

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

**ITER**  
**REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XXII  
Número 55**

**CARACAS**  
**Publicaciones ITER-UCAB**  
**2011**

**ITER**

**REVISTA DE TEOLOGÍA**

Mayo-Agosto 2011

AÑO XXII, N° 55

Deposito legal pp. 199001-DF-708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER.

Instituto de Teología para

Religiosos y de la UCAB.

Universidad Católica

"Andrés Bello" de C A R A C A S

Revista indexada y arbitrada.

**DIRECTOR:**

*Eduardo Frades Caspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*P. Raúl Biard, S.D.B.*

*P. Luis de Diego, S.J.*

*P. Eduardo Frades, C.M.F.*

*Dr. Rafael Luciani, Laico*

*P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Francisco Virtuato, S.J., Rector de la UCAB*

*Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER*

*Luis Ugaldé, S.J., ITER y CERPE*

*Gianfranco Ceffolo, S.D.B., UPS, Roma*

*Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB*

*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Familia*

*Ignacio Cavallio, S.J., ITER y F. Aguafría*

*Bruno Renasa, Douvresano, ITER y USR*

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery Leiva*

Diseño de portada: *Alexandra Loggion*

Impresión: *A.C. Talleres F.J. Don Bosco*

*Revista indexada en las bases de datos*

*Clase (México) y Scopus (Argentina)*

Apartado de Correos 68865

Tel: (0212) 261.85.84

Fax: (0212) 265.05.05

E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

Web: [www.iter.org](http://www.iter.org)

[www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)

Dirección y Administración:

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

V Avenida con 6 Transversal,

Ahamira, Caracas 1061-A, VENEZUELA.

Apartado postal 68865

**SUSCRIPCIONES 2011:**

Corteo normal: Bs.F. 120

Número suelto: Bs.F. 50

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i> .....	5
--	---

## TEOLOGÍA Y PASTORAL DESDE Y PARA NUESTRO PRESENTE

<b>Discernimiento de las culturas urbanas y prácticas pastorales en la ciudad latinoamericana globalizada.</b> <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	11
---	----

<b>Reflexiones abiertas en torno a la escatología y los signos de los tiempos</b> <i>Prof. Dr. Félix Palazzi</i> .....	53
---	----

<b>La concepción judío-ortodoxa de un juicio pre-advencimiento de la era mesiánica</b> <i>Prof. Dr. Williams Pitter</i> .....	69
--	----

## RECORDANDO ASPECTOS ECLESIALES DEL BICENTENARIO

<b>La Iglesia Católica en Venezuela y el Bicentenario de la Independencia</b> <i>P. Oswaldo Montilla, O.P.</i> .....	87
---	----

<b>Relaciones Iglesia-Estado en 200 años de independencia</b> <i>P. Álvaro Salas, S.D.B.</i> .....	111
---	-----

<b>La Iglesia venezolana y la celebración del centenario del 19 de Abril de 1810</b>	
<i>Profesor Carlos Izzo</i> .....	151

## **UNA PROFECÍA ANTIGUA CON MUCHO FUTURO TODAVÍA**

<b>El sermón de Montesinos como acontecimiento: condiciones de posibilidad y consecuencias</b>	
<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	171
<b>El sermón de Montesinos (Comunidad, predicación y defensa de la justicia)</b>	
<i>P. Felicísimo Martínez, O.P.</i> .....	185
<b>El grito de Montesinos, ayer y hoy</b>	
<i>P. Víctor Codina, S.J.</i> , .....	203

# PRESENTACIÓN

En este número 55 de la revista ofrecemos tres tipos de artículos, que por eso determinan las tres partes o secciones. Una primera, como siempre, se ocupa de temas teológicos y pastorales. Pero, por seguir celebrando este año el bicentenario de la independencia de Venezuela, queremos presentar también una serie de trabajos de profesores de historia del Itey y de la Ucab, para completar lo ya dicho en la Semana Teológica, que publicamos en el número anterior. Al fin añadimos aún una tercera sección, esta vez dedicada a subrayar la tremenda importancia histórica para la memoria eclesial latinoamericana, de aquel primer famoso Sermón de Montesinos, del que pronto se van a cumplir los 500 años.

## TEOLOGÍA Y PASTORAL DESDE Y PARA NUESTRO PRESENTE

Abrimos la sección teológica con un amplio y profundo estudio, como suele ser lo habitual en él, del P. **Pedro Trigo, S.J.**, que trata de ver y reflexionar teológica y pastoralmente sobre las diversas culturas y prácticas pastorales que se dan en nuestra realidad. El título lo expresa claramente: *Discernimiento de las culturas urbanas y prácticas pastorales en la ciudad latinoamericana globalizada*. Insiste en una serie de temas, tanto de análisis de la realidad cultural urbana como de la importancia del sujeto humano, el reconocimiento de la pluriculturalidad existente y de la imeracción simbiótica que debe darse. En su síntesis nos dice el autor:

*La primera manifestación de la responsabilidad cristiana con la ciudad es el discernimiento de lo que se agita en ella, de su perfil cultural, desde la perspectiva de la encarnación kenótica. Así emprendemos el discernimiento de la hipermodernidad, del postsecularismo y de la relación de la ciudad con el barrio, que son a nuestro entender los elementos más significativos. A continuación señalamos en qué debe consistir la pastoral respecto de cada uno.*

El segundo artículo, del profesor Dr. **Félix Palazzi**, es un escrito presentado por el mismo al grupo de reflexión teológica del Itey, que fue objeto de lectura y escucha atenta y que continuará próximamente, aportando también las críticas, complementos, sugerencias que se le hicieron en la medida en que piense que

mejora su escrito. Pero no ha podido realizar esto último y nos presenta tal cual su escrito. Se titula *Reflexiones abiertas en torno a la escatología y los signos de los tiempos*. Por esta, con gran modestia, presenta su trabajo de una forma que puede llevar a pensar que es apenas un esbozo; pero, como verán los lectores, hay mucho estudio y reflexión detrás del mismo.

*El presente artículo fue elaborado para un seminario de profesores en la facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Lo que a continuación se presenta es sólo esquema de algunas ideas básicas sobre algunas reflexiones en torno a la escatología y los signos de los tiempos; muchas de ellas sólo indican un camino abierto a la discusión.*

El tercer artículo que ofrecemos, del profesor Dr. **Williams Pitter**, egresado de la Universidad del Zulia, investigador en Física y profesor actual de su Facultad de Ciencias, no versa sobre esa su especialidad, sino, como claramente indica su título, *La concepción judío-ortodoxa de un juicio pre-advénimiento de la era mesiánica*, de un tema religioso judío, dentro del pensamiento más tradicional rabínico. Es fruto de un año sabático otorgado por la LUZ a este "judío mesiánico", como él mismo se declara. Además de exponer con detalle dicha concepción judía, no deja de echar alguna mirada a posibles conexiones con la idea cristiana de sacrificio. Nos da este breve resumen:

*En este trabajo se presenta una síntesis acerca de la creencia judío ortodoxa de un juicio cíclico pre-advénimiento de la era mesiánica. Para establecer estas ideas se recurre a fuentes rabínicas antiguas y modernas. Aparte de esto, mostramos algunas conexiones entre las ideas de juicio del judaísmo ortodoxo con las del Cristianismo. Esta investigación puede servir de base para un posterior estudio comparativo más exhaustivo con la creencia del juicio de las diversas corrientes del Cristianismo.*

## RECORDANDO ASPECTOS ECLESIALES DEL BICENTENARIO

Seguimos celebrando el bicentenario de la independencia de Venezuela y por eso presentamos, en primer lugar en esta segunda sección, de tipo histórico, la *lectio inauguralis* del año académico 2000-2001 que tuvo el P. **Oswaldo Montilla, O.P.**, Vicerrector del Ite. Tuvo ese honor precisamente para presentar a todo el Instituto una reflexión propia, dentro de la variedad de profesores de teología, historia y

pastoral que lo conformamos, una visión de ese acontecimiento, en sus momentos iniciales. Tituló su escrito *La Iglesia Católica en Venezuela y el Bicentenario de la Independencia* y presentó esta síntesis del mismo:

*La Iglesia católica tuvo un papel relevante durante el proceso de la independencia de Venezuela. Como todas las instituciones coloniales, el estamento eclesial sufrió profundas divisiones de conciencia política en el curso de la guerra, cuyo estudio en estas fechas bicentenarios ha sido objeto de numerosos investigadores.*

*La idea de este artículo es mostrarnos la actuación en el campo político de algunas personas pertenecientes a la jerarquía eclesástica, los cuales dejaron su impronta en los acontecimientos entorno al 19 de abril de 1810. La Iglesia católica había rechazado firmemente los conatos de revolución y emancipación anteriores al 19 de abril de 1810 pero la crisis de la colonia se repliega en la esfera religiosa y a la Iglesia del siglo XIX le tocó actuar entre la fidelidad a la monarquía -en algunos momentos-, y respaldar a las nuevas Juntas que arrebataron el control del poder de las manos de los oficiales de la Corona borbónica.*

El segundo trabajo, de otro de nuestros profesores de Historia de la Iglesia, el P. Álvaro Salas, S.D.B., se ocupa por su parte, no ya de los primeros pasos, sino de todo el largo proceso histórico, con las diversas tensiones que se fueron creando entre los diferentes gobiernos y los sucesivos obispos y nuncios papales que tuvieron que relacionarse con ellos. Es como la conclusión de su tesis doctoral (de ahí, la profusión de sus notas) y la hemos titulado *Relaciones Iglesia-Estado en 200 años de independencia*. El resumen del mismo es:

*Los eventos históricos, los cambios políticos y sociales, en una nación de tradición católica, tienen sus implicaciones con la Iglesia, pues era una institución con la que había que contar. En el siglo XIX, Venezuela vivió un proceso de rupturas: independencia de España, las constantes revoluciones, el pasaje de la confesionalidad católica a la proclamación de la libertad de cultos. Un siglo caracterizado por el liberalismo y el positivismo de las clases dirigentes; por el galicanismo y regalismo de los gobiernos, en materia religiosa, y, específicamente, por la apropiación y la aplicación del Patronato republicano.*

*La institución del Patronato, entendido como derecho inherente de la soberanía del Estado de proteger y controlar a la Iglesia, será el hilo conductor de esta historia. La Iglesia, "es mirada y tratada como un poder concurrente que, como tal, no puede tolerarse" (CARDENAS Eduardo). La Iglesia Latinoamericana en los*

siglos XIX y XX, 1988). *El Patronato fue el molde en el cual el Estado liberal sirvió a la Iglesia; fue el campo de las mutuas relaciones y de frecuentes conflictos.*

Ofrecemos en tercer lugar otro artículo, esta vez por obra del profesor **Carlos Izzo**, joven historiador en la UCAB, además de colaborador en tareas de control oficial del gobierno sobre asuntos financieros. Se ocupa aquí del caso de la celebración eclesial del primer centenario de la independencia, y lo titula por lo mismo *La Iglesia venezolana y la celebración del centenario del 19 de Abril de 1810*. Era otros tiempos, y otro el talante tanto eclesial como político; pero nos puede interesar como punto de comparación y reflexión para nuestra celebración bicentenaria. He aquí su propia presentación.

*En el marco de la celebración del Bicentenario del día en que el Capitán General de Venezuela, Vicente Emparán, dejó su cargo, por exigencia del pueblo de Caracas, el presente trabajo pretende describir, primordialmente, como la Iglesia Católica venezolana observó las festividades del Centenario del 19 de Abril de 1810. Hace cien años, el General Juan Vicente Gómez comenzaba a regir los destinos del país, con un régimen dictatorial que mostraría una actitud enigmática con respecto a la Iglesia: pues algunas veces la benefició y otras, no. Entonces, tomando como base los datos contenidos en las reseñas del Delegado Pontificio Mons. José Aversa y del diario "La Religión", esta ponencia sobre el siglo XX dictada en las Jornadas de Historia del IFEF, recuenta los festejos y ofrece algunos puntos de vista, emitidos por representantes del clero, sobre la relación entre patriotismo y catolicismo.*

## UNA PROFECÍA ANTIGUA CON MUCHO FUTURO TODAVÍA

Cerramos el número con una tercera sección, esta vez dedicada a poner en evidencia la gran importancia del *Sermón de Montesinos*, llamado también el primer "Grito de la Española". Se han encargado de tratar el tema tres de nuestros teólogos y pastoralistas mayores, y quieren subrayar la permanente actualidad de ese mensaje profético. Cada uno lo hace a su manera, y más que una repetición, se trata de variaciones sobre un tema.

Comenzamos con un segundo escrito del P. **Pedro Trigo**, esta vez con una profunda reflexión sobre el famoso Sermón de Montesino, llamado también "el Grito de la Española", del que van a cumplirse los 500 años el próximo día 21 de diciembre, que en 1511 era el tercer domingo de adviento. Diríamos que este escrito

nos ayuda a analizar muy bien el texto en su contexto, como hay que hacer con cualquier texto, pero especialmente con uno profético como fue el famoso sermón. Su escrito se titula *El sermón de Montesinos como acontecimiento: condiciones de posibilidad y consecuencias*. Y el resumen que el autor nos ofrece dice así:

*El 21 de diciembre se cumplirán quinientos años del grito de Montesinos, comienzo de la lucha, que aún sigue, por la justicia en América Latina. La fecha es memorable porque la condena no es a un abuso sino al modo de producción y la estructura social que se estaba formando, y la denuncia se hace para el bien tanto de los oprimidos como de los opresores, se hace, pues, por solidaridad y desde la exterioridad al sistema, y la hace un grupo minoritario, pero altamente significativo, de los que habían venido a señorear la tierra. Nos referimos a la situación denunciada, a las razones de la denuncia, a la capacidad de los denunciantes de sostenerla y a sus efectos.*

El segundo trabajo sobre el Sermón de Montesino es del P. Felicísimo Martínez, O.P., antiguo profesor de nuestro Instituto y colaborador de la revista ITER en más de una ocasión. Como teólogo, y sobre todo, como hombre que es maestro de la profunda espiritualidad de Domingo de Guzmán, y su carisma en la Iglesia a lo largo de los siglos, nos muestra con gran hondura y finura cómo ese sermón es obra de toda una comunidad dominica, plenamente encarnada en la realidad de los inicios de la colonia, y en profunda sintonía con la verdad evangélica, por encima de los intereses económicos y políticos de España. El título de su escrito *El sermón de Montesinos (Comunidad, predicación y defensa de la justicia)* y el resumen del mismo que nos presenta reza así:

*El famoso sermón fue predicado por el dominico Fray Antón Montesino el tercer domingo de adviento de 1511 en la entonces llamada Isla Española (hoy República Dominicana y Haití). Denunció las injusticias cometidas por los conquistadores con los naturales del lugar. Pudo cambiar el curso de la conquista y de la evangelización del Continente. Pero el Imperio tenía otros intereses. Lo más significativo del sermón es que, aunque lo predicó Monteinos, se lo puede considerar el sermón de una entera comunidad de dominicos. Todos los miembros de la comunidad lo habían preparado juntos con oración, vigilia y deliberación común. Lo escribieron y cada uno lo firmó de su puño y letra. Fue el ejercicio de una predicación comunitaria. La comunidad hizo una lectura creyente de la realidad, hizo un ejercicio de compasión, deliberó comunitariamente y encomendó el sermón a Fr. Montesinos, que tenía la gracia de la predicación.*

## Presentación

Cerramos esta tercera trilogía, siempre sobre el mismo tema, con un breve artículo del P. Víctor Cudina, jesuita asentado en Bolivia desde el año 1982. El escrito se ha publicado antes en la revista *Christus* con el título de *El grito de Montesinos, ayer y hoy*. El resumen del mismo nos lo ha enviado el autor, junto con la autorización para publicarlo en ITER, con estas breves palabras:

*El sermón de Antón de Montesinos pronunciado hace 500 en La Española en defensa de los indígenas y contra la opresión de los conquistadores, no sólo tiene un valor histórico acerca de la conquista y la primera evangelización de América Latina, uno que sigue teniendo actualidad en la sociedad y en la Iglesia de hoy.*

*Para cumplir con los pocos editores que nos han hecho llegar algunos libros, pensábamos poner unas 6 reseñas, más que resensiones sobre ellos; pero son ya demasiadas páginas. Como quedan algunas por hacer las colocaremos todas en el próximo número.*

# TEOLOGÍA Y PASTORAL DESDE Y PARA NUESTRO PRESENTE

## DISCERNIMIENTO DE LAS CULTURAS URBANAS Y PRÁCTICAS PASTORALES EN LA CIUDAD LATINOAMERICANA GLOBALIZADA

P. Pedro Trigo, S.J.<sup>1</sup>

*Abstract:* Christian responsibility towards "others" should be assumed through a kenotic spirituality, granting a discernment of its cultural profile and dynamics. We will reflect on hypermodernistic, postmodernist and the city's relationship with the popular neighborhoods, explaining the pastoral tasks involved in this social configuration of our present times.

*Key words:* Inculturation, Kenosis, Hypermodernism, Postmodernism, Pastoralization, Eireneós, Human being, Pastoral Subjects, diakonía, judgement, pluriculturalism, symbiotic interactions.

Entendernos el tema como qué prácticas pastorales propone la teología para la ciudad latinoamericana actual. Pero para poder responder responsablemente,

---

<sup>1</sup> El P. Pedro Trigo Durk, 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 1990. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monsiñor Proño en Ecuador, antiéndose desde entonces compromiendo 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. 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. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Itec, Soc, Antropos, Nuevo Mundo. Correo electrónico: [trigo@gumilla.org.ve](mailto:trigo@gumilla.org.ve)

tenemos primero que discernir el momento histórico de la ciudad<sup>1</sup>. Este discernimiento, aunque de carácter interdisciplinar, le incumbe también a la teología. No entendemos su cometido como el segundo momento del método ver-juzgar-actuar porque, aunque el ver contiene, sin duda, elementos analíticos, no podemos admitir que la mirada científica se haga sin presupuestos, desde la neutralidad de la no ubicación social, al menos metodológica, del científico. Siempre se ve y se hace ciencia desde un lugar y unos intereses determinados, desde la pertenencia a una historia concreta. Por eso, aunque en todo caso hay que analizar, el cristiano que quiera ver la realidad como tal, tiene que fijarse en cómo la ve la comunidad divina, cómo le afecta y qué decide sobre ella.

Por tanto iremos discerniendo a medida que caracterizamos la situación.

## **CONTEMPLACIÓN DE LA ENCARNACIÓN COMO PERSPECTIVA**

La escuela ignaciana de espiritualidad nos ha educado a ver la realidad desde la pauta de la contemplación de la Encarnación, central en los Ejercicios espirituales<sup>2</sup>. Allí se asienta que la Trinidad ve la realidad humana no sólo como irreduciblemente variada sino en contraposiciones antagónicas que expresan un pecado social que conduce a la perdición. La mirada divina es una manera de ver interesada, más aún comprometida. Ve a la humanidad que él crea con su relación de amor constante y ve que en su vivir no expresa ese amor fontal en que consiste. Por eso, como no la mira desde arriba sino desde adentro, no le da rabia sino dolor. El estado de la humanidad lo afecta dolorosamente. Lo afecta tanto que decide intervenir para salvar lo que está en trance de perderse.

1 Por eso presuponemos los trabajos de base de Comblin, *Teología de la ciudad*, EVD, Estella 1972 y de Nuño, *La Iglesia en la ciudad*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996. Para un tratamiento contemporáneo, ver **Espacio de Pastoral Urbana, *La noche recata la Iglesia***, Dabar, México 1998; Trigo, *La evangelización de la ciudad contemporánea*, ITCR 184 (1995) 87-144; Libanio, Brava, Crechlin, *La Iglesia en la ciudad*, Dabar México 1999; **Espacio de Pastoral Urbana, *La ciudad: desafío a la evangelización***, Dabar, México, 2002; Davey, *Cristianismo urbano y globalización*, ST, Santander 2003; Eguireta (dir.), *Pastoral urbana en América Latina*, EVD, Estella 2007.

2 CE n.º 161-109. 7as. Encarnación. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero-ST, Bilbao-Santander 2007 735-746.

Hasta aquí todo parece demasiado hermoso, pero de algún modo previsible: si de verdad nuestro Dios no es el omnipotente y eterno de la liturgia romana sino el Dios de Jesucristo. Porque el Dios que crea con un acto de sabiduría y poder, el Dios de la causalidad eficiente, no es todavía un Dios digno de fe porque lo que sale de ese poder y sabiduría infinitos no se sabe si existe para que sea feliz o para descargarse su Hacer en la humanidad del peso de llevar lo creado, como asientan no pocas mitologías. El Dios cristiano quiere absolutamente el bien de sus criaturas porque no las crea por un acto de causalidad eficiente sino por una relación constante de amor. Por eso está personalmente comprometido con la suerte de la creación y en ella de la humanidad.

De todos modos hay que reconocer que no pocos miran la realidad desde su sabiduría y poder y que la miran para ponerla para sí, para su provecho. Más aún, ¿no habría que concluir que ésa es la pretensión de la ciencia? ¿No se trata de comprender para dominar? No es fácil salir de esta mirada interesada y mirar, como Dios, con ojos buenos, desde dentro, para ayudar a que la realidad, toda la realidad y singularmente la humana, dé de sí. No va de suyo que el conocer sea una de las exigencias del querer para que se consiga eficazmente el bien de lo querido. Ver la ciudad con esos ojos supone mucha humanidad cualitativa, una humanidad que debe ser incesantemente cultivada.

Ahora bien, el modo de salvar que Dios arbitra entraña un compromiso tan costoso y por eso al parecer tan excesivo, que da razón a los místicos rusos que hablan del amor loco de Dios<sup>3</sup>. En efecto, si la Trinidad observa que la humanidad se pierde por las malas relaciones entre los seres humanos ¿cómo se le puede ocurrir entrar en esa humanidad como uno más para salvarla desde dentro, humanamente? Si a la comunidad divina le duele que nos desconozcamos y nos combatamos, al enviar a su Hijo al mundo como un ser humano no puede asumir el papel de los que desconocen, explotan, hieren y matan. Por tanto, si no logra convencer a los que obran así para que cambien de corazón y de conducta y traten humanamente a sus hermanos, él va a ser una víctima más. ¿Le imputamos tanto

3. Evdokimov, *El amor loco de Dios*. Narcea Maizel, 1980.

a la comunidad divina para que se arriesgue a tanto? ¿Es que no había un método más expeditivo y menos costoso?

