseos, que consisten en occidentalizarlas integralmente. Más aún (aunque con gran humillación) reconocen que se han quedado rezagados; que se les ha pegado un tanto (piensan) la

rutina, la molicie y barbaries nativas, y que necesitan de una acción enérgica de Occidente para que culmine el proceso de occidentalización. Aunque temen que esa acción los desplace también a ellos, considerados a su vez por el Occidente desarrollado como nativos barbarizados.

Al mirar a los occidentales superdesarrollados muchos criollos y acriollados se preguntan íntimamente si ellos llegan a la categoría de civilizados, si son gente, si pueden ser considerados como seres humanos propiamente dichos. Pero de lo que no tienen duda es de que en estas tierras ellos (y por supuesto los occidentales que andan haciendo negocios o representando a sus países) son los únicos seres humanos que las habitan. Bastantes admiten (como también lo hicieron sus antepasados) que los no occidentales tienen posibilidad de desarrollar sus facultades y llegar a ser verdaderos y plenos seres humanos. Aunque no pocos (basados, dicen, en tan larga historia) lo dudan o lo niegan paladinamente. Pero generalmente convienen en que hoy por hoy todavía no han llegado a tal actualización de sus potencialidades humanas que puedan cargar sobre sus hombros responsabilidades de conducción económica, política, cultural o religiosa. Piensan que todavía no están a la altura, que no dan la talla.

Y si nos atenemos al lenguaje de los hechos, ningún observador imparcial pondrá en dudas que en estas repúblicas los no occidentales u occidentalizados no son sujetos de derecho. Lo que reciben es por vía de concesión o porque lo arrebataron. Sólo ellos van a las cárceles. Sólo ellos son obligados a servir en los ejércitos. Ni la policía ni ninguna autoridad les debe explicaciones ni se las da. Se les miente descaradamente. Se les falta continuamente al respeto. Y no tienen derecho a reclamar ante ningún tribunal. Ellos tienen que levantar con sus manos sus casas y dotarse de servicios. Reciben los peores alimentos y al más alto precio. Y lo mismo, el transporte o los materiales para sus viviendas. No tienen acceso a una educación o salud, dignas de estos nombres. Para entrar en el mercado de trabajo han de capacitarse a sus expensas y están completamente a merced de los empleadores. No es abusivo concluir que para los que organizan y dirigen estas repúblicas, éstos no son hombres, porque no se les reconoce en la práctica el estatuto de seres humanos.

1.2. NO EXISTEN CON ELLOS OBLIGACIONES VINCULANTES

No sólo no se reconoce el derecho de los no occidentales u occidentalizados. Desde ese etnocentrismo occidentalista que caracteriza a nuestras instituciones republicanas, cabría todavía la responsabilidad por su occidentalización. Podría sentirse la solicitud de que se promuevan, el desvelo

por su asimilación. Podrían ser repúblicas abocadas al apostolado de la integración de las masas populares al Occidente, a lo que ellos piensan que es la condición de seres civilizados y adultos. Pero el estamento criollo no siente ninguna motivación al respecto. Y desde luego no cree tener ninguna obligación (en el sentido estricto de la palabra) de integrarlos al orden establecido. Mucho menos aún cree que deba respetarlos tal cual son, en su propia condición cultural; que deba reconocerlos como distintos, pero con la misma dignidad que ellos.

Los occidentales de América Latina no creen tener vínculos obligantes con los indígenas, con los negros o con las masas populares. Decir que están obligados a amarlos como se aman a sí mismos es para la generalidad una formulación lírica, que no tienen ninguna intención de convalidar. Esto, a pesar de que en su mayoría se profesen cristianos y sepan que este precepto del amor define el estatuto cristiano de individuos, grupos, instituciones y estructuras. Sin embargo, el cristianismo aculturado al establecimiento criollo reinterpreta el precepto en un sentido meramente supererogatorio: es laudable que, el que quiera ir más allá de lo establecido, se dedique a estos necesitados. Pero no porque tenga vínculos obligantes con ellos sino por un exceso de su corazón generoso.

1.3. DORMIDOS EN UN SUEÑO LETÁRGICO

Así pues, el problema no es sólo que en nuestras repúblicas los no occidentales no sean reconocidos en la práctica como sujetos de derechos y que no se sienta ante ellos ningún vínculo obligante. La raíz de este problema y que impide su resolución es que para los occidentales u occidentalizados, que son quienes configuran estas repúblicas, las dirigen y usufructúan, y se consideran a sí mismos como los únicos verdaderos sujetos de derecho, estas cuestiones no están realmente planteadas. Se ha naturalizado de tal modo la situación que no se la ve como problemática. No se percibe ni se siente esta falta radical de reconocimiento y de vínculos.

La ideología que naturaliza la situación produce así un profundísimo sueño letárgico que impide despertar a la realidad. Por eso es posible leer hoy el discurso de Antón Montesinos (al que pertenecen las preguntas citadas) con indignación a causa de la insensibilidad de los vecinos de La Española, sin percatarnos de que esas mismas preguntas se dirigen a nosotros y juzgan la situación presente de nuestras repúblicas. Estas preguntas nos definen tanto, que ni siquiera nos dejamos afectar por ellas, como sí lo hicieron aquellos colonos que se resintieron tan profundamente que emprendieron una campaña político-ideológica a fondo hasta lograr que fueran neutralizadas.

Hoy, tras cinco siglos de campaña, no sólo las preguntas están completamente neutralizadas para los dirigentes occidentales u occidentalizados sino que tampoco resuenan en muchas personas populares, que llegaron a aceptar que, en efecto, sólo los que poseen la cultura occidental son verdaderamente gente, y que los que no la poseen están así por su propia culpa, por su falta de iniciativa, y no por la irresponsabilidad y discriminación de los occidentales que moldean y controlan estas repúblicas.

1.4. PREGUNTAS SAGRADAS

Así pues la pregunta de quién es hombre en América Latina se dirige hoy tanto a los dirigentes como a los pueblos; así como también se dirige a ambos la cuestión de si existen vínculos obligantes entre los miembros, diversos, de nuestras sociedades. Ambas preguntas son hoy decisivas para nuestro destino como naciones y como pueblos.

Hace cinco siglos el fraile planteó sus preguntas en nombre de Dios. Y ligó absolutamente la salvación de los españoles a su respuesta. Hoy siguen siendo preguntas sagradas; es decir absolutas, incondicionadas. Y de su respuesta efectiva depende igualmente nuestra realización como seres humanos. Reconocer en la práctica que los indígenas, los negros, los campesinos, los suburbanos, es decir los pueblos, son sujetos plenos de derechos y que tenemos hacia ellos vínculos obligantes es hoy una tarea impostergable que ninguna otra puede relativizar. A ella se han de supeditar todas las otras metas, incluso la de acabar con la inflación y aumentar la productividad. Todas éstas deben llevarse a cabo como mediaciones de aquellas. Sólo así llegaremos a ser todos los latinoamericanos (occidentales, occidentalizados, indígenas, negros y pueblos de culturas mestizas emergentes) verdaderos seres humanos.

Éstas son, a nuestro modo de ver, las preguntas y tareas que definen nuestra situación y la abren a la realidad. Si no queremos encararlas y responderlas como Dios manda, serán ineficaces todas las otras medidas que tomemos porque ninguna podrá librarnos de la deshumanización radical que entraña el desconocimiento de tantos seres humanos y la irresponsabilidad para con ellos.

1.5. PREGUNTAS PARA LOS CONQUISTADORES DE HOY

Antón de Montesinos dirigía sus preguntas a los occidentales que invadieron Indoamérica y la señorearon con el fin de hacer de ella una provincia más del Occidente. Pero los occidentales americanos no lograron su propósito. Jurídico

camente sí: los dos primeros siglos fueron Estados patrimoniales de los reyes de Castilla, en el siglo XVIII pasaron a ser las provincias de ultramar y desde el siglo XIX, repúblicas independientes. Pero en la práctica siguen siendo consideradas por el Occidente hasta el día de hoy como parientes lejanas, pobres y dependientes. La razón es doble: por una parte los occidentales americanos, precisamente por no reconocer la humanidad de los demás americanos y no sentirse vinculados a ellos y corresponsables con ellos de la globalidad, no pueden hegemonizarlos y se ven obligados a dominarlos despóticamente. Pero, como no tienen la prestancia necesaria para mantener este dominio, se ven obligados a demandar el auxilio del Occidente, aun a costa de aceptar su protectorado. Por otra parte, el Occidente no acabó de aceptar nunca en pie de igualdad a estos nuevos señores y a sus señoríos. Siempre los consideró colonias, es decir extensiones de la metrópolis dependientes de ella, no nuevos centros en los que el Occidente siguiera su historia, recreándose con nuevas expresiones. Transigió en su señorío porque los señores aceptaron su minoridad política y su dependencia económica. Pero éstas no cesaron en la emancipación. Se acrecentaron al consolidarse el imperialismo inglés en la era victoriana, y se ahondaron más aún cuando USA, al tomar la alternativa, proclamó a América Latina su «patio trasero», su zona de influencia. Por eso, puesto que Occidente desde hace quinientos años considera a AL como una región para sí, las preguntas que venimos considerando también se dirigen de modo muy particular a Occidente.

La respuesta es que los occidentales supradesarrollados no nos consideran como tú a los que se escucha y se dirige la palabra, y que menos aún se piensan unidos a nosotros por obligaciones vinculantes. Por el contrario, a nivel de consideración, nos han dado la espalda, prescinden de nosotros; y a nivel de decisiones nos obligan a poner toda nuestra economía al servicio de sus intereses.

En este sentido tenemos que afirmar que estamos ante una conquista mucho más refinada y profunda que la de hace quinientos años. Hoy no necesitan invadirnos para conquistarnos. Prefieren forzar a los poderes económicos, políticos y militares a ponerse en función de ellos. Mientras por un lado obligan a un cambio de estructuras (tan traumático para nuestros pueblos como lo fue el de hace quinientos años) con el fin de liberar todas las divisas para el pago de la deuda y la apertura total a sus exportaciones; por otro, a nivel ideológico, amenazan con el dilema de prescindir de nosotros y dejarnos fuera de la historia universal si no aceptamos absolutamente sus reglas de juego. En definitiva, el Occidente mundializado propone a las repúblicas criollas, como su última posibilidad de supervivencia, su occidentalización integral: olvidar cualquier intento nacionalista y cualquier pretensión de mediar con los otros habitantes de sus países y

uncirse sin más al bloque occidental abandonando a sus pueblos como tales, proponiéndoles como única alternativa inexorable la guerra económica, individual, de todos contra todos para que triunfen los más dotados y los demás sean abandonados a su suerte. Así esta conquista, que se lleva a cabo como una guerra económica, política y militar sin cuartel, a nivel ideológico se hace aparecer como una necesidad dolorosa pero inapelable, e incluso como la última oportunidad que nos regalan para insertarnos en la historia. Es la guerra ideológica, que busca desarmarnos mentalmente para que no resistamos a su ofensiva en los otros frentes.

Por todo esto, hoy la situación es más difícil para el que se hace preguntas y pretende que se pregunten los diversos actores de nuestra sociedad. Antón de Montesinos lanza sus preguntas cuando la invasión y la exacción a los naturales están en su fase más brutal; las lanza en el momento en el que menos posibilidades hay de que sean atendidas; las lanza absolutamente a contracorriente. Pero al fin las lanza al rostro de los vecinos, sin faltar ninguno, hasta las máximas autoridades, y las lanza no como un desahogo sino como una interpelación real. Hoy estas preguntas ocurren en una nueva fase de la invasión, más silenciosa, pero igualmente brutal, que provoca en el pueblo un desquiciamiento que sobrecoge y paraliza, una sobreexplotación extenuante que llega a matar, un abandono que causa la muerte por desnutrición y falta de servicios, y hasta la misma aparición de enfermedades endémicas que diezman a los pobres. Hoy, como entonces, la burocracia y el poder están para proteger a los poderosos. Pero sin embargo hoy no llegan las preguntas hasta los invasores. La voz clama hoy verdaderamente en el desierto. No puede llegar a la TV ni a la gran prensa, ni mucho menos a los centros de decisión. No llega a confrontar a estos modernos señores. Por esto ellos no reconocen en esta situación letal el efecto de sus acciones sino, a lo más, un costo social transitorio y, en definitiva, el índice de la inhumanidad y barbarie de los pueblos latinoamericanos: éstos son, es cierto, los condenados de la tierra; pero es su falta de desarrollo humano y su irresponsabilidad el que los condena. Éstos no son hombres; pero a nadie pueden culpar de su situación, porque si están como están es porque son incapaces de elevarse a una vida digna de seres humanos. ¿Por qué habría que amar como a sí mismo a quienes carecen de verdadera calidad humana? ¿Es acaso humanidad proteger a seres degenerados? Ya que ellos no quieren autolimitarse por una reducción drástica de la natalidad, lo mejor para la humanidad es que el hambre, las enfermedades y la violencia intestina hagan esa labor eugenésica. La humanidad no merece cargar con esa rémora. Sería una falsa piedad que privaría a la humanidad de energías preciosas, que le son imprescindibles para seguir su marcha ascendente.

Y sin embargo, hoy como hace quinientos años, estas preguntas del fraile que nosotros retomamos son preguntas sagradas. De que las sepamos responder en la práctica depende la vida y la humanidad de todos. Porque es cierto que no sólo la suerte de los pueblos latinoamericanos sino la de los occidentales latinoamericanos y la del Occidente desarrollado penden de que reconozcan que éstos sí son hombres y que les ligan a ellos obligaciones vinculantes y que no hay desarrollo humano si no es desarrollo de toda la humanidad, no sólo como posibilidad abstracta («igualdad de oportunidades») para todos sino como ayuda efectiva a cada quien para que así acontezca.

1.6. PREGUNTAS SOBRE LAS PREGUNTAS

Si después de quinientos años todavía los occidentales latinoamericanos niegan en la práctica la humanidad de sus pueblos y no reconocen que les unen a ellos obligaciones vinculantes, si a lo largo de estos quinientos años esta situación se ha naturalizado hasta el punto de que ni siquiera se plantean realmente estas cuestiones, no podemos esperar que la dirección del proceso cambie, si no se descubren los mecanismos que han estado actuando a lo largo de estos cinco siglos y no se los modifica, tanto por la transformación de los agentes sociales que los producen, como por la acción de otros actores sociales. Habría, pues, dos tareas para clarificar esta situación nuestra sobre la que pende todo este peso histórico: la primera sería elucidar los mecanismos que vienen actuando hasta el día de hoy. La segunda, preguntarnos si se observa alguna transformación en los sujetos que han montado y mantienen esos mecanismos, y si ha aparecido otro sujeto histórico que sea capaz de resolver o ayudar a resolver estos problemas. Tratemos brevemente ambos aspectos.

2.1. MECANISMOS QUE IMPIDEN EL RECONOCIMIENTO

2.1.1. EUROCENTRISMO Y MODERNIDAD

Una primera causa bastante global que explica por qué los españoles no consideraron hombres a los indígenas fue su eurocentrismo. Ser humano era ser europeo, y los indígenas antillanos carecían a sus ojos de los atributos de humanidad característicos de la cultura occidental: la falta de estimación del oro como valor de cambio contradecía al mercantilismo; la carencia de cosas era una locura para su avidez de poseer; la carencia de armas o su insignificancia los calificaba de simples ante la razón armada europea; la ausencia de estratificación social

y consiguientemente de aparato estatal evidenciaba falta de civilidad, barbarie; la ausencia de espacios, personajes y ceremonial dedicados al culto religioso especializado implicaban irreligión; la falta de literatura los descalificaba ante la cultura letrada renacentista. Así los caracterizó ya Colón paradigmáticamente, en su primer contacto con ellos. En sus anotaciones correspondientes al día 12 de octubre de 1492 stampa estas observaciones: «me pareció que era gente muy pobre de todo», «andan todos desnudos como su madre los parió», «no traen armas ni las conocen», «me pareció que ninguna secta tenían». «Yo, placiendo a Nuestro Señor llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que deprendan hablar».

Pasma ver con qué absoluta naturalidad Colón, desde el primer contacto, se cree con derecho a disponer de ellos. De tal modo los indígenas son percibidos como seres no en sí sino para los europeos que lo primero que se le ocurre es mandar unas muestras de ellos, como de las demás cosas exóticas, «siete cabezas» (12 nov.) como si fueran ganado. La utilidad que les encuentra es que siendo «de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras» «y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía», «ellos deben ser buenos servidores». Como se ve, el ingenio consiste para Colón en la obsecuencia, en la ductibilidad, consecuencia de su falta de subjetualidad y del deseo de poseerla por la imitación y pleitesía. Es la condición ideal del sirviente.

Impresiona ver cómo ya el primer día se construye el estereotipo. Cómo Colón no llega siquiera a sospechar que los indígenas componen un mundo diferente al suyo y que él no tiene acceso porque desconoce las claves, porque ignora los códigos. No se deja espacio a la posibilidad de la diferencia.

Esta descalificación de lo diferente es uno de los signos de la antropología de la modernidad. En la Edad Media hubo innumerables guerras; pero desde el principio convivieron en ella estirpes diversas con sus correspondientes derechos reconocidos. Así, por ejemplo, en Hispania el *Ius Romanum* y el *Ius Visigotorum*, aunque este último resultara privilegiado. También el Islam aceptó la diferencia, y este mismo espíritu fue mantenido por los reyes cristianos. Sólo así se explica ese temprano milagro cultural que fue la escuela de traductores de Toledo, fruto maduro del proyecto pluricultural e incluso multirreligioso de Alfonso el Sabio. Y en esa ciudad, como en tantas otras, convivieron sinagogas, mezquitas e iglesias, expresión de sendos conglomerados humanos, con sus respectivas culturas. Naturalmente que hubo conflictos frecuentes, prejuicios arraigados e incluso persecuciones intermitentes; pero también hubo en la misma medida intercambios y mezclas. En contra de una opinión tenazmente arraigada, creo que se puede sostener que no hubo en la península ambiente de cruzada, y las

escasísimas que se dieron (para desbaratar invasiones fanáticas que rompían el equilibrio) fueron llevadas a cabo en su mayoría por gentes del Norte.

2.1.2. ABSOLUTISMO REGIO Y EXPANSIONISMO

La descalificación de lo diferente no ocurrió por problemas en la sociedad civil que lo hicieran indispensable. Por el contrario, fue llevada a cabo al surgir con los Reyes Católicos el Estado moderno, centralizado, contradistinto de la sociedad civil. Fue el absolutismo regio el que, en contra de sí misma, impuso una sociedad civil monolítica, extroyectando la diferencia cultural y religiosa, acabando con la autonomía de las ciudades, poniendo los señoríos al servicio de la corona e implantando con la Inquisición el control del pensamiento y de la convivialidad. Así las enormes energías de la sociedad civil fueron en primer lugar podadas para canalizarlas hacia los fines del Estado y los ideales compatibles con él. Pero a la larga la sociedad se vio tan constreñida por esa directividad que acabó devorándose a sí misma en intrigas y persecuciones intestinas o desviándose por derroteros meramente ornamentales e intrascendentes, y a la postre languideciendo hasta caer en una profundísima postración, de la que no se repuso en siglos.

La toma de posesión de lo que se pensó que era el extremo oriente y al fin se bautizó como Las Indias Occidentales aconteció significativamente en el mismo año de la destrucción del reino moro de Granada, de la expulsión de los judíos que no quisieron hacerse cristianos y de la publicación de la Gramática de Nebrija. En términos hegelianos diríamos que, concluido el proceso de autorreconocimiento y autoposesión, Castilla sale fuera de sí para tomar posesión de lo descubierto, transformándolo a su imagen y usándolo para sí.

Se llegó, pues, a las Antillas prosiguiendo ese impulso de expandir lo mismo. De ahí el nombre de La Española y todos los otros nombres, expresión de esa voluntad de reeditar lo mismo en otras tierras. Esa voluntad exigía el dominio e inhibía el reconocimiento. Esta falta radical de consideración, nacida de la voluntad de dominio, marca ya el primer acto oficial de Colón al pisar tierra americana: «tomó posesión de dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores» tomando por testigos a los que con él venían y dando fe el escribano. Los indígenas presencian la ceremonia que les convierte en vasallos sin entender nada y sin ser en lo más mínimo tomados en cuenta por estos hombres que, sin dirigirles la palabra, entran a su tierra disponiendo de sus personas. Esta voluntad de expansión y dominio es la causa de que esta tendencia a desconocer y reeditar se diera incluso cuando se toparon con sociedades en las que florecían con esplendor

varios de los atributos de humanidad característicos de la cultura occidental como riqueza, ciudades enormes y bien diseñadas, estratificación social, Estado burocrático, ejércitos estables y desarrollo artístico.

Ese impulso homogeneizador y expansionista fue el que inhibió el diálogo e impidió el reconocimiento de lo diferente, degradado a la condición de inventario de exquisiteces, curiosidades, infantilismos y horrores. “Los naturales” fueron un capítulo más de los recursos naturales del Nuevo Mundo. Podría llegarse a descubrir en ellos algunas cualidades extraordinarias; pero eran características de seres primitivos que no acaban de trascender del reino animal y que por tanto no eran prójimos, es decir sujetos de derechos, seres dotados de tal grado de racionalidad que mereciera la pena darles la palabra y tomarlos en consideración.

2.1.3. REFORMISMO

El absolutismo político, tal como lo concebían los Reyes Católicos, requería de unanimidad cultural. Y para ellos el corazón de la cultura era la religión. Esta concepción inspira la creación de la Inquisición. Y este propósito se vio vigorosamente apoyado o más bien utilizó a una poderosa corriente de reforma que se operaba en el cristianismo español y señaladamente un puñado de intelectuales laicos y algunas órdenes religiosas. Los objetivos de la reforma fueron la vuelta a la disciplina eclesiástica, la renovación teológica y moral, y sobre todo el radicalismo evangélico, cuyo símbolo es por un lado la Biblia Políglota Complutense y por otro una espiritualidad atendida a los evangelios, que podaba sin piedad corruptelas, abusos y la maraña selvática del mundo devocional, un tanto perdido ya del referente evangélico.

Pues bien, esta tendencia a centrarse en lo único necesario, cercenando lo demás, marcó la misión de América. Los misioneros más significativos fueron reformados. Hombres que perseguían el ideal de reeditar la Iglesia Primitiva siguiendo el evangelio puro, y que para eso habían cortado con un estado de cosas, que viniendo de tiempo inmemorial, había perdido sentido y rumbo. Estos hombres reaccionaban contra el paganismo cristiano, que era el que había fecundado los albores de la Edad Media llevándola a su culminación; pero que ellos habían conocido en una forma degradada a causa de la infidelidad de la institución eclesiástica que se había paganizado ella misma, perdiendo la inspiración cristiana. Estos varones recios, virtuosos, centrados en lo esencial, no pudieron reconocer en los pueblos amerindios lo que denostaban y perseguían en los pueblos ibéricos. Los campeones del evangelio frente a la paganización del cristianismo pe-

ninsular no fueron capaces de bautizar las religiones amerindias. Lo suyo era la novedad redescubierta del evangelio. A eso habían consagrado su vida. No podía esperarse que los que pasaron a estas tierras para expandir su propuesta de nueva cristiandad al estilo de la primitiva, como resultado de la proclamación pura del evangelio, reconocieran el paganismo amerindio y lo bautizaran.

Así la demonización de las religiones amerindias contribuyó al desconocimiento del estatuto humano de los que las practicaban. Si habían caído en el engaño del demonio es que no tenían una humanidad tan desarrollada que fuera capaz de discernir entre Dios y su contraparte. Además, una vez en manos del diablo, él los había ido degradando con su trato, solapadamente.

2.2. MOTIVOS PARA DESCONOCER AL INDÍGENA

2.2.1. FALTA DE AVIDEZ Y PRETENSIONES

Así pues la falta de voluntad para reconocer el estatuto humano a los indígenas se justificaba en tres capítulos: carencia de aquellos bienes civilizatorios que en su propia cultura se juzgaban prendas de vida humana digna de ese nombre; incapacidad de resistirles en la confrontación armada; y ausencia de religión o práctica de ritos tenidos como diabólicos.

Respecto de la carencia es verdad que en todo el Occidente se daba la evidencia de multitud de pobres; pero ellos no eran los representantes de su cultura sino los marginados de ella por diversas causas y que vivían su estado como miserables e infelices por esa carencia que les impedía vivir una vida humana y que tendían a considerarla como injusticia de Dios o del destino o como privación de bienes debidos por parte de la sociedad. Sin embargo los indígenas no caían en absoluto en cuenta de esas carencias y parecían vivir contentos en esa situación. Es esa falta de avidez y pretensiones la que los españoles calificaban de infantilismo o minusvalía, ya que ellos se habían topado con Las Indias y los indígenas llevados por esa sed insaciable de riquezas, poderío, honra, fama y aventuras, que consideraban el impulso más profundo de su ser, el que los definía.

Desde ese conato agónico que los mantenía en un estado de agitación febril, los indígenas se les aparecían como seres abúlicos: los llegados a estas tierras no podían entender una existencia atendida a estar en la tierra, a convivir en comunidades, a provenir de antepasados y desaguar en descendientes, a vivir esa vida como magnitud sagrada, liberándose a sus fuerzas y tratando de encauzarlas a través de una historia milenaria que se hacía memoria en los mitos y se

conservaba en las costumbres y ritos, contemplando y custodiando la difícil armonía del conglomerado humano en el seno de la naturaleza y de todo el cosmos. En cambio para los españoles la naturaleza era espectáculo para admirar, obstáculos para vencer y materia prima para explotar; y ellos, aunque profundamente identificados con los símbolos, ideales y pautas de su cultura, se definían dentro de esas coordenadas por una exacerbada «suidad», incapaz de inhibir su nombre propio para construir un cuerpo social; se identificaban con un yo que no cedía su puesto a nadie, que se juzgaba virtualmente ilimitado y que aspiraba al reconocimiento y la supremacía.

2.2.2. INCAPACIDAD DE DEFENDERSE

Esta manera de autoentenderse y de estar en el mundo, tan marcada por la autoafirmación y la competitividad, sólo reconocía al más osado, al más aguerrido, al más dueño de sí, en definitiva al que resultaba vencedor en los diversos tipos de confrontaciones. La vida no era una reciprocidad de dones sino un intercambio obligado en el que el más fuerte impone las condiciones.

No eran gentes de respeto quienes no vivían en pie de guerra, listos para luchar y competir, quienes eran engañados en los intercambios y fácilmente vendidos en la confrontación armada. No es prudente y político sino un hombre infantilizado quien no recela de intenciones ajenas y carece de voluntad, sagacidad y fuerza para defender lo suyo. Así lo sintió ya Colón: descubre un lugar a propósito para edificar una fortaleza, pero anota: «aunque yo no veo ser necesario, porque esta gente es muy símplice en armas (...) porque con cincuenta hombres los tendrán todos sojuzgados y les harán hacer todo lo que quisieren» (14 oct.; cf. 16 dic.). En cambio dice de los Caribes: «Pues eran armados, serían gente de razón» (23 nov. cf. 13 en.).

Así pues, a fin de cuentas, los indígenas no eran seres humanos porque fueron vencidos. Ante la razón armada del Occidente, esa incapacidad de resistir era el colmo de la incultura. Ésta es la conexión entre la desestima del indígena por sus carencias en bienes civilizatorios y el desprecio con que es visto por su condición de vencido.

2.2.3. CAÍDOS EN LOS ENGAÑOS DEL DIABLO

Para los europeos, los judíos y los moros eran seres humanos; sin embargo su resistencia a la fe cristiana los privaba de derechos. Mucho más tenía que suceder con estos seres que (además de carecer de atributos humanos) o no daban

muestras de existencia religiosa o (lo que era más frecuente) eran ídólatras por engaño del diablo. Así lo afirman todos los misioneros, aun los más indigenistas, al menos de sus ritos religiosos.

La confirmación de que en ellos la humanidad no sólo no se había desarrollado sino que se había corrompido y estragado eran los pecados que presuntamente mantenían «contra natura». Estos eran el canibalismo, la sodomía y los sacrificios humanos a sus dioses, a los que añadían, aunque como cosas de menor calibre, la desnudez habitual y sus frecuentísimos baños, a los que asociaban su tendencia al retozo.

2.3. RAZÓN DE FONDO: CONSTITUCIÓN DE UNA SOCIEDAD SEÑORIAL

2.3.1. SON CAPACES, PERO DEBEN SERVIR

El sermón que comentamos es de 1511. Podría pensarse que los españoles, en contacto con pueblos indígenas en los que había acontecido la revolución convencionalmente llamada neolítica, mudarían de opinión y reconocerían su calidad humana. Por lo general no sucedió así, incluso cuando, como en el caso de Cortés, se diera en principio el reconocimiento de su capacidad. Acabada la conquista de México, escribe así al Emperador: «Por una carta mía hice saber a vuestra majestad cómo los naturales de estas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras islas, que nos parecían de tanto entendimiento y razón cuanto a uno medianamente basta para ser capaz, y que por esta causa me parecía cosa grave por entonces compelerlos a que sirviesen a los españoles de la manera que los de las otras islas, y que también cesando esto, los conquistadores y pobladores de estas partes no se podían sustentar» (Cortés: *Cartas de Relación*. Madrid 1985, p.285). Compelerlos a que sirviesen a los españoles era legítimo sólo si por su corto entendimiento no eran capaces de valerse por sí mismos. En el fondo del razonamiento está la concepción aristotélica del siervo por naturaleza según la cual este servicio no sólo conviene al amo, sino sobre todo al siervo, ya que la sujeción razonable a una persona competente y justa es el único modo de poder alcanzar una existencia que por sus costumbres pueda ser llamada humana. Sin embargo Cortés reconoce que esa premisa no se da: los mexicas pueden valerse por sí mismos. La conclusión de Cortés es: «fueme casi forzado depositar los señores y naturales de estas partes a los españoles (...) para que (...) sirvan y den a cada español a quien estuviesen depositados, lo que hubieren me-

nester para su sustentación» (id).

Se trata, pues, de un dilema: si los indígenas no sirven a los españoles, éstos no se pueden sustentar. Estos españoles ¿no se sustentaban en España? Si aquí se han apoderado de las mejores tierras, poseen ganados, y les fue adjudicado oro y plata como botín ¿no están en mejores condiciones que en España para sustentarse? No se pueden sustentar porque no vinieron a Las Indias para ser peones ni propietarios; no dieron ese salto para ser labradores libres o industriales burgueses. No vinieron a trabajar. Están aquí para señorear. Para ser señores están dispuestos a pasar cualquier trabajo, incluso a organizar la producción; hasta pueden consentir en trabajar, siempre que se vea como alarde de resistencia o destreza, es decir, como entretenimiento de señor. Pero vivir de su trabajo, nunca.

Como vinieron a ser señores y demostraron su superioridad venciendo a los señores de estas tierras, ahora, para serlo ellos a su vez, necesitan convertir en siervos a sus habitantes. Afincarse en el estatuto de señores implica desconocer en los habitantes de Amerindia el estatuto de seres humanos libres y *sui iuris*, y obliga a reducirlos a la condición de no iguales, de siervos.

2.3.2. LOS SIERVOS SON SACRIFICADOS POR LOS SEÑORES

Este mismo razonamiento podemos encontrar en José de Acosta. En el proemio a su *De Procuranda Indorum Salute* considera tres clases de bárbaros. A la primera «pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política» (BAE N° 73, Madrid 1954, 392). Estas naciones, que pueden estar representadas por los chinos, japoneses y muchas provincias de la India, «son poderosas y no carecen de humana sabiduría», aunque «se apartan en muchas cosas de la recta razón». Los criterios, como se ve, son también la vida política, las letras y la fuerza de las armas. Con estas naciones, insiste Acosta, hay que proceder únicamente mediante la persuasión. En la segunda clase de bárbaros se cuentan aquellas naciones «que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asentamientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso» (id.). No se daría esa personalización y libertad que dan las letras, pero sí ciudades regidas por auto-

ridades que hacen guardar las leyes y hacen valer al Estado ante propios y ajenos con la fuerza de ejércitos poderosos. De este aparato estatal formaría parte la religión, que conocería así un gran desarrollo. A esta clase de bárbaros pertenecerían, por ejemplo, los aztecas o los incas. El modo de proceder con ellos sería, según Acosta, imponerles príncipes cristianos, porque así, constreñidos por ellos, «tomarán costumbres dignas de hombres» (393), «pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes» (id.). En la tercera clase «entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano». Como ejemplo pone a los Caribes. Y citando a Aristóteles dice que «podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza» (id.). También pertenecen otros que, aunque pacíficos, «se diferencian poco de los animales: andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía» (id.). A todos éstos, que según Acosta son innumerables en el Nuevo Mundo, «conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños (...) y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aun contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para entren en el reino de los cielos» (id.). Así pues, a los bárbaros de esta tercera clase no sólo se les puede someter políticamente sino que hay que reducirlos y encomendarlos a españoles para que aprendan a ser hombres.