Si ver la realidad, y sobre todo la realidad humana, en nuestro caso la ciudad, con los ojos del amor, doliéndose de sus males y buscando superarlos con un compromiso absoluto parece una actitud tan supremamente humana que es visto como un ideal casi inalcanzable, buscar remediar los males desde dentro y desde abajo, no desde la ventaja que da la sabiduría y el poder, no desde arriba, desde las élites, sino desde la base de la pirámide social, en base a la prestancia de la desnuda humanidad cualitativa, nos sigue pareciendo una locura, gastar en vano las fuerzas, apostar a caballo perdedor. La encarnación kenótica de Jesús y de los que siguen a Jesús hasta ese punto nos parece un camino más admirable que imitable, y frecuentemente ni siquiera tenemos capacidad para admirar y simplemente nos parece pura pérdida. Por eso Jesús de Nazaret sigue resultando incómodo para la mayoría de los cristianos y se lo sustituye por el Jesús del rito, por el de muchas devociones o mejor aún por la doctrina y la moral cristianas.

Y sin embargo, tenemos que seguir afirmando que ésta es la perspectiva cristiana para ver la realidad; el cristiano consecuente la ve desde la participación en el compromiso de Dios con ella y más concretamente desde la misión de Jesús en ella: desde la encarnación kenótica<sup>4</sup> como modo de proclamar y hacer presente el reinado de Dios. Desde esa sensibilidad y esa opción mira la realidad que le toca vivir, no como un espectador sino como hermano de sus coetáneos, de sus conciudadanos, hermano que no aspira a ser servido sino que sirve. Es esa opción la que lo lleva a

4 Encarnación es una palabra mayor que expresa la sensibilidad y la dirección vital que caracterizaron al concilio Vaticano II y a quienes participan de su espiritualidad. Ver Trigo *Espiritualidad conciliar*. Universidad Iberoamericana de Puebla (ITESO), 2003, 76-99; Mardones, *Del catolicismo tradicional al conciliar, del vagabundo peregrino al encuentro*. En *La transfiguración de la religión*. PPC. Madrid 2005, 139-152, 161-162, 189-193. Sobre la fe en Jesús de Jesús y la de Dios, ver González Faus, *La humanidad nueva*. ST, Santander 1984, 195-214; Moingt, *El hombre que venía de Dios*. DDB, Bilbao 1995, vol. II, 209-251; Sebena, *Jesucristo Eucaristía*. Trotta, Madrid 1991, 297-300; Id., *La fe en Jesucristo*. Trotta, Madrid 1999, 363-387; Collins, *Una iglesia nazarena*. ST, 20 11; González Buella, *Una mística de encarnación en el abajo de la historia*. En *Psicología y Ejercicios espirituales*. Col. Mauresa 1996, vol II 175-183.

informarse, a enterarse, a vivir conscientemente, echando cabeza a lo que ocurre y a lo que le pasa. Es esa opción la que lo lleva también a escuchar a los especialistas, a recibir sus datos y apreciaciones, pero no menos a situarse respecto de sus diagnósticos y propuestas en base a su opción.

Con esto estamos asentando que los cristianos tenemos el deber de informarnos con el mayor rigor posible, tenemos que tener hambre de verdad, tenemos que ser honrados con la realidad<sup>5</sup>. Pero este compromiso de caminar a la luz de la vida nos impide ponernos en manos de los especialistas, como si ellos nos hablaran de una realidad que no nos concierne o como si nosotros fuéramos marcianos que tenemos que ser informados de nuestra tierra y de nuestra historia como si estuviéramos en blanco porque no tenemos ninguna vivencia de ellas. Por eso comenzáramos asentando que la teología no viene después de que hablen las ciencias humanas, para juzgar lo dicho por ellas a la luz del evangelio. El teólogo tiene que recibir sus insumos desde su perspectiva, desde su sensibilidad, que es la encarnación kenótica y con ellos hacer su propio diagnóstico. Es lo que haremos seguidamente.

## DISCERNIMIENTO DE LA SITUACIÓN DE LA CIUDAD

La ciudad latinoamericana actual es muy compleja ya que en ella conviven personas de diversas etnias y culturas<sup>6</sup>, incluso podemos decir con rigor, de diversas épocas, aunque todas coincidan en el mismo espacio y en el mismo tiempo cronológico. En efecto, viven juntas pero no revueltas la ciudad y el barrio, personas de cultura citadina y de cultura suburbana. Pero en el barrio, además de sus pobladores que han creado una cultura contemporánea<sup>7</sup>, viven también campesitos trasterrados, y en la ciudad coexisten personas de cultura criolla tradicional (los españoles

5. Expresión frecuente en Jon Sobrino. Ver, por ejemplo, *El pueblo en pecado y la evangelización de la pobreza*, *“El ha cesado el cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría*, R.T. 66 (ser-die 2005), 209-228, *La interpelación a “ser real”*. En *La fe en desoculto*, oc. 405-209.

6. García Carolini, *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires 2008; Legarreta, oc. 15-46.

7. Trigo, *La cultura del barrio*, Guzmilla, Caracas 2008.

americanos), de cultura criolla modernizada y de cultura occidental globalizada<sup>8</sup>. Pero no sólo coexisten personas de distintas culturas; también dentro de la misma persona pueden coexistir culturas distintas: uno que en su empresa ha asumido la última revolución tecnológica y organizacional, con el servicio de su casa o con el personal de su hacienda puede comportarse, sin embargo, como un criollo tradicional.

Para ir desentrañando esta maraña, vamos a tratar de dilucidar en primer lugar esa impregnación ambiental que suele denominarse postmodernidad, pero que en realidad es un precipitado de elementos incompatibles<sup>9</sup>. Para poner claridad y poder distinguir entre muchas conductas que se presentan simultáneamente, pero que en realidad son heterogéneas, creo que es muy pertinente distinguir entre la postmodernidad y el postsecularismo.

### *Discernimiento de la hipermodernidad*

Entendemos por postmodernidad, en el sentido restringido de tautomodernidad o hipermodernidad a la exacerbación de la modernidad que parece morderse la cola, es decir a tendencias de la modernidad que, al lle

8. Sobre las culturas en América Latina, aunque el documento trata específicamente de Venezuela, ver Concilio Plenario de Venezuela: "Venezuela es un país multiétnico y pluricultural. En su realidad cultural confluyen las culturas originarias: las indígenas, caracterizadas por su anclaje en la tierra y en la comunidad; la negra, caracterizada por la expresividad corporal, el arraigo familiar y el sentido de Dios como aliento vital. A lo mismo existe la cultura criolla, mayoritaria, eje del proceso de modernización, por la masividad de la educación. Igualmente está presente la cultura campesina, referida al ciclo agrario y a un calendario de fiestas que da identidad a cada comunidad humana. Por otra parte, aparece la cultura suburbana, la cual, a diferencia de las anteriores, es una cultura explesiva-pósitica, fruto de las grandes migraciones que, a mediados del siglo pasado, cambiaron el mapa humano de América Latina. El desplazamiento de la gente del campo a la ciudad hace que aparezca, además, una trama cultural urbana heterogénea. Se trata de una multitudinaria que desafia nuestras nociones de cultura, nación, ciudad y religión (...) Todas ellas están desafiadas por la cultura occidental homogenizadora, basada en el desarrollo científico-tecnológico, el predominio comunicacional y financiero, y el paso de lo rural a lo urbano" (Evangelización de la cultura en Venezuela, nº17-18). Con algunas variantes esta caracterización está asumida por el documento de Aparecida en los nº 56-58.

9. Sobre la modernidad y las diversas acepciones de la postmodernidad, ver Bapicenti, *La Iglesia y el pueblo*. PPC, Madrid 2007, 23-53.

varse hasta sus últimas consecuencias, se salen de la matriz en la que tenían sentido y se vuelven caricatura o locura, causando estragos<sup>10</sup>. Las manifestaciones más devastadoras de esta modernidad hipertrofiada y salida de madre son<sup>11</sup>: el individualismo en el sentido preciso de la pretensión de nacer de sí mismo, de atenerse a sí mismo en las buenas y en las malas, de no buscar la salvación en nada ni en nadie, de darse a sí mismo sus propios parámetros y de ser hijo de sus obras; y por tanto la crítica de todo horizonte de sentido, actitud que conduce al nihilismo<sup>12</sup>. El individualismo impide plantearse nada en común, impide que exista la sociedad y la política en el sentido clásico de la búsqueda del bien común. De ahí, la absolutización de lo procedimental en los poderes públicos y el confinamiento del contrato social a ese ámbito, de modo que los fines los ponga sólo cada individuo, si quiere ponerlos y no vivir conductualmente o, dicho de otro modo, en las vigencias sociales. La absolutización del éxito, independientemente de los medios, la orientación vital al logro, supeditando a él a las demás dimensiones humanas bajo el supuesto de que todos los medios valen con tal de que sean eficaces; la preponderancia absoluta del capital<sup>13</sup>, incluso del capital financiero y la supeditación a él, no sólo del trabajo sino de los poderes públicos. La corporativización de la sociedad por la preponderancia

10 Para Luhmann la nuestra es una visión premoderna porque la postmodernidad no es más que la consunción irresistible de la modernidad. "Cuando por postmodernidad se entiende la ausencia de una descripción unitaria del mundo, de una razón para todos vinculante, o tan sólo de una actitud común hacia el mundo y hacia la sociedad, no hace más que apuntar, justamente, a las consecuencias de las modificaciones estructurales que la sociedad se pone a sí misma. Ella no soporta pensamientos concluyentes ni, por eso, autoridad alguna. Ella no conoce posiciones desde las que poder describir la sociedad dentro de la sociedad de modo vinculante para otros" (*La sociedad de la sociedad moderna. En Complejidad y modernidad*, Trotta, Madrid 1998, 149).

11 Habermas, bajo el rubro de "una descarriada modernización de la sociedad en su conjunto", presenta una caracterización similar en *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona 2006, 112-113). Dice González Eguí "su razón es una razón insularia, su libertad es una libertad sólo individualista, su género humano es sólo la burguesía, y su progreso se reduce al mera progreso tecnológico, sin apenas espacio para el verdadero progreso humano" (*Abjurar la modernidad*, Cristianismo y Justicia, Barcelona 2002, 4).

12 Luhmann lo plantea desde el punto de vista de la teoría de los sistemas. Desde esa perspectiva la sociedad opera como un sistema autoperpetuante: "es un sistema autoproductivo", y "la teoría de los sistemas *autopoiesis* es (que-se-diferencian-a-sí-mismos) es una teoría radicalmente individualista" (oc. 224, 226).

13 Una crítica del modelo en Sebastián, *El rey desnudo*, Trotta, Madrid 1995.

sin contrapeso de las corporaciones mundializadas. El no reconocimiento del otro, considerándolo como no ciudadano o no de primera clase por no participar de las características mencionadas. La soledad y, más aún, la violencia a muy diversos niveles por la desaparición de la palabra como el puente tendido entre sujetos y grupos. La espectacularización de todas las manifestaciones sociales, que dejan de ser acontecimientos y se convierten en puestas en escena para ser consumidas<sup>14</sup>...<sup>15</sup>

Hay que subrayar que la mayoría de los que viven de este modo lo hacen de manera meramente fáctica, es decir que de hecho tienen estos comportamientos, aunque no se han detenido a pensar sobre ellos, a hacerlos conscientes y menos aún a convertirlos en proyecto vital. Sin embargo, eso no significa que no sean comportamientos consolidados, aceptados tácitamente y que por tanto no susceptibles de ser cambiados sin un proceso al menos de resocialización y, mejor aún de toma de conciencia y elección de otros alternativos.

Nos preguntamos si es viable una sociedad así, si no acabará implosionando; y más profundamente si en ella caben auténticos sujetos humanos. Se nos arguye que no podemos considerar sólo como sujetos humanos cualitativos a los que ha habido hasta ahora; que estamos presenciando la emergencia de nuevos tipos y que no los podemos juzgar desde los parámetros antiguos.

Estamos de acuerdo en que siempre surgen nuevos tipos humanos y que precisamente ésa es una característica de la historia, que no ese reduce a mero desenvolvimiento de lo mismo ya que en ella se dan auténticas novedades. Por eso no se nos ocurre comparar lo que está viniendo con lo que ya fue como si el ser humano de una determinada cultura fuera el parámetro por el que deben medirse todas.

Para nosotros el parámetro absoluto de humanidad es Jesús de Nazaret, pero no por ser un representante exímio de una determinada cultura sino por su envergadura humana. Jesús es el ser humano que supera

14 Sobre el culto al consumo y el predominio de la imagen, de lo virtual, que desrealiza todo, ver Mardones, *La transformación de la religión*. PPL, Madrid 2005, 48-52

15 Para ver las consecuencias de la modernidad (incluida la tardomodernidad) sobre la religión ver Mardones, *op. cit.*, 13-43, 52-72

infinitamente a cada uno de los seres humanos. Y precisamente por eso todos los demás nos medimos por él<sup>16</sup>. No consideramos a ninguna cultura como absoluta, ni a la sedicente cultura cristiana, ya que todas son meros caminos para la constitución de seres humanos cualitativos y el ser humano cualitativo no cabe en ninguna, aunque ningún ser humano puede transitar hacia él sino dentro de una cultura: lo que implica que tiene que vivir en ella dinámicamente transformándola incesantemente. Ya hemos insistido en que para nosotros el paradigma de ser humano cualitativo es Jesús de Nazaret que nos supera infinitamente en humanidad y que por eso relativiza cualquier realización cultural impidiendo que una cultura pretenda convertirse en paradigma y exigir a quienes viven en ella la adaptación a sus parámetros y subordinar a todas las demás, como sucede en la dirección dominante de esta figura histórica.

Pues bien, Jesús de Nazaret es Hijo y Hermano. Ésas son las dos coordenadas que lo definen como las dos caras de una única moneda, aunque para ser más precisos habría que explicitar que se ha hecho hermano nuestro, que nos lleva a cada uno en su corazón, precisamente por ser el hijo único de Dios. Esas dos coordenadas son las que rechaza la hipermodernidad: si se aspira a nacer de sí mismo, se está expresando que no se acepta como hijo, y si se define como ese individuo concreto, también se rechaza la condición de hermano, es decir la existencia de vínculos obligantes, más aún, de relaciones constituyentes, con todos los seres humanos.

Desde estas coordenadas habría que decir, que aunque bastantes habitantes de la ciudad no se definan como hipermodernos, eso no significa que se definan como hijos y hermanos. Puede ser que esas dimensiones no estén ausentes, pero de ahí a que definan a las personas hay un abismo que en muchos casos no es colmado ni por el deseo, mucho menos por un proceso decidido en esa dirección. De aquí se seguiría también que no pocos bautizados no son en realidad cristianos, si el cristiano es un seguidor de Jesús, alguien que lo tiene sinceramente como paradigma e intentó investirlo deotológicamente, no por moral sino como evangelio: por la alegría de ese tesoro descubierto.

16 Trigo, Jesús: paradigma absoluto de humanidad. En *Jesucristo, promotor de humanidad en América Latina*. Obra nacional de la Buena Prensa, México 2000, 85-128.

*Discernimiento del postsecularismo<sup>17</sup>*

Entendemos por postsecularismo una posición ante el mundo que, afincándose en el uso analítico y crítico de la razón, propio de la modernidad ilustrada, ha renunciado a absolutizarlo y se abre a la realidad percibiendo que lo desborda y por eso, además de inquirir y observar metódicamente, percibe que tiene que abrirse a su manifestación, que no se puede reducir a experimento controlable porque no se puede forzar sino que hay que acompañarse a su ritmo y esperar su manifestación, sobre todo cuando se trata de la realidad humana y del misterio fontal que hace existir fuera de sí y libre de sí a la realidad y que a la vez la religa libremente a sí<sup>18</sup>.

Por eso, prosiguiendo con la razón instrumental y con la crítica a la tradición y a la religión, considera que para salir de la unidimensionalización moderna, tiene que incorporar otras dimensiones. Considera que, establecida firmemente la sana secularidad, es decir la independencia de la ciudad y sus instituciones cívicas respecto de poderes tradicionales y entre ellos las instituciones religiosas, es el momento de recuperar muchas otras dimensiones humanas que no entran en el contrato social que fundamenta al Estado, entre ellas la comunitaria en sus diversas manifestaciones, la corporal, la simbólica, la lúdica, la sexual, la ritual, la contemplativa, la religiosa. Y más en general, lo valioso por encima de lo útil, la experiencia, el acontecimiento, el diálogo, el pensamiento complejo, el misterio.

Todas estas dimensiones, aunque en principio son imprescindibles para la constitución humana cualitativa, en su realización concreta e incluso programática son siempre ambivalentes e incluso pueden ser mucho más negativas que positivas. Por eso no pueden ser consumidas según la lógica del mercado. Más aún, podemos afirmar que cuando revisten el formato de la mercancía, quedan desustanciadas, no son ya cualitativas sino meros sucedáneos. Por eso se requiere que quienes las practican lo hagan desde la autonomía personal y el diálogo libre y franco con los demás participantes.

17 Además de libro citado de Habermas, ver Crampet, *¿Ciudadanos creyentes? el debate democrático de la religión*. EOL/imp, *Democracia con ciudadanos*. Trotta, Madrid 2010, 115-138.

18 Mardones, *op. cit.*, 177-194.

Aunque obviamente, lo que más se requiere es que participen con la persona entera y no como agentes, que es la perspectiva de la modernidad; es decir que la participación sea un verdadero acontecimiento que incumbe a toda la persona y no la mera acción de un ser consciente y libre.

Pero además, cuando adquieren visibilidad societal y más aún institucional, estos grupos e instituciones deben tener tal perfil que puedan inscribirse en ese contrato de mínimos en que se asienta la ciudadanía, y, si no son susceptibles de ello, no pueden recibir carta de ciudadanía y por tanto la ciudad debe rechazarlas.

Pero, una vez cumplidos esos requisitos formales, sobre todo la publicidad con todo lo que ésta conlleva y que se opone a las sociedades secretas no auditables, la ciudad como tal sólo puede juzgar sus resultados, no su acontecer interno, que de hecho, aunque no lo pretendan, funciona como caminos específicos para llegar a esos resultados, y debe aplaudir y apoyar desde fuera los resultados que adensan el sujeto humano y la convivencia fraterna.

La ciudad tiene que reconocer que necesita de ellas y que a la vez tiene que estar muy atenta y vigilante ante sus resultados. Porque pueden ser inocuos, aberrantes o imprescindibles para la marcha de la ciudad. Por ejemplo, si el cristianismo de hecho logra lo que dice, es decir que los seres humanos vivan personalmente con dignidad y se amen unos a otros, la ciudad lo debe apoyar, no por su carácter religioso o en su condición de institución religiosa sino por sus efectos humanizadores y socializantes. Es decir, debe apoyar, desde fuera, específicamente aquello que ella puede comprobar que va en esa dirección. Una dirección imprescindible para ella y que ella no puede promover desde sí misma.

Para recalcar este punto decisivo vamos a referirnos a *La Orestíada* de Esquilo, un clásico del origen de la modernidad política<sup>19</sup>. La trilogía representa el paso de la justicia vindicativa a la justicia legal, paso trascendente en cuanto que posibilita detener la espiral de la violencia, mecanismo imprescindible para que funcione e incluso para que sea posible la ciudad y para que ésta pueda seguir contando con todos los ciudadanos, aunque algunos de ellos hayan observado conductas indignas y peligrosas.

<sup>19</sup> Esquilo, Sócrates, Eurípides, *Obras completas*. Cítedra, Madrid 2004, 1007-1176, 1309-1354.

Después de asesinar a su madre para vengar la muerte de su padre, Orestes es enviado por Atenea a Atenas para que lo juzgue la asamblea de ciudadanos. Pero antes Apolo le pide que vaya a su santuario de Delfos. Orestes va, en efecto, a Delfos, con sus manos manchadas de sangre y persiguiéndolo las Erinitias, símbolos del mal como mancha y como culpa<sup>20</sup>. En el santuario se inicia en los misterios y de allí va a la ciudad donde, al presentarse ante sus jueces, puede alegar, para que lo comprueben, que ya no tiene las manos manchadas de sangre ni lo persiguen las Erinitias. Los jueces no averiguan cómo logró rehabilitarse, sólo les toca comprobar si es cierto que está rehabilitado, porque, si no lo está, no pueden absolverlo, porque, además de que cometen una injusticia, si lo dejan libre, es un peligro para la ciudad; pero si lo está, hacen una injusticia si lo condenan, porque él ya no es el mismo que asesinó a su madre: lo que lo impulsó al asesinato está ya sanado. La iniciación es un acontecimiento estrictamente personal o, mejor dicho, transpersonal: por eso no puede ser objetivado. La ciudad no es capaz de rehabilitar: por eso Atenea, que representa la sacralidad de la ciudad, acepta el envío a Delfos, exterior e independiente de ella. A la ciudad, es decir a las instituciones que la representan, no le interesa como tal lo que pasa en Delfos ni tiene competencia para opinar sobre sus ritos. Sólo le toca juzgar de sus resultados en el aspecto de la sanación, de la liberación, de la rehabilitación. Si esto se logra, es de interés de la ciudad, es decir, de sus órganos representativos, que esas capacidades de Delfos sigan dando de sí. Por eso Atenea acoge a Orestes iniciado.

Lo que trato de decir es que lo que tiene que averiguar la ciudad son los resultados de esas propuestas e instituciones y que tiene que contar con las que adensan al sujeto humano y a la convivencia simbiótica. Que no puede juzgarlas y que no puede intentar mediatizarlas, porque en cuanto pasen a ser instituciones ciudadanas ya no pueden lograr esos objetivos. Debe darse en todo caso independencia mutua. Pero la ciudad debe apoyar lo que reconocidamente ayuda a la humanización y a la convivencia simbiótica. Insistamos, no a la religión como tal sino a lo que de ella comprobadamente ayuda; debe apoyarlo porque ayuda y mientras ayude a que los ciudadanos sean sujetos humanos consistentes y desplieguen esa densidad de vida en la convivencia abierta y horizontal.

20. *Riviere, Foucault y la subjetividad*. Iruña, Madrid 2004, 189-206, 257-302

A la religión por su parte, también le conviene que la ciudad no le dé carta blanca porque ello equivaldría a su sacralización y la religión, como todo lo demás, se justifica por sus frutos y, como todo lo demás, es ambivalente y tiende a sacralizarse. Por eso, la negativa de la ciudad a reconocerla como tal le ayuda a no descansar en sí, a no absolutizarse, a vivir volcada a su misión, a apreciar esos frutos que la trascienden, por encima de su propia institucionalidad, que sólo se justifica por ellos.<sup>21</sup>

Es decisivo que la ciudad reconozca que desde sí misma a lo más que puede aspirar es a lograr buenas costumbres, en el sentido preciso de las costumbres sancionadas por la autoridad, es decir a la internalización por parte de los ciudadanos de aquellos bienes civilizatorios y culturales en los que se asienta la ciudad. En este sentido literal la ciudad puede inculcar una moral ciudadana y esto debe ser altamente valorado. Pero tenemos que convenir que se pueden tener buenas costumbres sin ninguna trascendencia ética. Y que las buenas costumbres son radicalmente insuficientes, no sólo para que nos vayamos constituyendo en seres humanos cualitativos sino para que la ciudad sea vivible<sup>22</sup>.

*Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común. Y esto exige un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal. La imposición de una obligación de participación electoral sería en el Estado democrático de derecho un cuerpo tan extraño como la solidaridad reglamentaria. La disposición de ponerse a favor de ciudadanos extraños, que seguirán siendo anónimos, y a aceptar sacrificios en nombre del interés general, es algo que sólo cabe sugerir a los ciudadanos de una comunidad liberal. De allí que las virtudes políticas —aunque sólo se las requiera como «calderrilla»— sean esenciales para la existencia de una democracia<sup>23</sup>.*

21 Respecto del cristianismo está bien precisado el punto de la paradójica aportación de Jesús, paradigma para toda humanidad que se pretenda humana, en González Eaus, *«Dios mundo es posible... desde Jesús»*, ST, Santander 2010, 109-117.

22 Trigo, *Dar y ganar la vida*, Mensajero Bilbao 2005, 37-44.

23 Habermas, *Op.*, 110-111. Sobre el fomento de la democracia por parte de cristianos y organizaciones cristianas ciudadanas, ver Espinosa de Paredes Urbana, *La democracia en la noche*, Dabar, México 2001. Sobre el fomento de la justicia social, *Id.*, *La justicia social en la noche*, *Id.* 2000.

Habermas plantea un elenco de virtudes políticas que expresan, a nuestro modo de ver, la sustancia de lo que se requiere para que marche la ciudad y para que sea vehículo adecuado para que se constituyan en ella auténticos sujetos humanos con verdadera trascendencia ética y libertad liberada. Y confiesa que estas virtudes no se pueden imponer por vía legal. La conclusión es la relativización de lo político: "El estatus de ciudadano político está incrustado en cierto modo en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, 'prepolíticas' (...) de proyectos éticos de vida y de formas culturales de vida"<sup>24</sup>. "Entre ciudadanos, sólo puede surgir una solidaridad, como siempre abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural"<sup>25</sup>.

El autor, que lleva toda su vida abogando por la autonomía de la vida política, no puede concluir de estas premisas, como si concluimos nosotros, la insuficiencia constitutiva de lo político y la necesidad de que se asiente en una serie de motivaciones y actitudes, en un *pathos* y *ethos* que no puede producir ni reproducir. Afirmo, por el contrario, que "no cabe deducir que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus presupuestos motivacionales a partir de sus propios recursos seculares"<sup>26</sup>. Sin embargo, concede que estaríamos ante "una cuestión no resuelta empíricamente"<sup>27</sup>. Es decir, que hasta ahora no ha logrado hacerlo, y hoy menos aún.

La conclusión expresa adecuadamente la postura postsecularista, que consiste en la diferenciación entre el discurso secular y el discurso religioso: Pero "a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada una pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué hay de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas". Es decisivo anotar que la causa de esta abstención de juicio deriva de la consideración que le merecen ciudadanos concretos que lo son de modo excelente precisamente por sus convicciones religiosas, ya que su adultez humana impide pretender que sus convicciones

24 Id 111

25 Id 112

26 Id 111

27 Id 114

son ilusorias: "El respeto que como parejo con esta abstención cognitiva de juicio, se funda en la consideración de personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas". Por eso dando un paso más, el paso que reivindicamos nosotros, propone que hay que superar el mero respeto negativo: "la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas"<sup>28</sup>.

Creo que si algo tendría que aportar la postsecularización sería este reconocimiento por parte de la ciudad, no de la religión como tal o de la institución eclesial como representante de una determinada religión sino de aquellos efectos beneficiosos para la ciudad y de las personas e instituciones que los producen y en tanto los sigan produciendo.<sup>29</sup> Pero según él, habría un interés más situado y perentorio: "el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social, esto es, a un tipo de coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos orientados hacia el entendimiento. Resulta también en interés propio del Estado institucional tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos"<sup>30</sup>.

28. Id. 115. La inferencia de Habermas parece lógica, pero el convencimiento de la superioridad de la postura secularista está tan arraigada en la mayoría de los intelectuales que muy pocos están dispuestos a dar ese paso. Por ejemplo, Touraine reconoce de buena gana que la práctica de la religión puede llevar a individuos a adquirir la condición de sujetos; pero ese paso no relativiza sus concepciones ya que afirma que "la presencia del sujeto en una figura divina sólo es real si el individuo mantiene una comunicación directa con él. La presencia de Dios en mí es la contrapartida de la creación humana de un Dios situado por encima del mundo humano" (*La mirada oculta*, Paidós, Barcelona 2009, 133). Si la única explicación verdadera de la relación con Dios es la de Heidegger, se asume que el creyente no es capaz de una genuina conciencia de sí ya que solo puede asumir su capacidad creadora proyectándola en un dios. El dilema entre Dios creador y el ser humano creador se resuelve para el creyente porque Dios nos crea creaturas. Es normal que el agnostico no llegue a esto, pero si se pudiera pedir que contemple la posibilidad de la explicación que da el creyente, aunque no la haga suya, que es lo que según Habermas pide el postsecularismo.

29. En este sentido habla Habermas de "la apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía (...) como responsabilidad, autenticidad y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, además de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad" (Ibid., 116).

30. Id. 116-117.

Pero para Habermas "la expresión 'postsecular' tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables". Él propone una relación estructural: "En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que 'la modernización de la conciencia pública' abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica a todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos". Este aprendizaje consiste por parte de quienes sustentan cosmovisiones religiosas "en el trato con los no creyentes y heterodosos [en] la actitud de tener que contar razonablemente con la persistencia de un disenso". Por su parte, "los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúan en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas". Más aún, esto exigiría una modificación del horizonte estatal: "La neutralidad del poder estatal en lo que respecta las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista"<sup>31</sup>. Es decir que quienes sustentan cosmovisiones religiosas tienen que aceptar que hay otros que tiene razones para no compartirlas, o sea que por el hecho de no compartirlas no son malévolos, pecadores y, menos aún, réprobos. Por su parte quienes sostienen visiones secularistas no pueden ver a los religiosos como infantiles e irracionales por el hecho de definirse como religiosos. Eso implica que en la ciudad caben ambas cosmovisiones y que la religión no es, como se afirmaba, un resto arcaico que acabará por desaparecer. Pero no sólo caben ambas en coexistencia pacífica y quienes las sustentan no deben intentar subrepticamente convencer a los otros para que se pasen a su bando<sup>32</sup> sino que deben entrar en sinergia y aprender mutuamente.

31. 51-118-119.

32. Si se pueden hacer como individuos particulares que se comunican sus experiencias y debaten libremente, no como ciudadanos ni menos como gobernantes.

Creo que todo esto es lo que tiene que sostener un católico que haya aceptado cordialmente el concilio Vaticano II. En primer lugar porque la Iglesia no es la institución de salvación (*extra ecclesiam nulla salus*) sino el sacramento de salvación, es decir, el signo de que el Espíritu de Dios, que para ella no es otro que el de Jesús de Nazaret, la está obrando en la historia, la que señala cómo la obra y la que se pone a su servicio. Y ya se sabe que el sujeto que obra esto no es la institución eclesiástica sino el pueblo de Dios, en el seno del cual está también la jerarquía, como una parte muy significativa, pero ínfima. Así pues, los cristianos contamos como algo normal con que la acción de Dios es incomparablemente más vasta que la de ella. Más aún, sabe que la humilde buena voluntad es el requisito básico para que uno se deje llevar por el impulso del Espíritu y está persuadida de que muchos que no son cristianos viven con esta disposición y que no todos los cristianos la tienen. Por tanto puede colaborar cordialmente con todos ellos. Por eso normalmente muchos documentos de la institución eclesiástica se dirigen no sólo a los cristianos sino a los seres humanos de buena voluntad.

Ahora bien, hay otra fuente más básica de esta inmersión de los cristianos en la ciudad: Dios nos ha querido salvar no desde arriba y desde fuera sino encarnándose, humanizándose, compartiendo su suerte con toda la humanidad. Jesús no vino como un hombre de la institución eclesiástica sino como uno de tantos. Nos salvó, no a través de la religión estatuida sino en la vida, en la vida como un todo con su pluriformidad irreductible, una vida vivida delante de Dios, como su Padre materno y con los seres humanos como sus hermanas y hermanos. Cumplir con Dios no es para un cristiano, cumplir con la Iglesia, es decir participar del culto y cumplir una serie de preceptos puntuales sino vivir toda la vida de modo equivalente a como la vivió Jesús.

Ahora bien, si Jesús no fue una persona que se definió por su pertenencia a una institución eclesiástica, tampoco se definió por su pertenencia a un Estado. Participó del culto y cumplió con sus deberes ciudadanos, pero criticó duramente a las autoridades religiosas y a muchas de sus prescripciones negándoles su carácter de sagradas y reduciéndolas a preceptos humanos y correspondientemente respondió a quien le preguntaba por

la legitimidad del tributo, que había que obedecer al César en la medida en que fuera compatible con la obediencia a Dios. Pero esta obediencia no la puso en una sumisión heterónoma a un Señor absoluto, en el sentido mundano, ya que Dios, como Padre materno, no quiere nada para sí sino sólo amor y lo único que pide es que nos hagamos prójimos de los necesitados como expresión de esa vida de hijos suyos.

Es decir que el cristianismo pretende que la trascendencia, tanto respecto del aparato religioso como del estatal, tiene como finalidad que no se absoluticen, de manera que estén al servicio real de los seres humanos, sobre todo de los más necesitados. Precisamente Dios se diferencia de los ídolos en que éstos resultan una carga pesada para sus adoradores y él, lejos de recargarse en nosotros, carga con nosotros: nos lleva constantemente en su amor creador<sup>13</sup>.

Este designio de Dios revelado en Jesús nos lleva a concluir que para nosotros los cristianos fuera de la humanidad no hay salvación. No hay salvación para una clase social a costa de las otras ni para una nación y un Estado a costa de los demás ni para una corporación a costa de lo que sea ni para los adherentes a una religión a costa de las demás y de los no creyentes. No es salvación la que no tenga en su horizonte a todo el ser humano y a todos los seres humanos. Porque Dios no es sólo nuestro creador, es decir quien nos da nuestra vida en una relación constante de amor, sino que es el Padre materno común porque al hacerse nuestro hermano su Hijo único, en él hemos llegado a ser hijos verdaderos suyos. Este estatuto de hijos ha sido sellado al derramar en la Pascua a su Espíritu de hijos a cada ser humano. Así pues, nosotros tenemos razones firmísimas para dedicarnos al bien de los ciudadanos. Y, como dijo Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio, "vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros –y más que nadie– somos promotores del ser humano"<sup>14</sup>.

13 Este punto está conceptualizado de manera clara, taxativa y muy gráfica en Is 46,1-4.

14 El valor religioso del Concilio (nº8). En Concilio Vaticano II. *Conferencias. Documentos. Declaraciones*. BAC, Madrid 1966,828.

Ahora bien, para que ese aporte pueda dar de sí a plenitud, el sujeto de la Iglesia tiene que llegar a ser de hecho todo el pueblo de Dios, un pueblo personalizado, es decir un pueblo de cristianos adultos, conscientes y libres, que por eso se congregan en comunidades y asociaciones en las que todos son deliberantes y contribuyen con sus haberes, un pueblo al que se reintegren los miembros de la institución eclesial.

Este cristiano consciente de sí y adulto y las comunidades e instituciones en las que participa como cristiano no quiere ningún privilegio por parte del Estado porque sabe que al aceptarlo se incapacita para aportar trascendentemente a la ciudad y a los ciudadanos. Sólo pide libertad para vivir como tal y para que sus organizaciones puedan cumplir con sus fines. La misma libertad que reivindica para los demás ciudadanos en su condición de religiosos y para sus asociaciones, siempre que puedan mostrar esta lealtad, es decir que no tienen pretensiones de hegemonizar a la sociedad ejerciendo presiones de cualquier índole y menos aún de sustituir la constitución y las leyes por otras que dimanen de sí y que lleguen a erigirse en leyes del Estado sin respetar la autonomía de lo político respecto de cualquier institución religiosa.

Sin embargo, sí creen conveniente que el Estado apoye sus organizaciones humanitarias, no en tanto que suyas sino en cuanto que reconocidamente contribuyen de modo sensible a los fines de la sociedad, tanto a robustecer la condición de sujeto de los ciudadanos cuanto a discriminar positivamente a los discriminados y más en general a quienes se encuentran en desventaja comparativa.

Desde lo que llevamos dicho tenemos que explicitar que una confusión muy lamentable del catolicismo latinoamericano es pretender carta de ciudadanía en la ciudad con los privilegios anejos, con lo cual se inhabilita para aportar nada trascendente y, lo que es peor, sacraliza un *status quo* que siempre es ambivalente y relativo. Por parte de la ciudad siempre es una tentación otorgar ese privilegio a cambio de recibir su apoyo. Aún nos falta mucho por asimilar la sana secularidad que preconizó el concilio Vaticano II y que sigue preconizando una ilustración consciente ya de sus límites.

*Haberes de la modernidad para cultivar en otro escenario*

Un primer elemento de juicio que me parece crucial aclarar es si ha pasado o no la modernidad y si es así, si ha dejado alguna herencia. Para nosotros la modernidad no puede ser el horizonte englobante: hemos comprobado que conduce a un callejón sin salida o, más concretamente, a la depredación de la tierra, a la brecha creciente entre una minoría y la mayoría de la humanidad, a la deshumanización de la minoría que concentra la mayoría de los recursos y a la lucha desesperada por la vida, del resto. Porque no podemos pretender que las realizaciones en su nombre nada tengan que ver con ella; del mismo modo que no es posible sostener que el socialismo real nada tiene que ver con el socialismo.

Ahora bien, es preciso afirmar complementariamente que la humanidad no tiene viabilidad si no incorpora elementos preciosos de la modernidad. No se la puede echar por la borda como un paquete cerrado sino hay que hacerla justicia. Sólo así tiene sentido plantear su superación. Así pues, en primer lugar hay que destotalizarla<sup>75</sup> y, en segundo lugar, relativizada, hay que incorporarla en otro horizonte más ecuménico.

Enumeramos logros imprescindibles que no pueden quedarse fuera<sup>76</sup>: el uso de la razón analítica y crítica, aunque incorporada al conjunto del sujeto y de su realidad<sup>77</sup>; la densidad individual, ya que no hay posibilidad de superar al individualismo sino desde el adensamiento del sujeto humano; la autonomía de la conciencia y el empeño denodado por ilustrarla y liberarla de ataduras internas y externas; el uso responsable<sup>78</sup> de la

75 Sobre este punto de la totalización y des totalización ha venido insistiendo Dursel desde *Historia de la fe cristiana en América Latina. En la cristiana, cambio social en América Latina*. Sigüeme, Salamanca 1973, 65-99.

76 Touraine, identifica la modernidad con los dos primeros elementos, que nosotros juzgamos imprescindibles para la marcha de la humanidad, aunque, como para nosotros, de ellos se desprenden los demás. Por eso el distingue la modernidad de procesos concretos de modernización que incluyen muchos aspectos que niegan frontalmente estos valores de la modernidad. En *La mirada social*, Pó dós, Barcelona 2000, 117-142.

77 Sobre el desafío de la nueva fe socialidad, ver Brighenti, no 96-107.

78 Esta responsabilidad de cada sujeto humano está bien expresada por Nicolas You, coordinador de Habitat de la ONU. "Existe la sensación de que a lo largo todos compartiremos las consecuencias de nuestras opciones individuales. Si el mundo es un sistema del que todos

ciudadanía, que debe llegar hasta la *parresía*<sup>39</sup>; el poder político realmente representativo y participativo; la ciudadanía planetaria; el mercado libre y por eso vigilado para que no se cartelice; la lucha cívica por el reconocimiento de los derechos de los no reconocidos; la sana secularidad, para utilizar la expresión del concilio, superando el secularismo militante<sup>40</sup>...

Aquí se imponen dos consideraciones: la primera es que distamos mucho de haber incorporado estos preciosos haberes a nuestro *ethos* y *pathos*, a nuestra cultura cívica y a nuestras instituciones, y que por tanto tenemos una asignatura pendiente, y la segunda, que este proceso de incorporación no seguirá su cauce y se adensará hasta dar el perfil a nuestras sociedades hasta que el sujeto que lo lleve a cabo no sea todo el pueblo y muy singularmente los de abajo y no sólo las élites criollas modernizadas. La razón es doble. Ante todo porque estos bienes de la modernidad son, de suyo, universales y cuando una parte de la sociedad se los apropia, excluyendo de hecho a la mayoría, se desnaturalizan y no son ya lo que dicen ser: hay un orden declarado, con existencia formal, y otro, que es el que de hecho funciona. La modernidad se degrada a la condición de revestimiento, al amparo del cual sigue funcionando un orden oligárquico, que no es un verdadero orden porque impide que la sociedad se dinamice y alcance cotas mayores de justicia y desarrollo.

La segunda razón es que esa élite, al aferrarse a privilegios premodernos, no está a la altura de su misión histórica y se incapacita para liderizar a toda la sociedad. Así entramos en otro hilo de la trama.

formamos parte, sus opciones indostentables afectan al presente y al futuro de todos" (citado por Obeyes, *op. cit.* 75). Como se ve, aquí sistematizo es una estructura impersonal sino, en términos de Zubir y Ellencuria, la estructura dinámica de la palabra, cuyo punto de fuga es la realidad histórica.

39 Foucault, *Discurso y verdad en la Grecia antigua*, Paidós, Barcelona 2004, Balz/Schneidert, *op. cit.* En DÍMAY, Sigüenza, Santander 1998, 802-811.

40 Derantes, *Crisis de la razón militante*, Frudes 345 (1976)293-321.

*Discernimiento de la relación de la ciudad con el barrio y con sus habitantes como seres culturales y por tanto con la cultura suburbana*

La ciudad vive de espaldas al barrio<sup>41</sup>, lo desconoce, lo denigra, pero a la vez se aprovecha de él como mano de obra barata, como masa de consumidores y como clientes políticos en tiempo de elecciones. De ambos modos la ciudad se envilece.

Se vacía de legitimidad al desconocerlo porque ella declara que todos los ciudadanos tienen iguales derechos y sin embargo, aunque se niegue a reconocerlo, de hecho, niega sus derechos a la mayoría. Si se compara la infraestructura y los servicios de la ciudad con los del barrio, salta a la vista la discriminación. Pero la posibilidad de que ella se mantenga "democráticamente" estriba en el desconocimiento por parte de la ciudad del carácter de ciudadanos deliberantes de los pobladores del barrio. En las elecciones se les promete que se les otorgará por gracia, a cambio de apoyo, aquello a lo que tienen derecho y cuando pasan, todo sigue igual. Eso evidencia que bajo la fachada democrática continúa actuando un poder oligárquico. El clientelismo, bien sea paternalista o demagógico, es la negación del estado de derecho y, lo que es más grave, el desconocimiento de la condición de sujetos humanos dignos y adultos de los que habitan en el barrio. Por tanto, el clientelismo y, más drásticamente aún, la despreocupación del Estado y las instituciones de la ciudad respecto del barrio, conllevan, sobre todo, el vaciamiento de la condición de seres humanos dignos de los responsables de la ciudad que lo llevan a cabo y de los que silenciosamente asienten y se aprovechan de ellos. Éste es el cáncer que limita drásticamente las condiciones de vida del barrio y que mina la humanidad de los habitantes de la ciudad.

Tal vez lo dicho sea lo más drástico y radical, pero no es lo más atroz. Esto consiste en que la ciudad le vive al barrio: el intercambio entre ellos es absolutamente asimétrico. Claro está que no sería posible si

41. Gravano, *Antropología de lo urbano*. Espacio Editorial, Buenos Aires 2005; III *El barrio en la ciudad* en *id.*, Espacio Editorial, Buenos Aires 2005. Un amplísimo estudio diccionario: Molezuma, *Despertares: comunidad y organización urbana popular en México 1970-1997*. Universidad Iberoamericana, México 1999.

se diciera efectivamente el estado de derecho proclamado, pero el que esta posibilidad se realice masivamente expresa el grado pavoroso de envilecimiento al que han llegado nuestras ciudades o, más precisamente, sus ciudadanos. Ahora bien, lo más atroz, que permite que prosiga impunemente, es que esa explotación se lleva a cabo anónimamente, como si se estableciera por sí sola, como si así fuera la vida, como si las leyes del mercado no estuvieran sustentadas en relaciones concretas de producción impuestas por una clase social.

El desconocimiento y la explotación causan en los habitantes del barrio efectos deletéreos. Ante todo, al **nada absolutamente** u **contracorriente** todo se hace **extremadamente difícil** y la tensión se **vuelve por momentos insoportable**, dan ganas de echarlo todo a rodar; los logros tan **costosos** y **magros** desaniman, y sobrevienen las tentaciones de vivir al mínimo o de vivir miméticamente tratando desesperadamente de **subir** y salir **dando la espalda** a los suyos o de **internalizar** el esquema y **deseconocer** y **oprimir** a otros más **débiles** y **desprotegidos**. Esta **pendiente inclinada** llega hasta la **subcultura de la pobreza** cuando se **rompen las relaciones consigo mismo** y por tanto con el entorno y se vive **psíquicamente hasta que el cuerpo aguante**.

Todo esto es muy **doloroso** y hace del barrio una zona **extremadamente patética**. Pero nada de esto da el perfil al barrio. Éste **nace del conato agónico por la vida digna**, que es la **fuerza de la cultura del barrio**<sup>42</sup>. Este empeño es aún más **tenaz** que el de la ciudad, porque es **agónico**, es decir una **lucha entre la vida y la muerte**, una **lucha por vivir** cuando les son **negados los elementos indispensables para la vida**. Pero su contenido no es **conservarse en la existencia** y para ello **vencer en esa lucha de todos contra todos** que es la **competencia**, que según Spinoza<sup>43</sup> es el **único fundamento de la virtualidad positiva** y según Horkheimer y Adorno, que lo **comentan**, caracteriza al *ethos* y *pathos* del Occidente<sup>44</sup>. El **objetivo del empeño** del que mana la cultura suburbana es la **vida**, **vivir**, no sólo **sobrevivir**, **vivir en los diversos aspectos que tiene la vida** y **vivir dignamente**.