Sin embargo reconoce que de hecho fueron encomendados tanto los de la segunda como los de la tercera clase «por estipendio de milicia y premio de victoria». «Fue crear en Indias una nobleza parecida a la de España, en que los grandes y señores tienen súbditos o, como vulgarmente se dice, vasallos» (475). Acosta transige en el hecho, aunque acota que en cuento a su funcionamiento «no se pueden aumentar las labores y tributos de los indios más de lo que pide la proporción de los beneficios y servicios que se les han de hacer» (476). Pero reconoce que en la práctica no sucede así. La razón es muy clara: asentada la legitimidad de la encomienda, acepta Acosta que unos son señores y otros siervos, y por tanto, al no ser los indígenas *sui iuris*, está en manos de los españoles determinar la proporción entre servicios y beneficios que justificaría la encomienda.

Así pues, la reducción de los indígenas al estatuto de siervos (sea en la encomienda o posteriormente en el sistema de peonaje de la hacienda) es consecuencia obligada de la pretensión de los conquistadores y vecinos de constituir una sociedad señorial. La abrumadora mayoría de los europeos que pasaron a América no eran señores en sus propias sociedades sino o siervos o trabajadores por cuenta propia. Muchos de los primeros que vinieron esclavizaron a los indígenas sólo como un medio para enriquecerse cuanto antes y regresar a su tierra a

vivir de rentas y a ennoblecerse por ellas. Pero los que se quedaron, lo hicieron con el propósito de hacerse señores en América, señoreando a los indígenas. Y para eso era requisito indispensable desconocerles su estatuto humano, su condición de seres conscientes y libres que podían valerse por sí. Los europeos no vieron culturas o, cuando las vieron, acabaron por negarles su estatuto humano, precisamente para señorearlos con buena conciencia.

Es obvio que si los españoles encontraron tanta multitud de indígenas es porque éstos no necesitaban de los españoles y podían valerse por sí mismos. Este hecho macizo echa por tierra el argumento de que los indígenas eran los aristotélicos siervos por naturaleza. Eran los españoles quienes necesitaban de los indígenas, si el único modelo de implantación que tenían en mente era el de la sociedad señorial.

Esto se comprueba en el dilema más punzante que plantea Acosta en su libro: el laboreo de las minas. Por un lado reconoce que las minas son cementerios de indios, por el otro establece que si se descuidan «se han acabado Las Indias, perecieron la república y los indios. Porque los españoles eso es lo que buscan» (490). La conclusión es que las minas «se deben tolerar, no suceda que, acabándose el comercio, se abandone también el trabajo de la predicación del evangelio» (491), aunque, si no cumplen las leyes, «vean ellos la cuenta que habrán de dar a Dios» (id.). En el razonamiento de Acosta resulta claro que si se acaban las minas, se acaba, o al menos disminuye drásticamente, la república señorial; es decir, se acaban los señores. Pero ¿cómo puede decir que perecen los indios, si acaba de reconocer que es en las minas donde mueren? Si sabe que las leyes no se cumplen ¿por qué deja el juicio a Dios? ¿El absoluto es la predicación del evangelio o la sociedad señorial? ¿No niega esta última al evangelio?

En resumen, creemos que se impone con tal contundencia el hecho de la sociedad señorial que es él el que determina la adjudicación del papel de siervo al indígena y para hacerlo con tranquilidad de conciencia se le niega su condición humana, relegándolo a la minoridad perpetua.

2.3.3. UNA MISIÓN SEÑORIAL

Creo que esto acontece también en la misión. Se da una misión señorial, que es la versión a lo divino de esta sociedad. Versión a lo divino en el doble sentido de que el tema de la misión lo es: la salvación de Dios, la cristianización, y en el sentido simbólico de que en ella se da la ideología en estado químicamente

puro, es decir, no para otros fines (por ejemplo para la explotación de los indígenas) sino porque se ha introyectado la ideología y se piensa de verdad que corresponde a la realidad el que los indígenas sirvan y los misioneros manden, y porque en este caso sí es subjetivamente verdad que los misioneros (me refiero a los mejores) sólo buscan el bien de los indígenas, que no sólo no sacan nada de ellos sino que les entregan toda su vida.

Mendieta sería un caso paradigmático. No se permitió publicar su obra por su mística entrega a la causa indígena y su oposición acérrima al establecimiento español. Sin embargo dice así este benemérito misionero: «los indios no son para prelados ni maestros, sino para siempre súbditos y discípulos, y para esto, en general, ningunos como ellos» (Historia Eclesiástica Indiana BAE N° 261, Madrid 1973, 61). «Es tan buena su masa para este propósito, que yo, pobrecillo inútil y bien para poco, con sólo el favor del Rey, y teniendo las espaldas seguras, como ahora las tenemos para no se poder ellos desmandar, me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijera sino que toda ella era un monasterio» (id. 60). En el primer texto parecería que los indígenas son sólo para súbditos a causa de una propensión de su naturaleza. Pero en el segundo aparece que ellos son «para ser mandados y regidos»(id) porque los españoles los han doblegado y desarmado, porque los han quebrado y castrado. No se pueden desmandar porque se los tiene contra el suelo. Ésas serían las condiciones óptimas para transformar la sociedad indígena en una buena cristiandad. El modelo es un orden impuesto, pero introyectado, en el que todo está regulado. No se piensa en una sociedad abierta; el modelo ideal es un monasterio, en el que la vida no es crecimiento espontáneo en libertad. No se imagina una sociedad que va dando de sí en laboriosa y gozosa interacción con el medio, sino el seguimiento monótono de una disciplina uniforme impuesta por religiosos omnipotentes y benéficos sobre indígenas quietos y pacíficos.

Es difícil imaginar una afirmación más categórica de la minoridad de los indígenas, reputada sin embargo como la condición más propicia para ir al cielo, ya que se trataría de una vida inocente en el sentido de previa a la distinción entre el bien y el mal. Éste es el sueño de Mendieta: lograr del rey que fueran retirados los indígenas de las encomiendas y «que a todos los indios los pusiera encubiertos y repartidos por islas de aquella misma forma y concierto pues ellos vivieran quietos y pacíficos en servicio de Dios, como en paraíso terrenal, y al cabo de la vida se fueran al cielo, y se evitaran las ocasiones por donde muchos de los nuestros por su causa van al infierno» (id.). Los indígenas no son para ejercer su libertad sino para vivir en ese jardín cerrado y regimentado. Y además, al recluir-

los, se evitaría de paso que los españoles cayeran en la tentación de explotar su minoridad y se condenaran por el pecado de aprovecharse de su mansedumbre y aquiescencia.

3. INSTANCIAS CREADORAS DE VÍNCULOS

3.1. LA SOCIEDAD SEÑORIAL NECESITA VÍNCULOS

Hemos visto cómo causas culturales (el eurocentrismo de la Europa moderna), políticas (el absolutismo regio expansionista) y religiosas (reformismo que combatía el paganismo cristiano desde el modelo del evangelio y la Iglesia primitiva) conspiraban para que los hombres que pasaron a América descalificaran lo diferente. Más aún, su talante humano (ávido de riqueza y gloria, militante sin tregua en pos de la supremacía) les llevaba a despreciar como infantilismo lo que captaban como falta de malicia e incapacidad para defenderse. Pero incluso cuando se encontraron con civilizaciones y tipos humanos que juzgaron estimables, de todos modos (independientemente la fórmula jurídica adoptada) los redujeron a servidumbre porque pasaron a América para constituirse señores y para instaurar, por tanto, una sociedad señorial.

La sociedad señorial exige una cierta respectividad entre señores y siervos. Por eso entre las causas que da Cortés para acabar con la política de rescates y fundar Veracruz, como ciudad estable de vecinos españoles, está (además de acrecentar las rentas del rey y de las mercedes que recibirían de él los pobladores) que no entablar esta relación estable «sería destruir la tierra en mucha manera» (o.c. 61). Así también tiene el cuidado de afirmar que la encomienda es lo que más conviene «así para la sustentación de los españoles como para conservación y buen tratamiento de los indios» (id. 285). Ya que si se pretende una relación permanente es conveniente para el señor que el siervo esté en buenas condiciones físicas e intelectuales y se sienta bien. Es indiscutible que la propuesta de Cortés es un paso adelante respecto de la absoluta rapiña antillana, que desconoció de tal modo a los indígenas que mató de extenuación a quienes no se consumieron por enfermedades desasistidas o se echaron a morir de pura tristeza.

Pero se necesita algo más que el mero cálculo interesado para que los indígenas se animaran a colaborar con una cierta voluntariedad. De lo contrario (sea cual sea la fórmula jurídica) se trataría en realidad de la relación no mutua de la esclavitud. Esos vínculos se dieron, al menos en una cierta medida. La

religión (en la doble vertiente de la Iglesia misionera y del catolicismo popular) y el Estado fueron las instancias principales que ayudaron a crearlos.

3.2. SOCIEDAD ORGANICISTA: IGLESIA Y ESTADO ¿MEDIADORAS O INTERMEDIARIAS?

Las instancias creadoras de vínculos tienen como objetivo principal precisamente la creación de un horizonte simbólico, un ámbito social y un marco jurídico comunes y compartidos, en definitiva la constitución de una sola sociedad. Por eso Acosta, teórico de este proyecto, concibe a Las Indias como una sola sociedad con cuatro estamentos: la república de los indios, la república de los españoles (señores de indios, vecinos y comerciantes) y la Iglesia y la corona como mediadores entre ambas. La posibilidad de mediación de la Iglesia se basaría en la trascendencia del cristianismo que se expresaría cabalmente en las propuestas de Montesinos, que Acosta comparte. Más aún, piensa que la presencia de la Iglesia en Las Indias se justifica en primer lugar por la misión a los indígenas y que si falta ésta no es válida su presencia. Pero según él, tampoco entonces sería válida la presencia de los españoles, porque carecería de legitimidad el señorío de los reyes de Castilla. Así pues, la corona debe instaurar un orden (y los funcionarios deben velar por él) que sea cauce adecuado para la misión. Este sería para Acosta el fundamento de la mediación de la corona entre españoles e indígenas.

Sin embargo, aun con todas las cautelas, Acosta acepta que la mediación se da, no sólo entre diferentes, sino entre desiguales, y que no tiene por fin que desaparezca la desigualdad sino que se mantenga dentro de los límites deseables, que serían los que prescribe la naturaleza. La raíz está en la aceptación de una sociedad organicista que consagra la desigualdad permanente de sus miembros. Siguiendo a Aristóteles, asienta Acosta «que en la república, conforme a la naturaleza, unos deben servir, los que son aptos para el trabajo, y otros mandar, los que sobresalen por la razón» (o.c. 488). Los que mandan son responsables de los que sirven, pero no ante ellos; como un padre es responsable de sus hijos, pero ellos, como menores de edad, no pueden pedirle responsabilidades porque no tienen capacidad ni por tanto derecho legal de hacerlo.

Así pues el establecimiento pensó a Las Indias como un cuerpo social único, compuesto por gentes desiguales que debían cumplir sus respectivas funciones para bien de la totalidad de la que forman parte, es decir, en definitiva, para bien de sí mismos. En esto insiste fuertemente Acosta: «la muchedumbre de los indios y españoles forman ya una sola república, no dos separadas (...) Por

tanto, los trabajos que los indios prestan a los nuestros, no los hacen para extraños, punto que tal vez a algunos ha extraviado, sino para sus conciudadanos (id. 487).

De buenas a primeras resulta difícil comprender cómo Acosta no percibe que los indígenas no han entrado a esta república por propia voluntad; que el derecho, las leyes y los jueces son, es verdad comunes a ambos, pero son todos españoles, como lo es el rey; que no parece razonable pensar en una unidad política cuando el que crea la institucionalidad y el que la sanciona son sólo de una parte y cuando el contenido de esa institucionalidad es netamente español. Sin embargo para Acosta la dificultad se resuelve si los españoles conocen el bien de los indígenas mejor que ellos y quieren efectivamente procurarlo. Pero, aun suponiendo que la primera condición se cumpliera, resulta imposible afirmar la segunda. De este modo el bien de la totalidad significa en el fondo el bien de los españoles, al que deben sacrificarse los indígenas. La corona y la Iglesia, siguiendo esta lógica, tenían la tendencia casi irresistible de deslizarse insensiblemente su papel de mediadores entre ambas partes del único cuerpo social al de intermediarios de la república de los españoles ante la de los indígenas.

3.3.1. ECUMENE SEÑORIAL: PAPEL DEL CRISTIANISMO

Sin embargo esa intermediación en algún grado se dio. Y por eso este orden sociopolítico no fue vivido como una simple tiranía. Es importante asentar que se dio una ecumene, pero hay que decir igualmente que ésta no fue simbiótica sino piramidal, jerárquica y por tanto opresora de los estratos más bajos.

Se dio la ecumene. Los indígenas, destruido en parte su mundo, fueron invitados a entrar en otro. No fueron condenados a la intemperie y el sin sentido sino que fueron admitidos a formar parte de un universo, a entrar en una casa. Pero fueron forzados a permanecer en los lugares más bajos. Y el sentido de ese mundo justificaba esa situación, aunque no sus abusos.

El sentido global lo daba el cristianismo, que según esa interpretación establecía que todos los seres humanos son iguales a los ojos de Dios y que la cercanía respecto de él dependía exclusivamente de la respuesta a la gracia; de modo que un indígena podía ciertamente anteceder a un español; pero establecía igualmente que en el Gran Teatro del Mundo cada quien tenía un papel, que a unos les tocó el de señores y a otros el de siervos, pero que los papeles no eran fuente de dignidad sino su desempeño cabal. En este desempeño entraba en pri-

mer lugar el cuidado del necesitado. Así pues el cristianismo establecía la igual dignidad de indígenas y cristianos, la única excelencia de la virtud y la obligación de socorrer al necesitado; pero convalidaba la desigualdad de funciones sociales.

3.3.2. ECUMENE SEÑORIAL: PAPEL DE LAS LEYES Y EL REY

Si la religión sancionaba en el tribunal de Dios el desempeño de cada quien, las leyes estaban para hacer valer los derechos en este tiempo ante el tribunal del rey. Hay indicios que hacen pensar que los indígenas apreciaron las leyes y en todo caso se sirvieron apasionadamente de ellas. Ésa fue la barrera que opusieron ante la violencia de los señores españoles. Es que las leyes salvaguardaban sus tierras, su comunidad, sus autoridades (aunque intervenidas) y muchos de sus usos. Es verdad que las leyes también prescribían el pago al encomendero y el tributo a la corona. Pero se podía pasar por ellos porque las obligaciones legales, con ser muy onerosas, eran muchísimo menores que aquellas a las que estaban sometidos. De ahí, los infinitos pleitos.

Las leyes eran mediaciones objetivas, culturales, del respeto que se les debía, no sólo como seres humanos sino como tales seres humanos (por ejemplo comuneros, curacas, poseedores ancestrales y reconocidos de unas tierras, cristianos que tenían el derecho de descansar el domingo...). Respetar las leyes era también para los funcionarios un modo bien concreto de amar al prójimo como a sí mismos, de expresar este vínculo obligatorio que prohibía ir más allá de lo debido y que exigía cumplir con lo estipulado.

Si no se estaba de acuerdo con una ley o con una sentencia que la aplicaba, siempre quedaba el recurso al rey. Se pensaba que, si el rey llegaba a enterarse de la situación, haría justicia. El rey aparecía así como otra instancia mediadora, no sólo imparcial sino que tenía como obligación particular suya la protección de los indígenas. La base objetiva de esta mediación real (las leyes en último término dimanaban del Consejo de Indias y eran sancionadas por él) era que la corona en el siglo XVI no estaba dispuesta a que en Las Indias se constituyese una nobleza feudal, precisamente en el mismo tiempo en que con el objetivo de fundar un estado centralizado luchaba contra ella en la península. Así pues la existencia de comunidades indígenas dotadas de una relativa consistencia, aunque reducidas a «policía cristiana» (como se decía) y bajo la protección y vigilancia de la Iglesia y abiertas siempre a los oficiales reales era efectivamente querida por la corona. El mayor signo de que el rey sí reconocía la dignidad humana de las comunidades indígenas era que éstas tenían, en principio, acceso a sus oficiales y en último término a él mismo. Y el que, a pesar de las mil trabas burocráti-

cas, sus demandas fueran tramitadas era una traducción bien concreta y nada desdeñable de ese amor al indígena como a sí mismo.

3.3.3. ECUMENE SEÑORIAL: PAPEL DE LOS RITOS

Pero la expresión simbólica más globalizadora de la pertenencia a la ecumene tenía lugar a nivel ritual. Había ritos cívicos (por ejemplo el nacimiento de un príncipe o una victoria) que conllevaban siempre alguna expresión religiosa; pero los más decisivos eran religiosos y en ellos se expresaba toda la sociedad corporativamente, no sólo por la presencia ordenada de cada estamento con sus respectivas galas sino porque cada uno tenía oportunidad variada de expresarse y hacerse valer ante los demás. Aquí todos tenían su puesto y especialmente los indígenas. Este tiempo solemne y denso de la fiesta, en el que la sociedad actualizaba su sentido y se recreaba por la inmersión en sus fuentes sagradas, no les estaba vedado. Ellos tenían derecho a participar, tanto como sus señores, pues si en algún sentido éstos recibían su autoridad de Dios, desde otro punto de vista los pobres eran sus predilectos y ellos se sentían intuitivamente identificados con el Mesías sufriente que todos glorificaban. Este aspecto ritual era también oportunidad para acentuar la dimensión organizativa de la comunidad y de esas mediaciones sobresalientes que fueron las cofradías. Así pues, la fiesta expresaba por una parte la igualdad radical de cada estamento y los vínculos sagrados que los ligaban y de este modo robustecía su existencia; pero, por otra, ratificaba los rangos y en cierto modo los sacralizaba. Ella realizaba la ambivalencia de la ecumene señorial.

A la ritualidad de la fiesta se unía el acceso individualizado a los ritos de iniciación (bautismo), pasaje (primera comunión y matrimonio) y a las exequias. Su efecto, a la vez que introducía a cada quien en la ecumene, era certificar la igualdad de todos sus componentes, sea cual fuera el estamento al que pertenecieran, a este nivel primordial.

3.4. RECONOCIMIENTO TRASCENDENTAL: ENCUENTRO Y CONVERSIÓN

Pero en Las Indias se crearon vínculos que desbordaron el carácter señorial de la ecumene, pero desde dentro de ella. Es bueno recordar que el sermón de Montesinos que inspira estas páginas no es un texto excepcional sino que expresa una corriente (minoritaria, pero muy creativa e influyente) de la Iglesia misionera. El grito de Montesinos, si es verdad que emplaza a los vecinos de La Española

la, también lo es que forma parte de esa sociedad: su propuesta desquicia porque exige un cambio desde un horizonte trascendente compartido por todos. Queremos insistir en que el reconocimiento de los indígenas y los vínculos sagrados con ellos que el texto reclama son en principio trascendentales. En este sentido su contenido es absoluto e incondicional: el cristiano, que ha reconocido en el indígena a un hijo de Dios y que por tanto se dispone a amarlo como a sí mismo, por ese hecho, se capacita para reconocer la humanidad del indígena, que va implícita en ese reconocimiento. Dios es quien ha puesto en el indígena la misma dignidad que en el español y ha ligado a ambos por lazos de fraternidad. Así pues la posesión del estatuto humano con sus derechos inalienables no se deriva de la pertenencia a una determinada cultura (en este caso la occidental) sino que toda cultura puede ser expresión (aunque nunca plena y globalizante) de la trascendente realidad humana. Por eso el indígena debe ser considerado como un ser humano y debe ser tratado humanamente, que en lenguaje cristiano es decir fraternamente.

Esto aconteció en mayor o menor medida en un grupo significativo de misioneros y también en cristianos de a pie, tanto blancos de orilla, como criollos o funcionarios. Nunca fueron mayoría, pero su presencia fue decisiva. Lo fue porque este reconocimiento humano y trato fraterno fue recibido intuitivamente por gente indígena, y el resultado fue la conversión y la convivencia. Una verdadera alianza y confraternidad.

Es innegable el hecho de que desde el comienzo hubo en América Latina muchos indígenas sinceramente cristianos, es decir no sólo pasados a la religión de los vencedores como un acto de realismo o cálculo ni aculturados en ella como un aspecto más de su asunción de la cultura dominante, sino convertidos. Pues bien, sin la existencia de este reconocimiento y este encuentro no es pensable la conversión. Creemos que AL es algo más que yuxtaposición forzada de culturas y razas, y más que dominio despótico de una clase por otra, gracias a este íntimo encuentro, y a algunos otros, igualmente gratuitos, nacidos de la fascinación, el deseo y el amor. Ésta es la matriz fecunda de la novedad latinoamericana. Sin embargo estos reconocimientos y encuentros no han tenido aún tanta prestancia como para moldear las estructuras vigentes. Por eso el programa de Montesinos todavía sigue vigente y pendiente. Éste es el problema de AL.

3.5. ¿SOBREPASARON LAS MEDIACIONES LA ESTRUCTURA SEÑORIAL?

No se trata sólo de que Montesinos y los que han ido sucediéndolo a través de los siglos hayan sido vencidos. También hay un problema de mediaciones. Decíamos que la propuesta de Montesinos era transcultural. Ése es su gran valor y por eso pudo ser captada y recibida, a pesar incluso de mediaciones inadecuadas. Pero tenemos que preguntar también si esas mediaciones sobrepasaron la sociedad señorial. Hubo vastos sectores de la institución eclesiástica que se insertaron en la sociedad señorial sin problematizarse. En estos casos no se dio reconocimiento. Nos preguntamos por aquellos otros en los que el reconocimiento trascendental busca mediaciones institucionales para expresarse establemente. Ésta es la cuestión que planteamos.

La respuesta es claramente positiva en el caso de Las Casas, que no sólo luchó hasta el fin de su vida por la abolición de las encomiendas sino que propugnó un régimen político en el que sus reyes y señores naturales siguieran manteniendo su poder y jurisdicción bajo el señorío y protección de los reyes de España. Este esquema está presente incluso en su propuesta primeriza de colonización pacífica en las costas de Cumaná y desde luego en la misión de Vera Paz, donde el fuerte con sus soldados tenía una función meramente defensiva a causa de que los indígenas, justamente indignados, «perseguían a los nuestros con odio a muerte por los enormes males que de ellos habían sufrido» (Apología 242). Esos dos elementos: ausencia de encomenderos y colaboración con las autoridades indígenas, caracterizan también a las reducciones jesuíticas, desde la temprana doctrina de Juli. En ellas se prescinde incluso de cualquier fuerza militar española y el poder coercitivo está completamente en manos de los indígenas.

¿Puede hablarse en estos casos de misión señorial? En ninguno de los dos casos tienen los misioneros «las espaldas seguras» y en ambos conservan los indígenas poder militar y organización para poderse «desmandar». Creemos más bien que, ausente la capacidad de coacción física, se trató de una auténtica hegemonía. Es impensable uno o dos señores (no más jesuitas había en cada reducción) desarmados y sin una cohorte de guardia personal imperando despóticamente sobre una multitud de siervos.

Sin embargo la mayoría de las misiones se organizaron como doctrinas, que eran a la vez encomiendas. En este caso era absolutamente indispensable la violencia coactiva, ya que la violencia estructural provocaba la violencia defensiva de los indígenas o al menos su resistencia pasiva. Ya vimos cómo Acosta convalida el hecho de las encomiendas, resignándose a ellas como una fatalidad, aunque insistiendo en que su funcionamiento debería atenerse a la justicia conmutativa. Sin embargo este principio quedaba radicalmente relativizado al ser los españoles quienes debían establecer la medida de la equidad. Estaríamos

en este caso en la ecumene señorial.

3.6. RECONOCIMIENTO A TRAVÉS DE LA RELIGIÓN POPULAR

Además de la misión solidaria hubo otro cauce mucho más fluido y también tal vez más decisivo, que propició un reconocimiento al margen de poderes y jerarquías. Se trata del encuentro entre españoles de a pie e indígenas en el marco del catolicismo popular. La gente popular que vino a América no eran cristianos reformados y por eso vivían su cristianismo pagano ancestral. Como en el caso de los misioneros (y aun más) la mayoría de esos cristianos no reconocieron de ningún modo a los indígenas y vivieron su cristianismo de una manera intrascendente. Sin embargo una minoría en medio de infidelidades y pecados, sí lo vivió como entrega al misterio, como iniciación a un camino de vida y salvación. En ellos sí pudieron reconocer los indígenas formas religiosas comprensibles y afines, y con ellos pudieron participar con espontaneidad y desde el fondo de su corazón religioso en ritos y celebraciones, en los que todos eran sujetos y moldeaban según su idiosincrasia los cauces y expresiones recibidos.

En esa estructura religiosa el criterio son los efectos prácticos: se participa en cuanto a cada quien le dice, se siente bien y experimenta efectos saludables. Allí todo se pasa entre iniciados y la jerarquía viene dada por el reconocimiento que hace el grupo de la excelencia de la devoción y vida cristiana de cada quien y de su capacidad para confortar a los demás con su participación activa y para contribuir a que todo salga no sólo expedito sino hermoso y entrañable. Así el más reconocido podía ser la esposa del gobernador o su última esclava.

Naturalmente que este campo devocional estaba controlado en último término por la institución eclesiástica. Pero gozaba de mucha más autonomía que los demás y en él era formalmente reconocido el papel activo de los seglares, que dirigían la marcha ordinaria y sólo requerían del sacerdote para momentos puntuales. Por eso es en este campo donde se dieron con más intensidad los intercambios, las relaciones mutuas y el mutuo reconocimiento. En toda América se contaban innumerables historias de indígenas, negros esclavos o gentes de castas de gran virtud, reconocidos y venerados por todos. A este nivel también los clérigos que tomaban en serio su cristianismo se allanaban a recibir consejos y a escuchar su sabiduría. Ésta sería (junto con los casos no excepcionales de enamoramiento interracial) la fuente más cristalina de reconocimiento al indígena y al negro, y de relaciones simbióticas con ellos. No dejó huellas escritas sistematizadas, pero su influjo en la vida cotidiana es más profundo que el de la misión, e incluso hay que afirmar que lo mejor de la misión lo incluyó. Así en su Conquista Espiritual del

Paraguay afirma repetidamente Ruiz de Montoya que él se encomendaba a las oraciones de indígenas, catequizados hacía poco por él, y que pensaba estaban más cercanos a Dios que él mismo.

4. LA OCCIDENTALIZACIÓN, ÚNICO CAMINO DE HUMANIZACIÓN

4.1. LA ILUSTRACIÓN: QUIEBRE DE PARADIGMAS

La irrupción de la Ilustración quebró este delicado equilibrio, ya de por sí tan desequilibrado. Por una parte esta nueva fase de la modernidad trae aparejado un aumento sustancial de eurocentrismo. El señor criollo barroco, afincado en su señorío (en el que entran sus tierras y sus indios, no menos que sus templos, palacios y universidades, sus galas y sus fiestas), da paso al que se define por las luces que llegan de Europa y que condenan como bárbaro ése su modo de vida ya secular. Ahora vivir es estar al día de Europa. Humano no es siquiera el criollo tradicionalista; mucho menos lo será el indígena, el negro o las castas. Se va haciendo humano quien se atreve a pensar por su cuenta, cultiva su razón y se aplica a transformar la naturaleza y las instituciones.

Son indudables los aportes positivos de la Ilustración; pero el quiebre de paradigmas es tan hondo que se pierde toda posibilidad de reconocimiento de los otros americanos y más aún la posibilidad de mediación, señaladamente la ritual (a causa del predominio de la razón analítica y experimental y el desconocimiento de la razón simbólica) y en general la del cristianismo (por el talante secularizador de este movimiento). Es cierto que en los mejores ilustrados se da un vínculo obligante con el pueblo, que consiste en la preocupación sincera por mejorar eficazmente su suerte. Pero en muchos de ellos este interés hace del pueblo mero destinatario de sus desvelos, de ningún modo sujeto en ciernes. Y en los escasos que persiguen este objetivo, él significa que el pueblo se despueble y se vaya ilustrando, ya que sólo arribará a la humanidad cuando abandone lo que los ilustrados consideran su barbarie nativa.

También la Ilustración coincide, paradójicamente, con una acentuación (desconocida hasta entonces en España) del absolutismo regio, que conduce a poner Las Indias Occidentales en una situación expresamente colonial. Para eso es crucial desfeudalizarlas, burocratizarlas y racionalizarlas económicamente para que den mucho más de sí para provecho de la metrópolis. Aquí desaparece por completo para indígenas y castas la mediación de las leyes y la mediación simbólica del rey.

Este despegue económico provoca sobre todo la sobreexplotación de los esclavos negros. Y su orientación colonial acarrea la contradicción con el estamento criollo. Hay algunas comunidades indígenas que se aprovechan de esta racionalización burocrática y de estas nuevas oportunidades económicas. En general para el pueblo se produce simultáneamente mayor opresión y mayores posibilidades de movilidad social. En este quiebre las castas toman nueva conciencia de sí. Al aflojarse un tanto la densidad simbólica de la ecumene y muchas tradiciones normativas, así como el peso de la autoridad eclesiástica, la motivación al logro se vuelve más apremiante, ya que el sentido de la vida y la estima social se van ligando en algunos sectores al éxito económico. Por eso, aunque los ilustrados más consecuentes estarían dispuestos a un reconocimiento en principio de la condición humana de todos los que habitan el planeta y a ejercer un respeto negativo (en el sentido de no hacer violencia a nadie), en la práctica sólo se reconocía al ilustrado, y la necesidad de aumentar la producción y la ganancia tendía a reducir el respeto al mero cumplimiento de la normativa legal.

4.2. LA EMANCIPACIÓN DE LOS SEÑORES

En la guerra de la Independencia se entrecruzan diversos conflictos: los negros combaten por su libertad, los indígenas y los pardos por su igualdad (que implica la posesión de la tierra) y los criollos (españoles americanos) por su emancipación. Sólo esta última lucha tiene éxito: los españoles americanos expulsan a los españoles europeos para señorear ellos solos (llegados, piensan, a la mayoría de edad) a los otros estamentos. Bolívar (todavía en ese tiempo representante de los criollos) lo expresó con clarividencia en la Carta de Jamaica: Como todo en Las Indias se hizo con fondos privados, el rey les concedió «que fuesen señores de la tierra (...) como que a él no le tocaba otra jurisdicción que la del alto dominio, siendo una especie de propiedad feudal la que allí tenían los conquistadores para sí y sus descendientes». Éste fue, dice, «nuestro contrato social», que fue quebrado por el absolutismo borbónico. Por eso «siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores».

4.3. LOS DERECHOS REPUBLICANOS SON LOS DE EUROPA

Ésta ha sido hasta hoy la situación de las repúblicas criollas: Sus derechos son los de Europa, como europeas son todas las instituciones republicanas. De ahí la doble actitud que alternativamente han mantenido los españoles ame-

ricos con «los del país» (indígenas, negros y castas): o disputarles sus derechos negándoles todo derecho, y entonces se ven obligados a implantar un dominio despótico (sea cual sea la fórmula legal), o hacer extensivos a ellos en principio los derechos de Europa (entendidos entonces no de un modo señorial sino democrático, al menos en principio). Pero, incluso en este segundo caso, el presupuesto para concederles los derechos europeos es la negación de sus derechos nativos, es decir la negación de su condición de seres culturales. Los derechos europeos serían simplemente los derechos humanos y la cultura occidental sería pura y simplemente la cultura. De este modo el derecho formal de ciudadanía (que en verdad no se concreta para el pueblo ni en su mínima expresión que es el voto hasta bien entrado el siglo XX) tiene como contraparte el desconocimiento de lo que en la colonia se designaba como su república, con su correspondiente derecho. Así los indígenas perdieron sus tierras comunales, y la comunidad y sus autoridades y usos dejaron de tener existencia jurídica. Además a causa de la secularización del Estado, no se reconoció ya la mediación de la Iglesia; y el Estado oligárquico carecía además de un equivalente de la mediación del rey. En compensación tenían el título de ciudadanos, ya que ahora los derechos humanos eran los derechos del ciudadano.

Pero si ser humano (es decir, ciudadano) es poseer la cultura occidental, «los del país», como no la poseen, aún no lo son del todo. Por eso la necesidad de ser tutorados por los europeos americanos. Así lo establece Sarmiento: «si el pueblo es el soberano, eduquemos al soberano». Es obvio que el educador del soberano es el que dirige al soberano. Por eso la democracia en AL es una democracia «representativa», ya que el español americano (o el asimilado a él) es el representante legal del pueblo, que no está, piensan, todavía en condiciones de representarse a sí mismo.

Ocurre como al comienzo de la colonia. Los mejores entonces hablaron de una capacidad de los indígenas en principio y de un proceso de aprendizaje. Así el primer virrey de México alertaba a su sucesor contra de los que «los quieren hacer incapaces para todas las letras ni para lo demás que se puede conceder a otros cualesquier hombres». Pero las responsabilidades y cargos «se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos» (BAE N° 273,41). Cuando el virrey se refería a la capacidad de los indígenas, quería decir que los indígenas podían llegar a adquirir la cultura española. Sólo entonces podían ocupar cargos en La Nueva España. Pero, como las plazas eran limitadas, los españoles (americanos y peninsulares) se encargaron de que ese momento no llegara nunca. Lo mismo pasa en nuestras repúblicas criollas. Los occidentales y occidentalizados se reservan el paradigma de humanidad:

es humano quien posee cultura occidental. Pero como lo que quieren es mantener su situación de privilegio (porque no se sienten vinculados a «los del país» por ninguna clase de obligaciones), por una parte no se empeñan a fondo en que todos asuman la cultura occidental, pero por otra levantan cada vez un poco más el mínimo de lo que se considera indispensable para ser reconocido, con el fin de que nunca estén más de los que son y de los «blancos honorarios» que se necesitan para que todo siga marchando.

4.4. LA INVASIÓN DE LOS INVASORES

Pero si el dominio de los criollos es precario, tanto por la falta de reconocimiento de las otras culturas y de quienes son sujetos de ellas («los del país», que decía Bolívar), como por la incapacidad de gerenciar un orden en el que quepa vida para las mayorías (en parte por el temor de que la dinamización, al democratizar las oportunidades, acabe con sus privilegios) éstos han tenido que llamar al Occidente desarrollado o éste se ha creído autorizado a intervenir en vista de situaciones atascadas y conflictos inveterados. Por supuesto que no se trató nunca de una ayuda humanitaria, por la falta de reconocimiento del Occidente hacia estos parientes venidos a menos y barbarizados. De ahí, la necesidad que expresaba Bolívar de mantenerse en AL no sólo venciendo en la disputa con «los del país» sino «contra la invasión de los invasores». Entre dos fuegos («los del país» y «los invasores») el estado criollo, aunque se resiste a morir, no tiene futuro.

Como decíamos, hoy tiene lugar la invasión más completa que el Occidente haya intentado a lo largo de estos quinientos años. Su fin es la apertura total de la zona a sus intereses, y para eso están perpetrando un cambio total, no sólo de estructuras sino de lo que podemos designar con la expresión de Bolívar (aunque no con su contenido) como «nuestro contrato social». Se trata de la reconversión de los criollos en pura y simplemente occidentales y agentes del Occidente en la zona, y del ofrecimiento a algunos sectores del pueblo (las plazas son limitadas) de la oportunidad de occidentalizarse integralmente para formar parte con los criollos del bloque occidental mundializado, esto es para llegar a ser seres humanos. Para esto los criollos no pueden «representar» a sus pueblos (fin del populismo) y los del pueblo deben romper todo lazo con los suyos, asumiéndose como individuos privados, *tamquam tabula rasa*, es decir desprendidos de su matriz cultural para investir a fondo la impronta occidental vigente.

En el momento presente el desconocimiento de la humanidad de los pueblos latinoamericanos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos) es tan radical como en tiempo de Montesinos. Tan drástico como entonces es también el

desconocimiento de vínculos obligantes con ellos. El Estado no es hoy una instancia mediadora sino un puro intermediario del Occidente para imponer a los pueblos de la necesidad inexorable de aceptar las condiciones fijadas por él y el gerente de esa rendición incondicional. ¿No hay hoy ninguna instancia mediadora?

5.1. LOS NO RECONOCIDOS EXISTEN: RESISTENCIA E INTERCAMBIO DESDE LA OBSESIÓN

Antes de responder esta pregunta es preciso referirnos a la existencia de esos pueblos latinoamericanos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos) a lo largo de esa historia y casi siempre a contrapelo de ella. A estos pueblos se los ha explotado, se les ha privado de los elementos más indispensables para vivir, se los ha despreciado, ofendido y maltratado en su calidad de seres humanos, y se los ha marginado, discriminado y despreciado como seres culturales. Sin embargo, aún están vivos y se mantienen en su calidad de humanos y en sus culturas.

¿Qué ha hecho posible tanta resistencia? Primero, el organizarse como culturas de la resistencia. Luego, el aprovechar las ocasiones para intercambiarse dinámicamente con la sociedad criolla. Y en el fondo, ese conjunto de elementos transculturales que son la obsesión, el reconocimiento y los vínculos obligantes.

Independientemente de los objetivos de la corona, la política de las reducciones, si disloca al mundo indígena y lo interviene estructuralmente, a la postre también permite que los indígenas rehagan un espacio en el que continuar viviendo como tales. No se puede valorar suficientemente lo que significa la capacidad de poseer tierras comunales inalienables, organización y autoridades propias y sus lenguas. Lo mismo podemos decir de la institución de doctrineros indígenas y de cofradías que, tras el derrumbe religioso y la campaña rencorosa de extirpación de idolatrías, permitieron vivir y celebrar un cristianismo realmente indígena. Sobre estos elementos se reelaboran las culturas indígenas como culturas de resistencia.

Pero en muchos casos no se dio una resistencia mostrenca. Donde la cultura no fue mera pervivencia sino recreación, hubo capacidad para asimilar elementos civilizatorios (tanto instrumentos de producción como conocimientos y prácticas jurídicas y políticas) no sólo para mejorar la vida del grupo sino para mejorar la correlación de fuerzas con los criollos, así como para reestructurar los lazos comunitarios, cuando el Estado negó validez jurídica al modo de propiedad y organización instaurado en la colonia.

Pero estos procesos fueron posibilitados por ese afán indomable de persistir con dignidad, de no echarse a morir ni perderse el respeto, que yo llamo la obsesión y que es el conato agónico por la vida digna. Es cierto que hubo gente que vejetó o que se degeneró o que asimiló el esquema dominante y oprimió a otros más débiles, así como otros más fuertes le oprimían a él. Estas personas no fueron excepciones. Pero tampoco lo fueron las que se negaron a seguir la lógica dominante y se propusieron respetarse y respetar y, dentro de lo posible, hacerse respetar. No fueron excepción los que no aceptaron el dilema de la dignidad o la vida y se las ingeniaron para vivir dignamente.

La obsesión no es un rasgo de ninguna cultura. Cuando muchos de estos agónicos campeones de la vida digna dan cuenta de sí, se refieren a su fe, algo que está más allá de cualquier cultura, pero que entre nosotros es vehiculada frecuentemente por la práctica del catolicismo popular o de un modo más genérico de la propia religión popular, que generalmente tiene que ver con una interpretación del cristianismo.

En el caso concreto del pueblo latinoamericano la obsesión ha revitalizado las culturas populares a la vez que se ha alimentado de sus veneros más hondos. Y así el afincarse en la vida digna conllevó también la asunción digna de la propia condición cultural, es decir llevó a respetarse como ser humano indígena, negro, cholo, campesino, mestizo emergente en el suburbio de la ciudad.

En cualquiera de estos casos la obsesión lleva al reconocimiento de los demás humillados y ofendidos. No es fácil a estas personas vencer a la propensión ambiental de despreciar a otros así como ellos son despreciados. A nivel de la cultura popular se da la ambivalencia entre ambos impulsos; pero siempre hay espacio (o se lo puede rehacer) para reconocer a los otros.

Un modo eximio de hacerlo es entablando vínculos de ayuda. El esquema subyacente y tendencial es la reciprocidad de dones que mira a «vivir y dejar vivir», que busca «mi provecho y tu provecho», que no se resigna a que en el juego de la vida muchos tengan que perder para que ganen sólo unos pocos y que apuesta a otro juego en el que, con el esfuerzo denodado de todos, todos podamos salir ganando, aunque a veces tengamos que ceder cada uno de su parte.

5.2. LAS PREGUNTAS DEL FRAILE SE DIRIGEN HOY AL PUEBLO: RESPUESTAS

Las preguntas de Montesinos se dirigían a los españoles y se referían a su trato con los indígenas. Hoy (es el tema de este ensayo) se dirigen a los occi-

dentales (criollos, criollizados y Occidente desarrollado) y se refieren al trato con el pueblo. Pero nos parece que hoy se dirigen también en primer lugar a los mismos pueblos latinoamericanos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos). Hoy los pueblos no son sólo esas víctimas que los dominicos veían morir inexorablemente. Son por supuesto las víctimas de los invasores de turno; pero son también sujetos. Son los primeros sujetos de esta interpelación. Porque hoy su vida no será una mera dádiva del Occidente desarrollado ni el reflujo de la improbable entrada de nuestros países en la economía del bienestar. Hoy no tendrán vida si no la producen ellos mismos, si no son sujetos de esa vida y no únicamente sus destinatarios. ¿Pero será posible que nuestros pueblos produzcan su vida si llegan a internalizar el concepto, propio de la cultura dominante, de que no son hombres?

Hoy más que nunca los pueblos latinoamericanos son tentados por todos los medios para que lleguen a creer que no son hombres y que por tanto no les liga ningún vínculo obligante con sus semejantes (ya que si no se respetan y aman a sí mismos, tampoco podrán hacerlo con sus próximos, que son los otros carenciados). Hacia ellos se dirige ante todo el dilema de echarse a morir en la existencia letárgica y vicaria de la cultura de masas o llegar a la vida dejando de ser ellos mismos y aceptando el camino agónico e insolidario de la occidentalización integral.

Hay indicios de que las mayorías populares han dejado de ser productoras de cultura y asumen los códigos, los símbolos, las propuestas y las metas de la cultura de masas, y de que viven ya por tanto en el ámbito de la cultura occidental mundializada. Pero hay dos hechos macizos que nos hablan de subjetualidad popular. El primero es que la cultura de masas no da para vivir, y que, si el pueblo vive, vive de sí mismo; vive porque se busca la vida y, más aún, «se rebusca», porque a primera vista no hay posibilidades para vivir y él no se resigna a echarse a morir. Por más condicionada y aun alienada y degradada que resulte esta «rebusca», ella es fuente primaria de subjetualidad, principio de autonomía y embrión de libertad. Esta búsqueda no se reduce al spinoziano «conatus sese servandi» (*Ethica*, pars IV prop. 22, coroll.); en ella late (a veces más a veces menos) la obsesión. Es decir, no se trata sólo de subsistir a como dé lugar, sino que se va en procura de vida humana, aunque ese destello de humanidad parezca a veces como agazapado en manifestaciones que desde fuera pueden parecer secundarias o esporádicas.

El segundo hecho que nos hace ver la subjetualidad del pueblo es la persistencia de las culturas populares indígenas y campesinas, y la emergencia cultural en zonas periféricas de las grandes ciudades, la existencia tan pluriforme

de grupos autogestionados, a pesar de la sobreexplotación, el abandono y la violencia. Podemos dar testimonio de que hoy en AL sí hay gente popular que se afirma a sí misma y a otros que están también abajo, como seres humanos. Que se afirman como seres humanos dignos en su pobreza y en su diferencia, en sus privaciones injustas y en su identidad cultural. Y estos seres sí se sienten ligados por vínculos obligantes; no consideran que es una palabra vacía la que manda amar al oprimido como a sí mismo. Mucha gente del pueblo, que ignora tantas cosas, sí entiende esto y sobre todo sí lo siente. No está dormido en el sueño letárgico de la insolidaridad no reconocida. Esto no define a nuestros pueblos como simple rasgo cultural. No es que ellos sean así; no es verdad que estas actitudes sean tan naturales para ellos como las contrarias para otros estamentos sociales. Para ellos, como para todos, estas actitudes son «la victoria que vence al mundo» (1Jn 5,4). Algo rigurosamente trascendente, pero que recibe alimentos en su convivencia cultural y en la religión que en ella se practica.

5.3. ASÍ NO CABE ESPERANZA

No creemos que sea posible vida humana en AL mientras no se reconozca la dignidad humana de los de abajo que son por una parte los privados injustamente y por otra los que no pertenecen sin más a la cultura occidental. Si a través de este recorrido histórico aparece que las raíces de esta falta de reconocimiento son hondas y persistentes, si podemos constatar que se ha cambiado para no cambiar ¿nos confirmamos en que no tenemos remedio? ¿Es verdad entonces que no cabe esperanza para AL?

Creemos que no cabe esperanza en las repúblicas criollas: ante nuestros ojos están saltando hechas pedazos. Tampoco es viable el continente en la propuesta del Occidente mundializado (que exige desechar de una vez por todas la diferencia y occidentalizarse integralmente, abandonando a su suerte sin remisión a la mayor parte de los de abajo) porque en este proyecto ciertamente no caben todos (más bien las plazas son muy limitadas) y porque no entrarán los que no acepten blanquearse.

Es cierto que en AL no habrá vida para todos sin la asunción de ciertos elementos civilizatorios que ha producido Occidente, pero que pueden ser asumidos por cualquier otra cultura. Más aún, es cierto que no hay posibilidad de vida para todos en AL sin el reconocimiento que nosotros hagamos desde dentro (no al modo espurio de la cultura de masas) de la cultura occidental. Y hay que reconocer que esta asunción y este discernimiento son empresas muy laboriosas y arduas. Pero éste no es el problema. Hay indicios de que son precisamente los

pueblos latinoamericanos quienes más perciben esta cuestión y la acometen hasta donde pueden.

El problema es que tanto las repúblicas criollas como el Occidente mundializado siguen sin reconocer la condición y dignidad humanas de los diferentes, es decir, de los pueblos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos), que no son sin más de cultura occidental. Por eso el discurso sobre los derechos humanos entre nosotros es irrelevante. Porque el problema es que para los de arriba, las mayorías, culturalmente diferentes, no son seres humanos. El alemán más rico y el más pobre son los dos extremos de un solo conjunto. Entre nosotros, no: ambos pertenecen a conjuntos diversos. Y aquí es pertinente hablar del racismo como símbolo de lo que se toma como diversidad irreductible y descalificadora, como diversidad que salta a la vista y discrimina. Por eso escogimos las preguntas de Montesinos. Si se las ladea, se corre el riesgo de la irrelevancia y el encubrimiento al hablar de estos quinientos años de América Latina.

5.4. LA NUEVA MEDIACIÓN: LA INTERNACIONAL DE LA VIDA

Sin embargo, esto, como el sermón de Montesinos hace casi quinientos años, está escrito desde AL. Y como él, forma parte de una corriente. Más aún, forma parte de la misma corriente del misionero, que ha remontado esta historia cinco veces secular. Y desde ella, descubrimos toda una tradición de reconocimiento de esta América profunda y toda una historia de vínculos y alianzas que, si por un lado han permitido que todos los Montesinos de nuestra historia pudieran realizarse como seres humanos, por otro han coadyuvado para que hoy sigan existiendo los pueblos con su variedad, con sus proyectos, con sus encuentros, a pesar de tanto desprecio, discriminación y opresión. Siempre hubo en Nuestra América criollos que remontaron la otra orilla y se aliaron a la causa popular sin pretender capitalizarla; criollos que pudieron cantar, como Martí, «con los pobres de mi tierra/ quiero yo mi suerte echar». Nunca faltaron mestizos que, desoyendo los cantos de sirena del establecimiento criollo, optaron por la Madre indígena o negra y así, luchando por darle vida y defenderla, redimieron también en sí al Padre europeo haciéndole que diera lo mejor de sí. A lo largo de esta historia no le han faltado al pueblo mediadores. Nunca faltó en Nuestra América quien percibiera las contradicciones y luchara vigorosa y tiernamente por su resolución.

Hoy en esta primera figura de la historia universal, en esta figura de transición que es el Occidente mundializado, también se empieza a formar una mediación mundial: es la internacional de la vida. En USA y en Europa hay

personas que entienden que nuestros pueblos sí son seres humanos y sienten que están obligados a amarlos como a sí mismos. Estas personas saben que esta percepción y estos vínculos son incondicionados, absolutos, es decir, sagrados. Están conscientes de que en mantener esta mentalidad y obrar en consecuencia les va la vida. Por eso están dispuestos a pagar el precio que exige vivir desde esta perspectiva. Esta dimensión ética trasciende la compulsión a expiar una culpa (individual o colectiva); no mira sólo a la satisfacción de la propia conciencia sino a la constitución de lazos definitivos. Por eso se vuelve también indagación en la historia del Occidente y del país al que se pertenece para recrear la cultura desde una tradición reencontrada y reinventada. En esta tarea de solidaridad por un lado y de decodificación cultural por otro, estas personas se encuentran con otras y se constituyen grupos y aun movimientos.

Nosotros apostamos por el encuentro entre nuestros pueblos y estas personas solidarias: esa será propiamente la internacional de la vida. No decimos que entonces será transformado todo. Sólo, que merece la pena correr esta aventura, que es la mejor vida que uno puede darse y que sin duda será fecunda.

EL VERBO SE HIZO CARNE PARA DARNOS VIDA

P. Eduardo Frades, C.M.F.

Texto: Juan 1,1-18 y 20,30 - 21,25¹

CLAVE BÍBLICA²

1. NIVEL LITERARIO

1.1. Por qué el prólogo y capítulo 21 juntos

El prólogo del evangelio y el capítulo final son probablemente obra de la *última redacción* de este escrito. Forman así un marco literario -y teológico- de todo el conjunto, presentando la apertura y el cierre de su larga meditación teológica y espiritual antes de confiárselo a la iglesia universal.

El prólogo es como la *clave de lectura* de su penetración del misterio de la persona de Jesús, el Verbo encarnado, dándonos así desde el inicio una apretada síntesis de su teología y de esa *cristología* tan elevada que caracteriza todo el resto del evangelio de Juan.

El capítulo final, después de tratar el primado pastoral de Pedro en la iglesia, reafirma la importancia y la primacía del *Discípulo Amado* para la comunidad joánica y para toda comunidad cristiana. Así nos da su visión de una *eclesiología* de comunión de fe y amor, previa y primordial a toda institución.

Como un intento de *síntesis* de esas dos claves vamos a presentar estos versículos iniciales y finales, después de haber leído todo el evangelio. Por eso los abordamos al final y juntos, correspondiendo a la función que desempeñan en el escrito final y a nuestra lectura sintética del mismo.

1.2. Prólogo

1.2.1. *Relación del prólogo con el evangelio. Terminología propia y común*

En el prólogo del evangelio se nos da la clave teológica para leer el resto de la obra, y muy especialmente su cristología. Desde siempre ha admirado la iglesia esa altura de visión que parece llevarnos a la interioridad de Dios, pero sobre todo a la comprensión más profunda de Jesús como Verbo del Padre, encarnado para revelar su Gloria y darnos su Amor fiel como Gracia definitiva.

Se puede decir que el resto del evangelio es una exégesis de este prólogo, como Jesús mismo es la exégesis del Padre. Sin embargo, más bien se trata de una síntesis apretada, y con un vocabulario en gran medida novedoso, con respecto al resto de la obra. Esto prueba el carácter de reflexión última y de clave interpretativa final que tiene esta solemne obertura.

Hay una serie de términos que recogen lo dicho en otras partes con más detalle : Dios, Padre, Vida, Luz, Juan, mundo, gloria, testimonio, creer, venir... junto a otros más secundarios. Pero hay otros términos novedosos y casi peculiares de esta obertura, tales como Verbo, Unigénito, Jesu-Cristo, principio, gracia y verdad, hacerse carne, poner la tienda, hijos de Dios.

1.2.2. Género literario

Se ha escrito mucho sobre el género literario de este prólogo. No es ciertamente un relato de infancia, ni un discurso de revelación puesto en boca de Jesús, como tantas veces ocurrirá en el resto de la obra. Quien está haciendo esta *confesión de fe* aparece en los vv.14 y 16 en forma de un *nosotros* que ha visto la gloria del Verbo encarnado y que ha recibido de la plenitud de la gracia derramada por él, muy por encima de la ley mosaica.

Antes de proclamar la encarnación o el “acampar del Verbo entre los hombres”, esta comunidad de *creyentes* confiesa haber recibido la capacidad de ser *hijos de Dios*, por el don de la *Vida* que brilla en el Verbo e ilumina “a todos los hombres”, aun antes y fuera de la revelación mosaica y del testimonio del Bautista, si bien se les concede gran importancia a ambas revelaciones.

En un primer momento la mirada de fe se confronta con el Génesis para ver al Verbo antes de toda creación, realizada precisamente por Él. En Él estaba la Vida que es la *Luz* de los hombres, manifestada plenamente en Jesucristo pero que estaba desde siempre cabe Dios, de donde ha venido y adonde nos conduce graciosamente, superando las tinieblas.

1.2. 3. Origen

Se ha supuesto que este prólogo pudo ser originariamente un himno de los discípulos de Juan Bautista, precisamente por la enorme importancia que tiene éste en el mismo, sobre todo si se omite el v. 8: «No era él la Luz...». Pero parece muy extraño que una comunidad cristiana, por más que provenga de discípulos del Bautista, llegue a dar tal importancia a Juan, y menos que utilice un himno de esa secta glorificando tanto a su maestro.

Otros suponen un influjo del judeohelenismo, sobre todo por la importancia del Verbo en los escritos del judío Filón de Alejandría. Pero esto nos aleja de la hipótesis más normal sobre la comunidad joánica, que surge en Palestina y se va arraigando en Samaría y en el sur de Siria (y acaso en Éfeso); pero no en Egipto, ni en comunidades judeohelenistas.

Tal vez la mejor hipótesis es ver aquí una reflexión judeocristiana sobre el lenguaje de la *Sabiduría* veterotestamentaria, tal como aparece en Prv 1-9, Sir 24 y Sab 7-9. Es verdad que utiliza Logos (Palabra) en vez de Sofía (Sabiduría); pero eso se explica muy bien porque aquí se trata de la Sabiduría encarnada en las palabras y obras, en la vida y la persona del Mesías y Profeta definitivo del Padre. Para expresar esto el autor echa mano de esa *Palabra de Dios* que se había revelado parcialmente en el AT y había llegado potente hasta Juan y su testimonio.

Como el AT había puesto *la Sabiduría de Dios* en la Ley, especialmente en los últimos escritos (Sir 24,23 y Bar 4,1), así la comunidad joánica la pone en Jesús, pero en la línea de la Palabra profética, como hace la Carta a los Hebreos de otra forma (Hbr 1,1). Por eso le llama *Verbo del Padre*, pues en Jesús se nos reveló ese Nombre y se nos regaló la filiación (Jn 1,12.14.18)

1.2. 4. Estructura

Se han propuesto diversas estructuras del prólogo y no vamos a intentar exponerlas ni justificar la elegida aquí. Más bien presentarla como una pista de lectura, que toma sus opciones exegeticas por verlas ahí mejor reflejadas.

La cuestión más fundamental es si todo el prólogo trata ya de Jesucristo, o sólo desde el v.9 o el 14 en que se habla del Verbo encarnado. Antes se trataría del Hijo eterno junto al Padre, principio de toda la creación junto con Él. Según eso

la división principal estaría en esos versículos centrales del 9 al 14.

Rodeando al Verbo encarnado estaría el testimonio del Bautista, en los vv 6-8 y luego en el 15. Antes se trata del Verbo en la creación, como previo a ella y agente de la misma en los vv.1-5. Y al final del Verbo resucitado, fuente de gracia para todos, superior a la dada en la creación y la Ley mosaica.

Tenemos así los tres tiempos de la economía divina, antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la Gracia, pero vistos desde la Cristología del Verbo. Primero del Verbo eterno creador, luego del Verbo encarnado redentor y al fin del Verbo resucitado y santificador.

Son también tres modos de presencia de la Sabiduría eterna de Dios, mediada por la Creación, la Ley y los Profetas, y definitivamente encarnada en el Verbo del Padre para convidar a los hombres a ser sus hijos. Son tres grandes símbolos: primero la Vida, don primordial y fundamental; luego la Luz de la revelación y la fe; y finalmente la Gracia que brilla en el Hijo y en los hijos.

1.3. Epílogo: 21,1-23

Este capítulo final del evangelio bien puede llamarse epílogo del mismo, ya que en 20,30s se había puesto punto final a la obra. Lo que se añade a continuación no le parecía necesario ni siquiera al último redactor, que dejó intacta esa conclusión, más completa que la que él mismo pondrá luego. También aquí, como en el prólogo, hay términos que resultan comunes con el escrito anterior (Jesús, Señor, Pedro, discípulos, mar, barca, amar, conocer, seguir), y otros que son peculiares de esta escena (pez, red, pescado, cordero, apacentar, pastorear y, en parte, el Discípulo Amado y el «hijo de Juan» para designar a Simón Pedro), lo que refleja la mano distinta que añadió este capítulo por razones peculiares.

1.3.1. Redacción y estructura.

El relato se compone de dos partes, claramente definidas, cada una con dos escenas. La primera parte se presenta como un relato de aparición, haciendo inclusión entre el v.1 y el 14. La segunda parte se abre con claras alusiones a la última cena (negaciones de Pedro y el Discípulo reclinado en su pecho) y se cierra con dos versículos conclusivos, que parecen remitir a la conclusión previa de la obra en 20,30s.

La primera parte se abre con una escena de *pesca* milagrosa (vv.1-8) seguida

de otra que presenta una *comida* con el Resucitado (que abarca los vv. 9-14). El primer personaje es Simón Pedro, pero el personaje principal es el Señor resucitado, presente y orientador en la pesca y anfitrión en la comida.

La segunda parte tiene también dos escenas: la primera ocurre entre Jesús y *Pedro*, preguntándole tres veces sobre su amor por él (vv.15-19); a continuación reaparece la figura del *Discípulo Amado* y se entabla un diálogo acerca de él, que no termina sino con la propia conclusión del libro, al hacerlo testigo y garante de la verdad de todo el escrito.

Si Jesús y Pedro son las figuras principales, seguidas por los discípulos en conjunto (15 veces, 12 veces y 5 veces respectivamente), la figura más significativa es la del *Discípulo Amado*, presente en la primera escena, dando la clave de la segunda, al reconocer al *Señor* (v.7), y reapareciendo en la cuarta y última, con una precedencia clara sobre Pedro, ya que a éste Jesús lo invita a *seguirlo* mientras que aquél ya lo está siguiendo (v.19s)

1.3.2. Comparación con Lc 5,1-11

La escena de la pesca milagrosa, y la consiguiente confesión de fe del *Discípulo Amado*, aceptada por todos en la comida con el Resucitado que le sigue (21,7 y 12), recuerda otras escenas sinópticas de Jesús en la barca con sus discípulos, como la de Mc 4,35-41 o 6,45-52 y paralelos; pero sobre todo la escena de Lc 5,1-11, por tratarse también de una *pesca* milagrosa.

En ambos casos se trata de la barca de Simón, que está pescando junto con otros compañeros, entre ellos los hijos del Zebedeo (5,10 y 21,2). El resultado de la faena durante la noche entera ha sido infructuoso en ambos episodios (5,5 y 21,3). Al lanzar de nuevo las redes, fiándose de la palabra de Jesús, logran una pesca extraordinaria.

Todavía cabe señalar entre los paralelos el hecho de que está ligada en ambos a una escena de *seguimiento* (5,11 y 21,19s.22); y tal vez la función similar del pastoreo en Juan y el encargo de ser «pescador de hombres» en Lucas.

Sin embargo, hay notables diferencias. La primera de todas es que en Lucas pertenece al *Jesús de la historia*, mientras que en Juan se trata de una aparición del *Señor resucitado*. Junto a ello está la reacción de temor y el primer seguimiento de discípulos en el relato lucano, mientras que hay una aceptación cre-

yente y un seguimiento pospascual hasta la muerte en el relato joánico.

Más importante aún es la presencia del *Discípulo Amado* en Juan, como el personaje que da la clave de la pesca extraordinaria y de la aceptación creyente del Señor en la comida que ofrece a los discípulos. Y junto a ello el papel preponderante -después del Señor- que tiene en todo el relato.

Así pues, más allá de la posible transformación lucana de un relato de aparición del Resucitado en un episodio de la vida de Jesús, lo que diferencia en profundidad a ambos relatos es la *ecclesiología* subyacente en Juan y apenas presente en el relato lucano.

1.4. Dos conclusiones: 20,30-31 y 21,24-25

Ya hemos señalado que el capítulo 21 puede tomarse como un epílogo al evangelio ya concluido, pues efectivamente los vv. finales del capítulo 20 son una clara conclusión teológica de todo el escrito. Ahí se expresa la finalidad de todo el libro: suscitar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios y lograr por esa fe tener Vida en su Nombre.

En la propia conclusión del redactor final, que no ha querido borrar la anterior ni cambiarla de lugar, el peso se concentra en el testimonio del Discípulo Amado, tenido por verdadero por la comunidad joánica que él mismo representa. La finalidad del testimonio, como la del escrito que lo refleja -y antes la de las propias obras o signos de Jesús-, es suscitar una fe en él, capaz de comunicar la Vida de hijos de Dios a los creyentes.

Comparación con Lc 1,1-4

En estas conclusiones, entrelazadas y mutuamente referidas, podemos ver un esquema similar al proemio de Lucas a su obra. Ciertamente son mayores las diferencias que las semejanzas, pero no faltan tampoco éstas, ya que en ambos casos los autores nos dejan entrever la complejidad de su tarea.

En Lucas aparecen los tres tiempos de la tradición evangélica: los *hechos* acaecidos con Jesús de Nazaret, incluyendo la Pascua y las apariciones; los testimonios de los testigos oculares y *predicadores* posteriores de esos acontecimientos; y la cadena de *escritores* o redactores primeros de esos testimonios apostólicos sobre los hechos acaecidos con Jesús. Por fin el *evangelio* propio de

Lucas, fruto de su propia selección y redacción teológicas.

En el caso del prólogo de Juan aparece la *Palabra* previa de Dios en el AT y en el testimonio del Bautista, pero su centro es el *Verbo encarnado* en Jesús, del que va a ocuparse amplia y profundamente. Lo hará desde la experiencia de su Espíritu, cuyo fruto experimenta la propia comunidad de testigos, ese *nosotros* que toma la voz ya en 1,14 y 16 en su actual realidad de hijos de Dios.

En el epílogo, hay una distancia mayor, ya que el *grupo de hermanos* que ha aceptado el testimonio del *Discípulo amado* es una comunidad cristiana de la segunda generación, como Lucas se presentaba en su breve introducción. Más aún, representa una visión y una vivencia comunitaria con una clara conciencia de superioridad frente a la mera estructura institucional

Sobre la finalidad de la obra de Juan volveremos al terminar el nivel teológico. Ya ahora cabe señalar que con su escrito pretende dejar testimonio de la fe transmitida por el Discípulo Amado y de su propia fe vivida, para comunicar esa misma fe y vida a los lectores. Lucas, por su parte, pretende fundamentar la firmeza de la fe recibida en la catequesis primera, a través de un estudio crítico y de una exposición ordenada de su origen y su transmisión apostólica.

2. NIVEL HISTÓRICO

El prólogo del evangelio, por ser de la última redacción de la obra, refleja en sus breves líneas todo el desarrollo de la comunidad joánica a lo largo de los años que van desde la vida pública de Jesús de Nazaret hasta la expulsión de los judeocristianos por parte de la institución sinagoga farisea, por los años 90. Por eso no es extraño que la mirada atenta descubra indicios de tantos influjos y contactos con otros grupos humanos y sus creencias y opiniones.

2.1. «Logos»: Filón de Alejandría, judaísmo y helenismo

Ha llamado poderosamente la atención el uso peculiar del concepto de «*Logos*» o *Verbo* exclusivamente en el prólogo. En las primeras décadas del siglo I d.C. el autor judío Filón de Alejandría había escrito profundas reflexiones sobre este concepto, tratando de compaginar su fe tradicional judía con las ideas filosóficas del mundo helenista, platónicas y estoicas. El Logos de Filón es casi un mediador entre Dios y su creación y, a la vez, tiene que ver con la racionalidad del

mundo y su expresión en la revelación mosaica y profética.

No cabe duda de que hay cierta afinidad entre esa conceptualización y la que se desprende del prólogo joánico. Pero aquí se trata de algo más que una mediación, ya que «el Logos era Dios». Además se identifica también con la figura histórica de Jesucristo, cuando «*el Verbo se hizo carne*». Y la racionalidad humana no alcanza este misterio del Unigénito Hijo de Dios encarnado, cuya Gloria se reveló en Jesús, si no es por el don de la fe.

Además, ese misterio no es un problema de la inteligencia, sino una comunicación de vida y amor, que hace «nacer de Dios» por medio de la fe en la persona de Jesús, como Hijo del Padre que ha venido a darnos la Vida por puro amor gratuito de Dios al hombre. Todo esto es ajeno al mundo conceptual del Logos de Filón.