42 Trigo, *La cultura del barrio*, Guzmán, Caracas 2008. En este apartado plasmos el libro.

43 *Ética D. XVII, corol.*, FCE, México 1980, 191.

44 Así lo expresó Levinas en *Entre nosotros* (Pre-Íctus, Valencia 1993, 10) y es lo que sostienen Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1994, 82.

El modo de ser del poblador de barrio es el estar-entre: entre el campo y la ciudad, ya que cuando emigra su objetivo no es el barrio sino la ciudad; entre el barrio y la ciudad, ya que se establece en el barrio, pero debe salir todos los días a la ciudad a trabajar; y entre las heterogeneidades del barrio, ya que en él no es posible ni deseable el anonimato de la ciudad y el barrio es extremadamente complejo.

El estar-entre como rasgo caracterizador da lugar a tipos humanos muy diversos: al marginado, cuando dio la espalda al campo y se define por los bienes de la ciudad de los que todavía carece; el forastero, cuando sigue valorando la vida del campo, pero emigró porque no tenía medios para vivir; el intermediario, cuando su lealtad está con la organización de la ciudad que representa en el barrio y es el encargado de las relaciones asimétricas del clientelismo, relaciones que también lo atraviesan internamente; y el mediador, cuando su lealtad está en ambas orillas y las media en la realidad y en sí mismo.

La vida del barrio deriva del entrecruzamiento de todos estos vectores, aunque la virtualidad más positiva proviene del mediador que es, ante todo, el que produce de modo más genuino la cultura del barrio.

Esto significa que la apreciación de la ciudad respecto del barrio como zona de incultura porque ya no son campesinos y todavía no son ciudadanos, lo que explicaría la ilegalidad y el vicio, es un prejuicio que no se corresponde con la realidad. Porque la realidad es que gran parte de los problemas del barrio son causados, como hemos insistido, por la ciudad; pero además la ciudad, aunque no lo reconozca, le debe mucho al barrio y sería muy provechoso para sus habitantes entablar lazos con esos sujetos humanos tan densos, de los que tiene mucho que aprender<sup>45</sup>. Esto último puede parecer sorprendente, pero constituye el punto culminante del discernimiento cristiano sobre la relación entre ambos.

45 "A menudo quienes están dominados poseen una conciencia aguda de lo que soportan, mientras que los poderosos y ricos se identifican en exceso con sus intereses y sus ideologías, lo cual les impide cubrir conciencia de lo que son para los demás y para sí mismos." El estudio de los movimientos sociales en cualquier parte del mundo ha mostrado que el sujeto era más fácilmente deseable entre los pobres que entre los ricos" (Touraine, *ib.* 217).

El punto de partida de este discernimiento es que la ciudad debe reconocer al barrio sus plenos derechos de ciudadanía, tanto el ejercicio efectivo de los derechos y deberes políticos y sociales que pauta la constitución como el acceso a servicios a la altura de los de la ciudad. Es crucial asumir que este reconocimiento, sin duda oneroso, no ha de llevarse a cabo sólo por justicia sino por provecho propio, tanto para humanizarse al hacerlo como para ampliar drásticamente el espectro de trabajadores cualificados, de consumidores y de ciudadanos activos. Este reconocimiento debe incluir el reconocimiento de su condición de seres culturales y por tanto de la cultura del barrio<sup>46</sup>.

El segundo aspecto es el de una discriminación positiva que compense la desventaja drástica de oportunidades, tanto en la posibilidad de acceder a bienes y servicios y sus costos, como en algún tipo de regulación del mercado de trabajo, que lo devuelva a la fluidez real de la oferta y la demanda, que hoy no existe por el predominio absoluto del capital.

El tercer aspecto es el que anotamos arriba: el reconocimiento de que no es sólo la ciudad la que debe dar al barrio sino que también debe abrirse a recibir lo mucho que el barrio puede aportarla y que es una pérdida para ella no percibirlo así.

## LÍNEAS PASTORALES QUE SE SIGUEN DE ESTOS DISCERNIMIENTOS

### *El pueblo de Dios personalizado, sujeto de la pastoral de la ciudad*

Para precisar qué pastoral sería adecuada para esta ciudad tendríamos que referirnos a aquellos procesos que corresponden a los discernimientos que hemos llevado a cabo y a la índole del cristianismo. Ahora bien, es crucial que al comprender el cristianismo para ver qué puede esperarse de él, no nos restrinjamos a considerar la acción organizada de

46 Moreno-Ordóñez-Trujillo, en *Yo con golpes* (Corporación Don Bosco, Cali 2007) insisten en la ciudadanía recalando las virtudes de la cultura del barrio, especialmente de los jóvenes.

la institución eclesial sino, sobre todo, el aporte de todo el pueblo de Dios. Es decir de cada uno de los bautizados que viven personalmente su fe cristiana en la ciudad y particularmente la acción de los laicos.

Desgraciadamente se consideró a la pastoral en el sentido etimológico como la acción de los pastores sobre los demás miembros del pueblo de Dios o a lo más la acción de los pastores sobre la ciudad, con la colaboración de los laicos<sup>47</sup>. Este tipo de pastoral no puede faltar, pero no sólo no es la única sino que tampoco es la decisiva.

Este reduccionismo fue característico de la época de la cristiandad, sobre todo en la última fase posttridentina que es la que hemos vivido en América Latina. En esta época ser cristiano llegó a ser un elemento de la cultura ambiental, incluso la estructura englobante que daba sentido al conjunto y le marcaba las pautas en lo que respecta al destino definitivo y por tanto de lo que conduce o aparta de él. El concilio Vaticano II significó la aceptación de la sana secularidad a partir de las fuentes cristianas y por tanto de la independencia mutua entre las instituciones ciudadanas y la institución eclesial. Es sabido que el documento preparatorio sobre la Iglesia la equiparaba a la jerarquía y justificaba así ese concepto restringido de pastoral. Pero el documento fue rechazado y el que se aprobó consagró como sujeto de la Iglesia a todo el pueblo de Dios y a la jerarquía sólo una de sus tres vocaciones, pero insistiendo que la vocación específica no define a quien la ejerce que es ante todo cristiano y no jerarca, laico o consagrado. Por tanto la pastoral incumbe por igual a todos los que apuestan por vivir consecuentemente su cristianismo. Congruentemente con esta orientación, llega a precisar que en el cumplimiento de su misión en el mundo los laicos no deben esperar en cada caso directrices de la jerarquía y que corresponde a ellos tanto en el plano personal como en el organizado discernir lo que conviene desde las directrices básicas que traza esta Constitución.

47. Fue el papa Pío XI quien dio forma definitiva a la Acción Católica y la definió como "participación de los laicos en el apostolado jerárquico" (Pío XI, Epist. *Quae Nobis* al Card. Bertram 13 nov. 1928 AAS 20, 1928, 383) concibiendo a como una fuerza activa que agrupara a los fieles bajo la autoridad episcopal para lograr una restauración de los costumbres y de la vida pública. La Acción Católica aparece así como una herramienta fundamental en la tarea de instaurar el reino de Cristo en la sociedad y de combatir la influencia del laicismo.

Un indicio de que tampoco en este caso hemos asumido el Concilio es que en la pastoral de la ciudad seguimos pendientes de las cartas pastorales y demás directrices de obispos y presbíteros sin decidirse los laicos, es decir los ciudadanos cristianos a asumir la propia responsabilidad, tanto en la esfera personal como en la de la familia, la de la economía, la de la política y la de las relaciones sociales.

Que yo sepa el Concilio Plenario de Venezuela (2000-2005), en su documento sobre Instancias de Comunión para la Misión, es el primero que asienta que en la gran ciudad contemporánea, además de las instancias regidas por los pastores, como son las parroquias, las zonas pastorales, las diócesis y la conferencia episcopal, deben darse otras instancias. La primera la constituyen todas las instancias de base, bastante fluidas, que conforman cristianos específicos para la alimentación de su fe y de su vida cristiana y para la evangelización capilar de sus ambientes, así como para la animación cristiana de colectividades diferenciadas. También insiste que deben existir instancias nacionales diferentes de las de la conferencia episcopal. Se distinguen de ellas porque los sujetos que deberían actuar en ellas deberían ser tendencialmente todos los sujetos organizados que se mueven en esa Iglesia y porque su organización es fundamentalmente sinodal, es decir, marcada por la participación y el diálogo entre iguales, entre condiscípulos que convergen en el mismo Espíritu y la misma misión, aunque cada uno con su sabiduría y su experiencia, su preparación académica, con sus carismas y servicios. Estas nuevas instancias tienen que ser permanentes y técnicamente articuladas de manera que sean capaces de diseñar y gerenciar campañas, cursos y multitud de programas en las diversas áreas del quehacer eclesial; pero también deben ser muy ágiles para responder a emergencias y coyunturas y suficientemente plurales y libres como para proponer, animar y evaluar lo que cae bajo su radio de interés<sup>48</sup>.

De más está decir que en la actual coyuntura eclesial parece un documento futurista que se demorará muchos años en abrirse camino para su recepción, pero que es decisivo que sea conocido, comprendido y asumido,

48. De aquí lanzo el punto base el acápite pastoral respecto del postsecularismo

si soñamos en una pastoral a la altura de lo que el Espíritu dice a las Iglesias, que es siempre una respuesta evangélica a la altura del tiempo histórico.

*Adensamiento del sujeto humano: de la servidumbre al servicio<sup>49</sup>*

Desde lo que llevamos dicho, el primer objetivo de la pastoral es el **adensamiento del sujeto humano** de manera que crezca en las diversas dimensiones, libere su libertad y la ejerza en la entrega de sí, en la responsabilidad con los hermanos y la ciudad<sup>50</sup>, tanto por el cumplimiento de sus deberes y el ejercicio de sus derechos como por el ejercicio deseado y gozoso de vida buena<sup>51</sup>.

Para el cristianismo el sujeto humano se define por la conjunción de dos dimensiones: la condición de hija o hijo de Dios y la condición de hermana o hermano de todos desde el privilegio de los pobres. Estas dimensiones no se dan al lado de otras consideradas menos decisivas sino que las permean modulándolas<sup>52</sup>. Así pues, debe trabajarse por un ejercicio de la política, de la economía, de las relaciones sociales y familiares, del descanso y la fiesta, de la soledad y el silencio que sea expresión de ambas relaciones. Si este ejercicio no existe en una medida apreciable, no es cierto que se viva como hijo de Dios y como hermano de los demás. Ahora bien, si la persona se afianza en esa doble relación trascendente, libera su libertad y se capacita para vivir en la ciudad no como mero miembro de conjuntos que recibe de ellos las pautas sino como un sujeto autónomo<sup>53</sup> que ejerce su libertad en el servicio.

49 Aludimos al título paradigmático del libro de Auzou: *De la servidumbre al servicio: estudio del libro del Éxodo*. FAX, Madrid 1966.

50 Es el nuevo humanismo del que habla el n.º 55 de la *Gaudium et Spes*, que se refiere no a la ciudad sino a la historia. Nosotras hemos establecido una sinédoque, al tomar la parte, una parte muy significativa, por el todo.

51 Los últimos libros de Touraine están estructurados por la reivindicación sistemática de la idea del sujeto. Ver, por ejemplo, *¿Podemos vivir juntos?* FCE, México 2006, 61-97, *La mirada social*, Paidós, Barcelona 2009, 143-173.

52 Es el *caritas firmans* del que hablaba Bombneller, *Restrenyent y sennalón*, Salamanca, Sigüente, 1983, p. 212. Fragmento de una carta dirigida a E. Dethge, fechada el 20 de mayo de 1944.

53 Esta autonomía reconoce y prescribió la Declaración sobre libertad religiosa, *Dignitas humanae*, del concilio Vaticano II. *Constitutiones, Decretis, Declarationes*, BAC, Madrid 1966, 682-705.

En efecto, si alguien descansa en PapaDios como fuente real de su vida y en la fraternidad de hermanas y hermanos en Cristo, tiene capacidad, como dice de sí Pablo, para vivir en la abundancia y en la pobreza, en la buena y en la mala fama, acepta de buena gana los dones que son expresión de fraternidad, pero sabe prescindir de lo que hipoteca la libertad e incluso la dignidad. Esa persona, como tiene ya el reconocimiento trascendente de PapaDios y el de los hermanos, no necesita buscarlo en la acumulación de capital, poder e influencias. Esa persona puede dedicarse profesionalmente a algo que, a la vez que le proporcione medios de vida, le dé oportunidades de poner sus dotes al servicio de los demás, sobre todo de los más necesitados.

Hay que decir que el totalitarismo de mercado necesita para su funcionamiento desestructurar a los sujetos o impedir que se estructuren<sup>54</sup>. A eso va dirigida la publicidad de mercancías y la propaganda política y el contrato de trabajo entendido como algo privado en lo que no debe intervenir el Estado. Son las redes de la seducción y las cadenas de la imposición, de las que habla san Ignacio en la contemplación de *Las dos banderas*, como lo propio del mal caudillo, que desde su cátedra de fuego y humo, es decir, desde escenarios espectacularizados, encienden las pasiones y obnubilan el juicio.

Por eso el adensamiento del sujeto humano es el requisito imprescindible para cualquier propuesta sobre la ciudad que sea trascendente

54 *La Modernidad líquida* (FCE, México 2002) de Bauman, su tematización obsesiva de los *Tiempos líquidos* (Tusquets, Barcelona 2007), del *Amar líquido* (FCE, México 2005), *La vida líquida* (Paidós, Barcelona, 2006) y hasta del *Mundo líquido* (Paidós, Barcelona 2007), no obedecen sólo ni principalmente al modo de vivir y ser propagado por la técnica, fundamentalmente por la revolución massmediática, que consigue simultáneamente la presentización de todo lo que ocurre en el planeta y su fluencia sin residuo, sino más todavía por el modo de producción en el que acontece y que la direcciona, que es la captura del mercado por las corporaciones y el predominio sin contrapeso del capital financiero. De ahí sus estudios: *Trabajo, consumo y nuevas pobres* (Gedisa, Barcelona 2010), *Vida de consumo* (FCE, Madrid 2007) y *Muchos consumos* (Paidós, Barcelona 2010). Sin embargo, el propio Bauman, más allá de cualquier visión catastrofista, insiste en que la ciudad es el espejo de la globalización, donde se gusta de la diferencia y se teme la diferencia, pero es también un laboratorio donde se aprende a convivir con la diferencia. Por eso quienes se aferran a la homogeneidad son los que se incapacitan para convivir con los otros (*Múltiples entornos, una sola humanidad*, Katz Editores, Barcelona 2008).

respecto del orden establecido<sup>55</sup>. Si no hay sujeto, lo que se proponga se quedará en el papel.

Pero el adensamiento del sujeto no es sólo requisito imprescindible para cualquier propuesta pastoral sino el cauce privilegiado de las propuestas pastorales. En efecto, si vivimos en una época de postcristianidad y de postsecularismo, el modo primordial de ejercer la pastoral es la relación de persona a persona: como una llama prende a otra llama<sup>56</sup>. Si este modo de ejercer el cristianismo no alcanza suficiente relevancia, todo lo demás que se organice será insuficiente para lograrlo. Como se ve, ejercicio de la propia condición de cristiano y pastoral, casi coinciden: ese modo de vivir y relacionarse, a la vez que me adensa como sujeto, contribuye al incremento de la condición de sujeto de los demás<sup>57</sup>.

Este tipo de pastoral primordial supone un cambio muy radical de la noción de pastoral, que ordinariamente se refiere a la acción de agentes pastorales, a proyectos, y no a procesos personales e interpersonales, tanto si se dan en el ámbito del cara a cara como en el societal.

Con esto estamos estableciendo complementariamente que no es posible la constitución solipsista, individualista, del sujeto humano<sup>58</sup>. Y por eso estamos expresando también las diversas dimensiones y niveles de la realidad en los que debe ejercitarse, de acuerdo al discernimiento que establecimos.

55 Hoy se afirma desde muy diversos frentes la muerte del sujeto. No se trata de un diagnóstico sacralógico que describe lo que está pasando, no hay nada que objetar, aunque sí hay que achacar a pereza mental o a encubrimiento de la realidad o a falta de subjetividad el limitarse a describirlo, como si se tratara de un fenómeno espontáneo y no fuera inducido y casi impuesto por los dueños de este mundo. Pero, si no sólo no se indagaran las causas sino que de un modo u otro se convalida esa tendencia, estamos ya ante productos altamente ideologizados, que forman parte de lo que describen.

56 Nos parece altamente sintomático de este modo de entender la transmisión cristiana el documento de la Congregación General 35 de la Compañía de Jesús, celebrada en Roma en 2010 titulado "Un fuego que enciende a otros fuegos". En *Congregación General 35 de la Compañía de Jesús*. Mensajero y S.I. Bilbao y Santander 2008,87-102.

57 Brighenti, *oc.* 124-128.

58 Para el fundamento cristológico ver Moriggi, *El hombre que vivió de Dios* 41c, 212-222.

*Pastoral respecto de la hipermodernidad: el sujeto como resistencia y proyección profética y transformadora*

La contribución al adensamiento del sujeto, tal como lo hemos comprendido, es así la superación más radical del ambiente de hipermodernidad. En el discernimiento que hemos llevado a cabo de ella hemos detectado por una parte la exacerbación del individualismo que llega asintóticamente a la pretensión de autarquía y por otra a la hegemonía de las corporaciones mundializadas y sobre todo del capital financiero, que han logrado mediatizar casi todo lo demás, empezando por la política. Parecería que ambas características son incompatibles, pero no es así: por el contrario, las corporaciones necesitan para operar sin cortapisas que los seres humanos nos consideremos individuos sin lazos constituyentes ni por consiguiente vínculos obligantes. Por tanto lo contradictorio superador son sujetos que se conciben como fines en sí mismos, para decirlo en términos de Kant, como personas con una dignidad irreductible, pero no como meros individuos sino tan abiertos y respectivos como de suyo<sup>59</sup>; en términos cristianos, hijos y hermanos desde su genuinidad incangeable<sup>60</sup>.

Nos tendríamos que preguntar con toda sinceridad si de hecho el cristianismo contribuye decisivamente a constituir esos sujetos y no individuos heterónomos, que por tanto tienden a aceptar también la lógica de las corporaciones como aceptan aquiescentemente la de la institución eclesial. La pregunta de fondo es si hay muchos cristianos que quieran vivir a fondo esta autonomía incangeable, que es tanto el requisito para relacionarse con el Dios cristiano como el don divino en la relación, y emplearla con todas sus fuerzas en el servicio de aquellos a quienes les son conculcados sus derechos. Que equivale a la pregunta de si se ce-

59. Esa imbricación de ambas dimensiones está bien expresada en la antropología de Zubiri y Blázquez, *Filosofía de la realidad humana*. Trotta, Madrid 1991, 265-311.

60. En términos de Bourdieu "esta irrupción del individuo hacia sí mismo en tanto que sujeto sólo puede efectuarse a través del reconocimiento del otro como sujeto, o aceptar al otro como sujeto puede reconocerse a un mismo como sujeto. Reconocer al otro como sujeto significa reconocer la capacidad universal de todos de crearse como sujetos" "El 'yo' es la mejor manera de crear esa presencia de sí para sí, y la forma más elevada de las relaciones interpersonales es aquella donde se opera por ambas partes esta reflexión de sí sobre sí, una reflexión que resulta imposible si no se da un movimiento paralelo del otro" (op. 202-203).

lebra en muchos sitios la Cena del Señor como memoria peligrosa de ese hombre insobornablemente libre que fue condenado por poner su libertad en liberar las mentes y corazones de la gente y que murió con la libertad suprema de entregar la vida que le quitaban<sup>61</sup>. Si nuestro cristianismo no crea sujetos libres y liberadores como Jesús de Nazaret, sujetos densos y conectados, es parte del problema y no de la solución.

Ahora bien, insistamos en que ese sujeto reintegrado se expresa en la asunción de su responsabilidad con los hermanos como seres históricos, sobre todo con los distintos tenidos como inferiores y con los otros absolutos que son los pobres. Por esa responsabilidad el cristiano consciente no puede formar parte del orden establecido, ni a nivel personal ni congregado en organizaciones, instituciones y estructuras, porque ese pretendido orden es desorden, violencia institucionalizada, como clamó Medellín, que casi imposibilita la vida a las mayorías y quita la dignidad a quienes usufructúan la situación. No sólo debe desolidarizarse visiblemente sino que debe caminar en la dirección de una alternativa superadora<sup>62</sup>. La sola profecía no basta; es imprescindible el evangelio<sup>63</sup>.

Es imprescindible la pregunta de cómo lograrlo, es decir de cómo entablar una pastoral en esa dirección. Volvemos a insistir en que no hay más método que el de transmisión capilar: como una llama prende a otra

61 Dice en este sentido Touraine "La religión garantiza el orden establecido hasta el punto de querer erigirse en su poder contral: pero también ofrece un exorcismo contra el poder político, militar y económico. En el cristianismo el martirio de Jesús, hijo de Dios, confiere una fuerza sin parangón a la afirmación del individuo y de su prójimo. Esta debe liberarnos de tentaciones globalizadoras" (oc.120)

62 "Se trata, a las puertas del infierno, de identificar y de armar la única fuerza capaz de resistir a la despersonalización del mundo, al reino del poderío, de la especulación, de la arbitrariedad y del odio (...). La única fuerza que puede resistir a la violencia desenfrenada, el único metal que puede soportar elevadas temperaturas es la voluntad de todos los individuos y de cada grupo, de ser, para sí mismo y para los demás, portador de derechos universales." (Id.241)

63 "Fundación a la ciudad como laboratorio de la globalización, insiste Bauman en que "nos debemos acercar a la comunidad de toda la humanidad o si no acabaremos matándonos los unos a los otros (...). Tenemos, es cierto, ese imperio mundial agresor que son los Estados Unidos y que no trabaja para conseguir una comunidad de toda la humanidad, sino que al contrario alimenta el terrorismo y el antagonismo y hace las cosas aún más difíciles. No soy optimista, pero tengo esperanza (...) tengo esperanza en la razón y la conciencia humanas, en la deferencia (...) Ésta es nuestra plegaria. No soy un profeta. Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza" (oc.59-60)

llama. Tanto persona a persona como en el seno de grupos, organizaciones e instituciones. En el primer caso y también en los restantes esto requiere estar vigilantes y a la altura de cada situación para poder expresar en ella lo pertinente, para dar razón de la postura que se asume, para fundamentarla y hacer ver los costos que implica y las virtualidades que ofrece. En el caso de organizaciones es preciso tomar decisiones también a nivel institucional, lo que encierra mayor complejidad ya que la responsabilidad es compartida; pero el cristiano en ellas no puede dispensarse de dar su parecer en la línea evangélica, haciendo ver los costos y las ganancias para la institución y cargando con los riesgos que implica tomar postura.

Otro tanto tenemos que decir en la esfera de lo político. No vale el pragmatismo ya que la política no es un terreno neutro desde el punto de vista cristiano. Por el contrario, es un campo ineludible de actuación en cristiano porque la manera como se institucionalice y funcione afecta muy negativamente a la constitución de los sujetos o posibilita que se constituyan y su actuación genuina y solidaria.

*Pastoral respecto del postsecularismo: deslinde con el poder que posibilita la iniciativa de los cristianos que se reúnen para alimentar su vida cristiana personal, profesional y social y para ayudar de múltiples modos*

La respuesta pastoral al discernimiento del postsecularismo entraña negativamente la superación de cualquier resabio de cristiandad. Es fácil decirlo, pero no tanto llevarlo a cabo porque existen muchos lazos informales amarrados desde la época de cristiandad que operan como leyes no escritas en las que el apoyo mutuo entre la institución eclesial y los funcionarios gubernamentales y las fuerzas vivas se da como un hecho consabido. Esta situación implica la pertenencia de la institución eclesial al establecimiento. Implica, nada menos, que la negación de la sana secularidad, la negación del Concilio, la negación del postsecularismo y la justificación del anticlericalismo y, como derivación, la justificación del anticristianismo. Como se ve, es mucho lo que nos jugamos en mantener el *status quo* o en operar consciente y consecuentemente el deslinde.

Tenemos que tener presente que el deslinde es ruptura respecto de corrupelas, porque no son otra cosa esos privilegios injustos que nos da un poder que nos convierte en bienhechores y así nos impide vivir el evangelio, que demanda relaciones horizontales y libres. Es ruptura respecto de autoridades que no aceptan el estatuto democrático, que significa ser mandatarios de los ciudadanos y no utilizar la política como trabajar para sus propios intereses y los de los suyos. Sin embargo, el deslinde es clarificación deseada por los políticos sinceramente democráticos, que trabajan por el bien común y están por tanto abiertos a la colaboración con todas las fuerzas vivas, entendidas ahora como movimientos sociales, que contribuyan al necesario y difícil adensamiento del sujeto y a la solidaridad social, que va a contracorriente del establecimiento económico.

Este deslinde posibilita que el pueblo de Dios se dedique a la pastoral que demanda el postsecularismo, que va en la línea de relaciones y grupos que cualitiquen la vida cotidiana en aspectos bien concretos y contribuyan a cambios en la composición del tejido social, esto tanto a nivel de grupos espontáneos que se reúnen en torno a la satisfacción de una necesidad o un deseo compartido de superación concreta, como a nivel de organismos que expresen a la gente interesada en un área concreta a nivel de toda la Iglesia particular<sup>64</sup>.

La razón de esta dirección pastoral viene dada por dos razones: ante todo, la preeminencia de la experiencia en este ambiente postsecularista. La impronta cristiana respecto de la experiencia viene dada por el énfasis en que sea experiencia de la realidad y que de este modo se supere el predominio del puro experimentar, entendido como mera resonancia interior ante un estímulo, en la que lo absoluto es la resonancia y no la relación real. Para nosotros sólo la experiencia de la realidad edifica al sujeto humano<sup>65</sup>. La segunda razón es la movilidad absoluta en la urbe contemporánea donde no existe la pertenencia al entorno donde se vive como existía en la parroquia y en la diócesis del bajo imperio y la ciudad media y más en general de la sociedad tradicional.

64. Para insistir en que salvar en la ciudad es reunir. En Lugaretta, *oc.*, 257-272.

65. Trigo, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Sal Terrae, Santander 2003, 77-101; Id. *Dar y ganar la vida*. Mensajero, Bilbao 2005, 25-34.

El documento eclesial que a mi modo de ver ha tomado en cuenta con más consecuencia esta nueva realidad antropológica es el Concilio Plenario de Venezuela que se celebró del 2000 al 2005<sup>66</sup>. En él se asienta: "No pocas veces, algunas instancias y organismos eclesiales de nuestro país favorecen estilos de acción paternalistas y un modo de participación más bien pasivo y poco comprometido, y sienten como una amenaza el uso responsable de la autonomía personal". "Por tal motivo, muchos católicos, cada vez más, si no encuentran lo que buscan en su parroquia o comunidad, van a otro sitio donde puedan recibirlo o, simplemente, dejan de frecuentar a su comunidad".

*Esta nueva perspectiva cultural ha provocado que algunos cristianos, descubriendo las limitaciones de muchas de las actuales instancias de Iglesia, marcadas por un estilo de acción y organización propios de los contextos culturales dominantes, hayan generado algunas propuestas de instancias abiertas que van generando un nuevo modo de alimentar la vida de fe y de participar en la transformación social. Los miembros de estos grupos abiertos están dispuestos a asumir su pertenencia a la Iglesia, en todos los niveles en los que puedan participar siendo protagonistas de su acción.*

Según el texto conciliar, tiene sentido que la pertenencia a la Iglesia, en la acepción restringida de institución eclesial, dependa de la posibilidad de participar en ella como protagonista y por eso se justifica que, cuando esto no sea posible en ámbitos más institucionalizados por malformaciones de quienes los controlan, se generen propuestas abiertas, tanto para alimentar su fe como para participar de la transformación social que demanda su fe.

Por eso, conscientes de que "en los grandes centros urbanos, las estructuras pastorales tradicionales de las parroquias resultan inadecuadas y ven reducidas sus posibilidades de acción apostólica" (nº 31), proponen, además de la revitalización de lo que existe, la creación de nuevas instancias de participación. Para la revitalización lo crucial es el método: "el

66 Trigo, *Con el plenario de Venezuela, una contribución para nuestra Iglesia*, Distribuidora Estrella-Centro Guzmilla, Caracas 2010, 265-297.

67 Documento nº11 "Instancias de Comunión del pueblo de Dios para la Misión, números 1.R. 3.

primer paso es la conversión de la mente hacia la corresponsabilidad y la participación (...) convocando siempre a todos y de forma sistemática". "Por lo tanto, la acción pastoral no debe partir de aquello que los responsables de la animación pastoral consideran bueno para los demás, sino de los signos de la presencia de Dios en su pueblo. Por lo mismo debe partir de lo que hay de bien en cada persona y en el conjunto del grupo humano al que se dirige". "En este contexto, la misión de los agentes de pastoral será escuchar, abrir caminos, proponer metas, convocar, acompañar, revisar y confirmar en la fe, siendo los compañeros que animan con su fe, constancia y paciencia" (85-88). El presupuesto de este método absolutamente participativo es que el sujeto de la parroquia son, ante todo, no el párroco sino los parroquianos a los que él sirve (28). Y que los parroquianos son sujetos adultos y heterogéneos. El que todos tengan su propio lugar es profecía respecto de un orden establecido excluyente: "Si cada uno de los cristianos puede decir: 'la Iglesia es mi casa', daremos ejemplo para que llegue un día en que el mundo sea la casa de todos" (89).

Pero no basta con revitalizar, hay que crear nuevas instancias: "Todas las instancias del Pueblo de Dios, ante una época como en la que vivimos, caracterizada por la emergencia del sujeto autónomo con capacidad de iniciativa y por asociaciones dinámicas, busquen nuevas formas de organización, a encontrar cauces que alimenten nuestra vida cristiana para evangelizar y, como Jesús, para socorrer necesidades. Todos los miembros de la Iglesia favorezcan iniciativas, grupos, comunidades y asociaciones de base, abiertos a todos los que quieran integrarlos (...) pequeñas comunidades cristianas o asociaciones con intereses específicos, como cultivar el espíritu cristiano en una profesión o rama del saber; atender una necesidad particular; animarse, los que pertenecen a un mismo colectivo, en su vida cristiana; sembrar el cristianismo en la sociedad; crear la percepción de una misma orientación cristiana que convoque a realizarla juntos" (93-95).

Sin esta iniciativa múltiple, no es posible realizar una pastoral que responda superadoramente al reto de la postmodernidad.

Si por abajo hay que recrear la iniciativa múltiple, a nivel nacional es indispensable recrear la participación de manera que los órganos no

sean ya de la Conferencia Episcopal sino de todos los cristianos interesados. "Las comisiones de la CEV y los departamentos del SPEV reciban un nuevo impulso para que, en adelante, sean órganos de toda la Iglesia, transformándose en lugares de diálogo, encuentro y compromiso de todos los católicos involucrados en cada una de sus áreas de acción, llegando a acuerdos en orientaciones, proporcionando subsidios, acompañando iniciativas, llevando a cabo campañas sistemáticas" (214).

Hasta que de hecho no cambie el sujeto de la Iglesia y consiguientemente de la pastoral de manera que el protagonismo lo lleven los cristianos y los presbíteros sean sus animadores y coordinadores, será imposible que ésta incorpore la versatilidad en las relaciones que caracteriza a los habitantes de la gran ciudad y por tanto quienes vivan en su cultura se sentirán constreñidos, y las parroquias y sus organizaciones serán el lugar de personas tradicionales que se sienten aturdidas por tanta movilidad y que desean moverse dentro de los ritmos de antaño y de su orden piramidal.

*Pastoral respecto de las relaciones ciudad-barrio: no asistencialismo ni promoción sino relación horizontal y mutua como único camino para hacer justicia, que no equivale a asimilar sino a reconocer la igualdad de derechos en el pluriculturalismo y el intercambio simbiótico*

Lo primero que habría que asentar para responder pastoralmente a este problema es que ante todo la ciudad tiene que reconocerla, tiene que desnaturalizar una situación que para la mayoría de sus habitantes es asumida como algo no querido por nadie que, sin embargo, está ahí y que hay que contar con que así es la vida. Frente a este modo de afrontar la realidad, que equivale a no afrontarla, tenemos que asentar que las migraciones no son un hecho fortuito sino que responden a la inmensa desproporción entre la calidad de los servicios y las oportunidades de empleo y más en general el tren de vida en la ciudad y en el campo. Expresa, pues, que los gobiernos latinoamericanos y sus élites abandonaron al campo y privilegiaron a la ciudad, tanto en los servicios como en las inversiones. Esta misma lógica, clasista, cuando no expresamente racista, obró en la relación entre la ciudad y el barrio, que eran, no olvidemos, los venidos

del campo. Tenemos, pues, que aceptar que hay un privilegio injusto y una discriminación igualmente injusta. Y tenemos que luchar por revertir esa situación, sabiendo que la mayoría de las veces eso entrañará sacrificios en el propio estatus.

No es válido cristianamente convalidar, al menos pasivamente, y usufructuar el desconocimiento y la explotación del barrio por parte de la ciudad, y para paliar el remordimiento de conciencia, contentarla con algún donativo a alguna asociación que ayude al barrio o con la participación más o menos esporádica en algún programa que ayude algo a algún grupo de barrio. Ni siquiera se hace justicia a la fraternidad cristiana cuando se trabaja por la promoción del barrio, ya que ésta opera desde el paradigma de la ciudad, desconociendo la condición cultural de sus habitantes.

La alternativa pasa por entrar decididamente en el camino de una interacción simbiótica, que entraña el reconocimiento de la condición de sujetos políticos, culturales y espirituales de los habitantes de los barrios, reconociendo, pues, el carácter multiétnico y pluricultural de nuestras ciudades y abandonando la pretensión de que una sola cultura, la occidental americana o la occidental mundializada sea la que dé el tono y reduzca a las demás a la condición de particularidades.

Vamos a poner un caso, el de los que viven en la cultura afrolatinoamericana. El caso es sintomático porque, a diferencia de otras culturas, una característica de ésta es la capacidad de nadar y guardar la ropa, es decir de desenvolverse en el seno de otras culturas como pez en el agua y conservar y cultivar también su propia cultura en sus propios espacios, sobre todo la familia. Esta cultura no reivindica lo propio, simplemente lo ejerce con libertad y consecuencia. La consecuencia suele ser que ellos respetan a todos, pero no sucede lo mismo a la inversa. Se los trata o como inferiores o como miembros de la cultura occidental, aunque no sean de etnia occidental.

No es fácil pasar de esta actitud de dominio a la de interacción simbiótica en la que se reconoce su ser cultural<sup>68</sup>, es decir a la vez la difer-

68. Brevemente subraya un aspecto decisivo en la valoración de su forma de vivir el cristianismo, el predominio en la cultura popular urbana del símbolo y el rito sobre la conceptualización. En

encia y la igualdad de dignidad. En este reconocimiento quienes salimos ganando somos nosotros, mientras que si los tratamos como de nuestra cultura quienes se benefician son sólo ellos. Es el paradigma de Pentecostés, que es el único que es buen conductor del espíritu cristiano por su reconocimiento de la diversidad, en el sentido de la refracción del acontecimiento salvador de Jesús en las distintas culturas, frente al de Babel, que es la expresión de la dirección dominante homogeneizadora que expresa la falta de Espíritu.

Pero, desde el punto de vista cristiano no basta con el reconocimiento de la diversidad cultural. Se trata más específicamente del reconocimiento del privilegio evangélico de los pobres, que son personas con su posición en la sociedad, con sus culturas y con su espiritualidad. Para decir lo menos debería dudarse de la legitimidad cristiana de una Iglesia que no tenga en su centro a los pobres con espíritu, o, para decirlo de otro modo, "cuando entendemos la importancia de los pobres para la comprensión correcta de la Escritura y de la fe cristiana, debemos llegar a la conclusión de que una Iglesia que no tiene a los pobres en medio de ella, una Iglesia que no se identifica con los pobres, está en clara desventaja"<sup>69</sup>.

El reconocimiento incluye, como un requerimiento específicamente cristiano, la inculturación del cristianismo en las culturas populares presentes en la ciudad y sobre todo en el barrio. El presupuesto es que no pocos cristianos de cultura afrolatinoamericana y suburbana que habitan en los barrios viven su cristianismo como la estructura englobante de su vida desde su más auténtica genuinidad. Estas personas viven, pues, un cristianismo inculturado, aunque las expresiones más institucionales, que no dependen de ellos, sigan las pautas de la cultura criolla de filiación occidental. Ordinariamente no son conscientes de que viven un cristianismo afrolatinoamericano o suburbano; aunque sí lo son de que lo viven desde lo más genuino de sí mismos. En cuanto la institución eclesial reconociera su protagonismo sería fácil percibir ese carácter y custodiarlo y profundizarlo

---

Legorreta, *op. cit.* 66-73, 273-306

69. Davy, *op. cit.* 144

Ahora bien, es crucial que el agente pastoral occidental o occidentalizado comprenda que a él le toca ayudar a que estas personas vivan hasta el fondo su experiencia cristiana: pero que tienen que ser ellas mismas y no él, quienes expresen su cristianismo a su modo<sup>70</sup>. Hay aquí un terreno muy fértil, pero también muy sutil, que requiere mucha finura humana y cristiana para detectarlo y actuarlo.

Entramos ahora a un elemento imprescindible de la alternativa que es producir más riqueza y producirla desde la diseminación de los bienes culturales del Occidente mundializado y no desde su concentración en la élite. Así pues, no basta con repartir más equitativamente la riqueza que siempre se produce socialmente, aunque el modo de apropiación lo oculte. Es necesario producir más riqueza y que la produzca el mayor número posible de sujetos como trabajadores especializados que no sólo saben manejar aparatos sino que entienden su lógica. Esto requiere una transformación en la educación de base y en la formación profesional, que no son ajenas a la expresión de la fraternidad cristiana sino expresión sobresaliente de ella.

El que esto último, tan decisivo, no se suela ligar a la pastoral es expresión del achicamiento de esta palabra, que hoy expresa de hecho, como hemos insistido, lo que hace la institución eclesial, que casi se reduce a lo sacral. Por eso la urgencia de que exprese más bien lo que los cristianos llevamos a cabo en cuanto tales en todos los aspectos de la vida, tanto individualmente como organizados, bien sea en organizaciones propias como en organizaciones ciudadanas.

Sin embargo el principal reconocimiento, el decisivo, la madre de los reconocimientos, no es el reconocimiento de los cristianos de la ciudad a los del barrio sino el reconocimiento de sí mismos por parte de los del barrio. Él posibilitará el intercambio simbiótico con los de la ciudad. Davey plantea "¿cómo construimos y sostenemos la presencia y el testimonio cristianos en los callejones traseros de la sociedad o en los agujeros

---

<sup>70</sup> "Estimular a los miembros de cada cultura a que busquen la manera más genuina de expresar las vivencias religiosas en su propia cultura, para que ellas actúen como fermento de la propia espiritualidad y sean agentes de justicia y de paz" (Concilio Plenario de Venezuela, *Evangelización de las culturas en Venezuela*, 9, b).

negros del capitalismo informacional?<sup>71</sup>. Yo también creo que éste es el planteamiento decisivo. También creo que es decisiva la presencia fraterna de gente no popular en la casa del pueblo. Pero lo determinante es ponerse en contacto con esos cristianos cuyo cristianismo practicado genuinamente y a fondo les posibilita vivir a plenitud como sujetos humanos y expandir esa condición a su alrededor. Esos cristianos urbanos en la casa del pueblo pueden ayudar a potenciar y consolidar esa vivencia cristiana de los sujetos populares, a la vez que son ayudados por ellos a cualificar la suya. Esta simbiosis me parece decisiva, tanto para el futuro del cristianismo como para estimular el potencial humanizador de los barrios: donde abunda el pecado sobreabunda la gracia y la salvación viene desde abajo<sup>72</sup>.

71 Cfr. 66.

72 No podemos desconocer que el pentecostalismo, con todas sus ambigüedades, es sin embargo, una respuesta de cristianos pobres para cristianos pobres que, gracias a Dios, sigue en expansión. "La expansión del grupo pentecostal se produce gracias al trabajo de las mujeres". "Las comunidades pentecostales con su fraternidad, cercanía y ayuda real en la solución de los problemas prácticos de la vida es una fuente de integración social". "El predominio de gente sencilla facilita esta huida de la teología y lo conceptual, a favor del relato y el canto". "Interesa y atrae la mistagoga práctica". "El pentecostalismo tiene también el atractivo de poner el énfasis en la experiencia individual y colectiva. Es el individuo el que experimenta la comunión de la cercanía de Dios y sufre un despertar, un avivamiento espiritual, una conversión. El miembro pentecostalista es un renacido, posee el fervor y la adhesión de quien ha tocado la raíz de lo divino. No es de extrañar la capacidad de testimonio y expansión evangelizadora que posee. Y este fervor lo vive en grupo: ahí lo refuerza, lo mantiene y lo reanuda. Toda la comunidad es ministerial y evangelizadora". "Trata de responder a las necesidades de los pobres que giran fuertemente alrededor de estas dos desgracias: la enfermedad y la pobreza" (Mardones, op. cit., 130, 131, 132, 133, 134, 134).

## REFLEXIONES ABIERTAS EN TORNO A LA ESCATOLOGÍA Y LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Profesor Dr. Félix Palazzi von Büren

*Abstract:* This essay was written as a preliminary Paper to be discussed during a Professor's Research Seminar gathered at the Faculty of Theology. The purpose is to outline some basic ideas on contemporary Eschatology and its relationship with the notion of "Signs of the Times". Many of the issues here presented are still open to a broader discussion. The notion of "Signs of the Times" must be assumed as an invitation to "be vigilant" and "aware", rather than "wait" for the coming of possible apocalyptic events. It should lead us towards an historical praxis that transforms our current situation taking care of its ultimate and radical meaning.

*Key Words:* Eschatology, Sign of the times, Soul, Resurrection, End of the times, Absolute future, Salvation

### CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Los recientes desastres naturales, la contaminación causada por el hombre llevada hasta límites inesperados, el cambio climático y la propaganda mediática sobre el año 2012, nos hacen pensar que nos aproximamos a una época en la cual lo apocalíptico ocupará un espacio importante en muchos ámbitos de nuestra convulsionada historia, como ya lo pronostica el próximo estreno de la película de Lars Von Trier sobre el fin del mundo, las distintas predicciones por videntes o grupos cristianos.

\* El profesor Dr. Félix Palazzi von Büren es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Profesor e investigador de la Facultad de Teología de la UCAB (Instituto de Teología para Religiosos-ITER) y en el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda. Coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología de los Estudios de Postgrado en Teología del ITER (UCAB) en Caracas.

Definir la escatología como un tratado, entre otros, que forme parte de la dogmática sería un modo simplista de entender lo que ella pueda significar. Ciertamente podríamos acercarnos a la escatología como un discurso metódico sobre las "realidades últimas"; no obstante, la escatología, más que el discurso sobre las realidades últimas, puede entenderse también como "la reflexión creyente sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana". Una reflexión que lleva al creyente mucho más allá que la simple prognosis de su futuro a la comprensión hermenéutica de su presente<sup>1</sup>. En consecuencia, "la escatología se entiende como teología cristiana en el sentido que ella reflexiona sobre lo acontecido (la revelación de Dios en la humanidad y en especial en Jesucristo) y lo venidero, lo nuevo y lo definitivo, y desde ahí intenta interpretar el presente e impulsar nuestro actuar". Desde esta perspectiva la escatología puede ser entendida como teología cristiana, en tanto que es un principio estructural de toda la teología<sup>2</sup>.

Al abordar el tema del valor escatológico de los signos de los tiempos lo primero que tenemos que confesar es nuestra *docta ignorantia futura*. Abandonar o confinar la escatología a la descripción detallada de las realidades últimas sería una limitación y empobrecimiento del propio tratado. Desde esta limitación se corre, frecuentemente, el riesgo de vaciar el lenguaje escatológico de su contenido, viéndose seriamente afectado y mal interpretado (en forma particular dentro de nuestras comunidades cristianas), como si fuera un mero reportaje detallado de fantasmas o experiencias individuales de supuestos testimonios de personas que han regresado de la muerte. Así, la escatología se ha empobrecido dejando de ser un lenguaje capaz de sembrar esperanzas y mostrar la radical novedad del "futuro absoluto" que es Dios.