Habrà que buscar sus raíces en otra parte, pero sin descartar un cierto influjo del lenguaje filoniano, con el que se conecta no tanto directamente cuanto a través del judeohelenismo que conocía el intento de Filón y podía emplear ese lenguaje. La comunidad joánica sabe de contactos de Jesús (y sus discípulos) con el mundo judío de la diáspora y con los griegos, bien cercanos en la decápolis palestina (7,35; 12,20-32).

2.2. Prólogo y literatura sapiencial

Es evidente que el AT está a la base de toda la reflexión cristiana del NT; y esto es particularmente válido en todo el cuerpo joánico, aunque no abunden las citas explícitas y directas. El mundo de las realidades históricas, personajes y acontecimientos, instituciones y figuras o símbolos, está presente en todo el evangelio. Por eso es natural buscar allí la clave del prólogo.

A lo largo de varios textos Jesús es presentado como la *Sabiduría* que sale al encuentro de los hombres y les ofrece la Vida, tal como aparecía ya en los libros sapienciales del AT (Pr 8,22-9,6; Si 24,1-22; Sab 6,12-14; 7,25ss; 9,9ss.16ss; Jn 3,12ss; 6,35; 7,37-39; 8,12ss; 9,5.39ss; 14,21-26).

Tanto la preexistencia de la Sabiduría, como su papel en la creación y hasta su proximidad a Dios, del que parece a veces una hipóstasis o personificación, apuntaban ya en esos textos. Y también su acercamiento a los hombres, ofreciéndoles el camino de la vida y su enraizamiento concreto en el pueblo de Israel,

hasta llegar a identificarse con la Ley mosaica o toda la *Palabra de Dios* a su pueblo, especialmente por medio de Moisés y los profetas.

El autor del prólogo ha visto esa Sabiduría eterna de Dios acercándose a todo hombre en la historia, y esa Palabra permanente del Padre dirigida cada vez más claramente al pueblo creyente y encarnada definitivamente en su Unigénito Jesucristo. Este lenguaje y este mundo conceptual están más cerca del lenguaje joánico que no las especulaciones filonianas.

No fue tanto el género femenino del vocablo “Sabiduría” lo que llevó a esa preferencia por el “Verbo” (que es en griego «Logos», masculino), sino que aquella simbolizaba mejor el don del Espíritu de verdad y de agua viva, que no la Palabra del Padre que tomó carne en Jesús de Nazaret. Este realismo de la *Palabra humanizada* y el sentido profundo de relación que expresa toda palabra, divina y humana, es lo que debió mover a nuestro teólogo a preferir este término al de Sabiduría

2.3. Iglesia joánica y grupo bautista

Hoy día nos puede parecer exagerada la importancia dada al testimonio de Juan el Bautista en un prólogo de tanta altura teológica. Pero, por un lado, no es exclusivo de nuestro texto, ni del evangelio joánico. Baste recordar Jn 1,19-34; 3,22-36; 5,31-36; 10,40-42; además del testimonio de los sinópticos (Mc 1,1-11; 6,14-29; 11,27-33; Mt 11,2-15; 17,9-13; Hch 1,22; 10,36s; 19,1-7).

Pero en el caso de la comunidad joánica hay razones peculiares ya que se sabe emparentada inicialmente con ese testimonio del Bautista (Jn 1,19-34; 3,22-36), y tiene conciencia de que fue el precursor quien los encaminó hacia Jesús. La comunidad joánica conoce expresamente la relación primera de Andrés y su hermano Simón con el Bautista, así como otros compañeros de Betsaida, como Felipe y Natanael (probablemente el Bartolomé de las listas sinópticas) y sin duda los hijos del Zebedeo (1,40-51 y 21,2).

Por otro lado Jesús mismo enlazó su ministerio con el de Juan, y se remitió a su autoridad profética, frente al cuestionamiento de las autoridades judías (5,31-36; Mt 11,2-15; Mc 11,27-33). Y casi concluye el ministerio de Jesús con una retirada al mismo territorio donde bautizaba antes Juan y el propio Jesús o sus discípulos primeros (1,28; 3,22-4,4; 10,40).

Esto puede reflejar muy bien los pasos de la comunidad tras la Pascua, cuando rehace su camino de fe. Por eso en el prólogo aparece el testimonio del Bautista enmarcando la encarnación del Verbo (1,6-8 y 15). Su reflexión ahonda en el misterio de la profecía, que culmina en Juan, que anticipaba el acercamiento de la Palabra de Dios al lenguaje y a la historia de los hombres.

Curiosamente la tradición de los discípulos de Juan aparece en los Hechos y en el Apocalipsis ligada al territorio de Éfeso. Aunque ésta no sea la patria del evangelio, es posiblemente uno de sus lugares de redacción o, al menos, lugar de expansión de comunidades joánicas (Hch 19,1-7).

2.3. Confrontación con el gnosticismo doceta

No sabemos aún con seguridad el origen del fenómeno gnóstico, que para muchos es posterior al cristianismo. Pero ciertamente apareció muy pronto una lectura «cristiana» de Jesús que negaba su encarnación, precisamente para salvar su valor revelatorio y divino. Se le ha llamado «docetismo», o doctrina que afirma la mera apariencia de la humanidad del Revelador divino, aparecido en Jesús.

El punto extremo de esta corriente lo vamos a encontrar en el siglo II d.C. en la gnosis cristiana que se apoya también en el Cristo del evangelio joánico para negar la humanidad plena del Hijo de Dios. Sólo en apariencia sería Jesús un hombre real, y por tanto ni la encarnación ni la cruz se habrían dado históricamente, sino como símbolos para el conocimiento y ocasión de revelación del ser divino que anida en todo hombre.

Esta corriente está fuertemente combatida en las cartas joánicas (1Jn 2,18-22; 4,1-3; 2Jn 7). Pero lo está también en el evangelio, sobre todo en esa frase central y clave del prólogo que afirma rotundamente que «el Verbo se hizo carne» (1,14). La *humanidad de Jesús*, por más que deje traslucir la Gloria del Unigénito del Padre, se refleja de mil modos. Tiene un lugar de habitación (1,38s); se fatiga caminando y tiene hambre y sed (4,6ss31ss); lava los pies a discípulos (13,4-15); intentan prenderlo y matarlo (5,18; 7,1.19.25.30.32.44; 8,40.59; 10,31ss.39) y al fin lo logran (11,53; 18,12ss).

Se muestra sobre todo en su dolor y lágrimas (11,32-38); en su turbación ante la proximidad de su muerte (12,27) en la bofetada del guardia y los azotes de los soldados y la coronación de espinas y la carga de su cruz (18,22; 19,1-3.17); y definitivamente en la *crucifixión* y sepelio de Jesús, por más que se trate de la

Hora suprema de su glorificación (19,18-34 y 38-42).

A Dios no lo ha visto nunca nadie (Jn 1,18; 6,46; 1Jn 4,12) excepto el Hijo que ha venido de Él y lo conoce. Cualquier pretensión humana de conocimiento directo de Dios es orgullo y autodivinización

2.5. Testimonio de la iglesia joánica: 21.24-25

La comunidad joánica, que ya hizo su primera aparición en el «nosotros» del prólogo (1,14 y 16), reaparece en el epílogo otra vez en primera persona para afirmar que sabe que el testimonio del Discípulo Amado es verídico y digno de crédito, invitando al lector u oyente a dar su propio asentimiento.

No se refiere a la mera materialidad de los sucesos, sino a la experiencia vivida por los testigos de aquellos acontecimientos y revivida por la propia comunidad de fe. La comunidad, que ha encontrado en esa experiencia la confirmación de su fe, invita a otros a experimentar en el seguimiento de Jesús la novedad de Vida que Él anunció y dio plenamente en la Pascua (19,35).

Lo importante para la comunidad joánica no es el número de hechos realizados por Jesús, sino su calidad de «signos» que revelan el profundo significado de su misión, y, en definitiva, el misterio de su Persona, *cumplimiento de las esperanzas veterotestamentarias* (Mesías) y *gracia inaudita y novedosa de la filiación divina* a todo el que se abre a ese don por la fe (*Hijo de Dios* que da el Espíritu para que nazcan los *hijos de Dios*). Así este breve colofón final no sólo nos remite al anterior de 20,30s, sino al prólogo (1,12-18) y a todo el escrito.

2.6. De las diversas comunidades a la gran iglesia

A lo largo del evangelio de Juan van apareciendo diversos grupos humanos que se acercan a Jesús y lo aceptan con una fe inicial que va creciendo en muchos hasta la plena aceptación. Esto responde en parte a la historia de Jesús; pero, a la vez, a los grupos y etapas de la propia comunidad joánica.

Están primero los *discípulos de Juan Bautista* que se pasan a Jesús, con una fe que lo proclama ya Mesías e Hijo de Dios (1,41 y 49); aunque sea con un alcance judío limitado, esos títulos ya tienen ahora una amplitud cristiana de la primera comunidad de discípulos (Pedro, Andrés, los Zebedeos, etc).

Hay también *judíos fariseos*, incluso pertenecientes a los círculos influyentes del Sanedrín, que entran en relación positiva con Jesús y acaban aceptando su misterio. La figura de Nicodemo aparece casi al inicio del evangelio (3,1-21), reconociendo que Jesús es Maestro venido de Dios, y que en sus obras se muestra la presencia de Dios (3,2). Jesús le habla ya como Hijo enviado por el Padre para salvar al mundo (3,16-18). Aunque oculta su discipulado inicialmente, no deja de enfrentarse a sus colegas enemigos de ese Profeta y de estar al pie de la cruz en el momento decisivo (7,45-52; 19,38-42).

Aparecen bien pronto, en la figura de una mujer, los *grupos samaritanos* que aceptan a este judío del que viene la salvación (4,22). No sólo le reconocen como el Mesías o Profeta que había de venir (4,19.25.29). Esa fe inicial se hace más firme con la presencia prolongada de Jesús, al que llegan a confesar como el Salvador del mundo (4,42). Más adelante el mismo Jesús será descalificado por los judíos como «samaritano» (8,48), cosa que ni siquiera se molesta en rebatir, pues no lo debe considerar incompatible con su persona y su misión universal.

Aunque los judíos interpreten como una fuga la ida de Jesús a la diáspora judeohelenista o directamente al mundo griego (7,35), en el segundo nivel de lectura (típico de la ironía joánica) se acepta este paso de la comunidad de fe cristiana al *mundo helenista*. Sobre todo cuando se habla de la mediación de los discípulos relacionados con el mundo de la decápolis helenista vecina al lago de Galilea (12,20ss y Mc 5,1-20).

Aludiendo claramente a su muerte en la cruz, con la elevación y glorificación del Hijo del hombre como un grano de trigo que muere para fructificar, Jesús afirma: «atraeré a todos hacia mí» (12,32). El autor ha dado un alcance profético a las palabras de Caifás, interpretándolas en sentido de muerte redentora no sólo por el pueblo judío, sino «para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (11,52).

En el epílogo final volverá sobre esta *iglesia universal*, formada por gran variedad de peces (21,6.11), por ovejas de distintos rediles (10,16), que formarán un sólo rebaño y no romperán la red (21,11.15-17); como no se rompió la túnica inconsútil en el reparto de los cuatro soldados del imperio (19,23s).

Presenta un episodio simbólico de la iglesia en misión (pesca) con objeto de señalar cuales son las condiciones para el fruto y lo que significa Jesús en ella. Los discípulos ya no están dentro de la casa (c.20), sino que salen a trabajar.

Jesús se les manifiesta en pleno día, en la mañana, y les prepara luego el alimento. El episodio trata de la pesca y del rebaño; y del tema de la *hostilidad del mundo* (muerte de Pedro) y la necesidad del seguimiento (21,18s).

Aquí confluyen varios temas importantes iniciados antes: En la Cena Jesús anunciaba su *vuelta y presencia* en la comunidad, como apoyo y prenda de la eficacia en la misión. Aquí se verifica con la presencia del *Resucitado*. La *Eucaristía*, explicada en el capítulo 6, se presenta aquí como el *punto culminante* de la vida comunitaria en medio de la misión.

El tema de *la misión como un trabajo de amigos* y no de siervos, se muestra aquí en el encuentro con Jesús, que después de ayudarles en la pesca les prepara El mismo la comida y se la distribuye. Y no deja de estar *Pedro y su función* decisiva, aunque sea menos importante que la del Discípulo Amado.

3. NIVEL TEOLÓGICO

3.1. Prólogo: Grandes temas y símbolos

3.1.1. “*El Verbo se hizo carne*”. *El Cristo preexistente. La luz, la gloria y la vida.*

El prólogo de Juan es ante todo un prólogo teológico. Es un remontar la mirada de fe y el pensamiento reflexivo sobre la experiencia, vivida hasta el fondo, de lo sucedido en Jesús de Nazaret y en el don del Espíritu de la Verdad y de la Vida, que él vino a derramar sobre la humanidad, desde su consumación en la Pascua hasta que este prólogo se escribe.

Por eso el punto clave está en la afirmación: «*el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*». La encarnación de la Palabra eterna de Dios en la figura humana de Jesús es la afirmación central de la cristología de Juan. Se discute entre los autores si está hablando todo el tiempo de este Verbo encarnado, pero no se duda de que, al menos lo hace desde el v.9, en que se dice que esa *Luz verdadera* estaba viniendo al mundo. Por eso lo hace preceder del testimonio del Bautista, testigo de esa Luz aunque él mismo no lo fuera, y que, al reconocerlo ya presente, dijo que era anterior a él, aunque hubiera venido después.

Esta Palabra, superior a todas las palabras anteriores, incluida la de Moisés

que no ha sido aceptada por los suyos, ilumina de algún modo a todo hombre: es decir, da razón del plan de Dios sobre toda su obra creada y especialmente de su proyecto sobre la humanidad. Por eso Juan se remonta al *Verbo creador*, que está en ese principio genesíaco que no conocía aún el AT y que se ha revelado en Jesús. Por eso afirma que la gracia y la verdad se realizan en Jesucristo, el Unigénito de Dios, que está de nuevo en el seno del Padre como lo estuvo desde la eternidad.

Ésta es la *Gloria de Dios revelada* en el rostro humano de Cristo, que Juan reflejará a lo largo de su evangelio. Juan nos permite vislumbrar el misterio de amor del Hijo y del Padre, que desde el inicio proyectó hacer de todo hombre un posible «hijo de Dios» por la fe en su Hijo unigénito. Esta revelación muestra el proyecto primigenio del Padre que se realiza en Jesús, el *Cristo preexistente* a la historia y al mundo creado por y hacia él. Porque toda vida está en función de esa *Vida que ilumina* a todo hombre, destinado por Gracia a la filiación divina.

Esta potestad de ser hijos de Dios se le otorga al hombre por la fe en el Verbo encarnado, por su carne y su sangre voluntariamente entregadas por los hombres, y no por cualquier sangre ni por la voluntad de cualquier carne o cualquier varón (1,12). Esta es la *Gloria de Dios*, que el hombre viva su misma *Vida divina* otorgada por la Gracia de Jesucristo; algo que no podía lograr la Ley de Moisés, aunque manifestara también ella parcialmente la gracia y la verdad de Dios. Este nuevo comienzo, que culmina todo el proyecto creador de Dios, es el que su Hijo Unigénito, *Luz reveladora* de la verdad última de Dios y del hombre, nos ha revelado. El resto del evangelio nos lo va a narrar maravillosamente.

3.1.2. Jesús revelador definitivo: gracia sobre gracia

Juan nos dice claramente que el Nombre de ese Verbo eterno junto al Padre y Palabra creadora de todo cuanto existe es *Jesucristo, el Verbo encarnado* y Luz de los hombres, que Juan el Bautista había testimoniado. Pero lo revelado en Jesús es la culminación de un largo proceso de comunicación de Dios al mundo, que, arrancando en el seno de Dios, ha manifestado su Gloria y su Gracia cada vez más plenamente.

Ya la *Creación* entera está realizada por el Verbo de Dios. Y, dentro de ella, la Vida es de un modo especial la clave luminosa de esa obra divina superadora de toda tiniebla. En toda vida se refleja la verdad del plan de Dios; pero de un modo especial la vida humana es la luz frente a toda la tiniebla producida por el

hombre a causa de su rechazo de la Luz que traía al mundo el Verbo encarnado.

Esa Luz, testimoniada antes y después de su manifestación por la voz del Bautista, ya había comenzado a hablar a los hombres por *la Revelación del AT*, cristalizada en la Ley de Moisés. Es verdad que ni la humanidad en general, ese mundo humano al que Dios siempre se ha manifestado, ni el propio pueblo israelita, en el que acontece la encarnación del Verbo definitivo del Padre, lo han reconocido ni recibido. Pero nunca ha faltado a los hombres la Palabra de Dios en la hondura de la conciencia y hasta en la exterioridad de las palabras proféticas de todos los pueblos y peculiarmente de Israel.

Con la *Encarnación* del Verbo en Jesucristo llega a su plenitud la revelación de Dios y el don pleno de su Gracia. El Dios revelado en el AT ya se había mostrado como gracia y verdad, como amor fiel o fidelidad amorosa, pues su definición es la de «Yahveh, Dios misericordioso ...rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). Pero la plenitud de ese Amor fiel, la revelación plena de esa *Gracia divina o Misericordia constante* sólo se ha manifestado en Jesucristo. No niega la misericordia de Dios revelada en el AT, sino que la revela como lo más hondo y último del corazón del Padre revelado por Jesús. Éste es tal vez el alcance de la frase «y Gracia sobre gracia»: más allá del Dios cuya Misericordia supera su Ira, se revela ahora el Dios enteramente bueno y misericordioso.

A primera vista Juan no habla en este prólogo de la Pascua de Jesús, o al menos de su cruz redentora. Es verdad que en todo su evangelio, incluido el relato de la Pasión, lo que recalca siempre es la Gloria de Dios que se ha revelado en toda la vida de Jesús y especialmente en su Hora final. Por eso mismo, al nombrar aquí ya la *Gloria del Unigénito* del Padre, aunque se refiera a la que tenía «antes que el mundo fuese» (17,5), no deja de aludir a esa Hora de la *glorificación por la cruz* (7,39; 12,23; 13,1.31; 17,1); porque es la Gloria que la comunidad joánica ha visto ya en Jesucristo, Verbo encarnado (1,14).

En esa Hora que consuma su misión es cuando Jesús entrega el *Espíritu* en plenitud y cuando llega la *Gracia divina* a mostrarse más Gracia y más divina que nunca, para que todo el que crea tenga Vida eterna y se salve (3,15-17; 12,47; 1Jn 3,16; 4,9s). A partir de esa consumación y de ese don del Espíritu comienzan los hombres a *nacer de Dios* y a hacerse sus hijos, nacidos del Agua viva que sale de su Costado (3,5; 7,39; 19,34; 20,17). Pero también se manifestó ahí, como nunca, el desconocimiento y el rechazo de Dios y de la Luz de su Palabra por parte del mundo humano y del pueblo judío en particular.

Después de este prólogo el lector tiene ya unas claves que le permiten leer el resto de la obra en un doble plano: el de la historia de Jesús que testimonia en primer lugar, y el de la comprensión pospascual de la comunidad joánica de ese Hijo de Dios cuya gloria han visto brillar en Jesús y cuya Vida se les ha comunicado por el don de su Espíritu. Así los títulos «el Cordero de Dios, el Elegido de Dios, el Mesías (= Cristo), el Hijo de Dios, el Hijo del hombre» (1,29.34.41.49.51) adquieren una profundidad que no tuvieron ni podían tener en el momento de su primera proclamación.

3.1.3. *Aceptación y rechazo (1,12-13)*

Por muy alto de miras que sea el prólogo -o tal vez precisamente por eso- no deja de aparecer la *tiniebla* junto a la *Luz*. Pero puede afirmar triunfalmente que la tiniebla no logra sofocar la Luz, sino que ésta pareciera brillar más clara sobre un fondo de tinieblas. Esa Luz es la Vida, incluso la vida humana como don primero y fundamental del Creador; y esa luz de la vida ilumina a todo hombre. Así hay una primordial aceptación del plan de Dios sobre la creación entera; pero Juan no ignora que los hombres han rechazado la vida y han buscado muchas veces la muerte antes de tiempo, la muerte violenta, la muerte injusta del hermano (7,44; cf. Gn 2,17 y 3,1ss). Verdaderamente «el mundo no lo ha conocido» (1,10) a ese Verbo de Dios, creador y encarnado.

Afirma que la Luz de la Palabra de Dios siempre ha estado llegando al mundo, sobre todo en la *Ley de Moisés* y últimamente en la voz de Juan el Bautista, y sabe que muchos hombres de su propia historia comunitaria han aceptado esa revelación. La experiencia de la comunidad joánica es la de aquellos que sí han recibido a Cristo, que sí han creído en su Persona, que sí *han aceptado la Luz* de Dios revelada en él. Por esa fe han nacido de Dios y *han llegado a ser «hijos de Dios»* por obra de su Gracia. Esta *experiencia de filiación* es la que lleva a creer en el *Padre de Jesús* y a ver en el Verbo encarnado al *Hijo de Dios* eternamente en relación con el Padre, del que ha venido y en cuyo seno se halla (1,1s.12s.14.18; 20,30).

Sin embargo sabe que el mundo humano, en gran parte, no ha querido reconocer al Dios que se manifiesta en su creación y más claramente en las palabras proféticas. Ni siquiera el propio pueblo de Dios ha recibido de veras a sus profetas; y menos aún ha querido oír *el testimonio del Bautista* sobre la Luz plena que anunciaba, aunque su función era lograr que el pueblo judío llegara a la fe en

Jesucristo. Tristemente, aunque Dios ha venido a los suyos de mil maneras y últimamente ha plantado su tienda en medio de ellos, «*los suyos no lo han recibido*» (1,11). En este claroscuro de aceptación y rechazo por parte de los hombres, que crean así la tiniebla, va aconteciendo la revelación de la Luz del Verbo (8,12; 9,4s39; 12,46ss).

3.2. Epílogo: 21,1-23

El capítulo final del evangelio toca unos aspectos que no parecen haber interesado mucho anteriormente. Ha estado tan centrado en la Gloria del Padre que se ha revelado en Jesús y en la experiencia del creyente por la fe y el agua viva del Espíritu, que no parecía interesarse apenas por el lado institucional de la comunidad, ni casi por la Cena del Señor.

Ni siquiera la concentración en Jesús de las grandes fiestas e instituciones del AT parecen justificar una visión institucional, litúrgica o sacramental de su obra, con la excepción del capítulo 6, en que ciertamente se refiere también a la Eucaristía. Al bautismo parece aludir en más de una ocasión, pero en su aspecto interior de un «nacer de nuevo» para ser «hijos de Dios» por el Espíritu.

3.2.1. Institución y carisma

En estas cuatro breves escenas hay muchas alusiones a la comunidad eclesial, en una clara aceptación de la figura de *Pedro*, como líder indiscutido del grupo, o mejor como Pastor universal del rebaño de Cristo resucitado, a pesar de su condición de pecador que negó tres veces al Maestro. En su tarea pastoral o pescadora de hombres hay una enorme cantidad de peces diversos, pero no se rompe la unidad simbolizada en la red (21,11).

Hay además alusión a la *Eucaristía* postpascual, en la que el Señor se hace presente y es el huésped auténtico de ese banquete (21,9.12). La confesión de fe y amor la protagoniza Pedro, del que se anticipa (sin duda por conocimiento de lo ya acaecido) su fidelidad hasta el martirio (13,36-37; 21,19), con el que también él daría gloria a Dios. Sin duda su «seguimiento» de Jesús fue de fidelidad hasta el fin, hasta dar de veras la vida por el Maestro .

Pero, a la vez, como ya ocurriera en la Cena y más tarde ante la Tumba vacía (20,8) es el *Discípulo Amado* el que penetra antes y más profundamente en el misterio de Jesús. Aquí se recuerda la Cena (21,20) y el amor preferencial de

Jesús por este discípulo (21,7), pero sobre todo reconoce antes que Pedro al Señor resucitado en esta su aparición tercera.

Además este Discípulo, el único que estuvo junto a la cruz de Jesús (19,26), ya *seguía a Jesús* antes que Pedro escuche la invitación otra vez (20,20). La comunidad joánica, que redacta el epílogo final, sabe que el testimonio de este Discípulo Amado es verdadero, pues ha captado la realidad última del misterio de Jesús y se la ha transmitido a la comunidad, que ahora, a su vez, la escribe para toda la iglesia cristiana.

Si hizo falta poner este epílogo para que el resto de las comunidades cristianas o la iglesia universal aceptaran el evangelio joánico, no cabe duda que la comunidad joánica piensa que no tiene que renunciar a nada de su *testimonio* carismático para hacerse aceptar; más bien es muy consciente de que el resto de las comunidades ganan mucho con recibir su testimonio.

Es el Discípulo Amado, que tiene esa visión de fe capaz de captar el misterio de la Cena, la Cruz y la Resurrección del Señor, el que ha transmitido a la comunidad joánica la perspectiva más honda sobre la vida y las obras, las palabras y los signos del Jesús de la historia; y el que *ha penetrado hasta descubrir la Gloria de Dios en el rostro de ese Cristo que es el Hijo enviado del Padre para Vida del mundo*.

Esta fe es fruto de un *amor previo de Dios* mostrado en Jesús: de ahí esa designación de «Discípulo al que Jesús amaba». Y, sin duda, es también fruto de la respuesta de amor a ese amor primero: de la capacidad de descubrir el amor como el mandato nuevo de Jesús (13,34; 15,12-14; 1Jn 3,23), como el resumen de toda su vida hasta la entrega final por las ovejas (10,10.17s; 13,1;17,26). El Discípulo amado ha captado que *Dios es Amor y que la Vida que da a los nacidos por su Espíritu es amor mutuo* (1Jn 2,8-11; 4,8-21).

Por eso, también con respecto a Pedro, lo que Jesús busca asegurar es su *amor fiel*, más que ninguna cualidad de mando u organización. Tres veces le pregunta sobre ese amor. Y sólo tras su humilde confesión se le confía la tarea pastoral sobre los hermanos, y sobre todo se le invita a seguir los pasos del Buen Pastor que da la vida por sus ovejas.

El Discípulo amado está enteramente en ese ámbito y por eso se dice que le seguía ya. Por estar en el camino esencial del discípulo, tiene esa penetración de la fe para descubrir al Señor presente en las palabras y los signos, en los aconte-

cimientos y los sacramentos (21,7.12). Porque es en el amor previo de Dios experimentado y en el amor consecuente a los hijos de Dios y hermanos de Jesús que se pasa ya de la muerte a la Vida (1Jn 3,14ss; 4,10ss).

3.2.2. Misión universal

Ante esta profundidad radical de la fe y el amor que la comunidad joánica ha logrado captar y vivir por el *carisma* peculiar del Discípulo Amado, todo lo que pertenece a las mediaciones institucionales (ministerios, sacramentos, organización) le resultan obviamente secundarios. Este capítulo resalta su necesidad y su valor, pero sin quitar un ápice al valor primordial que ella y toda comunidad cristiana debe dar a la fe y al amor.

Por eso este capítulo final es como un gesto de comunión con toda la iglesia, aceptando su organización y sus sacramentos y ministerios. Y sobre todo es un acto de participación de su riqueza al resto de los hermanos, al comunicarles el testimonio peculiar del Discípulo Amado del que son discípulos. Si el pastoreo primordial corresponde a Simón Pedro, la primacía comunitaria no está en esa función tan necesaria, sino en la hondura de la fe y la fuerza del amor mutuo.

Este testimonio forma parte necesaria y primordial de la fe cristiana universal, como la experiencia y *vivencia de la fe y el amor son el fondo último de la Vida cristiana, de ese don de Dios* que la comunidad joánica ha aprendido a captar y expresar gracias a la penetración de su maestro, o mejor, gracias a la obra del Espíritu que les ha ido llevando a la Verdad completa (14,26; 16,13-15).

Si relacionamos el pastoreo de Pedro con el del Buen Pastor, nos encontramos con un rebaño amplio, universal y ecuménico, capaz de recibir ovejas de otros rediles y no sólo de Israel (10,16; 20,23s y 21,11). Una iglesia capaz de abarcar en una rica y compleja unidad a distintas corrientes de judíos que se abren a la fe, como pueden ser las comunidades petrinas, joánicas, samaritanas y las jerosolimitanas de Santiago y otros hermanos del Señor, y otras comunidades provenientes de otros pueblos y credos, como samaritanos y griegos (4,1ss; 7,35; 11,51s; 12,20-32)

3.3. Finalidad del evangelio: 20,30-31

Todo el evangelio de Juan se presenta como un escrito sobre los «*signos*» realizados por Jesús: los siete signos que ha seleccionado de entre las obras rea-

lizadas por él durante su vida pública, desde Caná hasta Betania, y sobre todo el último y *gran signo de la Hora de la entrega de su vida* por amor a la misión encomendada por el Padre: dar vida a todos los hijos de Dios dispersos por el mundo (10,10-18; 11,50-52; 12,23-27).

La finalidad del escrito es suscitar la fe en los lectores u oyentes de este testimonio. Esa fe que es a la vez don del Padre que atrae hacia Cristo (6,44s; 17,2.6ss) y respuesta libre del hombre a la revelación previa de Dios en Jesús (1,18; 3,11-18; 9,35-41; 10,24-38; 11,37-50). Sólo desde esa fe, suscitada por los signos y palabras de Jesús y por su vida entera, se capta lo que el evangelio joánico quiere decir cuando le llama Cristo y, sobre todo, Hijo de Dios.

La finalidad última del escrito es suscitar y acrecentar la fe, no ofrecer simplemente una información sobre unas verdades, ni siquiera teológicas; se trata de *promover la misma Vida de hijos de Dios* que el Padre encargó al Hijo comunicar a los hombres por el don de su Espíritu (1,12s; 3,15-17; 6,48-51; 7, 37-39; 10,10-18; 11,25; 14,6; 1Jn 1,1s; 3,1s.; 5,11-13).

Esta breve fase final del evangelio, antes de añadirle el capítulo 21, quedó intacta en manos del último redactor. Sin duda porque era una síntesis magnífica de su escrito testimonial y, más profundamente, porque correspondía a la visión de fe sobre todo el proyecto de Dios manifestado en su Hijo. Vamos a concluir la reflexión teológica explicando sucintamente esos vocablos clave: los *signos* escritos para suscitar *la fe* que conduce a la *Vida*.

3.3.1. Conceptos fundamentales: los «signos» para la fe

Se ha supuesto que Juan utiliza una «fuente de los signos», similar a la de los relatos milagrosos de los Sinópticos. Pero ciertamente ha sido muy creativo con esa supuesta fuente. Ha seleccionado sólo siete episodios, y les ha dado un valor simbólico muy explícito, a veces con su presentación y comentario y otras con un largo discurso de Jesús.

Para captar *el valor de «signo»* del milagro hay que dar fe a la pretensión de Jesús en sus palabras. A la vez las «obras» de Jesús deben llevar al hombre a aceptar sus palabras. Hay una relación entre los signos y la fe, entre las obras y la revelación más explícita de las palabras. Los signos y obras son parte de su «*Obra*», pero en ésta entran sus palabras y acciones, toda su vida y muy especialmente su entrega a la muerte. Las palabras aclaran el sentido de las obras y

éstas muestran que aquellas no son una pretensión vana; así se vuelven plenamente «*signos*» para la fe.

La postura del hombre ante los «signos» puede ser muy diversa, desde el rechazo más radical hasta la aceptación creyente y obediente, pasando por la superficialidad:

- a) no creer, rechazar los signos y hasta eliminar a su Autor (9,41; 11,47; 12,37; 15,24)
- b) ver sólo lo maravilloso del caso y a Jesús como taumaturgo (9,16s; 2,23s; 4,45ss; 6,26)
- c) percibirlos como «signos» de la presencia de Dios obrando en Jesús. Sólo así apuntan a lo que sus palabras revelan: el misterio de su Persona y su unidad con *el Padre que lo ha enviado*.

Esta designación del Padre como el que envía a su Hijo Jesús aparece varias veces en el evangelio, pero sobre todo en estos capítulos (4,33; 6,69; 9, 35-38; 10,24-38 y aún 14,11). Así cabe decir que el signo por antonomasia es el propio Jesús, el *Enviado del Padre*, a quien manifiesta en todas sus obras, pero decisivamente en la Obra culminante de su Pascua, esa *Hora* para la que ha venido al mundo y en la que vuelve al Padre (13,1-3; 17,1-8).

Esta *fe plena* sólo es posible tras la revelación de la Pascua, pero ya sabemos que Juan está relatando la historia de Jesús desde la luz pascual y para la visión creyente eclesial. Por eso cabe señalar una última y superior postura humana ante los signos. Se trata de una *fe que ya no necesita «signos»* para alcanzar lo significado por ellos. Así se dice expresamente en 10,38; 14,11 (donde la fe por las obras es un mínimo); 17,20ss; 20,29s (donde se prefiere la fe basada exclusivamente en la palabra, sin ver signos).

La palabra de Jesús, el testimonio del Antiguo Testamento y del Evangelio, y la experiencia de su presencia en el Espíritu posibilitan este nuevo tipo de fe, característico del Nuevo Testamento. De ahí posiblemente la ampliación del «signo» del ciego con la «parábola» de las ovejas que *escuchan la Voz*, siguen y conocen al Buen Pastor, que dio su vida para darles Vida.

3.3.2. *La fe que lleva a la Vida*

Junto al gran tema de la fe y sus signos está también *el problema del mal y el pecado*; el de la libertad y responsabilidad del hombre, que llega a su formula-

ción más dura en 8,44 y reaparece en 10,26: «*Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad... « .»Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mi; pero vosotros no me creéis porque no sois de mis ovejas».*

Ya en el capítulo 6 habla Juan de *la fe como la única obra del hombre*, ofrecida y pedida como su apertura libre a Dios que se revela en Jesús. Luego Jesús enviará sus discípulos al mundo para que éste crea; y, de hecho, a través de su ministerio muchos se abren a la fe (8,30; 10,42; 17,8.20; 20,31). Esta misión al mundo, incluso fuera de Israel (10,16; 11,52), hace que la elección del Padre, tan acentuada en Juan (6,37-45; 8,42-47), no vaya nunca separada de la decisión de hombre; ambas ideas aparecen juntamente en nuestro capítulo y otros (9,39-41; 12,37-48).

Para Juan *el pecado mayor y casi único del hombre es la incredulidad*. El mal físico, incluso en su forma definitiva de muerte, queda superado por la Vida que recibe el creyente y llega hasta la resurrección (6,39s.44.54; 10,28). La ceguera sirve para la manifestación de Dios como salvador de la tiniebla del hombre en Cristo. La misma Ley, como fijación histórica de la Voluntad de Dios y sofocadora de su manifestación suprema en Jesús, queda superada (9,16). Pero el que no cree permanece en su pecado y es reo en el Juicio (8,21-24; 9,39-41; 15,22-24). La incredulidad llega a identificarse con el *mundo que no acepta la Luz* y salvación traídas por Cristo (3,16s; 8,12; 9,5; 12,46s), sino que se queda cerrado en su mundanidad tenebrosa bajo su príncipe satánico. Éste será juzgado y vencido por la Muerte y Resurrección de Cristo y por la fe suscitada por el Paráclito (12,31; 16,8-11; 1 Jn 5,4s).

Frente al pecado de incredulidad aparece muy subrayado para el creyente el tema de *la Vida* o salvación, que equivale en Juan al tema del *Reino de Dios* en los sinópticos. Esta Vida no es sólo la salvación definitiva más allá de la muerte (que está presente en muchos pasajes de Juan, entendidos por algunos como interpolación del último redactor: 6,39s.44.54; 8,51s; 10,28), sino que es también una realidad actual en el creyente. A esto se le llama «escatología realizada» o presencia actual de la salvación gratuita de Dios en esta vida.

La Vida tiene su origen en Dios y la da Cristo; es participación de la propia *Vida de Dios* y lleva a un conocimiento y una unión permanente con Él; pero a la vez responde a la aspiración más profunda de hombre y es una respuesta a la

pregunta del hombre por el sentido de su existencia. Como Don de Dios, trascendente al hombre, no es algo de lo que éste pueda disponer, sino que es algo dado en Cristo al que se abre a Él por la fe. Pero como realidad poseída por el hombre es a la vez una tarea que se realiza en el comportamiento moral, especialmente en la práctica del amor fraterno.

La fe en Cristo es saberse y vivir como *hijo de Dios* por la gracia recibida del Padre por medio de su Hijo encarnado, presente en su Espíritu en el interior de cada creyente. Eso es tener *Vida en su Nombre* (20,31): tener la misma Vida del Hijo de Dios, encarnado en Jesucristo, que nos reveló al Padre y nos dio su Espíritu.

CLAVE SITUACIONAL³

1. *Vigencia de las “semillas del Verbo”*. Los Santos Padres hablaron de la presencia luminosa del Verbo de vida en la humanidad entera antes de encarnarse en la humanidad de Jesús; y el Vaticano II rescató esa luz para la Iglesia de hoy y sus situaciones de misión en un mundo descolonizado. Merecen leerse unas palabras del Concilio, para preguntarnos por su vigencia y su futuro en el escenario multicultural y plurirreligioso de nuestro siglo XXI:

Gaudium et spes 57: “Antes de hacerse carne, el Verbo de Dios estaba ya en el mundo como ‘luz verdadera que ilumina a todos los hombres’ (Jn 1,9-10); ‘el Verbo que vive en Dios, por quien todo fue hecho y que siempre estuvo presente en la humanidad’ (S. Ireneo)”.

Lumen gentium 16: “La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que en todos los pueblos () es dado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan vida”.

Ad gentes 11: “Descubran con gozo y respeto las semillas del Verbo que laten en las tradiciones humanas y religiosas de los pueblos en que viven”.

¿Qué vigencia está teniendo eso en la práctica pastoral de nuestra Iglesia y en nuestra acción evangelizadora? ¿Qué servicios puede prestar la práctica fiel de esa actitud, frente al peligro de que hoy muchas culturas y tradiciones pierdan sus valores con las “semillas del Verbo” cuya luz enriquece la vida de toda la humanidad?

2. *La Encarnación del Verbo de vida, espejo para la Iglesia de hoy*. Si nuestra

Iglesia se mira en el espejo de la Encarnación del Verbo de Dios como está en el prólogo de Juan, ve las actitudes esenciales de su vida y misión en el mundo de hoy: vida y misión de “testimonio” de esa Palabra en que ha venido la vida y habita entre los humanos, en sus situaciones de muerte.

Vida y misión de acercamiento, de presencia, de saber plantar la tienda en cada pueblo; de habitar entre ellos compartiendo y “testimoniando” para que cada cultura vea la luz del Evangelio del Verbo de Dios y se lo inculture haciendo crecer sus propias “semillas del Verbo” en vida humana plena, digna de los hijos e hijas de Dios... Misión eclesial de promover la vida inculturadamente.

¿Responde así a la Encarnación de la Palabra de vida, el “testimonio” que hoy da nuestra Iglesia y nuestra misión? ¿Qué falta, qué sobra?...

¿En qué grado se inculturán nuestra Iglesia, nuestras vidas y nuestros servicios pastorales? Pasos, logros, vacíos, dificultades, esperanzas...

Hay también hoy situaciones, mentalidades y poderes (personas o sectores y estructuras) que son “tinieblas” que no reciben la luz y la rechazan, pero no pueden ofuscarla; oponiéndose, purifican el “testimonio” y a veces fuerzan su consumación en el “martirio”. Existen también esas “tinieblas”, pero, sobre todo hay situaciones y necesidades que reclaman con urgencia el “testimonio” de la luz de la vida verdadera. En los lugares y ambientes donde vivimos, ¿qué situaciones, mentalidades, poderes y circunstancias (qué “tinieblas”) rechazan y obstaculizan el “testimonio” de nuestra Iglesia y de nuestra misión? Y ¿qué situaciones, necesidades y circunstancias lo están reclamando?

3.Estado actual de la primacía del amor. La comunión de fe y de amor (con el Señor y entre los hermanos) es el secreto de la identidad de cada discípulo, de cada comunidad y de toda la Iglesia. En las situaciones actuales de vida, según las diversas culturas, costumbres y modas de hoy, ¿qué aprecio o rechazo y qué necesidad se tiene de ese valor primero que la Iglesia debe vivir y aportar en su evangelización o testimonio de la Palabra de vida?

En la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, y en la Congregación de misioneros, ¿tiene la comunión de fe y de amor la primacía que le corresponde?; ¿son suficientes y eficaces los medios que empleamos para expresarla y promoverla?...Habríamos de revisar si la eucaristía alcanza su vigor de signo culminante de la comunión y de la vida comunitaria en la misión.

CLAVE EXISTENCIAL

1. *Oyentes y servidores de la Palabra de vida.* El prólogo de Juan es un texto formidable para meditar y medir con hondura espiritual nuestra vocación claretiana. Nos lleva a la escucha de la Palabra que es la luz de la vida encarnada para “iluminar a todo hombre”; nos lleva a su escucha para el servicio testimonial y profético de esa Palabra, a fin de que hoy también puedan creer y tener vida los hombres y mujeres de este tiempo, nuestros hermanos y hermanas “que nacen de Dios”... Nos centra en el corazón de nuestro carisma de “oyentes y servidores de la Palabra”, y nos pone ante su objetivo evangelizador. Asimilándolo bien, podemos hacer con el prólogo una excelente profesión de fe vocacional.

2. *Para personalizar la condición de “testigo” de la luz de la Palabra.* El perfil del Bautista en el prólogo como “testigo de la luz”, me dice: No soy la luz, sino un hombre que viene como testigo... Testigo de una luz que resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no pueden sofocarla... Y Aquel de quien soy testigo, está delante de mí porque vino antes que yo... ¿Saben mis palabras comunicar la Palabra que es luz “que ilumina a todo hombre”? Mis palabras y obras, mi presencia, mi silencio y hasta mi muerte (mi “última” obra y palabra y silencio) son los medios de expresión de mi “testimonio”...

3. *No hay “testimonio” sin encarnación e inculturación.* Encarnación en las situaciones reales de vida y de muerte de las gentes de nuestro tiempo; inculturación en las culturas y tradiciones de los pueblos y sectores de nuestros lugares de misión. ¿Qué nos falta en esto, a mi comunidad claretiana y a mí? Tomemos el indicador, mínimo pero certero, del Vaticano II en *Ad gentes* 11: “¿descubrimos con gozo y con respeto las semillas del Verbo que laten en las tradiciones humanas y religiosas del pueblo en que vivimos”?

4. *El nos pregunta sobre el amor.* Sabemos las razones que tiene el Señor para hacernos a cada uno de sus discípulos, a cada testigo suyo, la pregunta que le hace a Pedro en el epílogo joánico; y sabemos que El tiene razones para repetirnos esa pregunta a lo largo de toda la vida, y para ampliarla con variaciones sobre la misma pregunta: ¿Me amas?... ¿Amas a tus hermanos? ¿Amas a todo ese pueblo?..

ENCUENTRO COMUNITARIO⁴

1. Oración o canto inicial.
2. Lectura de la Palabra de Dios: **Jn 21,1-23**
3. Diálogo sobre el TEMA VI en sus distintas claves. (Tener presentes las preguntas formuladas dentro de las pistas que se ofrecen para las claves situacional y existencial).
4. Oración de acción de gracias o de intercesión.
5. Canto final

Una acotación final. Este escrito forma parte de un conjunto de temas sobre la literatura joánica; por lo cual hay aspectos muy importantes de Juan que no se tocan aquí por tratarse en otra parte. Si la clave bíblica no se pretende única ni cerrada por su misma naturaleza, dígase lo mismo de las preguntas que quieren orientar la clave situacional o existencial. Finalmente, el esquema de encuentro comunitario puede variar según los casos y las personas. El esquema presentado aquí está inspirado en el método de la “lectura orante”, clásica en nuestros hermanos mayores en el camino comunitario, y hoy día renovada con fuerza por hombres como Carlos Mesters y sus colaboradores.

NOTAS

¹ Como queda dicho en la presentación, este artículo forma parte de un proyecto mayor, llamado “Palabra-Misión”, que pretende ayudar a leer la Palabra de Dios como oyente y misionero servidor de la misma. Todo el proyecto estuvo preparado en equipo y la parte final es obra de otros miembros del equipo. Esta “clave bíblica” es la tarea que se me encomendó y que estoy presentando aquí.

² Felizmente podemos disponer en castellano de muy buenos comentarios e introducciones al Evangelio de San Juan. Por recordar algunos, citaremos estos:

- J.-O.TUÑI/X.ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*. Ed. Verbo Divino. Estella, 1995.
- SAN AGUSTIN, *Sobre el Evangelio de san Juan*, en OBRAS, XIV, BAC, Madrid, 1969
- R.-E.BROWN, *El evangelio según Juan*. 2 Vol. Ed.Cristiandad. Madrid, 1.980.
- R.-E.BROWN, *La comunidad del Discípulo Amado*. Ed.Sígueme. Salamanca, 1.983.
- C.H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid, 1978
- E.KAESEMANN, *El testamento de Jesús*. Ed.Sígueme. Salamanca, 1983.
- X.LEON-DUFOUR, *Lectura del evangelio según Juan. Vol.I-III*. Ed.Sígueme. Salamanca, 1.995.
- J.MATEOS / J.BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979
- R.SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*. 4 vol. Ed.Herder. Barcelona, 1.965-1.984.

Para quien lee otras lenguas, queremos al menos recomendar estos pocos:

- J. ASHTON, *Understanding the fourth Gospel*, Clarendon, Oxford, 1993
- R.BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga, 1941
- R.BULTMANN, *Johannesevangelium* en RGG, III, 840-850, Tubinga, 1959
- W.A.MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarism*, en JBL, 44-77, 1972

³ Antes de esta “clave situacional” y de la siguiente “clave existencial” hay una “clave claretiana”, titulada “Descubrir la presencia del Verbo”, que atiende al aspecto carismático de los misioneros claretianos que realizamos el proyecto. Esta parte es, como dije antes, obra de los PP. Josep Abella, Prefecto General de Apostolado, Vicente Sanz, Provincial de Castilla, Teófilo Cabestrero, conocido escritor y pastoralista claretiano, y Angelo Cupini, Provincial de Italia. Naturalmente aquí suprimimos lo claretiano, pero invitando a todos a poner su propia clave carismática: benedictina, franciscana, ignaciana, carmelita, eudista, salesiana...

⁴ Evidentemente el proyecto apunta a la renovación espiritual y misionera de una comunidad apostólica, pero también puede realizarse de forma individual, aunque pierda entonces gran parte de su riqueza.

VIDA CONSAGRADA: FORMACION Y MISION CARA AL FUTURO.

P. Luis de Diego, S.J.

Desde el campo del trabajo en la formación para la Vida consagrada, se puede apreciar un mundo lleno de vida. También se es testigo de crisis, debilidades y capitulaciones. Con todo, resulta evidente el sentido, la profunda razón de ser de la Vida Consagrada, así como su proyecto, y su utopía realizada, como también fallida, si uno se remite al ideal primitivo). La Vida Consagrada se resiste a una definición por su misma pluralidad y riqueza en el Espíritu. Y tiene una razón de ser, hoy más que nunca. Hoy, en medio del impacto de una civilización globalizadora, secularizante, hipersexualizada y consumista, entran en crisis los valores de los que quiere ser testigo, e incluso la misma transmisión de la fe. Otro reto se añade en nuestro continente: la delicada tarea de transmitir el Evangelio en moldes culturales propios. Encontrarnos a las puertas de un nuevo milenio en la historia de la iglesia y de la vida religiosa añade un nuevo interés.

Nuestra reflexión se centrará en la Vida consagrada que queremos vivir hoy. Cómo integrar sus aspectos claves: la consagración y, al mismo nivel, la misión. Más específicamente durante el tiempo de la formación, con la centralidad que debe asumir el estudio de la Teología.

Será interesante también anotar de entrada que de todos los religiosos y religiosas del mundo, que superan el millón cien mil personas (aunque sólo el 0'12% de la Iglesia), las dos terceras partes, el 73% son mujeres. Es significativo recordar al respecto lo que decía el Instrumento de trabajo, preparatorio al Sínodo sobre la Vida religiosa que tuvo lugar hace algunos años:

«La mujer, y la mujer consagrada, en la reciprocidad y complementariedad con los hombres, debe asumir todas sus responsabilidades en la sociedad y en la Iglesia con su contribución y la riqueza de su ser femenino. Este es un desafío urgente de la cultura actual. Los obispos están llamados a discernir y acompañar lo que concierne a las mujeres consagradas, que esperan con confianza una palabra eficaz».¹

UN NUEVO DESAFIO

El desafío global de la vida consagrada hoy consiste en tener que inventar una nueva manera de ser (donde se gastó la antigua) y también de «estar» y de hablar, con signos y palabras, más trascendentes, transparentes y proféticos. ¿Es profética nuestra misión? Aunque el término en boga sea poco preciso y no exclusivo de la vida religiosa, será 'profética' nuestra misión si «manifiesta y muestra que el mundo no puede transfigurarse sino mediante el espíritu de las bienaventuranzas», como escribe P.H. Kolvenbach. Lo que deberá transparentarse en la calidad del compromiso personal, en el estilo de vida, en la manera de trabajar, y en la calidad, también, del compromiso comunitario. Contra la tendencia individualista contemporánea la comunidad, en si misma, debe ser un camino de evangelización. También se deberán tomar más en cuenta los valores reconocidos y apreciados, aunque no en forma clamorosa, en nuestro mundo parcialmente inhumano, injusto y fragmentado. Valores como el servicio desinteresado y gratuito, la disponibilidad para la misión, la solidaridad con los más pobres...

UNA MISION

¿Qué entender, básicamente, por Vida Consagrada? La Evangelii Nuntiandi nos lo decía, hace años, de manera definitiva y todavía actual:

«Gracias a su consagración religiosa, ellos son, por excelencia, voluntarios y libres para abandonar todo y lanzarse a anunciar el Evangelio hasta los confines de la tierra. Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos: se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su santidad y su propia vida. Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo.»²

Pero «les debe muchísimo» si realmente su vida ha estado marcada por la «originalidad» y la «imaginación.» No se entra a la vida religiosa para conservarse mejor. Los votos significan que hay alguien que desea ser una persona contemplativa, de ojos limpios, no manipuladora. Una persona que sabe desplegar en coraje, imaginación y creatividad, poniendo en riesgo incluso la propia santidad (dice el Papa), y la propia vida. La vida sí, pero ¿la santidad? Parece que también. Este es el gran mensaje de la vida consagrada, el

que justifica unos votos que no son renunciaciones, sino privilegios para hacernos más libres, más creativos, más arriesgados, más posibilitadores de ese espíritu que se manifiesta donde parece que no podía haber espíritu ni cosa parecida.³

Mirando honestamente la realidad, hay «muchísimo que hacer». La vida religiosa tiene una razón de ser profunda en el próximo milenio siempre que no se desentienda del evangelio y las raíces fundacionales que dan sentido a su existencia. Cada uno de los religiosos y religiosas puede tener «un puesto y una misión», personal e intransferible, por concreta y sencilla que sea, sugerida por ese mirar honesto a la realidad. No es tarea exclusiva de unos pocos. Cada uno puede, y debe encontrar su modo posible y realista de evangelizar hoy. En el caso de algunos, mayores o jóvenes, el simple participar en cualquiera de estas maneras de «estar» frente a los demás puede convertirse en un momento decisivo para su vida. Sobre todo si no se limita la vida fraternal a una vida comunitaria vivida bajo un mismo techo, sino que se plasma en un «proyecto común de evangelización» mediante la unión de corazones y el discernimiento a través de un cuerpo apostólico común.

LA ESPIRITUALIDAD COMO UNA MANERA DE ESTAR...

Todo esto supone una espiritualidad. La espiritualidad es algo que marca, que expresa la propia identidad. Será, y de una manera muy importante, la *manera de estar* ante la realidad, con los hermanos, entre los demás. El estar expresa nuestro ser situado, nuestro ser en la realidad concreta espacio temporal, en la circunstancia. El estar de una persona es su espiritualidad, porque expresa su manera de situarse en la vida, frente a las cosas, frente a los demás, frente a sí mismo, y lo que posibilita o no, objetivamente, la fraternidad y la solidaridad.

Podríamos preguntarnos: La fe en Jesús, ¿qué es lo que produce en nosotros? ¿Una «perfección» llena de miedos, asustada por los riesgos, cuando la Vida consagrada debería ser una fuente de riesgos para perder la vida por Jesús y por el Evangelio? Lo que propone la Vida consagrada es una opción liberadora para uno mismo, es un privilegio. No es una heroicidad. Si alguno se encuentra en la vida religiosa para ser héroe debería irse a otra parte. Ella es un don, un privilegio liberador para mí y para los demás: renunciar al poder del tener, por la pobreza, al poder del sexo, por la castidad, y a la autosuficiencia, al poder de sí mismo, a través de la escucha, es decir, la obediencia, que nos capacita para un servicio gratuito.

¿Cuál fue la espiritualidad de Jesús? ¿Cuál fue su identidad? Filipenses 2, 6-8 intenta describirlo. Es ese descenso, ese despojarse de su divinidad, ese hacerse uno de tantos y estar como uno cualquiera, hasta morir en cruz, es decir, hasta hacerse la suprema marginación y ponerse a un lado. Escandalizó, como se nos dice en el texto sorprendente y desconcertante de Mt 11,2-6:

«Juan, que estaba en la cárcel, oyó hablar de los hechos de Cristo, y le envió unos discípulos suyos a que le preguntaran: - ¿Eres tú el que había de venir, o debemos esperar a otro? Jesús les contestó: - Vuelvan a Juan y cuéntente lo que están viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de su enfermedad, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia el mensaje de salvación. Y bienaventurado el que no se escandalice de mí.»

La tentación de «idealismo», tan frecuente en ciertos tipos de vida religiosa, de grupos cristianos, y en algunos ejercicios espirituales, no se vence sino a base de contacto muy concreto -más allá del ordenado desorden de nuestra sociedad en la que pululan marginados de todo tipo-, con la realidad dura y difícil de mucha gente. No otra cosa hace Dios en Jesús. En tal integración real de mística y práctica podría surgir una eficaz fuente de creatividad para personas e instituciones. Es posible que se juegue en ello el futuro de la Vida religiosa, o consagrada. Y ese suplemento de «espíritu» que está llamada a aportar al mundo.

Un «estar» que se vive, hemos dicho, como don, con gozo. Una persona que arriesga con amargura, se encuentra de sobra. Nadie la necesita. No está haciendo un favor a nadie. Al revés. Si uno mismo es el privilegiado porque lo vive como un don, lo vivirá gozosamente, como algo que no le pertenece, y que siempre resultará nuevo. Descubrirá maravillas.

... Y UN MODO DE SER.

Para vivir esa «misión» y ese «estar», la vida consagrada necesita que la mayoría de sus miembros se alimenten de una fe intensamente experimentada y vivida. Lumen Gentium define la identidad de la Vida consagrada con dos palabras: «prefigurar la Resurrección».

Por ello, la Iglesia universal puede interpelar con pleno derecho a la

Vida Consagrada sobre su misión de «manifestar», «poner a la vista», «atestiguar» y «anunciar»⁴ «de manera luminosa y excepcional que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas».⁵ Desde este punto de vista importa poco que el número de los religiosos crezca o disminuya, y la mayor o menor importancia de sus obras; lo realmente importante es si la Vida consagrada, orando y trabajando, conserva y acentúa la transparencia de su misión en la Iglesia para el mundo. Y, también en este punto, una autocrítica seria y valiente sería indudablemente muy útil a todos, a fin de evitar un idealismo exagerado. Aunque no deba hacerse a costa de una mirada pesimista respecto al futuro.

La primera Iglesia anunció, después de la Pascua, el Evangelio de la salvación, la actualización de lo único que predicó Jesús, el Reino de Dios. ¿Cómo lo entendió? En el sentido de que la cruz y resurrección de Cristo eran capaces de transformar personas cuando ‘sucédían’ en la misma persona. Creer en esa muerte- resurrección no es otra cosa que creer que el hombre torcido no se arregla sino cuando el resucitado vive en él y por inhabitación elimina el pecado. No otra cosa es el evangelio, tal como lo vive y anuncia Pablo: un acontecer de la muerte y resurrección de Cristo en las personas. Tanto que se puede decir que el Jesús histórico hoy es el cristiano. El resucitado vive por lo que están viviendo los cristianos. Y ¿cómo se cuenta y anuncia tal hecho? Con la propia vida, no con discursos. Por eso la aparición más clara del Resucitado es el cristiano viviendo la cruz, es decir, la entrega incondicional al servicio del otro: salir, y servir. El cristiano bautizado - y con mayor razón la persona «profesa» públicamente en la Vida consagrada- están llamados a realizar en su propia vida, la muerte y resurrección de Jesús

Si la Vida consagrada es un llevar a sus últimas consecuencias la consagración bautismal, las consecuencias de ese «prefigurar la resurrección» deben ser visibles. Y la persona consagrada, al vivir al resucitado, la cara que debe mostrar es la del crucificado, la del servidor. Transparenta en su vida al resucitado que vive, en él o en ella, por la fuerza del Espíritu. «La fuerza de Dios» - «*dynami tou zeou*» - es el Espíritu Santo. El Evangelio no es otra cosa que el Espíritu Santo del Resucitado. Se nos da el Espíritu Santo para cambiarle a uno de pecador en crucificado, es decir, servidor. Este es el primer requisito de toda nueva evangelización: ¿Cómo es el «*ser*» del evangelizador, su fe, el abandono de sí mismo a la acción salvífica de Dios en Cristo? Una manera de ser y vivir en la que se transparenta el mismo Cristo (Gal 2,19 s). Es exacta, por tanto, la afirmación de que los desafíos del Concilio y del mundo actual

exigen de la Vida consagrada no tanto cambios estructurales cuanto una auténtica conversión del corazón. Y también un «sentir en la Iglesia» renovado.

GRATUIDAD

La fe intensamente vivida se alimenta con su respiración natural, que es la oración. Hay que dar a la oración la importancia de una de las cosas más serias que hay que hacer y *ser* en la vida consagrada.

Orar no es otra cosa que tomar conciencia, como lo hace Jesús, de la realidad de Dios y dejarla que invada el propio corazón. Orar significa abrir espacio para que esta muerte y resurrección de Cristo tenga lugar en nosotros y nos cambie. También esto es don. Deberá pedirse con intensidad y constancia. En Mt 7, 7-8 encontramos lo que es un modo de *ser* y *estar* «desde abajo», desde la gratuidad:

«Busquen y hallarán, pidan y se les dará, llamen y se les abrirá, porque el que busca halla, al que pide se le da, y al que llama se le abre».

Buscar, pedir, llamar, tres verbos que nos molestan porque parten de tener que reconocer una incapacidad propia, una no-autonomía. No nos gusta pedir; es mejor poseer la seguridad de que yo lo adquiero, y me lo tienen que dar, porque lo pago. Buscar. Tampoco nos gusta que se nos pierda algo; más bien lo tenemos todo, ideas incluidas, muy claro. Molesta tener que llamar a alguien. «Dame una llave, que yo abro por mi cuenta». Pues no hay llave. Tendré que pedir, tendré que buscar, tendré que llamar siempre.

Ninguno de estos tres verbos nos gustan pero los tres son necesarios. Nos llevan a la profunda relación que se da entre Revelación y gratuidad. Una Revelación que privilegia a los simples y gente sencilla (*nepioi*, niños pequeños), a los que no tienen dificultad en pedir, buscar, llamar. Y si esto es así, será «desde abajo» el lugar desde donde podemos descubrir la espiritualidad cristiana.

Una espiritualidad que siempre estará abierta al don desde la petición, desde la radical incapacidad, desde lo que no tenemos. Que siempre estará abierta a la sorpresa de lo inesperado, de lo que nos desborda, de lo no asegurado..., desde la búsqueda. Y que siempre estará abierta a Dios desde la llamada a una puerta de la cual yo no tendré nunca la llave.

LA FORMACION

¿Qué tiene que ver todo esto con el tiempo de formación, tiempo de integración personal, afectiva, espiritual, comunitaria, intelectual y apostólica? Un tiempo de disciplina personal. Necesaria, por ejemplo, a quien se dedica al estudio de una Filosofía y Teología si esto no consiste en un simple trámite por el que toca 'pasar'. Tiempo de formación que tiene que ver lo mismo que Nazaret tiene que ver con toda la vida de Jesús. Toda la experiencia de vida de Jesús se elaboró en Nazaret. No poseemos otra fuente de lo que fue Jesús como persona, como ser humano. Nazaret es el resultado de una experiencia acumulada a lo largo de años rutinarios, como uno de tantos, como uno cualquiera. No es posible pasar a Nazaret por alto, y reducirlo toda la salvación del Evangelio a la conflictiva vida pública de Jesús, o al triduo pascual.

Este dato se revela fundamental en tiempos de inmediatez y urgencias donde el simple estar, el estudio serio y prolongado, y hasta el cultivo de la vida comunitaria pueden parecer pérdida de tiempo ¿Por qué Jesús sale de Nazaret a los treinta y cinco años? ¿Y nosotros antes? ¿Para rendir más? Los «treinta años» de Lucas, designan al sujeto en toda su madurez posible. Aquí reside nuestro problema cuando organizamos comunidades apostólicas conformadas por gente inmadura. Luego, enseguida, alguien dice: «Vamos a hacer comunidades fuera». ¿Para qué? ¿Para fugarnos del propio encuentro, de la soledad, del silencio, del estar, del estudio, del contacto consigo mismo? ¿Qué comunidades vamos a formar así?

Todavía hay otro dato a tener en cuenta: masiva y progresivamente, la actividad de Jesús fue con el grupo de los más cercanos, con los discípulos. Y ¿para qué los llama y reúne? Dice Mt 10 que para poder enviarlos. Enviarlos ¿a qué? A anunciar Reino de Dios. ¿Cómo así? ¿Sin entenderle a Él, sin comprender aún nada? Porque es sabido que los discípulos vienen a conocer a Jesús 30 o 40 años después de su muerte. No. Jesús no los envió a anunciar el Reino de Dios. Pero ¿no nos dice el Evangelio que regresaron contando maravillas? Esa es la misión de la Iglesia muchos años después, y que supone la experiencia del Misterio Pascual. Parece ser que Jesús mismo no envió, porque no lo llegaron a entender plenamente mientras vivió. Somos nosotros los que, con frecuencia, enviamos gente sin saber a qué. Y tampoco se trata de que Jesús se consiguiera discípulos «para que le ayuden». ¿Ayudar a qué? A repartirse el trabajo ¿Qué trabajo? Únicamente después de la Resurrección. No hay

misión sin Misterio Pascual. Sin que 'acontezca' en uno mismo.

Así pues, la primera tarea de la formación es entender, comprender, y después estar convencido de que lo que se habla es de Dios. Las cosas son divinas cuando son transparentes. Transparencia del crucificado-resucitado. No otra. Sólo entonces podrá uno «ser enviado y anunciar». La pregunta religiosa por excelencia no es «¿quién es Dios?», sino «¿quién soy yo?» «¿Qué somos nosotros?» ¿Somos transparencia? ¿De qué somos transparencia? ¿Qué podemos hacer?

En Mc 3,13 ss, se nos entrega una clave: «Y vinieron donde Él». «Los llamó para que estuvieran con Él» (Mc 3, 14). El predicar vendrá mucho después. Entre «estar con Él», y «enviarlos a predicar» pasarán muchos años... Por tanto, antes que nada callar, observar la realidad, contemplar, escuchar, leer, estudiar, reflexionar, comprender, orar, convertirse, servir en el anonimato... Si no soy claridad, transparencia del Cristo, ¿a quién voy a anunciar?, ¿qué voy a anunciar?

LA TEOLOGIA

En este contexto podemos entender mejor la importancia de la Teología, de la formación intelectual en la Vida Consagrada. Se trata de integrar el dato dogmático, desde la realidad que nos toca vivir, junto con la propia respuesta personal de fe. Para llevar a la práctica el principio hermenéutico básico de todo el Antiguo y Nuevo Testamento: «Tomar conciencia de cómo Dios actúa y ponerse uno a hacer lo mismo». Tomar conciencia y practicar. Practicar a Dios. Atrevida expresión.

La teología es un lenguaje sobre Dios. El misterio de Dios. Se trata de realizar un esfuerzo por pensar y hablar el misterio. Un misterio que necesita ser dicho y no callado, comunicado y no guardado para sí. Porque «el hecho de tener que ser revelado pertenece a la esencia del misterio». Pensar el misterio de Dios significará partir de su voluntad de autocomunicación a «todas las naciones» (Mt 28, 19). El marco y las exigencias del anuncio son fundamentales para el trabajo teológico. Pero, ¿cuál será el camino, el método para hablar de Dios?