1. "Una escatología equilibrada tiene que incluir en primer plano las realidades últimas; pero debe, a la vez esforzarse por subrayar lo actual que esas realidades últimas exigen existencialmente de nosotros, sobre todo en cuanto que son objeto de nuestra esperanza". POZO CANDIDO, *Teología del más allá*, Madrid 1992, p.80.
2. DE LA PEÑA RUIZ, *La otra dimensión, escatología cristiana*. Bilbao 1986, p.28. En forma similar para Kehi, la escatología es "la exposición metodológicamente fundamentada de la esperanza cristiana en el futuro definitivo (personal, celestial y universal) y de toda la creación". KEHI M., *Escatología*, Salamanca 1992, p.12.
3. Cf. DE LA PEÑA RUIZ, *La otra dimensión, escatología cristiana*, 28.
4. VOGRIMLER H., *Hoffnung auf Vollendung, Aufriss der Eschatologie*. Freiburg 1984, p.13.
5. Cf. RIHANER K., *Schriften zur Theologie IX*, p.520.

*La total irreducibilidad y excedencia del Futuro Absoluto*

San Anselmo se refería a Dios como quien *excede a nuestro pensamiento* y, por tanto, se encuentra por encima de todo aquello que pueda ser pensado<sup>6</sup>. Desde este principio podemos entender que Dios no es una realidad más en el ámbito de lo categorial<sup>7</sup>. Sólo el panteísmo confunde a Dios con la realidad del mundo, un dios que es igual a lo categorial y queda sumergido en la realidad cósmica. De esta forma, un dios que se legitima desde la "necesidad" termina por no ser necesario para nada. Asumir la radical inutilidad de Dios nos permite desmontar nuestros propios ídolos que hemos fabricado en su lugar. Es cierto que tenemos necesidad de Dios, pero acercarnos a Dios sólo por necesidad es una falsificación de lo que Él es en su totalidad. La necesidad o el retorno provechoso no pueden ser el factor que medie nuestra relación con Dios. La relación con Dios no puede estar mediada por el beneficio de la utilidad de creer en él o no, como si fuese un simple garante de un beneficio mayor o de una mejor situación que pueda obtener en comparación a lo que ahora vivo.

Dios se presenta tal cual es, como lo totalmente distinto, el santo. No le amamos por lo que este amor pueda tener de beneficioso para nosotros. El verdadero amor sabe valorar lo distinto de cada uno, asume al otro en tanto que otro; y no como un simple ser diferente de uno mismo. El amor detiene la mirada en el rostro concreto y específico del otro, y nunca en el provecho que pueda sacar, como tampoco en la protección o seguridad de la que se puede beneficiar. El otro, en tanto distinto, se presenta totalmente indisponible, único e inutilizable. El

6 ANSELMO DE CANTERBURY, Proslógion 2. De la misma forma podemos encontrar esta idea desarrollada en Karl Rahner: "Puesto que la experiencia originaria de Dios no es ningún encuentro con un objeto particular entre junto a otros, sino que Dios es el absolutamente sustraído en su excelcitud para la experiencia trascendental del sujeto humano, sólo es posible hablar sobre Dios y la experiencia de Dios, sobre la condición creada y la experiencia de criatura – a pesar de la diferencia de lo opinado en cada caso- en un (solo) enunciado. RAHNER KARL, Curso Fundamental de la Fe, p.77.

7 "La realidad de Dios, supuesto que haya de existir, no está, en toda caso, inmediatamente dada en el mundo. ¿No existe un Dios que se da? Dios no se cuenta entre los objetos concretos y encontrabilos de la experiencia. No hay experiencia directa de Dios, como tampoco intuición inmediata... Sin recurrir a la constatación empírica, esto es, a priori: partiendo solamente del concepto Dios (como ser necesario y absolutamente perfecto), no puede demostrarse que su existencia sea necesaria". HANS KÜNG, Ser Cristiano, Valladolid 1974, p.64.

8 Cfr. KARL. RAHNER, Die Frage nach der Zukunft, Schriften zur Theologie IX, pp. 5-9-54ff

amor, incluso a pesar de los años, puede permanecer como el *kairós* no exigible y único del encuentro que acontece entre dos seres. La aceptación de este milagro único que es el amor, no dice que los sujetos de este amor no emprendan un "viaje no retornable" en el que ambos realicen la esencia más radical de su humanidad. En la completa disposición y el vaciamiento de sí, es como, paradójicamente, nos hacemos sujetos humanos. Tal relación no anula el principio de una completa y absoluta indisponibilidad y no necesidad del otro. No le amo porque le necesito o la necesidad que tengo sea el criterio para definir mi relación; le amo porque es él y sería imposible amar a otro en su lugar. Así la total inutilidad del amor se convierte en el principio absoluto del mismo amor. De este modo, Dios se presenta como el Futuro absolutamente indisponible y totalmente agraciado, con quien nos constituimos en nuestra identidad propia. Un futuro cuyo presupuesto no sea la necesidad, sino la total indisponibilidad en la novedad de su presencia y sentido, el gran quizás de nuestra existencia<sup>9</sup>, aún en la confianza radical.

El ser de Dios no puede ser presentado como una realidad futura entre otras, o como una realidad que se sobrepone en excedencia a todas las demás. Dios, en tanto "Futuro Absoluto"<sup>10</sup>, no es equiparable a una mejora o simple desarrollo histórico-social, como si fuera un momento más de nuestra historia o una entidad aprovechable para la legitimación de ningún sistema. Al referirnos a Dios, desde una perspectiva escatológica, surge la absoluta indisponibilidad de Dios.

Desde esta indisponibilidad de Dios el cristiano no puede absolutizar o idolatrar ninguna estructura o sistema histórico como portador de futuro. No nos es lícito colocar ninguna realidad singular en forma absoluta. Tampoco es lícito colocar nuestros juicios parciales como criterios absolutos. Su ser absolutamente distinto nos lleva continuamente a revisar nuestros juicios. En todo momento ha de

9 "Lo que aún no es, no se puede en absoluto probar ni hacer presente. Pero la orientación hacia ahí siempre permanece, pero es menester tomarlo en el grado de realidad que tiene, un grado de realidad de lo posible, de "gran quizás"... "voy a ver el gran quizás", fueron las últimas palabras de Rabelais al morir... Nosotros no podemos decir -de ahí le grand peut-être-, no podemos decir en absoluto que esa esfera no existe por el mero hecho de no tener conocimiento de ella. Lo único que podemos decir es *non liquet*, o sea, el material no alcanza para asegurar con rigor que no existe. Pues no tenemos experiencia ninguna de ella. Existe, pues, un ámbito abierto en el que sólo sirven otros métodos y categorías, distintos de los de la ciencia natural" E. BLOCH *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Tendenz-Laten-Utopie*. Frankfurt 1978. p. 319. Citado por H. KÜNG, *¿Vida Eterna?* Madrid 1983, p.85.

10 Cfr. KARI RAHNER, *Die Frage nach der Zukunft*, Schriften zur Theologie IX, p. 519.

permanecer el *Deus semper maior* frente a nuestros juicios particulares y coyunturales, y así recordar la estrechez de nuestro corazón, y "en caso que les condene su corazón. Dios es más grande que su corazón" (1 Jn 3,20). La propuesta cristiana no debe dudar de la hondura del amor de Dios y la excedencia de su ser, que es el único que nos salva, pues es más grande que nuestra escasa comprensión de la realidad y que nuestro egoísmo. Podemos afirmar que somos salvados y reconstruidos en la mirada amorosa a Dios y al prójimo, en un amor que no tiene retribución, pues presuponemos que hemos sido creados bajo la mirada de un Dios que nos ama en una absoluta y total futilidad retributiva.

### *Los signos de los tiempos y el real signo de la autocomunicación de Dios*

Al referirnos a los signos de los tiempos desde la escatología, pudiéramos inmediatamente asociarlos a los signos que preceden a la parusia; tales como, el enfrentamiento de la fe (Lc 18,8), la aparición del anticristo (2 Ts 2,1ss), la predicación del evangelio a todas las naciones (Mt 24,14) y la conversión de Israel (Rm 11,25 ss). De tal manera que las hambrunas, catástrofes, guerras y decadencia en la fe y en la moral sean directamente asociadas, en el imaginario colectivo, con signos que evidencien que se aproxima un futuro apocalíptico. Una lectura exegética de estos signos nos pudiesen, incluso, llevar a afirmar que tales acontecimientos hacen referencia a la destrucción catastrófica de Jerusalén y el Templo y que, por otra parte, aluden a signos que se realizarían en un futuro, como una suerte de llamada de atención ante la inminente parusia que muchos de los creyentes parecían haber visto en acontecimientos sucedidos en los orígenes del cristianismo. Aunque una lectura literal de estos signos está de alguna forma reflejada en la exposición de la fe<sup>11</sup>, es igualmente cierto, e importante de recordar, que desde la misma Tradición también ha surgido una interpretación no tan literal que permite la comprensión mucho más allá de su simple enunciado<sup>12</sup>. En este sentido, es necesaria una cierta cautela al entender y exponer estos signos.

11 CIRILO DE JERUSALÉN, *Cateques eucarísticas*, XV,4.

12 GREGORIO MAGNO, *Homilía sobre el Evangelio* I, 11: "Que un pueblo se enfrente a otro pueblo y las tribulaciones que invaden la tierra, lo vemos en nuestro tiempo más seguida que lo que podemos leer en los libros. Catedres saben también cuántas veces hemos tenido que aprender de otras partes del mundo que los terremotos han destruido innumerables ciudades. Pestilencias los sufren continuamente. Cierta, aparentemente no vemos todavía de ningún modo signos en el sol, en la luna o en las estrellas, pero, que no estemos lejos, lo podemos deducir del cambio ya advertible en el clima".

Al adentrarnos a comprender estos signos lo primero que podemos sostener es que "el retorno de Cristo es incompatible con el tiempo de la historia, con las leyes a que obedece su propio curso como tal, así que esa venida jamás podrá conjeturar de la forma que se haga partir de la propia historia... porque su venida supera la lógica de la historia, pero tiene que ver con toda ella"<sup>13</sup>. Por ello, estos signos más que una cronología detallada de un pronóstico apocalíptico llaman a "estar atentos", a un "despertar" de la comunidad que se dispone en actitud de "espera"; a vivir según una praxis que transforme la realidad actual, otorgándole sentido definitivo, y por tanto escatológico, al significado y la forma de la existencia. Incluso estos signos son tales, en tanto signos sub-contrarios o opuestos al real signo de la auto-comunicación de Dios, e invitan a discernir constantemente nuestra historia<sup>14</sup>.

Si los signos se leen solamente como un reportaje anticipado de lo que habrá que suceder, perderían su carácter profundamente escatológico, y una vez "des-escatologizados", ya no tendrían nada que decir al "presente". Serían signos remotos por realizarse, sin mostrar lo que realmente implican en tanto signos escatológicos que presencian, o hacen presente a una realidad definitiva<sup>15</sup>. Una presencia del futuro absolutamente indisponible, que ya nos ha sido dada, aunque ocultamente, en Cristo, y que se presenta como promesa (*adventus*) de consumación de nuestro ser y realidad histórica personal y colectiva por parte de Dios. En y desde la experiencia histórica salvífica tales signos finales nos invitan a estar atentos por una praxis en favor de la justicia y la defensa por la vida, que nazca de la donación y la comunicación del Dios de la vida y de la justicia. Desde este horizonte estos signos hacen referencia al misterio del Otro que descubre la realidad de lo otro (la historia) como imposible de consumarse por sí misma. Ellos son "promesa" en tanto señalan y refieren, desde el acontecer histórico, a una realidad más honda que ellos mismos; más no en tanto mera anticipación de ninguna situación particular, o socio-estructural específica, por venir.

Lo original de la escatología cristiana es referirse a Dios como lo definitivo, como exceso y fin de toda la realidad creada, desde el que se revela la dimensión

13 JOSEPH RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1972, p. 182-188

14 De esta forma la *Gadum et Spes II* afirma: "El pueblo de Dios, tomado por la fe, sigue la cual cree que, en medio de los acontecimientos, exigencias y deseos de que participe juntamente con los hombres de nuestro tiempo, es conducido por el Espíritu del Señor que llena el universo, se esfuerza por discernir en todas estas cosas cuáles son los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios"

15 Cfr. KARL RAJNER, *Escritos de Teología IV*, p. 379

más íntima, y por tanto real, del hombre y de la historia. Este sentido es anticipado en Cristo: "como mediador y culmen de toda la revelación" (DV 2), por la que Dios nos ha llamado, desde ya, a su participación<sup>16</sup>. Este es el real signo de su entrega y promesa de consumación. De tal forma que "la antropología y la escatología son, en definitiva, cristología en la unidad de las fases diversas y, sin embargo, solo posibles y perceptibles simultáneamente, del comienzo presente y del fin pleno"<sup>17</sup>. Así pues, el contenido de las afirmaciones escatológicas es Cristo, y en él y desde él, el obrar de Dios por su Espíritu en nosotros mismos como inicio y promesa de nuestra vida en él. Lo escatológico queda patente desde su resurrección, porque su pasado se ha convertido en futuro, siendo su resurrección el signo precursor y el inicio de la resurrección general, como la inminencia del fin de los tiempos y el Reino de Dios<sup>18</sup>.

Los "signos de los tiempos" se transforman en signos escatológicos en tanto que evidencian la acción salvadora de Dios en Cristo ya actuando en medio de nuestra historia, aunque todavía dicha historia parezca estar más llena de muerte que de vida. Una acción que de ninguna forma puede ser evaporada en la intimidad o deshistorizada. Una autocomunicación que adviene como novedad y llama nuestra atención exigiéndonos un constante discernimiento. No se trata de realidades accidentales, sino históricas, que muestran la condición más profunda y real de la humanidad, en tanto que evidencian su horizonte en la participación divina. No se trata de alejarnos de nuestro mundo o de restarle importancia, ante la realidad del *eschaton*, sino, más bien, que nuestro mundo adquiera su justo valor y su dimensión más real en y desde el *eschaton*. Mientras más densidad y definitividad recobre nuestro mundo y nuestra historia, más fuerte se hará la espera y mucho mayor será la necesidad de sentido en nuestro mundo<sup>19</sup>.

La visión escatológica debe mantenernos en un continuo discernimiento de esos signos "de la presencia y el plan de Dios" (GS 11) que coinciden con "el gozo y

16 "Respecto a esta acción universal del Verbo y del Espíritu, la novedad de la encarnación salvadora del Verbo en Jesucristo consiste en ser el eje en torno al cual se aglutina todo el proceso de la autocomunicación divina, ya que representa el nudo supremo de la inmanencia del ser-de-Dios-con-los-hombres" J. DUPUIS, La novedad de Jesucristo frente a las religiones mundiales, en Encarnación Redentora, Salamanca 2000, p.26.

17 KARL RAHNER, Escritos de Teología I, p. 387.

18 Cfr. J. MOINGT, El hombre que venía de Dios II, Bilbao 1995, pp.19-21.

19 "Es necesario, por tanto, conocer y comprender el mundo en que vivimos y sus esperanzas, sus aspiraciones, su modo de ser, frecuentemente, dramático". GS 4.

la esperanza, las tristezas y angustias del hombre de nuestros días, y sobre todo, de los pobres y de toda clase de afligidos" (GS1). Es así como la escatología cristiana recobra su plena y total dimensión definitiva desde su condición profética, ya que los signos de los tiempos son signos de presencia y de promesa salvífica, y nunca de muerte o de destrucción.

## QUAESTIONES DISPUTATAE

La escatología necesita, hoy más que nunca, retomar un trato honesto, sincero y plural como cuestiones abiertas al diálogo. No se trata de imponer un punto de vista, sino de convivir honestamente con la pluralidad del lenguaje que se nos presenta en la revelación. Todo intento del magisterio o postura particular que silencie o desvalore la complejidad de las afirmaciones escatológicas no hacen más que dificultar el intento de acercarnos a comprender y exponer el propio dato escatológico. La teología debe librarse de una posible concupiscencia gnoseológica<sup>20</sup> que pretenda tener una respuesta segura y convierta a la teología en una simple ideología, en cuanto sea extraña a la totalidad de la realidad y tienda a paralizarse en un aspecto de la misma<sup>21</sup>. Cuando nos referimos a las afirmaciones escatológicas tenemos que tener presente que en el fondo se trata de una opción de fe, de una disposición o "voto de confianza, que sin duda trasciende el horizonte de mi experiencia, no sólo puede ser exigido, sino que también...deber ser legitimado con total e íntegra honradez intelectual... aquí se trata más allá de todas las categorías y representaciones, del verdadero, único y omnipresente gran misterio de la realidad: ese singular "*mysterium stricte dictum, tremendum et fascinans*" (misterio en sentido estricto, tremendo y fascinante) que no cabe concebir en ningún concepto, ni expresar mediante ningún enunciado, ni fijar en ninguna definición; que abarca toda nuestra realidad, sin identificarse con ella, que es immanente a nuestra realidad, sin desvanecerse en ella"<sup>22</sup>.

20. Cfr. KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* X, p. 99.

21. Cfr. KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* VI, p. 60.

22. H. KÜNG, *Vida Eterna?*, p. 371.

*Cuestión primera: binomio tiempo – eternidad*

Nuestro primer punto a discutir, tal vez, sea uno de los más vitales en la vida de todo creyente. La pregunta nace, en algún momento, en la vida de todo ser humano: ¿qué nos pasa al morir? ¿a dónde vamos? ¿cómo es esa realidad? El problema de la vida eterna ha sido siempre una de las cuestiones más importantes que la fe ha tenido que enfrentar y dar razón. Tal vez, en el esfuerzo por explicarnos nos hemos mantenido bajo una actitud de defensa de argumentaciones racionales o en la simple repetición de afirmaciones de la Escritura, de la Tradición y el Magisterio. O, posiblemente, nos hemos quedado atrapados en nuestros propios conceptos sin lograr establecer lo significativo de su contenido. El pintor Max Beckmann alguna vez afirmó: "si se quiere captar lo invisible, hay que penetrar en lo más hondo de lo visible"<sup>23</sup>. Lo más visible en lo que queremos fijar nuestra mirada brevemente es en la temporalidad. Sin entrar a desarrollar el problema del tiempo y de la eternidad, pretendemos trazar un horizonte como abierto, y posible a ser desarrollado en otro momento.

Ya el mismo Agustín reconocía la dificultad al abordar el tema del tiempo: "y, sin embargo, ¿qué cosa mencionamos al hablar, más familiar y más conocida que el tiempo? Y lo entendemos, por cierto, cuando lo nombramos, y lo entendemos cuando lo oímos en boca de otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé"<sup>24</sup>. La dificultad estriba en el hecho de colocar en conceptos nuestra vitalidad, nuestra experiencia, nuestro devenir.

La eternidad podría entenderse como fuerza vital del hombre viviente<sup>25</sup>, en tal sentido, se podría entender como un vivir continuo, sin fin, ya que la fuerza vital, en sí misma, está llamada a regenerarse. Agustín, recogiendo parte de la tradición en la que nace, entiende que "la eternidad es inmutable, de modo que el tiempo aparezca como signo, es decir, como huella de la eternidad"; no obstante, Agustín no logra ir más allá de comprender la eternidad como el tiempo sin fin. Con Boecio se abre la posibilidad de entender la eternidad, no únicamente como ser sin fin, sino también como ser sin límite. Esta afirmación será posteriormente retomada por Tomás de Aquino, quien sostiene que la eternidad no posee ni principio ni fin, sino que es *interminabilis*, lo cual le permite afirmar que "Dios

23 Citado por H. KÜNG, *¿Vida Eterna?* Madrid 1983, p.13

24 SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, 14.

25 Cfr. HOMERO, *Ilíada*, V, 685.

es máximamente inmutable, en él compete en grado máximo la eternidad<sup>26</sup>. De esta forma, la eternidad sólo es Dios y nosotros participamos de su eternidad<sup>27</sup>. El teólogo Pannenberg acercándose a esta idea de Tomás afirma que "solamente participando de la eternidad de Dios se podrá superar la fragmentación de la vida humana en sus diversos momentos a través del paso del tiempo; para integrarla en unidad y totalidad". De esta forma la eternidad se presenta como promesa de futuro para el mismo tiempo, ya que éste, en sí mismo no puede acoger la verdadera y real definitividad de la vida, una eternidad que se gesta en el tiempo, pero que no puede ser limitada a él. La eternidad significa la promesa de la participación en la que nuestra vida recobra la unidad y la plenitud que se nos escapa en el tiempo. La eternidad es la respuesta de Dios a lo que el hombre y la historia pueden y son capaces de llevar de propio. Retomando la afirmación de Max Beckmann, lo más hondo de lo visible será siempre su gracia hoy, ya actuante en nuestro tiempo y en nuestra historia. Una teología del tiempo sigue siendo uno de los aspectos teológicos que falta todavía por desarrollar. El interés en el tiempo fundamentalmente consiste en que "existe el concepto teológico de la esperanza, la acción y la espera por un tiempo direccionado hacia un futuro abierto, que el hombre no podrá alcanzar nunca esa entidad en sus proyecciones".

### *Cuestión segunda: el alma*

El tema de alma parece un tema pasado de moda. Aunque el tema parece estar referido a un pasado ya superado, el alma no ha desaparecido de nuestro ámbito teológico o cultural. El alma es equiparada al "yo", "al sí mismo", a la persona o al sujeto luego de la muerte. Es cada vez más asociada a la transmigración o a una inmortalidad vaciada de contenido. Debido a que el cristianismo ha sido responsable en la exposición del concepto, tanto en su dimensión antropológica como escatológica, tenemos que plantear el alma como una cuestión abierta en el diálogo teológico. Para la doctrina cristiana la dificultad estriba en que no se puede partir de una concepción antropológica ni dualista o monista. El adjudicar que este término es ajeno al cristianismo y por ello negarlo, es como retroceder a la postura apologética que queriendo conservar una pureza del cristianismo luchaba contra la filosofía como ciencia que mancharía al Evangelio. El término alma pasó a la tradición cristiana y fue a lo largo de los siglos asumido y elaborado. No significa

26. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, I,10,1.

27. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teológica*, I,10,3.

exactamente lo mismo en Platón que en el uso que le da Tomás de Aquino. Sea un error decir que el cristianismo asumió los conceptos sin darle un nuevo contenido o perspectiva. Si bien es cierto que cada vez que nos referimos al hombre como unidad de alma cuerpo, esta unidad no evoca de por sí lo esencial que es él en y desde esta unidad corporal siempre "partner de Dios"<sup>28</sup>. No obstante, esta unidad auténtico-corporal debe ser siempre pensada y repensada por el teólogo, ya que "no sólo es posible, sino que, desde el punto de vista teológico, es también recta, exigida por el dogma y justificada"<sup>29</sup>.