Gustavo Gutiérrez propone un acertado método para el quehacer teológico:

«A Dios, en primer lugar, se le contempla, al mismo tiempo que se pone

en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos *acto primero*; hacer teología es *acto segundo*. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia. (...) En efecto, la teología es - tomando el doble significado del término griego *logos*: razón y palabra - palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir, por todo eso, que el momento inicial es el *silencio*; la etapa siguiente es el *hablar* ».⁶

La contemplación de Dios y el «practicar» a Dios constituyen el momento de silencio ante el Misterio. Porque al «practicar» - en cierto sentido-, también se calla. En el trabajo, en el estudio, en el compromiso comunitario, en nuestro servir y estar ante los demás no estamos 'hablando' de Dios. Vivimos de Él, pero no ha llegado el momento todavía de hablar. Este '*acto primero*' (contemplar y practicar) es muy importante. Y nos lo recuerda la definición de teología que nos propone Evagrio: «*Si eres teólogo orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente eres teólogo*». Un discurso sobre Dios que no provenga del silencio y del servicio callado, y no conduzca de nuevo al silencio y al servicio, desconoce por completo con quién tiene que habérselas. Es la mediación necesaria para poder «pensar y hablar» de Dios y sobre Él: hacer teología, '*acto segundo*'.

¿Cómo pensar, estudiar teología y hablar desde América Latina donde vivir «es peligroso»? ¿Cuál es la importancia de la palabra? ¿Con qué lenguaje decir a los que no viven ni son considerados como personas que son hijas e hijos de Dios? ¿Que Dios los quiere y que viene a ellos?

LA PALABRA RELIGIOSA

La finalidad de un estudio serio y prolongado de la Teología no es otra que capacitarnos para pronunciar la Palabra religiosa, el medio y el arma fundamental de que disponemos para la misión evangelizadora a la que nos envía la Iglesia.

La *Evangelii Nuntiandi* propone como los medios más importantes para la misión evangelizadora, y siguiendo a Jesús: tras el testimonio de vida,⁷ una predicación viva en base al anuncio explícito de la palabra,⁸ en conexión necesaria con la promoción humana.⁹

Es cierto que la liberación integral, humana y evangélica, no se hace sólo con palabras. Hacen falta otros esfuerzos que el mismo Jesús «significó». Pero nuestro aporte más específico, dado que la Iglesia y la Vida consagrada no poseen medios de producción, sindicatos, partidos políticos..., será a través de la Palabra. Una Palabra que tiene su propia eficacia, que es eficaz por ser trascendente. Y por ello, distinta a la palabra profana, del economista, por ejemplo. Una Palabra que tiene que ser necesariamente histórica, es decir, referida a un determinado 'estar' de las cosas, al 'aquí' y al 'ahora' en el que habla Dios. Como decir, por ejemplo: «Es voluntad de Dios que los niños tengan qué comer». Cuando se deba decir. Podemos tener esa Palabra religiosa en sentido profundo. La contraposición estaría en una mera palabra 'religiosista', es decir a-temporal, sin ninguna referencia a la vida concreta de la gente.

Es normal que, en la Vida consagrada, tengamos, además, otras palabras 'históricas': la económica, la educativa, la psicológica, sindical, organizativa, sociológica, filosófica... Lo importante, entonces, será, no que nuestra Palabra religiosa «bautice» a las otras palabras (a la 'corrompida' economía, por ejemplo), o que simplemente se coloque en paralelo o yuxtapuesta (como en una vía muerta), sino que las ilumine. Iluminar otras palabras. Y que, al estudiar y conocer esas otras palabras, aprendamos la profundidad que hay en la Palabra religiosa.

EFICACIA DE LA PALABRA

La Palabra religiosa es eficaz por lo que hace y por lo que puede hacer. En el continente latinoamericano, y también en Venezuela incide de hecho, o ha podido incidir, en las personas y en los líderes para bien o para mal. Puede influir también en la dirección global de las estructuras, y como juicio de ellas. Y en la conciencia colectiva de un país.

¿Por qué es eficaz la Palabra religiosa? Al tener su raíz en la transcendencia tiene una ultimidad específica que normalmente no tienen otras palabras. Cuando las cosas se dicen en nombre de Dios esas palabras, en nuestros países, tienen una radicalidad en la línea de la entrega, del compromiso, hasta del martirio... También la Palabra religiosa posee una credibilidad distinta de la que tienen otras palabras debido al desinterés de ganancia personal con que se pronuncia, y también al hecho de su entrega y compromiso en la

defensa de causas justas y de grupos humanos necesitados.

Los contenidos genéricos de la Palabra religiosa que deben hacerse históricos son bien conocidos: la Verdad, el Amor, la Justicia y la Compasión (ambas unidas), la Esperanza, el Reino de Dios como plenitud de esta justicia, el hombre nuevo, la lucha y la reconciliación (las dos unidas)...

Estos contenidos son presentados, no como políticos, sino como utópicos, todavía no presentes. Estos principios utópicos, aunque no plenamente realizables en la historia, son un comienzo, inician algo importante. Si uno los enuncia, trabaja con ellos y los nombra encarnados en otras palabras, si los pronuncia con claridad, constancia, credibilidad, testimonio..., son eficaces. Trabajando por ella y con ella la historia puede «dar más de sí». Así se ha visto en el presente de la Iglesia. En sentido contrario pudo darse, en el pasado, cierta predicación que alentaba una resignación injusta en nombre de Dios. Y fue eficaz, también, esta predicación. Decir la Palabra será siempre una gran responsabilidad.

Queda por hacer una constatación importante: ¿Estamos nosotros mismos convencidos? ¿Creemos que la Palabra religiosa tiene fuerza, que la fe tiene una eficacia histórica que le es propia? ¿O vivimos, de hecho, un dualismo radical?

Vale la pena dedicarse a tiempo completo, y perdido para cualquier otra cosa, al estudio personal y apasionado de la Teología si tenemos por delante esta motivación y nuevo proyecto evangelizador. Nos encontramos en el centro de nuestra misión.

FUTURO ABIERTO

Es cierto que vivimos un tiempo «extintor-de-tradiciones» y en el que nunca como antes, al menos en el primer mundo, se está cuestionando la constitución global del cristianismo y, consecuentemente, de la Vida Consagrada. El adversario en este momento no es alguien concreto: se trata de un ambiente, es el espíritu de una época cuya característica es no tenerlo. Vivimos las delicias del relativismo, «de un mundo económico triste, banal y omnipotente», de una sociedad laxista que provoca la dulce decadencia de los individuos no capaces ya de soportar obligaciones cívicas o comunitarias, y ningún tipo de compromiso. Debemos estar atentos por lo que nos puede tocar, y de hecho nos está ya tocando.

Necesitaremos un sobreañadido de «transcendencia nueva y renovadora, fundamentada sobre la dimensión mística del cristianismo, demasiado olvidada a menudo,» como lo ha afirmado últimamente E. Schillebeeckx. Una actitud místico-profética, que nazca de una experiencia, y que nos permita «entrar más adentro en la espesura» para responder, con vida y palabra, al Dios que nos sale al encuentro en el desafío de nuestro tiempo. En el rostro del «otro», sea cual sea la perversión de su forma exterior histórica, arde el fuego del Dios vivo. Desde esa ardiente zarza podemos escuchar la palabra, la caricia, el silencio, el lamento, el clamor e incluso el rugido de Dios, como lo expresa Amós. (Ex 3, 1-10; Amós 3, 4.8).¹⁰ Habrá que contemplar, escuchar, practicar, hablar...

En América Latina, nuestros países todavía siguen abiertos, en gran medida, a lo religioso. Los símbolos religiosos, personales y grupales, poseen importancia y fuerza social. La Iglesia, en Venezuela, ha gozado de credibilidad. En variadas ocasiones ha sabido pronunciar la Palabra que necesitaba el país. Y lo ha hecho con fuerza y eficacia. Ha podido constituirse en foco iluminador. Tiene sentido especializarse en la Palabra religiosa, y decirla «en colaboración con la misión de la Iglesia».

El tiempo de la formación, el estudio de la Teología es largo, y debe ser serio. Lo que lleva consigo su cuota de pecaminosidad posible, como puede suceder en todas las áreas humanas. El cansancio, la rutina, el escapismo, pueden ser las tentaciones de este tiempo. Pero es un tiempo que también nos puede abrir a muchas nuevas posibilidades para el futuro, y nos coloca ante una responsabilidad mayor.

Mientras la Vida Consagrada decida formar seriamente a las nuevas generaciones, en base a un discernimiento de lo que se debe hacer en un determinado momento histórico, se está fundamentando de cara al futuro.

Si, aun en situación de diáspora, sabe presentar una imagen creíble de libertad y liberación evangélica...

Si como cuerpo, y en discernimiento, sigue enviando gente en misión evangelizadora a donde no suele ir nadie, a las fronteras (no sólo geográficas, sino sociales, culturales, ideológicas...), sumando para ello muy diversos esfuerzos y aportes...

Si en su trabajo directo pastoral, organizativo, social..., a nivel popular es capaz de suscitar modelos iluminadores y multiplicables que puedan llegar a muy diversos lugares y personas...

Si desde las plataformas que son sus centros educativos -de gran valor simbólico y real- promueve un trabajo formativo en el que la Palabra religiosa tenga un peso socialmente consistente...

Y si, esté donde esté como plataforma, llámese universidad, colegio, escuela, hospital, parroquia, revista, inserción..., no pierde nunca de vista el colocarse como Jesús, desde abajo, como uno de tantos, como uno cualquiera, y que, para conseguirlo, quienes lo capten mejor lo sepan comunicar a los demás...

Si la Vida consagrada como cuerpo global responde, y lo sabe hacer como equipo apostólico, estará cumpliendo la propia consagración-misión, y tendrá vida y vida abundante en el próximo milenio.

NOTAS

1 Instrumentum Laboris, 20

2 Pablo VI, Evangelii Nuntiandi, & 69

3 Chércoles, A., La espiritualidad de la vida religiosa y la evangelización desde los últimos, en CONFER, Revista de Vida religiosa, Madrid, nº 116, pp 671-682. De donde tomamos, en esta primera parte, algunas sugerentes líneas de pensamiento y vida.

4 Lumen gentium, 44.

5 En referencia a Lumen gentium, 31.

6 Gutiérrez, G., Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, Ed Sígueme, 1986, Salamanca, p. 17.

7 Pablo VI, Evangelii Nuntiandi, 41.

8 Ib., 22, 42.

9 Ib., 29-33.

10 Alonso Schökel, L. comenta, a propósito del libro de Amós: “El Señor es el león que ruge antes de hacer presa; el profeta es la voz de su rugido (3, 4.8), que denuncia e invita a la conversión; si ésta no llega, el león hará presa” (3,12; 5, 19). En Nueva Biblia Española, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 1059)

EL DISCIUPADO, PRIMICIA DE LA CONSUMACIÓN DE LA OBRA REVELADORA DEL HIJO

Análisis exegético - teológico de Juan 18, 15-27

P. Francisco Javier González, S.D.B.

INTRODUCCION

En el presente artículo deseamos profundizar, en el contexto del cuarto evangelio, un importante pasaje acerca de la teología del discipulado. Se trata de la perícopa de la deposición del testimonio de Jesús ante el sumo sacerdote, enmarcada por la narración de las negaciones de Pedro (18,15-27).

Un análisis atento de la frecuencia con que aparecen los términos en el texto, muestra el término "discípulo" (mathetes) como una de las claves interpretativas de todo el pasaje.

Pensamos que se trate de un texto importante relativo a la teología del discipulado porque revela, en el momento crucial de la hora de Jesús, el rostro verdadero de todo auténtico discipulado, su verdadera fuente y origen. Desemascarando, a su vez, la pretensión de muchas tentativas de seguimiento ancladas sobre falsos apoyos.

Jesús revela la identidad del discipulado en la reafirmación de su libre elección en favor de los suyos como discípulos y testigos, mientras simultáneamente uno de sus más declarados discípulos, Pedro, niega y reniega pertenecerle.

Jesús, entrando en la hora de su pasión gloriosa actualiza las palabras y gestos proféticos realizados durante toda la narración evangélica, y en modo especial durante la cena de despedida con sus discípulos.

Allí, Jesús, lavó los pies a sus discípulos (13,2-17), dio un bocado de comida a quien lo iba a entregar (13,26), ofreció el don del mandamiento nuevo, colocándose él como la medida de ese amor (13,34), profetizó a Pedro que en el presente momento, adonde él iba no lo podía seguir, que lo seguiría más tarde (13,36).

Ahora, en el texto que nos va ocupar, Jesús está atravesando plenamente su hora, dando real cumplimiento en su persona a cuanto había anunciado y realizado proféticamente. Es la hora del amor entregado y consumado en total obediencia al Padre. A los discípulos corresponde en este momento dejarse amar hasta el fondo por ese amor salvífico de su maestro, y esperar la plenitud del don del Padre por medio de la obediencia del Hijo. Es la hora de la obra de Dios y de la expectativa silenciosa de los discípulos, para poder nacer a continuación al ver-

dadero discipulado como don, como gracia.

Y es aquí también, en esta hora, donde toda pretensión de discipulado anclada sobre otra realidad distinta de la persona de Jesús, de su palabra, topa dramáticamente con su límite y se desmorona.

Para nacer al verdadero discipulado debemos morir a toda pretensión de autosuficiencia y aceptar que Jesús ofrezca su vida por la nuestra y nos constituya, sin ningún mérito de nuestra parte, sino por iniciativa de su amor, en testigos de su revelación.

En este sentido, toda experiencia, incluso la más negativa y dolorosa, si contribuye a la toma de conciencia del propio límite y de la radical insuficiencia de nuestras propias fuerzas en el seguimiento de Jesús, ha de ser bienvenida y saludada a pesar de todo. En efecto, el vaciarse de su propia identidad por parte de Pedro, negando su condición de discípulo, será ocasión para él, cuando oiga el canto del gallo, de reconocer la verdad de las palabras de Jesús: "donde voy ahora tú no me puedes seguir, me seguirás más tarde" (13,36).

Consideramos, pues, relevante la temática en cuestión dado que hoy, estrenando la entrada jubilar en el tercer milenio de la encarnación, muchas personas, grupos y comunidades podríamos estar viviendo un discipulado concebido a "nuestra imagen y semejanza"; es decir, basado en falsos apoyos, en una oculta autoafirmación de nosotros mismos, o en la proyección de expectativas e intereses particulares correspondientes a lógicas extrañas al evangelio. Lo mismo que Pedro quien al cabo de un buen trayecto de su entusiasta seguimiento, a cierto punto debe reconocer que en el fondo no estaba siguiendo a Jesús sino a la propia preconcepción que tenía sobre él.

Sin la apertura a la experiencia de gratuidad no puede haber auténtico discipulado, sino más bien árido voluntarismo. Y esta experiencia o se acepta en la lógica de la total iniciativa de Dios en Jesús, o sencillamente no se podrá avanzar más allá en el seguimiento; a no ser que concientemente se opte por vivir sirviendo a los propios ídolos o aquellos impuestos por el mundo.

A esta experiencia de gratuidad, causa fontal del discipulado, se tiene acceso en la historia por la mediación de la comunidad de discípulos de Jesús. A esta comunidad corresponde por voluntad de Jesús la trascendente misión de testimoniar y dar a conocer el amor del Padre al mundo.

Con relación al método exegético que seguiremos, aunque ya se ha adelantado algo al mostrar los pasos a darse en el desarrollo del estudio, queremos puntualizar que usaremos el método de análisis estructural literario (análisis semiótico). Dicho método opta por la perspectiva, no excluyente, de la conside-

ración del texto como realidad consistente en su conjunto y materialidad. De aquí la valorización del texto en sí mismo como presupuesto clave del método.

Se trataría, pues, de descubrir atentamente las estructuras profundas que mediante su lógica interna determinan la producción del texto como unidad de sentido. Focalizar los términos claves, personajes, tiempos, lugares, el juego de sus interacciones y las líneas de significado resultantes de su dinamismo estructural. En este sentido, visualizar la estructura literaria de un texto bíblico, adecuadamente justificada, es ya entrever las líneas portadoras de la teología de dicho texto.

La coherencia con el método consistirá en el referirse sistemáticamente a la estructura propuesta como punto de partida para todo tipo de reflexión relevante que intente delinear alguna conclusión en relación a la temática que nos aborda.

Todo lo cual no quiere decir que prescindiremos en el presente trabajo de las aportaciones de otros métodos, sobre todo del método histórico crítico, cuando se trate de iluminar algún punto clave para la comprensión del texto que así lo amerite.

Reconocemos además que toda propuesta de estructura literaria de un texto bíblico es una propuesta entre otras posibles y legítimas. Con ello queremos destacar la dimensión objetiva y subjetiva inherentes a la propuesta de estructuración literaria de un texto. Objetiva en el sentido de que su justificación se basa en términos concretos presentes en el texto cuyas interrelaciones determinan producción de sentido. Subjetiva porque los términos evidenciados, siempre lo serán en función de la óptica y la perspectiva de quienes hacen la propuesta.

De este modo el texto queda siempre abierto a nuevas y singulares apropiaciones, según la sensibilidad y la ubicación histórico-cultural de quienes lo consideran.

PRIMERA PARTE

PEDRO NIEGA SU CONDICION DE DISCIPULO

En las narraciones de los Evangelios sinópticos paralelas a Jn 18,17-27 llama la atención cómo en aquéllas, de una u otra manera, Pedro niega explícitamente a Jesús, niega el conocerle; en cambio en la narración juánica no aparece en ningún momento la negación explícita de Jesús por parte de Pedro sino la negación de su propia condición de discípulo. Todas sus respuestas se limitan a negar, seca y concisamente, su discipulado, su relación con Jesús.(1)

En efecto, toda la perícopa, lo veremos en la presentación y estudio de la estructura literaria, focalizará de modo particular el tema del discipulado (2).

Por una parte, Pedro, en cuanto discípulo, ocupa la completa atención de la escena que se desarrolla fuera del palacio del sumo sacerdote. Y dentro, Jesús es interrogado acerca de sus discípulos y su doctrina.

Ambas partes han sido dispuestas de manera tal que el efecto contranstante llega a ser de gran impacto y sumamente sugerente: las negaciones de Pedro de su discipulado hacen de marco al testimonio de Jesús que no niega su condición de "enviado" en cuanto revelador y opta decididamente por remitirse a "aquéllos que le han escuchado" y "saben lo que él ha dicho", sus discípulos.

En esta primera parte nos ocuparemos del análisis de las negaciones de Pedro (18,15-18.25-27). Presentaremos, pues, a continuación una propuesta de estructuración literaria de dicha parte, seguida de su explicación. Ello nos permitirá seguir más claramente la línea de movimiento, los personajes que intervienen y los términos claves que resaltan. Posteriormente, en los capítulos sucesivos desarrollaremos el análisis de los aspectos relevantes destacados en la estructura; a saber: la agonía del seguimiento de Pedro que topa aquí dramáticamente con su límite y el vaciarse de la propia identidad negando ser discípulo.

Propuesta de estructura literaria (3) (Jn 18,15-18.25-27):

A 15 Seguía a Jesús Simón Pedro

Y otro discípulo. El discípulo aquel era conocido del

I B sumo sacerdote, y entró con Jesús en el palacio del sumo sacerdote.

A' 16 En cambio Pedro se había parado fuera, junto a la puerta

B' Salió entonces el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote y habló a la portera e hizo entrar a Pedro.

a 17 Dice, pues, a Pedro la criada portera:

b "¿No eres tú también de los discípulos de ese hombre?"

c Dice él: "No lo soy".

A 18 Estaban allí los siervos y los guardias,

d que habían encendido un brasero porque hacía frío, y

se calentaban. También estaba Pedro con ellos,

de pie,

y calentándose.

II B: (vv. 19-24: Jesús es interrogado acerca de sus discípulos y doctrina)

d' 25 Simón Pedro estaba de pie,
y calentándose.

a' Y le dijeron:

b' "¿No eres tú también de sus discípulos?"

c' El lo negó diciendo: "no lo soy".

A' a" 26 Dice uno de los sievos del sumo sacerdote, pariente de aquel
a quien Pedro había cortado la oreja:

b" "¿No te vi yo en el huerto con él?"

c" 27 Y de nuevo volvió a negar Pedro, y al instante
cantó un gallo.

La sección señalada con el numeral "I" que comprende los versículos 15-16 está organizada según un esquema paralelístico del tipo A-B-A'-B'. Dicha sección coloca a Pedro junto a un "otro discípulo" que continúan siguiendo a Jesús. El elemento A y A' (v. 15a y v. 16a respectivamente) expresa el movimiento de Pedro, de quien se dice en A que "seguía" a Jesús (ekolouthēi) y en A' aparece "parado", detenido en su seguimiento (heistekei) y fuera del recinto, en la puerta. El elemento B (v. 15b) y B' (v. 16b) presenta el movimiento de otro discípulo, conocido del sumo sacerdote, del cual se afirma también que seguía a Jesús, entró con él en el patio y luego salió e hizo entrar a Pedro.

Esta sección, entre otras cosas que destacaremos más adelante, tiene por finalidad introducir a Pedro en el escenario de los versículos 17-27 que constituyen la segunda sección de la perícopa (numeral "II") la cual, a su vez, se presenta estructurada según un esquema concéntrico del tipo A-B-A'.

El elemento A de la segunda sección (vv. 17-18) y A' (vv. 25-27) constituyen el desarrollo de las tres negaciones de Pedro. El elemento B (vv. 19-24) se refiere al testimonio de Jesús ante el sumo sacerdote (4). Llegados a este punto es importante notar cómo, en el versículo 17, según la edición crítica del texto griego, un "oun", partícula ilativa, introduce en la trama la primera negación de Pedro, cuya narración será interrumpida en el versículo 19 por otro "oun" que trae a escena la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote, para ser retomada luego con un "de", adversativo, que pone las otras dos negaciones de Pedro en contraposición con el testimonio de Jesús.

Podemos hacer resaltar las relaciones correspondientes entre A y A' por

medio de un paralelismo (a-b-c-d-d'-a'-b'-c'-a''-b''-c'') que desarrolla la temática de las negaciones de Pedro según un mismo procedimiento. Un mismo verbo, "hablar/decir" (lego), es usado tanto en a (v. 17a) como en a' (v. 25b) y en a'' (v. 26a) para introducir la pregunta del interlocutor de Pedro, que en a es identificada como la portera, en a' como los siervos y guardias del sumo sacerdote (sujeto implícito) y en a'', uno de los siervos del sumo sacerdote, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja en el huerto. En b-b'-b'' tenemos las preguntas hechas a Pedro; b (v. 17b) y b' (v. 25c) poseen la misma formulación y emplean casi los mismos términos en griego (me kai sy ek ton matheton ei?), centrando la atención explícitamente sobre la condición de Pedro en cuanto discípulo de Jesús; por otra parte, la formulación de "b" reporta otros términos, referidos a la estadía de Pedro en el huerto, destacando de todos modos, que dicha estadía era siempre en compañía de Jesús (met' autou). En c-c'-c'' tenemos las respuestas de Pedro, quien es denominado en c (v. 17c) y c' (v. 25d) como "él" (ekeinos) y en c'' (v. 27) como "Pedro" (Petros). Sus respuestas, tanto en c como en c', en primera persona son exactamente iguales, cortas y secas "no soy" (Ouk eimi); en c'' encontramos el discurso indirecto en el que se dice que Pedro negó de nuevo su relación con Jesús; luego se añade que "en seguida cantó un gallo", sin agregar ningún otro comentario al cumplimiento de la profecía hecha en Jn 13,38. Finalmente tenemos el elemento d y d' que hace de pasaje entre la primera negación (vv. 17-18) y la segunda y la tercera (vv. 25-27), es decir entre el literal A y el literal A' de la estructura. De este modo d' (v. 25) retoma los mismos términos finales del versículo 18: "de pie y calentándose" (hestos kai thermainomenos), reasumiendo el argumento que había sido interrumpido para introducir el testimonio de Jesús y presentando a Pedro como asimilado, ahora, al grupo de los guardias y siervos del sumo sacerdote. Todo lo cual es narrado en tal forma que sugiere la contemporaneidad de los sucesos tanto dentro del recinto donde es interrogado Jesús como fuera, en el patio, donde es interrogado Pedro.

CAPITULO I

La agonía de un seguimiento que topa con su límite

En el presente capítulo intentamos evidenciar cómo el seguimiento de Jesús por parte de Pedro, a este punto del relato evangélico, se torna particularmente afanoso, cesante hasta alcanzar el extremo opuesto de pasarse, en medio de la situación que se ha creado, al bando de los enemigos de Jesús, al bando de aquellos que lo han apresado, atado y conducido a las autoridades judías. En un

primer momento pondremos atención a los verbos que describen el movimiento de Pedro en su tentativo de continuar siguiendo a Jesús, luego abordaremos el significado de la presencia de ese "otro discípulo" que con Pedro también seguía a Jesús; finalmente destacaremos el poder de asimilación que han ejercido las fuerzas del mundo hostil a Jesús sobre Pedro.

1. Verbos descriptivos de una trayectoria truncada

La primera parte de la perícopa en cuestión, en los versículos que van del 15 al 18, muestra una trayectoria del todo particular referida al movimiento de Pedro en su seguimiento de Jesús. Dicha trayectoria va del seguir, al detenerse, y de este detenerse al ser llevado dentro pero ya no para continuar siguiendo a Jesús sino para acabar formando parte del grupo de sus adversarios. Estudiemos, pues, con mayor detenimiento estos verbos indicadores de una trayectoria que topa con su límite.

1.1 Seguía (*ekolouthei*) (v. 15a)

El verbo griego *akoloutheo* es, por excelencia, un verbo que designa el discipulado en el Nuevo Testamento (5). Y aún más evidentemente cuando es usado sin precisión de lugar, como es nuestro caso; se está indicando así que una persona sigue a otra en cuanto discípulo de ésta (6). Es, pues, precisamente con este verbo con el que se abre una perícopa llena de continuas referencias al tema del discipulado en el evangelio de san Juan; diciendo que Pedro, en su condición de discípulo, seguía a Jesús.

Sin embargo debemos advertir que este seguimiento es descrito en tiempo imperfecto (*ekolouthei*). El imperfecto vendría a indicar entre otras cualidades de la acción, en este contexto, el suspenso o la ansiedad en ese seguimiento; el carácter tentativo de su seguir a Jesús, llevado adelante obstinadamente pero, sin garantía de eficacia (7). Por otra parte el uso del imperfecto puede sugerir la representación de la acción pasada en su desenvolvimiento en oposición a una subsiguiente determinación que le daría o no el debido completamiento. En el caso nuestro el *ekolouthei* vendría a indicar la incertidumbre de un seguimiento, que de hecho, en nuestra perícopa no alcanzará seguro coronamiento y, por el contrario, va a acabar en el fracaso.

Todas estas notas cualitativas de la acción, latentes en el uso del imperfecto, adquieren mayor comprensión cuando se ubican en el contexto inmediato que precede a nuestra perícopa. En primer lugar, entre todos los discípulos, uno de los que debería tener mayores motivos para escapar y alejarse de la escena de los

hechos es Pedro pues hacía poco había usado violencia en el tentativo de defender a Jesús en el huerto (8). Jesús, en el huerto había pedido que dejaran ir ilesos a los discípulos, entregándose él mismo en las manos de sus captores; ofreciendo su vida por la de ellos. Y por otra parte en el prolongado discurso de despedida, Jesús explícitamente le había dicho a Pedro "donde yo voy, tú ahora no me puedes seguir, me seguirás más tarde" (13,36). No obstante todo, Pedro se arriesga a seguir a Jesús también allí donde éste es ahora conducido. No se da cuenta o parece haber olvidado el aviso de Jesús, desobedece y de esta forma coloca en serio trance de agonía lo más precioso y original de su vida: el seguimiento de Jesús (9).

1.2 Se había parado (heistekei) (v. 16a)

El verbo histemi (v. 16a) es utilizado para describir el subsiguiente movimiento de Pedro en su tentativo de continuar siguiendo a Jesús. Este verbo empleado intransitivamente significa estar en pie, quedarse parado, detenerse. Ubicado en paralelo, con el movimiento de "un otro discípulo" (v. 15b), del cual se dice que entró con Jesús en el patio del sumo sacerdote, e introducido con un "de" adversativo, heistekei expresa la incapacidad de Pedro de poder ir más allá en su seguimiento, incapacidad de transitar libremente; se había quedado, pues, parado en la puerta, fuera. A este punto Pedro experimenta una impotencia insuperable, es incapaz de continuar en el seguimiento de Jesús aceptando el costo que ello supone (10).

Por otra parte histemi, usado intransitivamente en el perfecto tiene, como otros verbos, significación de presente; y su pluscuamperfecto (heistekei) vendría a sustituir el imperfecto pero adquiriendo la significación de éste. Ello nos ayuda a percibir en la actitud de Pedro, descrito de este modo, además de la experiencia de la propia impotencia en su tentativo de seguimiento, la zozobra y la expectativa de quien ansiosamente está de pie, junto a la puerta, en espera de una posibilidad de acceso que, al mismo tiempo, no le resulte demasiado cara o venga a comprometerle demasiado; como quien desea llevar adelante un tentativo de seguimiento pero sin estar dispuesto a arriesgar la propia vida.

1.3 Hizo entrar a Pedro (eisegagen ton Petron) (v. 16b)

Precisamente es esta acción puntual y concreta (v.16b) realizada por el otro discípulo conocido del sumo sacerdote la que hace posible que Pedro entre. Pedro, en este caso, es objeto de la acción que protagoniza este otro discípulo. De esta manera se ha realizado la posibilidad de introducir a Pedro en la trama de la

sección siguiente que lo pondrá en confrontación con diversos interlocutores en torno a su identidad y relación con Jesús que está siendo interrogado dentro.

Ahora Pedro está dentro, ahora ha quedado expuesto a una crítica y espionosa situación que no está en capacidad de afrontar y en la cual verá desplomarse por la vía de la autonegación su condición de discípulo de Jesús.

1.4 De pie y calentándose (hestos kai thermainomenos) (v. 18b)

En el versículo 18 aparece Pedro parado entre los guardias y siervos del sumo sacerdote. Los mismos verbos usados para describir su comportamiento son los utilizados para describir la actitud de los guardias y siervos del palacio. Para ambos actores se emplea *histemi* y *thermainomai*. De los siervos y guardias se dice *heistekeisan*, es decir que se hallaban allí en un permanecer espontáneo de personas que no teniendo más nada que hacer, se calientan al fuego mientras conversan como meros espectadores del posible final que tomarán las cosas. Diciendo que Pedro también está allí *hestos kai thermainomenos* se le presenta identificado con ellos, como si tuviese sus mismas motivaciones, cuidándose de no moverse mucho para evitar llamar la atención, mimetizándose entre ellos, temeroso de ser identificado como discípulo (11).

De esta manera la imagen plástica sugerida por el texto es una parada en el seguimiento de Jesús por parte de Pedro. Todavía más, se podría hablar de una verdadera involución de su discipulado.

2. Pedro y un otro discípulo

La crítica textual en el versículo 15 de nuestro texto reporta una lectura variante atestiguada por algunos manuscritos, que coloca el artículo determinativo delante de "otro discípulo" (*allos mathetes*) (12). Dicha variante indica la tendencia, presente desde el inicio, a identificar este "otro discípulo" con el discípulo predilecto (13).

Nosotros ateniéndonos estrictamente al texto, no encontramos razones suficientes para justificar dicha identificación (14); la cual, entre otras cosas, podría desviar la interpretación del texto al dar por descontado que aquí se trate sin más de poner en comparación y casi en competencia el discipulado de Pedro y el del otro discípulo (15).

Una primera cosa que puede ser recabada del estudio del texto, en este punto, es la reiteración de la condición de Pedro en cuanto discípulo: hecha una vez al inicio de la perícopa con la utilización de *ekolouthei* y repetida ahora diciendo que también "otro discípulo" seguía a Jesús; es decir, otro discípulo al

igual que Pedro (16).

Por otra parte el texto dice claramente que es por mediación de este otro discípulo que Pedro puede entrar en el patio del sumo sacerdote (eiseagen ton Petron). También explica, con cierta insistencia, la razón de la influencia de la mediación de este otro discípulo: "era conocido del sumo sacerdote" (gnostos tou archiereos) (17).

De esta manera cumplida su función, habiendo hecho entrar a Pedro en la trama de la acción siguiente; este otro discípulo desaparece de la escena (18) .

Por estos motivos nos parece más razonable, siguiendo el criterio de aternos en la medida de lo posible al texto, el respetar el anonimato que ha querido expresar el autor respecto a este discípulo, que aquí se limita materialmente, en su papel de intermediario en favor de Pedro, a hacerlo entrar en el patio del palacio sacerdotal (19) . El significado de su presencia es, pues, muy diverso al que se atribuye en otros pasos al discípulo predilecto (20).

Con este importante detalle de la presencia de este otro discípulo al lado de Pedro que hace todavía más comprensible a nivel histórico el recuento evangélico de las negaciones de Pedro (21) , el texto nos introduce en uno de los pasos que abordará la importantísima temática para el cuarto evangelio del discipulado (22) ; centrándose en Pedro en cuanto representante prototípico de los discípulos de Jesús (23) .