En cuanto referido al fin del hombre, es propio del cristianismo entender "que el hombre entero será salvado en su integridad psicosomática (resurrección) y no en la supervivencia fraccionaria de una de sus partes (inmortalidad del alma sola)"<sup>30</sup>. El problema de la relación alma cuerpo es mucho más que una simple curiosidad intelectual por el pasado. En realidad urge definir la realidad corporal del ser humano. El gran problema para abordar el tema del alma estriba en nuestra comprensión cristiana de lo corporal.

El tema del alma se ha situado de nuevo en discusión la carta *Revolutionary episcoporum Synodi* (1780/1979) en la que se equipara al alma "al yo humano"<sup>31</sup> que subsiste luego de la muerte. La carta ha sido ocasión de debate y debe reactivar el diálogo<sup>32</sup>. El teólogo Ruiz de la Peña hace notar cómo la Iglesia se ha ido, poco a poco, acercando a una formulación unitaria del hombre a partir de la posición del IV Concilio de Letrán, según la cual el hombre consta de alma y cuerpo. Así llegamos hasta la reciente formulación del Concilio Vaticano II (GS 14) en el que

28 Cfr. KARL RAHNER, *Der Mensch in der Schöpfung*, Sämtlicher Werke 8, Freiburg 1998, p.246.

29 KARL RAHNER, *Cuerpo y salvación*, p.83.

30 Cfr. DE LA PEÑA RUIZ, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, p.92.

31 "La Iglesia afirma la supervivencia y la substancia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano>>. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra <<alma>>, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, epina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos" (DH.4653).

32 En ámbito alemán es bueno consultar como reacción a esta carta la obra conjunta de BIRLING-WILHELM, *Seele, Problembegriff christlicher eschatologie*, Freiburg im Breisgau, 1986.

se asevera que el hombre es uno en cuerpo y alma (*corpore et anima unus*)<sup>33</sup>. Por lo que podemos afirmar que el término alma sigue siendo, en cierto sentido, "irrenunciable", y que la renuncia al concepto no es más que una "injustificada automutilación de la teología"<sup>34</sup>, o de su lenguaje en la tradición.

El concepto alma, según propuestas de interpretación más recientes, es completamente equiparable al término bíblico *nefesh*, y en tal sentido, para el cristiano el alma sería el hombre concebido en su totalidad, en tanto pensante, sintiente, libre y abierto al diálogo con Dios, y a la relación con él en cuanto ser viviente. Se trata de una relación tan singular que ni el pecado ni la muerte puede destruir<sup>35</sup>. El término alma quiere significar "la absoluta singularidad del ser humano y su apertura constitutiva a Dios"<sup>36</sup>. Sin embargo, es necesario clarificar mucho más y ahondar en el significado de este término en su aspecto antropológico y escatológico. Es una cuestión abierta al diálogo y al desarrollo de la discusión antropológica.

#### *Cuestión tercera: resurrección en la muerte o al final de la historia*

La escatología cristiana no puede ser presentada como una escatología del alma, y no del hombre "uno y totalmente salvado" por la justicia y la misericordia de Dios. Desde esta total plenitud que es realidad y promesa para el hombre, surgen muchas interrogantes en el propio discurso teológico. Hay puntos fijos que marcan los parámetros del diálogo y que no pueden convertirse en puntos clausurados en sí mismos.

Desde la tradición más genuinamente tomista entendemos que no hay en la naturaleza humana ningún principio activo que de por sí exija la resurrección. Sin embargo, la Iglesia afirma la inmortalidad del alma<sup>37</sup>, un dato que ciertamente no

33 Cfr. DE LA PEÑA RUIZ, *Imagen de Dios*, p. 129.

34 WILHELM BREUNING, *Seele*, p.11.

35 Cfr. CANOBBIO GLACOMO, *Sobre el alma, más allá de mente y cerebro*. Salamanca 2010, p. 119.

36 DE LA PEÑA RUIZ, *Imagen de Dios*, p. 139.

37 Habría que repensar si cuando la Iglesia ha usado un término ajeno al NT no ha querido valerse de un terminología que le ayude a la victoria de Dios sobre la muerte, haciendo uso de la antropología que hasta ahora dispone. Así la Iglesia trató de expresar con la terminología que poseía a su disposición la complejidad del hombre como imagen de Dios. Cuando el Lateranense IV expone la unidad del hombre en "cuerpo y espíritu" (DH 809) lo hace justamente para defender la visión dualista que

encontramos en ninguna afirmación del Nuevo Testamento. Dicha ausencia, y la vasta discusión en torno a tal noción, llevó a algunos teólogos a afirmar que "si el alma fuese inmortal por naturaleza, el Evangelio sería superfluo y la obra de Cristo perdería su significado"<sup>38</sup>. La historia de esta cuestión es bastante larga y compleja. Abarca desde Taziano, en el siglo II d.C., hasta las diversas y recientes afirmaciones teológicas del siglo XX que toman su concreción en la propuesta de la muerte total (Ganz Tod)<sup>39</sup>. ¿Es posible seguir sosteniendo esta afirmación como un modelo teológico útil para explicar la no desaparición del que muere, o hemos de considerarlo como superado y dificultoso? Si bien esta afirmación nace para sostener y añadir a la unidad del hombre como imagen de Dios, y su no desaparición luego de su muerte, ¿no se presta a una mayor confusión al afirmar y sostener que un ser humano con un principio inmortal (el alma) es el que sobrevive luego de la muerte?

Consecuente es la cuestión del "alma inmortal", que surge de otro tema ampliamente discutido y considerado en el desarrollo de la teología. El así denominado "estado intermedio"<sup>40</sup>. El problema del "inter", o cuestión entre la escatología individual y la colectiva. Un "inter" que en la teología reciente ha originado toda la discusión en torno a la llamada resurrección en la muerte. Fundamentalmente, este problema tiene que hacer frente a la relación y el equilibrio entre la escatología individual y la colectiva. Muchos han sido los intentos de dar una respuesta a este problema, y vale la pena tener en consideración la observación de J. Ratzinger a la propuesta católica de Greshake y Lüthfink<sup>41</sup>: "con qué derecho se puede seguir hablando de «cosas puras», si se niega expresamente toda relación con la ma-

---

contrapuesta la realidad espiritual contrapuesta de la realidad material. Igualmente el Concilio de Vienne (1312) respondiendo con las categorías de la época quiere salvar la unidad sustancial del hombre (DH 900). Ciertamente teniendo en cuenta el contexto histórico-teológico del texto podríamos llegar a una formulación algo diversa. Siendo la definición del Concilio Lateranense V (1513) donde se retoma nuevamente el tema en forma definitiva, fijando un lenguaje que determinará la forma y la materia, el cuerpo y el alma como lengua pertenecientes a tradición cristiana católica.

38 P. MENOU, D, Dopo de la morte: immortalità o risurrezione? p.20

39 Nuevo Catecismo Holandés, 369.

40 Nos parece acertada la afirmación de Stahler refiriéndose al "estado intermedio" al sostener que tal doctrina "puede permanecer justa y dotada de sentido, pero sólo en la condición que esta no quiera decir más que esto: que con la muerte del hombre no desaparece antes bien llega a su plenitud.

41 G. GRESHAKE-G.LÜTHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Freiburg 1975.

tería, y su participación en lo definitivo se mantiene únicamente en cuanto que la materia fue un momento «extático del acto humano libre». En cualquier caso, también en este modelo el cuerpo se deja a la muerte, afirmándose, al mismo tiempo, que el hombre sigue viviendo. Así que la oposición al concepto de alma se hace incomprensible, porque como quiera que sea, se tiene que volver a mantener una realidad propia de la persona separada de su cuerpo, y eso era ni más ni menos que lo que quería decir el concepto *alma*<sup>42</sup>. Esta afirmación de Ratzinger nos ofrece, de alguna forma, una idea del estado de la cuestión al tratarse de la resurrección en o dilatación en el tiempo. Sin duda, la afirmación de una corporeidad evaporada en el "yo" sin ninguna relación con la historia y con el mundo material se convierte, igualmente, en un concepto velado de inmortalidad, igual que el repudiado concepto de la inmortalidad del alma. La mayoría de los teólogos católicos se inclinan a mantener un equilibrio entre la escatología individual y la colectiva. En podemos sintetizar con la siguiente afirmación: "lo propio del pensamiento escatológico es dar a esperar no sólo una salvación para todos, es decir, para cada uno tomado individualmente, fuera del tiempo y del mundo, sino también una salvación para la historia, la salvación de la historia, lo que significa la salvación de todo lo que ha pasado en la historia, de todo lo que ha producido el trabajo de los hombres en la realidades del mundo, de toda la humanización de la historia que hacen los hombres, del sentido que dan a los acontecimientos del mundo por medio de la pena, el amor, la libertad, el sufrimiento, la espera, la alegría, la rebelión... sólo eso puede ser salvado, pues la esperanza en la salvación es del orden del sentido; y sólo puede tener sentido para nosotros aquello que acostumbramos a dar sentido"<sup>43</sup>.

Un posible punto medio en esta discusión entre el "alma inmortal" y la "resurrección de la carne" es considerar seriamente una hermenéutica de las afirmaciones escatológicas. Hasta ahora la mejor lograda, a nuestro juicio, es la propuesta por Karl Rahner. En lo que nos atañe fundamentalmente, podemos recordar su tesis número siete, que nos abre un espacio a seguir desarrollando para lograr una mayor comprensión de estas afirmaciones aparentemente contrapuestas. En dicha tesis Rahner sostiene la necesidad de las imágenes para que sea posible decir o afirmar algo, ya que no existe ningún concepto sin representación. En tal sentido es un error fijarnos unívocamente en la imagen y no profundizar su contenido y sentido. No se trata tampoco de desechar la imagen por sí misma<sup>44</sup>, pero tampoco significa

42 J. RATZINGER, *Escatología*, p.109.

43 J. MOINGE, *El hombre que venía de Dios II*, pp. 33-34.

44 "Es verdad que, entonces, no se puede decir con seguridad que la otra afirmación —en algún sentido más abstracta, por ejemplo, más inmediatamente cristológica o

caer en la trampa de una idolatría a la imagen. Tendríamos que ver el contenido al cual dicha imagen hace referencia, para evitar que contradiga los contenidos expresados en la cristología y en la antropología<sup>45</sup>. Ya que toda expresión escatológica no es más que una afirmación de gracia llevada a su plenitud en Jesucristo. Una gracia fundamentalmente cristológica y antropológica. A nuestro juicio se abre un camino al comprender que tales imágenes son metáforas, modos de decir la verdad no descriptivamente, y que, sin necesidad de decirlo todo nos envían al exceso, a un *semper maius*. Como advertimos, estos son aspectos abiertos a la discusión teológica contemporánea. Es un buen momento para retomar el estado actual de la escatología.

---

más formalmente antropológica-reprodúciva ciertamente y de manera adecuada el contenido mentado de la afirmación de la cual es traducción e interpretación. Y por eso sigue referida siempre a la afirmación antigua, y toda escatología, por muy moderna que sea, es siempre una interpretación de la antigua a la que hace referencia y no una afirmación que la anule" K. RAHNER, *Escritos de Teología IV*, p.397.

45 Cfr. K. RAHNER, *Escritos de Teología IV*, p.398



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

Publican una revista de estudios teológicos, titúlala:

### **ITER, Revista de Teología**

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

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

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

### **ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

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

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

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida 40ª Transversal  
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA  
Tel. (0212) 2618584. Fax (0212) 2650506  
Web [www.iter.org.ve](http://www.iter.org.ve) [www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)  
Email [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)



## LA CONCEPCIÓN JUDÍO-ORTODOXA DE UN JUICIO PRE-ADVENIMIENTO DE LA ERA MESIÁNICA

Dr. Williams Pitter\*

### *Abstract:*

*This paper presents a synthesis about jewish orthodox belief of a cyclic al judgment before m'kama' era. Ancient and modern rabbinical sources have been quoted. Besides this several connections between the jewish orthodox belief of a judgment with those ones from Christianity are showed. This research could be as a base for a comparative study with the belief of judgment from different currents of Christianity.*

**Keywords.** *Orthodox Judaism, Judgment, Rosh Hashonah, Yom Kippur*

### INTRODUCCIÓN

El Judaísmo contemporáneo está integrado por un variado conjunto de expresiones o corrientes religiosas que tienen en común esencialmente la existencia en *Torá* y el *Talmud* como fundamento y guía de la fe y la práctica religiosa. El Judaísmo, ya desde los tiempos medievales, se adhiere también a los trece Principios de Fe redactados por el famoso filósofo Maimónides (1135-1204), que resumen las principales creencias de la fe judía.

Hoy día, existen varias corrientes dentro del Judaísmo, las cuales, a pesar de las diferencias notables que existen entre ellas, todas, sin embargo, se adhieren a los trece Principios de Fe. Entre esas corrientes se encuentran, principalmente, los ortodoxos, los reformistas y los conservadores. El término "ortodoxo" fue creado en

---

\* El Profesor Williams Pitter es Licenciado en Física por la Universidad del Zulia en el año 1986. Es Profesor Titular de la Universidad del Zulia, y desde 1987 ha desempeñado labores de docencia e investigación en Física, siendo la relatividad general su área de especialización. El Prof. Pitter tiene además una Maestría en Física por la Universidad del Zulia en el año 1986, y por la misma Universidad obtuvo un Doctorado en Ciencias Humanas en el año 2008, con especialización en religión judía. Correo electrónico: [wpitter@gnail.com](mailto:wpitter@gnail.com).

Europa Central a comienzos del siglo XIX, y se usaba para distinguir aquellos grupos de judíos que tenían un mayor celo por las creencias y prácticas del Judaísmo rabínico, y se consideraban así mismos como los herederos y guardianes de las tradiciones antiguas, todas ellas conocidas bajo el nombre de "Torá Oral" ("Torá shebalpe")<sup>1</sup>. Las otras principales corrientes del Judaísmo son los reformados y los conservadores, y se distinguen por su esfuerzo por adaptar las antiguas costumbres a las situaciones generadas por la vida moderna.

El núcleo principal de la Torá Oral se encuentra en la Mishnah, una obra que fue redactada hacia finales del siglo II de nuestra era por Rabbí Yehudá Hamasi. Esta obra llegó objeto de estudio en las academias de Torá y, los comentarios que se escribieron sobre ella entre los siglos III y V se llaman Gemará. Ahora bien, todos los volúmenes que forman la Gemará –los comentarios a la Mishnah– se llegó a conocer como el Talmud Bavli<sup>2</sup>, para distinguirlo de una obra similar que se había hecho en Israel y al cual se le dio el nombre de Talmud Yerushalmi, redactado 150 años después de la Mishná. El Talmud Bavli es el más importante y contiene la mayor parte de las enseñanzas del otro Talmud, y es considerado como el comentario babilónico de la Mishnah<sup>3</sup>. En la Edad Media surgieron rabinos famosos tales como Rashi, Ibn Ezra, y Maimónides; quienes produjeron comentarios a la Gemará; estos comentarios juntos con las de los Tosafot, los nietos de Rashi que completaron su obra, fueron integrados al talmud Bavli, en columnas alrededor de la Mishná y la Gemará. Con las explicaciones de estos sabios y de otros rabinos se cerró el Canon talmúdico.

Hoy día, el Talmud Bavli es una obra monumental de 63 tratados en lengua aramea<sup>4</sup> clasificados en Tratados que abarcan una rica variedad de tópicos; uno de ellos es el Tratado de Rosh Ha-Shanah<sup>5</sup>, el cual aborda una multitud de temas,

- 1 "Torá shebalpe", literalmente "Torá que viene de la boca", se refiere al conjunto de antiguas tradiciones (enseñanzas, discusiones rabínicas, normas para la vida diaria, etc.) que fueron transmitidas de generación en generación.
- 2 Por lo general, Talmud o Gemará suelen ser nombres equivalentes para la misma obra del Talmud Babilí.
- 3 Para ser exactos, de los 63 tratados de la Misna, sólo existe gemará o comentarios para 36 tratados. La razón de esto es discutida en la siguiente obra: H. L. Strack, G. Stemberger, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrástica* (Navarra, España, Editorial Verbo Divino, 1996), pp. 268-269.
- 4 Un rabino famoso en Bene Baraq, Israel, me dijo que si uno leía una página diaria del Talmud puede terminar de leerlo en 7 años.
- 5 En este trabajo estaré usando la versión The Schottenstein Daf Yomi Edition, Editor general Rabi Hersh Goldwurm, publicada por Mesorah Publications, New York (2003). Los otros tratados talmúdicos citados en este trabajo también proceden de The Schot-

enseñanzas, rituales etc. que giran alrededor de la festividad hebrea del primer día del séptimo mes (Lev. 23:23,24): llamada Rosh Ha-shanah <sup>6</sup> y también es conocida como Yom Teruah (Día del sonido de Teruah) y en occidente como la fiesta de las trompetas.

El tratado Rosh Ha-Shanah de la Mishnah y su respectiva Gemará, es decir, el tratado de Rosh Ha-Shanah (Talmud Bavli) son las fuentes rabínicas antiguas que he usado en esta investigación; y la razón reside en el hecho de que ese tratado contiene una valiosísima información que podría, en principio, ser útil para entender la concepción del juicio en el pensamiento judío-ortodoxo<sup>7</sup>, y en particular la idea de un juicio pre-advencimiento de la era mesiánica. Invocaré también otras fuentes rabínicas antiguas y modernas que contienen ideas similares a las del tratado de Rosh Ha-Shanah.

Con la mención del párrafo anterior quiero destacar un par de asuntos importantes con el objeto de subrayar el carácter original de este trabajo. En primer lugar, la sabiduría judía en ningún momento se preocupó de construir una especie de "teología sistemática" –como acostumbra hacerla las diversas corrientes cristianas–, en donde se recogieran sus principales ideas en cuanto a su concepción de la creación, del hombre, la profecía, etc. Esto, por supuesto, dificulta la investigación cuando se quiere tener una idea de cómo piensa el judaísmo acerca de un tema en particular. En segundo lugar, en Occidente, escasean las obras en donde se haga un esfuerzo por recoger –de la enorme producción literaria rabínica– las creencias principales o más dominantes en el pensamiento judío y organizarlas como si fuese una "teología sistemática". En esta dirección, apenas conozco en lengua española la obra de Antonio Rodríguez Carmona<sup>8</sup>, quien hizo un esfuerzo admirable en presentarnos un cuadro bastante amplio de una "teología judía". No obstante, una simple comparación

tenstein Daf Yomi Edición). Las citas textuales de este tratado y de otros citados se han dejado en inglés tal cual como los rabinos editores lo tradujeron del arameo.

6 El primer día del séptimo mes comenzó a llamarse "Rosh Hashanah" poco después de la destrucción del segundo templo en el año 70, según lo revela la literatura tanaitica de los siglos I y II de nuestra era. Ver por ejemplo, E. Schlesinger, Tradiciones y costumbres judías, (Buenos Aires, Argentina, Editorial Sigal, 1970), p. 118.

7 Es pertinente señalar que el judaísmo reformista y conservador también se adhirió a la idea calmúdica en relación con un juicio en Yom Teruah. Sin embargo, cuando en nuestro trabajo presentamos esta idea desde la perspectiva del judaísmo ortodoxo, es que esta corriente juega como canónicas o autoritativas los escritos talmúdicos aquí citados. Las otras fuentes rabínicas que cito, también son ortodoxas.

8 A. Rodríguez Carmona, La religión judía: Historia y teología (Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, Vol. 611, 2002).

entre la sección escatológica de esa obra de Rodríguez Carmona y la presente investigación muestra que Rodríguez Carmona para nada usó el tratado talmúdico de Rosh Ha-Shanah, sino que además la presente investigación es mucho más exhaustiva y completa en el estudio y discusión de las creencias rabínicas sobre el juicio.

Finalmente, en la Mishnah y en el tratado de Rosh Ha-Shanah uno puede encontrar que la sabiduría judía ha desarrollado una amplia gama de juicios de diversas naturalezas. Dos de estos juicios tienen que ver con la idea de juzgar las acciones del hombre: (1) el "juicio final", que sucedería con la aparición del Mesías y la resurrección de los muertos. Otros Tratados talmúdicos<sup>9</sup> coinciden en afirmar que el juicio que se observa en la visión de Daniel 7: 9,10 ocurre en los tiempos finales; y (2) la idea de un juicio que se efectúa anualmente, hasta que aparezca el Mesías. Este último juicio es el objeto de estudio de este trabajo. Hay otros tipos de juicios elaborados por el judaísmo que serán mencionados más adelante.

La idea general de este juicio anual se encuentra enmarcada en el ciclo de las festividades judías. En el capítulo 23 del libro de Levítico se presenta un conjunto de festividades o convocaciones sagradas, cada una de ellas con un propósito bien definido. Tres de estas festividades se realizan durante el séptimo mes del calendario judío y coinciden con la estación del otoño. Estas fiestas son Yom Teruah o fiesta de las trompetas, que se celebra cada primer día del séptimo mes (Lv. 23:23,24), Yom ha-Kippurim, conocido en Occidente Día de la Expiación, que se celebra cada décimo día del séptimo mes (Lv. 23:27-32), y Sukot o fiesta de los tabernáculos que se celebra cada décimo quinto día del séptimo mes (Lv. 23:33-43). Según el judaísmo ortodoxo –como mostraremos más adelante–, durante esos diez, entre Yom Teruah y Yom Kippur, el mundo es juzgado de acuerdo con sus obras, y el veredicto que se pronuncia (en Yom Kippur) afecta la vida del individuo para el próximo año a partir de esa fecha.

En este trabajo se divide la exposición en dos partes, en la primera enfocaremos nuestra atención sobre la festividad hebrea de Yom Teruah que se celebra el primer día del séptimo mes (Lv. 23:23,24), la cual es entendida por el judaísmo ortodoxo como un día de juicio, o el comienzo de un juicio cuyo veredicto es pronunciado en Yom Kippur. Aparte de mostrar la conexión entre la festividad de Yom ha-Kippurim, celebrada el décimo día del séptimo mes (Lv. 23:27-32), con la festividad de Yom Teruah, resaltaremos el significado y la importancia de la convocatoria a esta última festividad bajo el sonido de cuerno de carnero, o sonido de shofar. En esencia, mostraremos como el judaísmo ortodoxo ha entendido el asunto del

9 Ver por ejemplo, Sanedrín 38a, y Avudah Zarah 4a.

juicio a Israel y al mundo como un juicio cíclico previo al advenimiento de la era mesiánica.