3. La fuerza asimiladora del mundo hostil a Jesús

Antes de pasar al capítulo siguiente donde abordaremos el análisis de las negaciones de Pedro, concluimos este capítulo haciendo referencia a un punto que nos parece muy significativo en relación a lo que ha acontecido en el proceso del seguimiento a Jesús que Pedro protagonizaba.

Se trata de la expresión que usa el cuarto evangelio cuando al referirse a Pedro, entrado ya en el patio del sumo sacerdote, dice: "y también Pedro estaba con ellos" (en de kai ho Petros met' auton) (v. 18).

Esta expresión indica que se ha realizado una transformación profunda en Pedro, no es una simple constatación circunstancial de espacio o compañía. Al inicio del paso que nos ocupa, Pedro era presentado como quien "seguía a Jesús" (ekolouthei to Iesou) (v. 15a); ahora aparece unido al grupo de los adversarios de Jesús, siervos y guardias del sumo sacerdote: "estaba con ellos" (met' auton). A este punto, podemos decir, que la referencia para Pedro ha dejado de ser Jesús, y la nueva ha pasado a ser, paradójicamente, el mundo hostil a Jesús.

La profundidad de lo que, con pocas palabras, afirma el texto se hace aún más evidente al percatarnos de que esta misma expresión "con ellos" (met' auton)

usada aquí para Pedro, halla su paralelo en la frase empleada previamente para describir la alianza y complicidad de Judas en el huerto durante el prendimiento de Jesús (18,5). Así pues, se presenta al lector un Pedro que de discípulo ha pasado a adversario, de amigo a enemigo, de uno que está dispuesto a dar la vida por Jesús (24) a uno que se asocia a quienes traman y están dispuestos a secundar los planes de su muerte (25).

¿Cómo ha acontecido tal transformación? Hemos dicho anteriormente que Pedro, en su permanecer parado fuera en la puerta, de por sí no podía seguir más allá, pues no estaba dispuesto a asumir el costo de testimoniar abiertamente su discipulado allí donde Jesús había sido llevado (26) . Una vez entrado mediante la influyente mediación del otro discípulo conocido del sumo sacerdote, sigue las reglas del juego al dejarse proteger bajo el amparo de esta influencia del círculo de los conocidos del sumo sacerdote. Aceptando tal mediación y teniendo acceso a aquel ambiente, Pedro irresistiblemente será absorbido por ese mundo, por esa lógica y por esa fuerza que rechaza a Jesús (27) .

En este sentido podríamos comprender la mención al fuego hecho con brasas en torno al cual se calientan Pedro, los guardias y siervos del palacio (v. 18) aquella fría noche. Tanto Judas como Pedro se han movido alejándose de la verdadera luz del mundo hacia la oscuridad (28) . Y haciendo esto se han dejado absorber por el poder de las tinieblas (29).

NOTAS

¹ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, IV, 58.

2 Al respecto I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'Évangile de Jean*, 68 afirma: "Así, pues, tanto en el interior del palacio del sumo sacerdote como al exterior del mismo, todo gira en torno al tema del ser discípulo". Similar punto de vista sostiene F.J. MOLONEY, <<A Johannine view>>: "En seis breves afirmaciones el tema del discípulo de Jesús aparece nueve veces; focalizando la atención de los lectores sobre el tema del discipulado". Las traducciones al español, tanto éstas como las siguientes, son propias.

3 Para la estructuración de esta perícopa seguimos a I. LA POTTERIE, *Exegesis IV Evangelii*, 75, (material elaborado *ad usum studiorum*).

4 La estructura de esta sección "B" con su respectiva explicación la presentaremos en la segunda parte o segunda entrega. Por los momentos indicamos su puesto en la estructura de conjunto para resaltar su colocación central.

5 Cfr. C. DODD, *Historical tradition*, 86; J. TAVARES DE LIMA, *Tu serás chamado*, 196.

6 Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile*, IV, 54.

7 Cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica*, § 327.

8 Cfr. R. BROWN, *The Death of the Messiah*, I, 593.

9 En efecto, Pedro había afirmado anteriormente: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (6,68). Cfr. MATEOS-BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 753.

10 Cfr. P. HARTIN, *The role of Peter*, 52 quien a este respecto comenta: "Su seguimiento de Jesús es algo débil. A este punto del trayecto él es incapaz de seguir a Jesús hasta la muerte en la cruz".

11 Cfr. J. TAVARES DE LIMA, *Tu serás chamado*, 196.

12 Así los manuscritos a2 C L Q f 1.13 et alii. Cfr. E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 308.

13 En efecto, en los pasos donde se presenta el discípulo predilecto siempre aparece tanto el empleo del artículo determinativo como la cualificación "que Jesús amaba". Cfr. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile*, IV, 55.

14 Por tanto optamos por la lectura del texto, es decir aquella sin el artículo determinativo, porque atestiguada por manuscritos más antiguos y notables (P66 a* A B Ds et alii) cfr. E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 308; y además porque la lectura alternativa tendería a buscar la armonización con otros pasos para atenuar la dificultad presentada en la identificación de este personaje.

15 Esta es la opinión que comparten varios autores apoyándose, entre otras cosas, en el procedimiento literario del cuarto evangelio que coloca juntos en varios pasos a Pedro y al discípulo predilecto. Descubriendo también aquí en 18,15-16 el mismo procedimiento, al cual atribuirían una intencionalidad teológica: mostrar la superioridad en el seguimiento de Jesús del otro discípulo en relación a Pedro. Cfr. MATEOS BARRETO, *El Evangelio*, 754-756.

16 Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile*, IV, 54.

17 Cfr. C. DODD, *Historical Tradition*, 86-88 que ilustra muy bien la problemática suscitada por la calificación de este discípulo como discípulo de Jesús y al mismo tiempo perteneciente al círculo del sumo sacerdote.

18 Cfr. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 489.

19 Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, 924; J. TAVARES DE LIMA, *Tu serás chamado*, 191.

20 Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo*, III, 372.

21 En este sentido dice R. BROWN, *Giovanni*, II, 1011.1034, que ninguno de los evangelios sinópticos refiere que Pedro encontrara dificultad cuando entró en el patio del sumo sacerdote; lo cual desde el punto de vista histórico sería menos probable. Por otra parte ante las objeciones de los autores que alegan que este otro discípulo es sólo una creación literaria, Brown responde que el inventar un discípulo de Jesús inexplicablemente admitido en el palacio del sumo sacerdote, significaba crear una dificultad allí donde no había ninguna.

22 Cfr. M. WALDSTEIN, *The Mission of Jesus*, 323; J. A. DU RAND, *Perspectives*, 322; J. TAVARES DE LIMA, *Tu serás chamado*, 359.

23 Cfr. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 487: "La descripción de

24 Cfr. T. OKURE, <<John>>, *IBC*, 1495: "Una marcada característica en el relato joánico es que mientras Anás está interrogando a Jesús acerca de su enseñanza y sus discípulos, Pedro en el patio está ocupado negando conocer a Jesús, a pesar de su reciente protesta en el cenáculo (13,37)".

25 Cfr. W. HOWARD-BROOK, *Becoming Children*, 386; F. J. MOLONEY, <<John:18,15-27>>, 238; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile*, IV, 57.

26 Por otra parte debemos recordar las palabras que durante la cena Jesús había dirigido a Pedro diciéndole que aún no estaba preparado para seguirle hasta donde él iba y que lo estaría más tarde (13,36).

27 Esta reflexión nos llevaría aún más allá para descubrir que en el fondo las lógicas del mundo, en cuanto hostiles a Jesús, lógicas basadas en la fuerza y el poder, en la idolatría de los que detentan la supremacía política, militar, económica y religiosa, son lógicas que tarde o temprano se autoasimilan mutuamente en una. La necesidad de seguir a un líder a quien ciegamente defender con la fuerza de las armas choca frontalmente con la figura de un líder que no permite ser defendido con el recurso a la violencia armada y, para colmo de males, se entrega voluntariamente en manos de sus captores. Quien no entiende esta lógica distinta, quien no la acepta o no la quiere comprender, abandonará ésta y buscará irremediabilmente aliarse de nuevo con la fuente de poder que le asegure la vida a cambio de quedarle sometido servilmente. Asumir en cambio la lógica de Jesús, es cuestión que, como se verá más adelante, no depende ni "de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre" (Jn 1,13).

28 Cfr. T. OKURE, <<John>>, *IBC*, 1487.

29 F.J. MOLONEY, *The gospel of John*, 487: "El se acerca al calor y a la luz falsas creadas en la narración por personajes que se han puesto al lado del poder de la oscuridad". Viene a alusión también aquí la expresión de Jesús: "... pues viene el jefe de este mundo, aunque conmigo no tiene nada"(14,30); pero con los discípulos que en esta hora vacilan y se exponen osadamente a su poder, seguramente sí.

PERON, GIAN PAOLO, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo.* Biblioteca di Scienze Religiose 162, Editrice Las, Roma 2000, pp. 324.

PERÓN, JUAN PABLO *¡Sígueme! Los haré pescadores de hombres (Mc 1,17). Los imperativos y exhortativos de Jesús a los discípulos como elementos de su camino formativo.*

Este volumen es la tesis que Juan Pablo Perón, SDB, ha presentado para conseguir el Doctorado en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

En la presentación el autor ofrece una breve síntesis de la obra: “La monografía tiene como finalidad profundizar el camino formativo realizado por los discípulos en el Evangelio de Marcos. El análisis secuencial de los textos que encierran los imperativos y exhortativos dirigidos por Jesús a los discípulos nos ha permitido tratar este tema desde el punto de vista exegético y espiritual.

Del análisis en profundidad sacamos tres conclusiones fundamentales. 1. Jesús aparece como el primer pescador de hombres, el formador de sus discípulos a través del anuncio, la enseñanza y la acción poderosa sobre el mal a lo largo de su vida pública y los eventos de su pasión, muerte y resurrección. 2. A través de las órdenes, los reproches, las prohibiciones y exhortaciones de Jesús a los discípulos, Marcos construye el entramado del Evangelio que se fundamenta sobre una estrecha red de relaciones. La comunión Jesús-discípulos constituye el eje fundamental de toda la narración. La relación Dios-discípulos establece el fundamento y el punto de referencia de las otras relaciones. La relación de los discípulos entre sí es fruto de la comunión con Jesús. El interés de los discípulos por los destinatarios es consecuencia de su iniciativa misionera.

De los imperativos y exhortativos de Jesús a los discípulos emergen algunos contenidos formativos que Marcos describe como elementos de un camino educativo: el seguimiento y la misión se entrelazan estrechamente como dos caras de una misma moneda; la promesa y el proyecto de hacer de ellos pescadores de hombres manifiesta la iniciativa de Jesús y exige su respuesta constante; el descubrimiento de su identidad y la adhesión de fe hace posible el programa misionero en vista al Reino de Dios” (pp. 5-6).

El objetivo del estudio y las indicaciones metodológicas son presentadas en la introducción. Como objeto de estudio se propone tratar de forma sistemática

y secuencial el análisis de los imperativos y exhortativos que Jesús dirige a los discípulos en el evangelio de Marcos. Al considerarlos en su conjunto no son puestos casualmente en la estructura general del relato, sino se relacionan entre sí por un hilo conductor que los une y los lleva a una finalidad precisa.

A nivel de método el autor afirma que es su intención conjugar los métodos tradicionales de la exégesis con alguna referencia al campo narrativo, lingüístico y pragmático. En la investigación hace un acercamiento sincrónico a los textos. Los analiza como se encuentran en el texto definitivo de Marcos, en forma secuencial, respetando su colocación. Es preocupación del autor ver lo que Marcos propone a través de la redacción, sin entrar en la prolongada discusión de los ámbitos originarios o de la génesis del evangelio. Los defensores de la historia de la redacción pueden levantar alguna objeción a esta opción, al considerar fundamental el rol de la comunidad destinataria de la obra.

Se concentra en cada texto y tiene presente la dimensión narrativa del relato, que constituye el telón de fondo del que emerge la dimensión discursiva del anuncio de la Buena Nueva realizado por Jesús, sobre el que se fundamentan las órdenes, reproches, prohibiciones y exhortaciones dirigidas a los discípulos. Considera de gran ayuda la aplicación al texto del aspecto pragmático lingüístico para identificar las acciones de Jesús y las reacciones de los discípulos.

Para el autor esta metodología ayuda a comprender el perfil de Jesús en cuanto “pescador de hombres” y formador de los discípulos a través de los imperativos y exhortativos que dirigen el proceso formativo, es decir a lo largo del itinerario educativo-espiritual que ellos han realizado bajo su guía e iniciativa. Es también un valioso apoyo para descubrir las relaciones que se establecen con Jesús, con Dios, entre los discípulos y con los destinatarios de la misión. Finalmente esta metodología ayuda a determinar los principales contenidos formativos que presentan a los discípulos como “pescadores de hombres” y continuadores de la misión de Jesús.

La parte central del trabajo está constituida por siete capítulos de análisis textual. 1. Los primeros imperativos de Jesús en el evangelio de Marcos (1,14-15). 2. Jesús llama a los primeros discípulos (1,16-3,6). 3. Jesús establece las relaciones con los discípulos (3,7-6,6a). 4. Jesús se manifiesta a los discípulos (6,6b-8,26). 5. Jesús educa a los discípulos (8,27-10,52). 6. Jesús instruye a los discípulos (11,1-13,37) 7. Los momentos formativos culminantes de los discípulos (14,1-16,8). Se trata de más de 200 páginas muy densas de análisis del texto de Marcos. Un trabajo profundo, minucioso. Para gustarlo hay que ser un lector iniciado en este tipo de estudios.

En la última parte se ofrecen las conclusiones. Del análisis realizado sobre los imperativos y exhortativos dirigidos por Jesús a los discípulos emergen tres líneas de fondo que se cruzan y completan mutuamente en el relato de Marcos. La primera presenta a Jesús como Hijo de Dios, anunciador de la Buena Nueva, “pescador de hombres” y formador de los discípulos a través de un largo camino formativo (1,16-16,8). La segunda describe a los discípulos como seguidores de Jesús y formados por Él para ser “pescadores de hombres”, se les ofrece la posibilidad de establecer nuevas relaciones con Él, con Dios, entre ellos y con los destinatarios. La tercera se refiere a los principales contenidos formativos.

Las órdenes, reproches, prohibiciones y exhortaciones distribuidos por Marcos a lo largo del relato muestran la fuerte personalidad formadora de Jesús, su autoridad, la iniciativa constante y el influjo educativo en el proceso formativo de los discípulos y constituye una ayuda del formador para orientar sus decisiones, actitudes y comportamientos.

Llamados por Jesús a seguirle (1,17b) con la promesa de “hacerlos pescadores de hombres” (1,17c), los discípulos aparecen desde el inicio como sujetos activos de la propia formación bajo la guía de Jesús. Son constantemente estimulados a responder por la presencia de Jesús, por su actuación y hablar con autoridad. A través de sus reacciones los discípulos contribuyen a hacer del propio camino un itinerario formativo. Esas interacciones, descritas por Marcos en forma continuada y progresiva, establecen una red de relaciones profundas con Jesús, con Dios, entre sí y con los destinatarios.

Según Marcos la relación con Jesús constituye el eje principal de toda la narración. Surge por iniciativa de Jesús. En la relación de Jesús con los discípulos Marcos evidencia la progresiva manifestación de su identidad. En la medida que entran en contacto personal con Él lo van conociendo. Alcanzada una primera comprensión parcial, Marcos hace ver la lenta y difícil aceptación de su identidad de Hijo del hombre sufriente-glorioso y de su camino y las consecuencias para los discípulos.

La relación de los discípulos con Dios es el fundamento de las otras relaciones. La relación de los discípulos entre sí presentada inicialmente por Marcos sólo indirectamente, se vuelve más explícita en la segunda parte del Evangelio (8,27-16,8). En ella aparecen aspectos de comunión y compartir entre los discípulos.

La relación de los discípulos con los destinatarios constituye el cumplimiento de la comunión con Jesús. Nace de la iniciativa de Jesús como concreción de su promesa de “hacerles pescadores de hombres” (1,17c) en vista

a la cercanía del Reino de Dios (1,15). En ella emergen aspectos relacionados a la misión y al servicio de los discípulos e de los Doce a sus destinatarios.

Estudiando el Evangelio bajo la perspectiva de los imperativos y exhortativos el Autor llega al convencimiento que Marcos deja entrever huellas profundas de un largo proceso formativo.

Esta densa y profunda investigación de Juan Pablo Perón es un instrumento útil y precioso sobre el tema de la formación en el Evangelio de Marcos.

P. Corrado Pastore, S.D.B.

PROPUESTA DE METODO PARA LA PRIMERA SESION DEL CONCILIO HECHA POR LA CONFERENCIA VENEZOLANA DE RELIGIOSAS Y RELIGIOSOS (CONVER) el día 27 de Noviembre de 2000, presentada por el Presidente de la Junta Directiva

P. Arturo Sosa, S.J.

Las religiosas y religiosos elegidos por la Asamblea de la CONVER para participar como miembros del Concilio Plenario de Venezuela nos reunimos con un grupo de profesores del ITER durante los meses de Octubre y Noviembre para estudiar los documentos preparatorios de la Primera Sesión conciliar. Estudiamos el método y los contenidos de los tres temas propuestos. A una de las reuniones asistió Mons. Mariano Parra Sandoval, Secretario General del Concilio, para completar la información sobre el método y compartir inquietudes. Con fecha 15 de Noviembre del año 2000, la CONVER envió una carta a la Secretaría General del Concilio, proponiendo a la Comisión Organizadora el objetivo y método para esta primera sesión conciliar. A través de Mons. Parra, se nos respondió que la propuesta debía ser presentada a la Asamblea Conciliar para que fuese ella quien tomase la decisión. Así lo hicimos en la Plenaria de la mañana del lunes 27 de Noviembre, luego de que Mons. Freddy Fuenmayor expusiese el método previsto por los organizadores. La Asamblea discutió la temática en la sesión de la tarde, prefiriendo seguir el programa previsto. A continuación la propuesta de la CONVER. Y sigue el texto que publicamos aquí:

«1. Animados por la palabras introductorias del Presidente del I Concilio Plenario de Venezuela, Mons. Ovidio Pérez Morales en las que recordaba las actitudes de conversión y diálogo necesarias para esta fase del Concilio, según las cuáles debemos dejarnos evangelizar antes que hablar a otros y llegar a compromisos operativos evaluables para renovar a la Iglesia de Venezuela desde adentro, presentamos a la Asamblea esta propuesta de método para esta primera sesión, fruto de la reflexión conjunta de las religiosas y religiosos, miembros del Concilio en representación de la Vida Religiosa venezolana.

2. Si el método es el camino adecuado para llegar al objetivo propuesto, eso significa que no puede establecerse un método sin que se tenga claro el objetivo que se desea alcanzar. No hay métodos universales, ni mejores o peores en sí, sino métodos adaptados o inadecuados para el fin que se quiere. Si esta primera sesión del Concilio, realizada a través de una asamblea numerosa de personas que no se han encontrado antes, convocada para discutir unos temas y tomar unas resoluciones, adopta el método previsto de intervenciones abiertas y

seguidamente discusión por grupos de los temas elaborados con anterioridad, en base a documentos de trabajo, dando un tiempo muy breve y pretendiendo que los grupos hagan propuestas concretas sobre los documentos previos, lo normal es que el resultado sean los mismos documentos oficiales con algunas modificaciones. Este método supone que, consciente o inconscientemente, el objetivo del Concilio es aprobar unos documentos previos, en pocos días. El inconveniente drástico de concebir así el objetivo de esta primera sesión es que solamente quienes elaboraron los documentos de base se harán cargo de ellos. Los demás, no se sentirán implicados, ya que esa dinámica no permite una asimilación que tenga efectos importantes en la vida normal. Serán documentos sin sujeto social que responda por ellos.

3. Si el objetivo, como cree la CONVER, es que los temas se discutan a fondo, para que los participantes se hagan cargo de ellos y luego puedan llevarlos a la práctica, el temario debe reducirse radicalmente, las discusiones de grupo tienen que ser más abiertas y más amplias, tiene que darse interrelación entre los grupos y sólo se pretenderá llegar hasta donde efectivamente se haya llegado. El resultado de esa asamblea, será, entonces, real y por tanto, dará lugar a un proceso de transformación tanto en las personas como en la institución, porque tiene sujeto.

4. Nos parece que el objetivo primordial del Concilio Plenario Venezolano es que se constituya, al menos en principio y embrionariamente, el sujeto social de la Iglesia que es el Pueblo de Dios, es decir, los cristianos y cristianas de Venezuela que estén dispuestos a hacerse cristianos juntos, compartiendo su fe, llevándose en el amor fraterno y participando de la única misión de construir en el país el mundo fraterno de los hijos de Dios.

La Iglesia venezolana, tal como funciona y es percibida, es de hecho sólo la institución eclesiástica (los Obispos, sacerdotes y, en el mejor de los casos, la vida religiosa, y sus estructuras jerárquicas). Si queremos dar el paso a que el sujeto eclesial sea el Pueblo de Dios, la institución eclesiástica debe dar lugar a los restantes miembros de ese Pueblo de Dios para que así puedan ocupar el puesto que les corresponde; y para eso los integrantes de la institución eclesiástica deben reasumir el espesor que tiene su condición de cristianos, opacada, muchas veces, por su Ministerio. Sólo si se da el paso de la institución eclesiástica al Pueblo de Dios como sujeto real de nuestra Iglesia, será la Iglesia venezolana un sujeto numeroso, dinámico, variado y mutuamente referido, es decir, un sujeto social que podrá plantearse objetivos concretos y llevarlos a cabo.

Como la identificación entre institución eclesiástica e Iglesia está tan interiorizada y naturalizada, va a costar mucho esfuerzo remover las aguas de manera que los miembros de la institución se hagan cargo de la anomalía actual, estén decididos a cambiar y vislumbren vías para una reconversión tan profunda.

Por eso, creemos que en esta primera sesión el tema eclesial debe ser el único que se trate y éste del paso de la institución eclesial al Pueblo de Dios debe ser el enfoque desde el que se trate, profundizando en el análisis de la estructura actual y de las causas que la mantienen y tratando de iluminar lo que quiere Dios para nosotros como Iglesia venezolana

5. La CONVER propone, siguiendo esta línea de reflexión que el objetivo de esta primera sesión, e incluso de todo el Concilio, sea plantearnos realmente y a fondo este tema de la Iglesia que somos y de la Iglesia que somos llamados a ser, iluminarlo desde el Evangelio y presentar direcciones alternativas para que demos pasos significativos en la constitución del Pueblo de Dios.

6. Lograr este objetivo requiere escoger el método y la dinámica apropiada. Como lo más importante es remover las aguas de manera que el nudo problemático quede realmente planteado, la condición indispensable es que todos los participantes en la primera sesión reflexionen conjuntamente (en grupos y asamblea) este tema en primer lugar, sin tratar ningún otro en paralelo. Por consiguiente, la distribución del tiempo tiene que contemplar la posibilidad de que se converse despacio, para que haya auténtico diálogo, hasta que salga todo lo que se lleva dentro; esto exige tiempos de trabajo en grupo densos y prolongados. Igualmente es crucial que intervenciones en el Aula levanten inequívocamente el problema y que se discuta en asamblea para despejar incógnitas y aclarar posturas.

7. Además de la razón expuesta hay otra ambiental que nos mueve fuertemente a elegir el tema y método propuesto: vivimos en una situación no sólo ambientalmente individualista sino con gérmenes organizativos marcadamente anti-participativos. Por esto pensamos que la contribución más profética y contundente que puede dar la Iglesia venezolana al país es su propia reconversión estructural que la lleve a ser Pueblo de Dios que, por una parte, será vista por nuestros conciudadanos como un signo elocuente y, por otra, se convertirá en caldo de cultivo para que los cristianos de Venezuela, participando como la levadura en la masa, propicien este modo participativo en las distintas esferas (económicas, políticas, sociales y culturales) en las que se mueven en su vida ordinaria.

8. En resumen, la CONVER propone como:

a)Objetivo de esta primera sesión del CPV plantearnos a fondo la Iglesia que somos y la Iglesia que somos llamados a ser para avanzar en la constitución de la Iglesia como Pueblo de Dios.

b)Siguiendo el método de tratar este tema único tema en todos los grupos, con interrelación entre ellos y en Asamblea.

CONCILIO vs EXCLUSIÓN

P. Jesús García, O.F.M.Cap, Vicario Episcopal del Vicariato del Caroní

UNAS PINCELADAS DE HISTORIA

El lunes 27 de noviembre, en el aula magna de la Universidad Católica Andrés Bello, alrededor de las 8:00 am, nos fuimos congregando los miembros conciliares, los peritos y expertos, y los observadores fraternos. Unas trescientas personas en total. Momento propicio para el reencuentro de muchos conocidos laicos, religiosos, sacerdotes, obispos. En las dos primeras categorías había mujeres y hombres, en las dos siguientes sólo varones, ya se sabe. Intercambio de saludos y noticias.

Más tarde, después de una breve oración, se leyó el acta que daba cuenta de algunas actividades realizadas el día anterior a continuación de la misa y la mesa inaugurales. Luego, palabras de los delegados del CELAM y de la Conferencia Episcopal de Brasil: una llamada a vivir el Concilio en clave de Pentecostés y en clima de alegre fraternidad. Alguien nos leyó los integrantes de las diversas comisiones. Teológico Pastoral, Jurídica y temáticas (La Proclamación, La Comunión, La Contribución). Nos presentaron los criterios metodológicos con que fueron elaborados los documentos con que trabajaremos (opción clásica: ver, juzgar, actuar).

Arturo Sosa, jesuita, como vocero de CONVER, hizo lectura de una propuesta alterna a la agenda oficial de esta primera sesión conciliar. Una llamada a partir de una revisión de vida y de un diálogo profundo para realizar la verdad en el amor. Una revisión de la estructura y la dinámica de la Iglesia venezolana, en orden a su transformación. Mons. Ovidio, presidente del Concilio, propuso que escucháramos la presentación de los documentos de trabajo antes de discutir la propuesta CONVER. Así se hizo. Después de la presentación de cada documento había espacio para varias intervenciones. Sería difícil, en tan pocas líneas hacer justicia a las mismas. Aunque la propuesta CONVER fue rechazada, al votar el 80% a favor de continuar con la agenda, los documentos y el método previamente establecidos, la discusión que se abrió levantó la liebre. El nudo gordiano de la sociedad y de la Iglesia venezolanas es el mismo: la exclusión de los pobres y de los laicos. Ambas exclusiones son el efecto perverso de unas estructuras y dinámicas criollas, clientelares, secuestradoras de la participación, contrarias a una auténtica democracia y a una Eclesiología de Pueblo de

Dios. No estamos aquí para sacar más documentos, más o menos coherentes con el magisterio conciliar (Vaticano II) y latinoamericano (Medellín, Puebla, Santo Domingo); estamos aquí para desatar ese nudo gordiano, para transformarnos y para convertir las perversas estructuras de exclusión. Quiera el Abba darnos, por la acción del Soplo, la presencia viva de su Hijo, para que con Él podamos hacerlo.

Desde el martes 28 hasta el jueves 30 inclusive, la mayor parte del tiempo trabajamos en quince pequeños grupos, de unos veinte miembros cada uno. Me correspondió laborar en uno de los grupos que reflexionamos y dialogamos sobre “la proclamación profética del Evangelio de Jesucristo en Venezuela”. Lo que íbamos produciendo en los grupos pasaba a la correspondiente Comisión temática que iba haciendo tarea de síntesis. El clima de diálogo fue verdaderamente conciliar: honestidad y caridad.

El viernes 1 fue la asamblea plenaria de cierre escuchamos la presentación de la nueva versión de los tres documentos, todavía borradores. Las comisiones temáticas recibirán aportes hasta final de marzo. Fueron elegidos los siguientes tres temas y los miembros de las respectivas Comisiones: Formación de los creyentes, Laicos y Familia. Estas nuevas Comisiones tienen que diseñar el proceso de Consulta al Pueblo de Dios sobre los nombrados temas. Se admitió que las sesiones sean cada ocho meses y duren una semana. Esto significa que, Dios mediante, el Concilio terminará el 2004. la segunda sesión sería del 29 de julio al 04 de agosto del 2001.

UN PUNTO DE VISTA

Es imposible hacerse cargo, en estas líneas, de los documentos de trabajo originales, del proceso de discusión y de los cambios hechos a los textos. Sólo hago una aproximación personal a la realidad, apuntando los detalles que considero más importantes.

En “la proclamación profética el desafío primordial es poner la Biblia, especialmente el Evangelio, en manos de todos los cristianos, especialmente de los excluidos, en síntesis pobres y laicos, para que en lectura orante y comunitaria nos encontremos con Jesús y Él nos haga crecer en su seguimiento. De allí vendrá, por añadidura, lo demás: la palabra compartida creará comunidades más participativas (Iglesia comunión), de miembros adultos, con conciencia crítica y capacidad de lucha para transformar las estructuras y dinámicas excluyentes, en la Iglesia y en la sociedad (Contribución a la gestación de una nueva sociedad).

En la “Iglesia comunión” el principal desafío ya queda dicho arriba: dejarnos evangelizar para transformar la relación clientelar existente entre la institución ecle-

siástica y la mayoría de los cristianos. Esto implica asumir en serio que todos somos hermanos, iguales y libres; que los clérigos antes de ser tales somos cristianos, y por lo mismo condiscípulos del único Maestro; que el ministerio es servicio. Los eclesiásticos debemos “disminuir” para que los laicos crezcan; debemos dejarles lugar para que digan su palabra adulta, portadora de dones del Espíritu, para aumenten en participación, en realización de su misión en la Iglesia y en el mundo. Los laicos, con coraje espiritual, deben exigir su lugar y testimoniar el Evangelio en sus ambientes vitales. Esta tarea es inmensa, porque van siglos de señorío clerical y de “minusvalidez” laical.

En «Contribución a la gestación de una nueva sociedad» se trata fundamentalmente de profundizar en la opción por los excluidos, acompañándolos evangélicamente en la transformación de las perversas estructuras y relaciones que generan simultáneamente miseria y deshumanización, siendo la peor deshumanización la de quienes detentan el poder y reciben los privilegios.

En una frase: evangelización inculturada y liberadora. Nada nuevo bajo el sol latinoamericano.

ALGUNOS COMENTARIOS

Cira de Machado, petareña, hizo notar, en subplenaria de los grupos de ‘La proclamación’, la ausencia del tema de la mujer, uno de los grandes signos de los tiempos Ignacio Castillo, jesuita, señaló que hay otra gran ausencia es el tema de la sensibilidad ecológica.

Hay en los documentos iluminación bíblica y magisterial. No hay luces patristicas.

Al hablar de la inculturación se insistió en dos puntos: es una tarea compleja que ha de realizarse en seis áreas culturales (indígena, afroamericana, rural, criolla, suburbana y adveniente) y exige lucidez teórica y, antes de hechar la suerte con los sujetos de la respectiva cultura, desde abajo.

La discusión sobre la autenticidad de la fe en el catolicismo popular fue muy interesante. En síntesis: prueba irrefutable de la nombrada autenticidad es que el catolicismo popular y la institución eclesiástica necesitan por igual la constante confrontación con la persona de Jesús de Nazaret, paradigma de nueva humanidad y liberador integral.

Sólo puede dar respuesta a los desafíos de la misión (‘los que están lejos o alejados y ‘ad gentes’) una Iglesia desinstalada, animada por el Soplo y la Palabra, no homogeneizada con las otras instituciones sociales, aunque sí inculturada.

No estoy seguro de que sea correcto ubicar la pastoral indígena en mi-

sión ‘ad gentes’. La mayoría de las comunidades indígenas ya recibieron el primer anuncio y, habiendo aceptado la fe cristiana, varias están dando frutos misionales.

En una consulta al Pueblo de Dios que peregrina en Kavanayén, Vicariato del Caroní, un grupo de laicos indígenas proponían ‘que los Obispos de los Vicariatos Apostólicos inviten a sus colegas para que vengan y vean, y luego vayan a sus diócesis y Arquidiócesis a dar testimonio de lo visto y oído en las comunidades indígenas.’

Se reconoce en el documento correspondiente que el reconocimiento jurídico del país como realidad pluricultural y la creciente conciencia eclesial del desafío de la inculturación son, en gran parte, frutos de las luchas de los Pueblos indígenas.

La voz del pueblo Yukpa se hizo sentir a través de Esmérita Romero, una delegada conciliar del Vicariato de Machiques, quien, después de agradecer el don del Evangelio, recibido de los misioneros, y de hacer breve memoria del II Encuentro Nacional de Indígenas y Misioneros, pidió apoyo de la Iglesia toda para las comunidades indígenas que están en pie de lucha por sus hábitats y tierras de propiedad colectiva, en la Sierra de Perijá.

Fue notorio la poca presencia del Concilio en los medios de comunicación, especialmente en televisión. ¿Poco interés por parte de los MCS o falta de cabildeo por parte del CPV? Una tarea pendiente para la siguiente sesión.

Varios desafíos apuntaban a la formación de los curas diocesanos y de los religiosos: ¿se está formando en encuentro personal con Jesús, para la comunión eclesial y para el servicio, especialmente en medio de los pobres? ¿O en la acumulación de textos y para ser burócratas más o menos simpáticos?.

Eladio Torres, laico, dijo una frase rotunda: sin un laicado adulto no será posible la Nueva evangelización.

Alguien señaló que la historia venezolana del siglo XX es la historia de un gobierno dueño de la riqueza petrolera y de unas instituciones dependientes del Gobierno. El famoso bozal de arepa... si no se modifica esa relación perversa ninguna institución, incluyendo la Iglesia, tendrá suficiente autonomía para realizar su misión.

Al final se nos insistió en la responsabilidad que tenemos como conciliares en la vuelta a nuestras comunidades de origen: oración, información, nuevas consultas al Pueblo de Dios. Se trata de lograr esa capilaridad en el CPV y en toda la Iglesia venezolana.

CONCILIO PLENARIO VENEZOLANO: PUNTO DE PARTIDA.

P. Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, Provincial de los Capuchinos

Se inició el domingo de Cristo Rey (26 de noviembre del 2000) en un acto masivo en el Parque deportivo de las Naciones Unidas: Obispos, presbíteros, religiosas y religiosos, laicos (adultos, jóvenes, alumnos de colegios católicos, indígenas...) y animadores populares empeñados en rompernos los tímpanos haciendo gritar a la gente y repitiendo cada dos por tres: “Un fuerte aplauso para...” Y en el centro de la pista todo el elemento sacerdotal ordenado pronunciando las humildes palabras de Jesús en su última cena, en lenguaje de la península ibérica, que no venezolano: “Tomad y comed todos de él, porque esto es mi Cuerpo, que será entregado por vosotros”. Así comenzó el primer Concilio Plenario Venezolano (CPV).

Doy gracias a Dios por haber podido participar en esta primera fase del CPV, porque para mí fue gracia, eclesialidad en acto, posibilidad de asomarme a otros hermanos y descubrir su manera de pensar, a veces concorde y a veces discrepante, pero que no por eso dejaban de ser hermanos. La presencia de los “hermanos separados” me ensanchó el corazón; las mujeres de barrio o de la periferia me impactaban por sus planteamientos; los intelectuales confirmaban mi convicción de que la razón y la ciencia no se oponen a una fe auténtica; los indígenas y la gente sencilla con su religiosidad popular me descubrían la entraña de la catolicidad, y así tantas cosas. También fue gracia porque me ayudó a relativizar mis opiniones, y a pedir perdón por la forma apasionada en que quizás defendí mis puntos de vista. Siempre la persona por encima de la doctrina.

Voy a expresar a vuelapluma mis impresiones de esta fase del CPV. Puede haber otras perspectivas, que respeto. Insisto en la relatividad de mis opiniones, lo cual no significa que no tenga que ser coherente conmigo mismo. Y me voy a centrar en el primer documento: “La proclamación profética del Evangelio de Jesucristo en Venezuela”. Fue el único documento que trabajé, primero en el grupo cuarto que me correspondió, y en segundo lugar en la comisión temática para la que fui elegido, sintetizando todas las sugerencias que nos llegaron de los otros grupos.

Quiero aquí hacer notar lo que considero una limitación: Tres temas amplios para una semana, no pudieron ser estudiados por todos. A lo sumo algún grupo pudo asomar la nariz a un segundo tema, pero en realidad el CPV en la

totalidad de sus miembros no profundizó los tres temas. Prácticamente cada tema fue abordado por una tercera parte.

Lo positivo fue que estos documentos no se consideran definitivos, sino que permanecen abiertos a ampliaciones, reducciones, sugerencias... hasta la segunda fase que, Dios mediante, será en la primera semana de agosto del 2001. De ahí que yo titule estas notas como punto de partida del CPV, no sólo cronológicamente, sino también espiritualmente. Estos documentos no son punto de llegada, sino que deben estimularnos a seguir profundizando, avanzando y abriendo caminos. Así hemos de considerar cada Concilio Ecuménico, desde el de Nicea hasta el Vaticano II.

Centrándome ya en “La proclamación profética del Evangelio de Jesucristo en Venezuela”, descubro un tema que me apasiona: la humanización. ¿Cómo lo explicaría? Soy criatura, nunca podré ser Dios. Me está vetada la “identidad con Dios”. Pero podré lograr “la comunión con Dios”, en la que Dios seguirá siendo Dios y yo seguiré siendo hombre. La comunión respeta las diferencias personales, como ocurre en el misterio de la Trinidad. Y ese es el misterio de la Iglesia comunión, basada en una fraternidad que respeta las diferencias, sin crear subordinaciones antifraternas.

Que Dios ama lo humano es el significado sustancial del dogma de la Encarnación: Dios se hace hombre para mostrarnos que ser humano merece la pena. La aceptación de la Encarnación no puede limitarse a un aserto intelectual, sino a asumir la tarea de humanizarnos a lo largo de nuestra vida.

Somos hombres o mujeres desde que nacemos, pero todavía no somos humanos. Incluso muchos no logran este empeño fundamental y se quedan a mitad de camino o retroceden hacia la deshumanización. Toda deshumanización es contraria al proyecto de Dios.

Dios nos quiere humanos. Es lo que significaría la afirmación evangélica de que “el hombre es antes que el sábado” (Mc 2,27). O la afirmación paulina de que “al presente hemos quedado emancipados de la ley” (Rm 7, 6). “Los hijos son libres” (Mt 17,26).

No voy ahora a desarrollar toda esta perspectiva de humanización. La única manera de entrar en comunión con Dios es humanizándonos (con la ayuda de la gracia, por supuesto), nunca deshumanizándonos. Lo humano no rivaliza con lo divino, sino que en la persona de Jesús se demostró la posibilidad de esta unión de lo divino y lo humano, como lo dogmatizó Calcedonia diciendo de Jesús que es verdadero Dios y verdadero hombre, “inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter” (DS 302).

Dios nos quiere humanos, quiere una Iglesia humana, un mundo humano, que es la condición de posibilidad para entrar en comunión con la Divinidad. Para eso Dios se humanizó, para enseñarnos a ser humanos, frente a la tentación perenne de querer ser dioses (Gn 3, 5).

El programa de Jesucristo quedó patente en el himno a los Filipenses: “El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres, y apareciendo en su porte como hombre, y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó” (Flp 2, 6-9).

El documento de la proclamación profética del evangelio de Jesucristo insinúa esta dirección en varios lugares, que voy a citar en su numeración provisional:

“Se están dando profundos procesos de deshumanización” (28).

“El plan salvífico de Dios lleva consigo... la vocación y dignidad de la persona humana... que implica la liberación de todo lo que oprime al hombre” (párrafo sin número, anterior al n° 65).

“Consideramos como un pecado las situaciones de deshumanización” (65).

“Al vivir con una libertad y plenitud humana, revela a Dios como el Dios de la vida, como la fuente de la humanización... Nos invita a la conversión a su escuela de humanidad” (69).

“Quien rompa con la humanidad, se opone a los planes de Dios” (71).

“Jesús es modelo de humanidad. Aceptarlo es asumir un proyecto de humanización” (74).

Al preguntarnos cómo ejercer la denuncia profética, se responde “humanizando nuestra sociedad” (121), y promoviendo y defendiendo los derechos humanos (122) (cfr. 7 y 30).

Estas citas son verdaderamente un punto de partida que nos dan la oportunidad de desarrollar todo un anuncio profético del que tanto estamos necesitando.

¿Qué es lo que añade al ser hombre o mujer la condición de humano? Pues sencillamente la misericordia, la solidaridad con los pobres y con los débiles de este mundo. Los textos abundan. Se valora en los que están lejos el que practiquen las obras de misericordia (18). Se dice que Jesucristo nos revela a un

Dios que es Padre, que escucha los gritos del pueblo y viene a liberarlo (70). El Reino es una nueva manera de vivir y de convivir... un mundo gobernado por los criterios y promesas de Dios (amor, misericordia, justicia, paz) (72). Jesús prefiere a los marginados (pobres, publicanos, samaritanos), como con pecadores... Indica que el camino hacia Dios pasa por el amor y la solidaridad con los más débiles (73).

“Se trata de hacer, aquí y ahora, cosas equivalentes a las que hizo Jesús: buscar a los pecadores de hoy para hacerles sentir el amor y la solidaridad del Señor; preferir a los pobres como compañeros de vida... (79).

“El compromiso con los pobres y los oprimidos, y el surgimiento de las CEBs han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión” (90).

Ser humano es ser samaritano, tener entrañas de misericordia. Y entonces surge la dimensión fraterna que constituye la primera eclesialidad. “A los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos” (Rm 8,29). Lo humano se amplía y consolida en lo fraterno. “Todos ustedes son hermanos” (Mt 23, 8).

Lo antifraterno es antieclesial por ser antievangélico.

La fraternidad es otra idea que el CPV toca con frecuencia, en la que yo veo una mina para el anuncio profético. Porque no se trata de una idea poética sino un desafío tremendo.

Es una de las sombras que nos afligen: “Se promueve el individualismo como forma de vida. Cada uno hace su vida sin los demás o contra los demás. Se tiende a tratar a las personas como cosas, olvidando su dignidad, diferencia y misterio” (29).

Una causa de alejamiento es la frialdad de algunas celebraciones, las cuales no incluyen el aspecto afectivo y fraterno de nuestro pueblo” (61).

Persistencia de una práctica clericalista de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos que han llevado a vernos como funcionarios y no como hermanos” (64).

“El Reino es... una ciudad de hermanos donde Dios es Padre” (72).

“El Espíritu nos hace descubrir a Jesús como el Señor, nos hace llamar a Dios Padre y nos hace vivir como hermanos” (77).

“Hay que anticipar con acciones concretas el mundo fraterno y justo que queremos construir” (79).

“Hay que crear pequeñas comunidades cristianas en las que se anuncie el Evangelio de forma más personalizada, de modo que sus participantes tengan mayores oportunidades de conocerse, tratarse como hermanos, orar con la Pala-

bra de Dios (lectura orante)... (135).

Están aquí descritas las coordenadas de una auténtica evangelización: Ser hijos de Dios como personas humanas, solidarias con los pobres y pecadores, y viviendo en fraternidad. Estas coordenadas son en verdad un punto de partida que nos interpela, nos cuestiona desinstalándonos y nos pone en camino saliendo de nosotros mismos (éxodo) (77).

En algún momento tuve la impresión de que se hablaba de la Iglesia como una sociedad de puros y santos, en los que no podía haber pecadores. Abrí el Evangelio y leí: “Aprendan qué significa aquello de ‘Misericordia quiero, que no sacrificio’. Porque no he venido a llamar a justos sino a pecadores” (Mt 9,13). Camino de Jerusalén, pasando por la región de los samaritanos, éstos no quisieron recibirlo. La reacción de Santiago y Juan fue semejante a muchos de nuestros días que reclaman el castigo de lo alto: “¿Quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma? Pero volviéndose, los reprendió” (Lc 9, 54-55). “Jesús no combate el mal con la violencia, sino que carga el pecado, como Mesías siervo, y se solidariza con las víctimas (Mc 10, 45)” (72).

El CPV puede ser el punto de partida para una Iglesia en Venezuela, verdaderamente fiel a lo venezolano (inculturada), fiel a la Palabra de Dios (evangélica), humana y fraterna, y sobretodo misericordiosa. Si es así, bienvenido sea el Concilio Plenario Venezolano. Pero si vamos a seguir encerrados en legalismos sin amor, con una pastoral centrada en el templo, sin entrañas de misericordia, alejada de los pobres y oprimidos, entonces estaremos perdiendo el tiempo. Confío en que el Espíritu nos ayude a descubrir que “quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4,20). El camino no es la deshumanización, ni lo antifraterno: “Si vas a hacer tu ofrenda al altar y recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda” (Mt 5, 23-24). En definitiva, el hombre antes que el sábado, antes que la ley, antes que el culto del Templo.

Vamos todos a comenzar a construir una Iglesia fraterna. A eso apunta el CPV.

PRIMERA SESIÓN DEL CONCILIO PLENARIO VENEZOLANO: BUEN COMIENZO

P. Pedro Trigo, S.J. experto del Concilio Plenario de Venezuela

1: CRÓNICA

Como estaba previsto, el viernes, 1 de diciembre, concluyó la primera sesión del Concilio Plenario Venezolano. Esa tarde se fijó la fecha y los temas de la próxima sesión. En ésta se estudiaron tres temas, elegidos de antemano por la presidencia del Concilio, hasta arribar a una redacción que, basada en documentos de trabajo, los modificó en aspectos puntuales. Pero los textos no se llegaron a votar y siguen abiertos hasta el 31 de marzo, cuando las respectivas comisiones, tomando en cuenta las observaciones que reciban, prepararán los textos que serán votados al comienzo de la siguiente sesión. Esta segunda sesión se desarrollará, Dios mediante, del 28 de julio al 4 de agosto del año en curso.

El Concilio se abrió el domingo 26, fiesta de Cristo Rey, con una misa en una cancha deportiva cubierta, presidida por el Cardenal Medina, enviado personal de Su Santidad, concelebrada por todo el episcopado y por los sacerdotes miembros del concilio, y coreada por unas siete mil personas que derrocharon entusiasmo a lo largo de toda la mañana. En la misa los miembros del sínodo hicieron solemne y pública profesión de fe. A la tarde se trasladaron al aula magna de la UCAB, donde se instaló el concilio y comenzaron las sesiones con los discursos inaugurales del enviado del Papa y de Mons. Ovidio Pérez Morales, presidente de concilio. A continuación se presentaron los miembros, se leyeron los estatutos y reglamentos y se eligieron las comisiones que se encargarían de la redacción de cada uno de los tres temas.

El lunes el secretario del concilio comenzó presentando la metodología adoptada en la elaboración de los documentos, que consistía en una interpretación del método, usual en América Latina, de ver (luces y sombras), juzgar (iluminación teológica) y actuar (objetivos y líneas de acción). En ese momento el representante de la Confederación Venezolana de Religiosos tomó la palabra para proponer que antes de estudiar los temas previstos se introdujera el tema de la Iglesia. Partiendo del hecho de que para la gente la Iglesia son los curas (la institución eclesiástica), pedía que el concilio se preguntara por las causas de esta configuración institucional y que diera pasos hacia la constitución de la Iglesia como Pueblo de Dios. El objetivo de la propuesta era ampliar

significativamente el sujeto social de la Iglesia venezolana, de manera que las propuestas que hiciera el concilio tuvieran una base amplia y variada de sustentación. Se le respondió que primero presentarían los tres temas y luego se votaría la propuesta. Las intervenciones previas a la votación insistieron muy emotivamente en que era una falta de respeto con los que habían trabajado los temas dejarlos de lado. Algunas intervenciones mediadoras, reconociendo que la CONVER no rechazaba los temas sino que pedía postergarlos, abogaron por ver la propuesta de los religiosos y otro de los tres temas presentados. Por fin se votó y el concilio siguió el cauce previsto. Finalmente cada uno de los participantes tuvo oportunidad de apuntarse a uno de los 15 grupos (5 por cada tema) que durante la semana trabajarían los textos propuestos. El tema primero llevaba por título *La proclamación profética del evangelio de Jesucristo en Venezuela*; el segundo, *La comunión en la vida de la Iglesia en Venezuela*; y el tercero, *Contribución de la Iglesia a la gestación de una nueva sociedad*. El promedio de miembros de cada grupo fueron 18 personas.

Del martes en la mañana hasta el mediodía del viernes se trabajó en esos grupos. Los tres primeros días cada grupo estudió su tema y el viernes en la mañana les tocó opinar sobre la redacción del tema primero que la comisión había logrado acabar la noche anterior y desde media mañana, sobre el tema segundo que acababa de entregar la comisión correspondiente. En la tarde del viernes las comisiones siguieron incorporando observaciones y entregaron a todos los participantes el resultado de su trabajo para que lo devolvieran a las bases para que toda la Iglesia sepa qué hizo el concilio y para que sigan haciendo sus aportes.

2 : BALANCE

2.1 el concilio como acontecimiento

Lo más hermoso que podemos decir de esta primera semana conciliar es que aconteció. El concilio fue un verdadero acontecimiento; se llegó a una comunicación personal en la que estuvo por medio el Espíritu de Jesucristo. Y por eso al acabar los congregados llegaron a constituirse en un verdadero sujeto colegiado, en un cuerpo social que fue capaz de ir más allá de sus posiciones iniciales porque trascendió, haciéndose en una medida apreciable cuerpo de Cristo.

En el lenguaje tradicional católico se dice que la gracia se apoya en la naturaleza y la perfecciona trascendiéndola. Eso sucedió en el concilio: en los grupos se dio curso libre y denso a las relaciones comunitarias personalizadoras, que son una de las características más humanizadoras que tenemos como pueblo. En los grupos estaban mezclados obispos, sacerdotes diocesanos y religiosos,

religiosas, laicos y laicas. En casi todos los grupos cada quien estaba como la persona concreta que era; cada quien hablaba desde su experiencia, una experiencia situada, sin duda, pero la experiencia de ese cristiano, de esa persona; no una experiencia a nivel de colega, es decir a nivel profesional, sino experiencia personalizada, comunicación de fe. Eso, incluso cuando se discutía a nivel analítico y conceptual: no se pretendía dar una clase ni catequizar a los demás sino comunicar lo que uno tenía quintaesenciado.

Es cierto que esa comunicación habría ganado en calidad si cada quien hubiera venido con un estudio más detallado de los documentos de trabajo; pero lo bueno que tuvo lo que se hizo es que se reaccionaba desde lo que se tenía en el corazón, desde lo mejor de sí, y que se escuchaba con verdadera fe cristiana, pensando bien del otro, teniéndolo por hermano en Cristo. De ese modo a lo largo de los días el grupo iba tomando cuerpo, tornándose un colectivo altamente personalizado, en el que cada quien veía cómo se potenciaba lo mejor de sí.

Si el concilio sigue aconteciendo desde esta experiencia comunitaria, algo va a cambiar en nuestra Iglesia. En efecto, si experimentamos en sucesivas sesiones cómo este compartir como cristianos nos hace bien, nos enriquece y a la vez es eficaz, construye Iglesia, ¿por qué no convertirlo en estructura permanente? ¿Por qué tenemos que relacionarnos siempre desde nuestros respectivos papeles, si cuando lo hacemos desde nuestra íntima y personal identidad de cristianos nos edificamos mutuamente y todos salimos ganando? ¿No es cierto que este ejercicio primario de eclesialidad nos capacita para ejercer con integralidad nuestras respectivas funciones? ¿No es ése el humus nutricional y la luz adecuada para ser teólogos más comprensivos y útiles, presbíteros más sólidos y participativos, obispos más entrañados en su Iglesia y por eso con más autoridad, y laicos más libres y eclesiales?

2.2 ¡por fin afloraron discusiones públicas!

Un segundo aspecto en el que el concilio ha sido un verdadero acontecimiento ha sido el de las discusiones públicas que se han tenido en subplenarias y plenarias. Es claro que, puesto que de hecho existen diversas opiniones y en principio es bueno que se den (en lo que no colide con la común fidelidad a la Tradición que viene de Jesús), el concilio acontece cuando se exponen con la libertad de los hijos de Dios para que todos las sopesen y discerniéndolas lleguen a resoluciones saludables. El punto de partida es que en nuestra Iglesia no se da ese diálogo. Se da la coexistencia pacífica de diversidades legítimas, lo que es sin duda mucho menos malo que la imposición de un solo parecer y línea. Pero no se da el diálogo y menos el diálogo público. Eso ocurrió con la propuesta de la

Conver: las intervenciones fueron un diálogo de sordos. Unos rechazaban lo que los otros no habían propuesto y, ante la incomprensión, éstos no aclararon suficientemente su propuesta. Sin embargo, en subplenarias sí hubo diálogo, y el que el concilio acabara con la discusión de dos obispos me parece todo un signo. Si todos, empezando por los obispos, llegamos a comprender a través de la práctica conciliar que discutir cristianamente no sólo no es signo de mal espíritu o de debilidad institucional sino que es por el contrario ejercicio elemental de responsabilidad y un modo indispensable de crecer en unión, es decir de irnos haciendo Iglesia adulta, aprenderemos por fin a procesar conflictos y creceremos en madurez cristiana, en tolerancia mutua y en sentido de pertenencia eclesial. Es bueno que la presidencia haya propiciado ese ambiente y no haya impuesto un estilo funcionalista que acaba siendo totalitario.

2.3 déficit metodológico

Hay tres aspectos negativos que pueden lastrar al concilio, si no son superados. El primero es metodológico. El cardenal Medina en su discurso inaugural dedica dos párrafos a esta cuestión. Hay que estar atentos, dice, a “priorizar las recomendaciones, a no multiplicar excesivamente las iniciativas”. Y de modo más general, al constatar que “el documento de trabajo señala muchas y justificadas preocupaciones del Pueblo de Dios”, insiste en que hay que “remediar la raíz”. Si la observación es tan obvia ¿por qué no hemos procedido así en ninguno de los tres documentos estudiados? La causa es que nuestro ver se ha limitado a la enumeración de observaciones y no se ha dirigido a la realidad, compleja ciertamente pero estructurada, a la que ellas remiten. Si no acabamos con el método de luces y sombras o, si nos empeñamos en recurrir a él, si no lo completamos con el desentrañamiento de la estructura subyacente y más aún del núcleo problemático que la entraba, no descubriremos cuál es esa raíz que tenemos que remediar en nuestro actuar. Y esa tercera parte se limitará a pedir que se haga lo que en el ver se vio que no se hacía o que se haga bien lo que se señaló que se hacía mal. Ese método tornará inoperante al concilio.

2.4 el peligro de las recetas

El segundo aspecto tiene que ver con esa observación del cardenal que acabamos de señalar. Es la tendencia que se observa en no pocos padres conciliares a que se den recetas. Es comprensible que se quiera llegar a resoluciones prácticas, a propuestas que incidan realmente en la vida de la Iglesia venezolana, que transformen la pastoral en las ciudades, en los barrios y en los campos. Sin embargo frente a esta tendencia quiero insistir que lo más práctico y duradero es salir del concilio con una buena teoría. Teoría no es doctrina ni declaración de

principios, es ese desentrañamiento de la raíz de los problemas y de la raíz del evangelio que los ilumina. A eso tiene que apuntar el concilio. Las conclusiones demasiado circunstanciadas enseguida quedan sobrepasadas por la realidad. Por ejemplo, la segunda parte de la *Gaudium et Spes* ya no se cita ni se lee, mientras que la primera todavía iluminará nuestro camino durante muchas generaciones. Alguna medida que destrabe procesos sí habrá que tomar. Es el caso, mi modo de ver, de levantar la prohibición de comulgar para concubinos estables de probada vida cristiana. No deja de ser curioso que se haya hablado tanto sobre la comunión en nuestra Iglesia venezolana y nada se ha dicho sobre la situación anómala de que la mayoría de las personas adultas que quieren comulgar no pueden hacerlo mientras que los que no tienen impedimentos legales no parecen tener mucho interés en hacerlo. Pasar esto por alto puede condenar a la irrelevancia todo el discurso. ¿O es que la Trinidad, fuente de comunión, ha desamparado a estas personas que son inocentes o hace años que están ya vitalmente reconciliadas? Así pues, sí habrá que tomar alguna medida clave. Pero, fuera de estos casos, lo fundamental es abrir perspectivas, señalar actitudes de fondo y propiciar estructuras adecuadas. Por ejemplo, a mi modo de ver, la novedad epocal de este concilio tendría que consistir en recoger la propuesta concreta y fundamentada de entregar la Biblia y sobre todo los evangelios al pueblo. Ésta es una propuesta orgánica cuando se hace ver cómo durante estos siglos habíamos seguido la vía ritual y la doctrinal para acercarnos a Jesús de Nazaret, pero habíamos obviado los evangelios, que son sin embargo la fuente insustituible. Y se propone cómo convertirlos en fuente de espiritualidad para los agentes de pastoral y para las comunidades cristianas, en fuente del proceso de iniciación cristiana, antes que ningún catecismo y base de todos ellos, y centro de la propuesta evangelizadora a quienes no tienen contacto con la Iglesia.

2.5 decir nuestra palabra

El tercer punto en el que sería deseable un avance tiene que ver con la débil conciencia que tenemos de constituir una Iglesia local. Celebramos el Primer Concilio Plenario de la Iglesia Venezolana sin asumírnos como Iglesia local. Una muestra sencilla de esta falta de conciencia eclesial es que no nos atrevemos a tomar la palabra, a decir nuestra palabra. Hay partes casi completas de los documentos que son pura cita ensamblada de documentos eclesiásticos. Quiero aclarar que en general me parece que las citas están bien escogidas y que me parece bien poner alguna cita en los textos; pero éstos deben contener ante todo nuestras propias palabras o la Palabra de Dios. Lo demás debería conservarse ciertamente en señal de comunión, pero enviándose a las notas. Así lo hizo, por ejemplo, el alabado Tercer Sínodo de Caracas. Es claro que no hay en esta pro-

puesta ninguna arrogancia. Por el contrario, lo que propongo es el acto de humildad de exponernos tal como somos, de presentar a nuestros hermanos nuestra pobreza, que es nuestra verdad. Dios quiere que andemos en la verdad; es el único modo de crecer en ella.

Resumimos el balance diciendo que algo ha comenzado a moverse y que esperamos que se profundice este camino. Lo caminado hasta ahora nos ha dado alegría y esperanza.

Hay que destacar que, además de los 44 obispos en ejercicio y de los otros 13 jubilados que tenían voto deliberativo, estuvieron presentes con voto consultivo 35 vicarios generales y 64 vicarios episcopales, 37 superiores religiosos y religiosas, 74 representantes de las diócesis, 2 por cada diócesis, y 23 elegidos directamente por la conferencia episcopal. En total eran 286 miembros. Además el concilio había convocado a 34 peritos y expertos, que sin pertenecer al concilio, tenían voz en los grupos. Finalmente fueron invitados 13 observadores fraternos. En la asamblea había más de 70 laicos y laicas y 60 mujeres.

**HOMILÍA DEL SEÑOR NUNCIÓ DE SU SANTIDAD, MONS.
ANDRÉ DUPUY,
en la clausura de la primera sesión celebrativa del Concilio Plenario
de Venezuela (Caracas, 1 de Diciembre del 2000)**

El salmo que nos propone la liturgia de este día, el último viernes del año litúrgico, es un himno de peregrinación. Una parte se cantaba caminando, y la otra, al llegar, en el Templo de Jerusalén, que era la meta del viaje. Tres veces al año, el pueblo fiel, en actitud de fe, subía al templo.

La Iglesia hoy, pueblo peregrino de Dios, ¿está encerrada en las sacristías, o camina por las calles y senderos del mundo? ¿Hacia dónde camina el pueblo de Dios? ¿Qué estrella lo guía y con quién camina? Estas preguntas me parecen útiles al terminar una semana tan rica en reflexiones y promesas.

Toda la historia de Israel ha sido una gran peregrinación. Desde el mismo instante en el que Abraham respondió a la llamada del Señor, este pueblo ha caminado largamente, dolorosamente, pero siempre con un ardiente deseo, con la mirada puesta en la esperanza del Mesías: «Todo mi ser se estremece de gozo y el Dios vivo es la causa...». Al término de su caminar lo esperaba el Cristo.

También nosotros debemos hacer siempre este camino. La Iglesia de nuestro tiempo recibe la misma llamada del Señor: si Cristo está presente esta tarde, en el centro de nuestra oración y de la Eucaristía, es para decirnos que este momento es una etapa en nuestro caminar hacia el reino. A lo largo de este año, la liturgia nos ha llevado en el seguimiento de Cristo, desde el Adviento a Pentecostés, para encaminarnos y cuestionarnos. La fe es siempre un descubrimiento, jamás se adquiere totalmente.

Crear en Dios es caminar con Dios. Recordemos: al comienzo del acto de fe de María, no solamente hay una obediencia a la palabra del Ángel, sino también un éxodo, una partida, un largo y difícil viaje de 4 días desde Nazaret hasta la casa de Isabel, en las montañas de Judea. Es un viaje difícil y valiente que simboliza perfectamente este otro viaje que hará María, el otro camino de la fe que la conducirá lentamente desde la fe de su pueblo a la fe en Cristo.

Ciertamente, la fe comporta siempre un éxodo, es decir, tener la valentía de cambiar nuestros desordenados hábitos de vida y las comodidades en las cuales nos hemos instalado; superar los temores que nos paralizan; eliminar aquellos cálculos humanos y cobardías que nos esclavizan.

En nombre de la fe - entendida de esta manera - no podemos aceptar una Iglesia dormida y pasiva o, peor aun, una Iglesia neutra e indiferente. No podemos admitir la que podríamos llamar Iglesia de Poncio Pilato, el cual, después de haber preguntado: ¿qué es la verdad? se lava las manos y envía el justo a la muerte. Nosotros queremos una Iglesia comprometida en los campos de batalla de la justicia, de la paz y de la salvaguardia de la creación.

Nosotros conocemos el mundo que nos espera: el mundo de la injusticia y de la violencia, sobre todo en los barrios; el mundo de la droga; el mundo de la criminalidad; el mundo de la corrupción, un mundo en el que el poder y el dinero son los nuevos dioses a quienes rendimos pleitesía. El mundo del joven que no encuentra sentido a la vida. El mundo del extranjero que no se siente completamente en su casa. El mundo de la naturaleza maltratada. Pero, al mismo tiempo, el mundo de cuanto bueno y hermoso se hace, también dentro de la Iglesia, de sus comunidades vivas y comprometidas que constituyen una promesa para el mañana; de esos hombres y mujeres, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos, que desde hace tantos años, en medio de difíciles y arriesgadas condiciones de vida, valientemente dan testimonio de la esperanza que habita en sus corazones.

En este día mundial del SIDA, cómo no recordar a los 300 o 400 mil venezolanos infectados por el virus. Jesús nos enseña que toda persona humana es nuestro prójimo, un hermano o una hermana para nosotros. El mismo ha acogido al leproso, al ciego y al enfermo. La discriminación y la exclusión son contrarias al evangelio, mientras que la proximidad y la asistencia son signos visibles de esperanza y de redención.

Cuando comiencen a suceder estas cosas, nos dice Jesús en el versículo que precede al evangelio de hoy, anímense y levanten la cabeza. La Iglesia, y especialmente la Iglesia venezolana, va un poco encorvada bajo el peso de las pruebas. Jesús le pide que se enderece, que levante la cabeza. Lo que, para algunos, aparece como una debilidad y un fracaso, sin embargo, debe aparecer como el comienzo de la salvación. La savia, de forma oculta y secreta, va transformando al árbol que parece muerto y sin vida. Lentamente va subiendo hacia las ramas que parecían condenadas a la esterilidad, y vuelven a ponerse verdes, promesas de un nuevo nacimiento.

A nosotros peregrinos, lo que nos da ánimo, lo que nos impulsa a levantarnos y a ponernos en camino, es aquella palabra de la que el Señor dice al final del evangelio de hoy que nunca pasará.

Nuestra fe y nuestra esperanza consisten en el acto de fiarnos de una Palabra viva, una palabra que no pasa, una palabra activa y capaz de transformar radicalmente la realidad. La esperanza consiste en que esa palabra de Dios puede seguir siendo pronunciada, puede seguir naciendo. Me gusta la reflexión de un sacerdote que, comentando el texto del evangelio de Lucas que hemos escuchado, decía que la Palabra de Dios no es solamente la espera o la certeza, sino también la exigencia: «Nosotros obligamos a Dios a mantener su palabra y a no desmentirse. Cuando parece que Dios no conduce ya la historia, hay que obligarle a que lo haga... La esperanza es provocación y no acepta que la palabra de Dios sea cosa del pasado».

Más que nunca, permanezcamos vigilantes, especialmente en el momento presente con las circunstancias que lo acompañan. El Adviento, que empezamos mañana por la tarde, con las vísperas del primer domingo, nos exhorta a que estemos atentos a la venida del Señor que se inserta en nuestra historia. Porque cada momento de nuestra vida es un tiempo de gracia y de encuentro con el Dios que nos salva.

Señor del tiempo y de la historia, Padre de la vida y Dios de infinita paciencia, enséñanos el secreto del tiempo y de cada día.

Mons. André DUPUY, Nuncio de Su Santidad en Venezuela