### *1. El sonido del shofar: conmemoración y alerta*

Durante la estancia del pueblo de Israel en el desierto, Moisés recibió una orden de parte de Ha-Shem<sup>10</sup> para fabricar dos trompetas de plata. A sonidos específicos emitidos por estas trompetas, el pueblo, ya instruido, conocía el tipo de orden que debían atender: mover los campamentos, dirigirse al tabernáculo de reunión, reunión privada entre Moisés con los príncipes de la congregación; también servía para alistarse para la guerra, para anunciar la llegada del novilunio, y para la convocatoria de las fiestas solemnes (Núm. 1:1-10).

En cuanto a los cuernos de carnero, usados como trompetas, no se encuentra en la Torá registro alguno acerca de una orden para su elaboración ni tampoco instrucción en cuanto a sus sonidos y al significado de ellos. La primera mención de la Torá sobre el uso de cuernos de carneros aparece en el contexto de la manifestación del Eterno en el Sinaí, en ocasión de la promulgación del Decálogo (Ex. 19:13,16,19); evento que es llamado en nuestra tradición judía como Matán Torá (la entrega de la Torá). Algunas traducciones españolas, por ejemplo, sólo aparece el término "cuerno"<sup>11</sup> y en otras "trompeta"<sup>12</sup> cuando hace referencia a ese evento (Ex. 19:13,16,19), pero tal término no comunica la idea al hispano-parlante del uso de cuerno de carnero; en cambio, la versión inglesa New International Version<sup>13</sup> al menos en Ex. 19:13 sí preserva la idea cuando traduce "Only when the ram's horn (cuerno de carnero) sounds a long blast ...", en el resto de los versos arriba citados traduce "trumpets" (trompeta). Esto último es correcto porque el término hebreo en Ex. 19:13 es "yobel", que en el contexto cultural de la época es una referencia al cuerno de carnero. Pero en Ex. 19:16 y también en Ex. 19:19, el texto hebreo aparece la palabra "shofar", pero que en las tres ediciones que estoy usando para comparar, usan "cuerno", "trompeta" y "trumpet". Trataré este asunto del "shofar" en breve.

10. Literalmente "el Nombre", expresión que usa la tradición judía ortodoxa ashkenazi con el objeto de no pronunciar o escribir el llamado "tetragrama"; siga esta tradición acá.

11. Y. Juerin, *El Tanaq Comentado*, Edición Katz, Editorial Jerusalén de México, Vol 1, 2004, (Edición hebreo española). Esta es la versión bíblica que usaré en este trabajo.

12. New International Version, Zondervan Bible Publishers, Indiana, United States, 1984.

13. New International Version, Zondervan Bible Publishers, Indiana, United States, 1984.

El hecho es que Moisés registra que el uso público de cuerno de carnero se hizo por primera vez en el mes tercero de la salida de Israel de Egipto; es decir, mucho antes de la orden para fabricar las dos trompetas de plata (Núm. 11:1-10), las cuales fueron hechas después que fue erigido el tabernáculo en el desierto en el primer mes del segundo año del éxodo israelita (Éx. 40: 17). El segundo y último registro de la Torá acerca del uso del cuerno de carnero se realiza cuarenta años después de la salida de Egipto, poco antes de la conquista de Canaán, cuando los israelitas intimidaron por seis días consecutivos al pueblo dentro de las murallas de Jericó al tocar siete sacerdotes siete cuernos de carneros —y el arco del pacto los seguía— y, el séptimo día dieron siete vueltas a la ciudad y los siete sacerdotes tocaron siete veces los cuernos de carnero; y Jericó cayó (Josué 6: 1-16). En ese capítulo del libro de Josué encontramos, en la Edición de Katz que estoy usando<sup>14</sup>, once referencias al término “bucina”, cuatro de ellas se traducen como “cornetas de carnero” (4,6,8,13), pero en todos estos versos el texto hebreo dice literalmente “shofares de cuernos de carneros” o “*shofarim kerenelaim*”.

Ahora bien, la palabra *shofar* es derivada de la palabra *shefeferet*, un tubo hueco, el cual se manufactura para que produzca algún tipo de sonido. En general, cualquier cuerno (*keren*) puede ser usado como *shofar* tales como los de carneros, machos cabríos monteses, vacas, etc.<sup>15</sup>. La Gemará explica que los rabinos infieren que el término *shofar* se refiere sólo a los cuernos de carneros en virtud de la comparación entre los versículos 13 y 19 del capítulo 19 de Éxodo, en Josué 6:5, los términos *shofar* y *keren* son equivalentes<sup>16</sup>. La conclusión talmúdica es que la Escritura a todo cuerno lo designa con el término *keren*, pero cuando quiere referirse específicamente al cuerno de carnero le dice *shofar*.

Con esta última idea en mente, notemos que entre Sinai y Jericó, la Torá registra por lo menos un par de órdenes específicas de Hashem en cuanto al uso de *shofar* o cuerno de carnero. Una de ellas se encuentra en el contexto de la convocatoria de las fiestas solemnes y la otra orden es para la época de jubileo. En efecto, cuando uno se detiene a examinar con detalle las particularidades de las festividades solemnes hebreas ordenadas por Ha-Shem (Lev. 23, Núm. 28:16-31, 29), uno puede observar que el primer día del séptimo mes de Tishrei, Yom Teruah, era anunciado con sonido de *shofar*.

14 Y. Huerin, *El Tanjá Comentado*, Edición Katz, Editorial Jerusalén de México, Vol II, 2003. (Edición hebreo española).

15 Rosh Hashanah 26a'. Ver Notas 7 u 9.

16 Rosh Hashanah 26a', Nota 14.

Yom Teruah, también conocido como Rosh Ha-Shanah (Rosh (cabeza) Ha-Shanah (el año) es "la cabeza del año", es decir, el primer día del año nuevo del calendario rabínico; sin embargo, los meses siempre seguían contándose a partir del mes de Nisán (Ex. 12:1-23<sup>17</sup>). Dado que la correlación del año con las estaciones dependía de la luna nueva del mes de Nisán en referencia a la cosecha de cebada. Pero el año civil y agrícola, como también los años sabáticos y de jubileo comenzaba según el cómputo más antiguo, en Tishri, el séptimo mes. La cita bíblica proveniente de una versión judía<sup>18</sup> que nos habla de ese evento es la siguiente: "Speak to the children of Israel, saying: In the seventh month, on the first of the month, there shall be a rest day for you, a remembrance with shofar blast, a holy convocation" (Lev. 23:23,24). La misma referencia se encuentra en Núm. 29:1. Las palabras que hemos resaltado, shofar blast (sonido de shofar) de la traducción al inglés, no es una expresión que viene de una traducción directa del hebreo, es más bien un resultado del entendimiento judío del uso de cuerno de carnero. En el texto hebreo de Lev. 23:24 el término que aparece es *teruah*. La palabra hebrea *teruah*, que algunas versiones traducen como "trompeta", como la edición de Katz, es un término que designa más bien un tipo específico de sonido emitido por el cuerno de carnero.

El asunto del sonido *teruah* (sonido cortado en varios pequeños sonidos)<sup>19</sup>, y de otro sonido llamado *tekiyah* (sonido uniformemente prolongado), es un asunto complejo y se discute en varios lugares del Tratado de Rosh Hashanah, y los significados que se le atribuyen a esos sonidos son un tanto especulativos<sup>20</sup>. En

17 La Mishnah enseña que "son cuatro los comienzos del año. El primero de Nisan es el comienzo del año de los reyes y para las fiestas. El primero de Elul es el comienzo del año para el diezmo del ganado. R. Eliezer y R. Simón opacan, en cambio, que es el primero de Tishri. El primero de Tishri es el comienzo del año en relación al cómputo de los años, a los años de remisión, a los años de jubileo, a la plantación de árboles y a los vegetales. El primero de Nisan es el primero del año con relación a los árboles según la escuela de Samay. La escuela de Hillel, sin embargo, opina que es el quince del mismo mes." C. del Valle, Editor, La Mishnah, Cap. 1,1 (Salamanca, España, Editorial Signum, 1997), p. 385 (cf. Rosh Hashanah 16a).

18 Las citas bíblicas que en este trabajo están escritas en inglés se debe a que estoy usando la traducción que se ha hecho del hebreo por parte de la biblia hebrea The Stone Edition, The Artscroll Series, Editado por Rabbi Nosson Schemm, Publicada por Mesorah Publications, New York (1998). Debe notarse que sólo varía la numeración de los versículos de algunos salmos. Del resto usare la Versión Reina Valera de 1960.

19 Técnicamente, hoy día, los especialistas en Talmud entienden que el sonido de *teruah* es un tipo de sonido entrecortado llamado "staccato sound". Ver Nota 6, Rosh Hashanah 33b<sup>1</sup>.

20 La Gemará afirma que se toca esos sonidos con el objeto de confundir a Satán. Rosh Hashanah 16b<sup>1</sup>. Ver, por ejemplo, la Nota 2 en donde se amplía el comentario de la Gemará.

otro lugar la Mishná discute detalles del toque de shofar: "The order of the shofar blast are three sets of three sounds each -tekiah, teruah, tekiah. The length of a tekiah is like three teruvs, and the length of a teruah is like three whimpers"<sup>21</sup>. Hoy día, está completamente reglamentada la manera como toca el shofar y emitir sus diferentes sonidos<sup>22</sup>.

En materia de traducción de los textos hebreos ya mencionados, a mi parecer, en la versión judía inglesa que estamos usando, se prefirió el uso de *shofar blast* en vez de *teruah* porque se tenía la intención de comunicar al lector la idea de fondo, que de algún modo se preserva con el uso de la frase *shofar blast*. Lamentablemente, las traducciones al español, al despojar al texto de la alusión al cuerno de carnero, oscurecen el verdadero significado del texto al traducir "bozina", "trompetas" o "al son de trompetas" en vez de shofar u teruah, dando con ello una falsa imagen a quienes leen esos pasajes: pues vienen a la mente la imagen de las trompetas típicas de la música occidental. Aunque en esas versiones se hubiese dejado el término "bozina de cuerno de carnero", aun así, no sería claro a la mentalidad occidental el significado del uso del shofar, pero dejaría abierta, en principio, la oportunidad de indagar sobre el uso y significado del shofar, posibilidad que pudiera ser mutilada, en principio, si deja el término "trompeta" en español o "trumpet" en inglés. En cualquier caso, lejos del uso del hebreo bíblico y fuera de un contexto bíblico cultural judío, estaríamos imposibilitados de alcanzar la comprensión salvífica y mesiánica, y aun escatológica, que comunica el sonido del shofar dentro de la tradición judía<sup>23</sup>.

Ahora nos vamos a acercar a discernir el significado que la antigua tradición judía le atribuye al sonido de *teruah*. La Gemará se pregunta: "... why do we sound a *teruah* on Rosh Hashanah? ... Sound a *teruah*? ... The Merciful One stated that Rosh Hashanah should include: A mention of a *teruah* blast?"<sup>24</sup>. Las discusiones talmúdicas que más abajo se presentan nos revelarán las ideas dominantes que estaban —y están— en la mentalidad judío-ortodoxa en cuanto al uso de shofar

21 Rosh Hashanah 33b

22 A. Hassan, Shuljan Aruj: Recopilación de las leyes prácticas y sus comentarios hasta los sabios contemporáneos según la tradición setardi. (México, Editorial Jerusalem de México, 1989), pp. 239,240. El Shuljan Aruj es el código de leyes prácticas del judaísmo ortodoxo escritas por el Rabi Yosef Caro (1488- 1575).

23 De hecho, la tradición judía entiende, luego de una amplia reflexión sobre las Escrituras hebreas, que el sonido del shofar es una señal favorable para el pueblo judío. Mekilta de Rabbi Ismael Tratado Ba-Hodesh Ver la Edición de T. Martínez Sáiz (Navarra, España, Editorial Verbo Divino Biblioteca Madrústica, 1995), p. 296.

24 Rosh Hashanah 16a.

Como ya citamos, la Gemará se maravilla acerca del porque el Eterno ordenó el toque de shofar en Yom Tertiah: "Why do we sound the shofar? ... The Merciful one said to sound it ..."<sup>25</sup>. Entre las varias teorías que surgieron para dar explicación del sonido del shofar, la Gemará nos remite a una explicación sobre juicio y a un recordatorio de la experiencia de Abraham e Isaac en el monte Moriah<sup>26</sup>. Estas dos explicaciones han prevalecido hasta hoy día como las más significativas lecciones extraídas de las reflexiones de los sabios judíos acerca del fascinante sonido del shofar<sup>27</sup>.

La Gemará vincula la experiencia Abraham en el monte Moriah con el cuerno del sacrificio: "Why do we blow with a shofar of a ram? ... The Holy One, Blessed is he, said: ... Blow before Me using a shofar of a ram so that I will remember for you sake the binding of Isaac the son of Abraham and I will consider it for you as if you had bound yourselves before me"<sup>28</sup>.

Rashi (1040-1105), un rabino medieval, considerado el más grande comentarista de la Torá, citado en las versiones modernas del Talmud de Resh Hashanah, respalda las aseveraciones de la Gemará<sup>29</sup>; y en otro comentario afirma que "the shofar blast recall the supreme loyalty of Abraham and Isaac at the Akedah [atadura] (Genesis 22: 1-19). The shofar –a ram's horn- symbolizes the ram that Abraham offered in place of Isaac"<sup>30</sup>. Es decir, el shofar es una referencia al cuerno sustituto, ofrecido en lugar de Isaac. Estas citas explican a su vez el significado de conmemoración (*tzujar*, en hebreo) que Rashi le atribuye al primer día del séptimo mes (Lev. 23:23,24), un recordatorio de la experiencia de Abraham e Isaac y, que el toque del shofar tiene como propósito recordarlo, a fin de que se tome en cuenta a favor de Israel, según comenta Rashi, "el mérito espiritual de Itzak, quien fue sustituido por un carnero"<sup>31</sup>.

Por su parte Maimónides (1134-1204), el más grande filósofo judío medieval, también conocido como Ramham, declara que el toque del *shofar* en ese día

25. Resh Hashanah 16a<sup>2</sup>.

26. Resh Hashanah 16b<sup>1</sup>, 16b<sup>2</sup>.

27. F. Kites, *Nosotros en el tiempo*. (Buenos Aires, Argentina, Editorial Kelsat Suramericana, 2006), Vol. 1, pp. 24-2<sup>o</sup>.

28. Resh Hashanah 16a<sup>2</sup>.

29. Resh Hashanah 16a<sup>2</sup>. Ver Nota 28.

30. *The Chumash*, Rabbi Nissan Schemm and Rabbi Meir Zlotwitz (New York: The Artscroll Series Stone Edition by Mesorah Publications, 1994), p. 687.

31. *La Torá con Rashi*, traducción, elucidación y comentarios por A. Coffman. (Tomo Vayikra-Lashuco (México, Editorial Jerusalem de México, 2002), p. 42).

tiene la intención de obligarnos a hacer una reflexión sobre nuestras acciones y es también una exhortación a recordarla a nuestro Creador.<sup>32</sup> Comentaristas modernos como Rabi Abba Zvi Naiman, sigue las mismas ideas expresadas por Rashi y los sabios talmúdicos ya citados: "the ram's horn evokes Abraham's success in passing the test, it is the preferred type of shofar to use on Rosh Hashanah!"<sup>33</sup> Por todas estas razones la tradición judía también a Rosh Hashanah se le conoce con el nombre de *Yom Teruah*, el día del teruah (día de clamor o de alerta)<sup>34</sup>.

Vemos pues, que, ambas acepciones de *recordar* (el evento de Isaac en el monte Moriah) y de *estar alerta* podrían estar incluidas en la referencia de Lev. 23:24, las cuales convergen en un significado salvífico y de mayordomía en nuestra vida; al cual el sonido *teruah* emitido por el *shofar* nos llama la atención. En este último sentido, el toque de shofar viene a ser un llamado de alerta para todos los hombres<sup>35</sup>. Esta segunda intención, del llamado de alerta (*teruah*) del toque de shofar en Yom Teruah, será abordado con mayor detalle a continuación.

En resumen, la emisión de ese sonido particular de *teruah* es entendido como un llamado a la conciencia de los hombres. En este sentido, el sonido de *teruah* por medio de un cuerno de carnero es un poderoso símbolo para mentalidad hebrea puesto que comunicaban eventos relacionados con la intervención salvífica de Ha-Shem, justo como lo menciona Rabí Yisrael (ver Ref. 23), y que mencionaremos en la próxima parte.

## 2. EL SONIDO DEL SHOFAK: JUICIO Y LIBERACIÓN

### 2.1. Yom Teruah y el día del juicio

Al comienzo de la sección anterior mencionamos las referencias que da la Torá en relación con el toque de shofar: en la promulgación de la Torá en el Sinaí y en la conquista de Jericó. En ambos eventos, El Eterno se reveló a sí mismo como un Dios de justicia (al proclamar su Torá y al destruir a Jericó), y al mismo tiempo como un Dios de misericordia (por condescender a manifestarse a todo un pueblo y por salvar a Rahab y a su familia). Así que, en primera instancia, el sonido de shofar aparece en conexión con eventos relacionados con la idea de juicio (uno pasivo: al proclamar su Torá, y otro activo: al destruir a Jericó); no obstante

32 Maimónides, *Leyes de Teshuvá* 3, citado por E. Kitov, op. cit., pp. 22, 23

33 Rosh Hashanah 16a. Ver Nota 28

34 E. Selkowitz, op. cit., p. 116

35 E. Kitov, op. cit., p. 23.

esos juicios. Ha-Shem también tuvo compasión por la gente (al revelarse al pueblo de Israel y salvar a Rahab y su familia). Es por ello que el salmista declara: "cuando se toca el shofar Dios es enaltecido" (Sal. 47:6). Este Salmo, junto con otros que en breve mostraré, adquiere también importancia en un contexto de juicio.

La Misná<sup>36</sup> enseña que todos los hombres van juicio cuatro veces al año: "En cuatro momentos el universo es sometido a juicio: en la fiesta de Pesevá, por razón del trigo, en la fiesta de las semanas, por razón del fruto de los árboles, en Año Nuevo [Rosh Ha-Shanah], todos los hombres que han venido al mundo pasan delante de El como un ejército, ya que está escrito: *El ha plasmado todas las corazonas y conoce a fondo todas sus obras* [Sal. 33:15], en la Fiesta de los Tabernáculos son juzgados por razón del agua". Pero dentro de la concepción judía ortodoxa del juicio el más importante es el juicio en Rosh Ha-Shanah o Yom Teruah porque en él se juzga el destino del hombre en un sentido que veremos más abajo.

De esta cita se desprende el simple hecho – y que se mantiene hasta el día de hoy que los eruditos judíos han entendido también a la convocatoria de Yom Teruah como un llamado a juicio para toda la humanidad: aunque la sabiduría judía admite que "el carácter mismo de Día de Juicio del primero de Tishrei está asimismo oculto y no es mencionado explícitamente en la Torá"<sup>37</sup>. En efecto, a pesar de que la Torá no habla de manera explícita de un día de juicio para Yom Teruah, es muy meritorio el esfuerzo de los rabinos en inferir este carácter de juicio en Rosh Ha-Shanah a partir de otras porciones de la Tanaj. En este contexto, como mostraremos más abajo, el sonido shofar (*teruah*) adquiere un carácter de alerta que advierte al pueblo de Israel que ha llegado la hora del juicio. Debido al carácter de juicio que se le atribuye a Yom Teruah, ese día también es conocido en toda la literatura judía bajo el nombre de *Yom Hadin* o día del juicio.

Ahora bien, si la Torá no contiene una enseñanza explícita en cuanto al juicio en Yom Teruah, ¿de dónde parten, o que porciones de la Tanaj toman los sabios judíos para inferir la idea de juicio en Yom Teruah? Ellos toman una porción de los Salmos en el cual se muestra una conexión con el toque de shofar de Lev. 23:24 con el novilunio que anuncia un *rosh hodesh* (comienzo de mes). Y es claro, la única festividad en toda la Torá que se anuncia la llegada del novilunio con sonido de shofar es justo Yom Teruah. El pasaje bíblico es: "Blow the shofar at moon's renewal, at the time appointed for our festive day. Because it is a decree for Israel, a judgment [day] for the God of Jacob" (Sal. 81:4). De allí se concluye que, la festivi-

36. La Misná, Rosh Ha-Shanah 1.2. (cf. Rosh Hashanah 16a).

37. E. Kitov, op. cit., p. 11.

dad allí anunciada. Yom Teruah, es un día de juicio. En este contexto se hace más claro el significado ritual –y salvífico– del Salmo 104: 19: “He made the moon for festivals, the sun knows its destination”, el cual es un eco de Gen. 1: 14-18.

En concordancia con estas ideas, los sabios judíos proporcionan otro conjunto de porciones bíblicas en donde aparecen relacionadas el toque de shofar con un llamado de alerta. Por ejemplo, de Amós 3:6-8, se puede inferir que el sonido de shofar produce un estremecimiento en aquellos que lo escuchan, ya que anuncian, como ya sabemos, el día del juicio en Yom Teruah. Ahora bien, la revelación del juicio en Yom Teruah, anunciado por el toque de *teruah* del shofar, es un resultado de la misericordia divina que no hará nada sin que se lo revele a sus siervos los profetas” (Am. 3:7). La misma idea de juicio y sonido de shofar es mencionado, por ejemplo, Sof 1:12-18, Is. 58:1 y en Ez. 33: 4,5, en donde se hace tocar el shofar como un llamado de alerta de un juicio inminente para todos los hombres: Pero sólo el pueblo judío tiene el privilegio de conocer con antelación ese juicio”: (y también la responsabilidad de anunciarlo al resto de los hombres).

Rabbi E. Kitov, explica que “todo lo vinculado a Rosh Hashanah tiene un elemento de ocultación”, al respecto cita otro tratado talmúdico y corriente:

*El Talmud (Berúzá 16a) dice: Haced sonar el shofar en el (nuevo) mes, el momento de la ocultación. ¿Qué festividad tiene lugar cuando la luna nueva todavía está oculta? Rosh Hashaná. Todas las otras Festividades judías ocurren cerca o durante el periodo de luna llena (a mediados del mes hebreo), mientras Rosh Hashaná lo hace cuando la luna está oculta [Cuál es el significado de esto?] El pueblo judío se compara con la luna y está radiante en las Festividades... pero en Rosh Hashaná disminuye su esplendor y oculta su grandiosa ante el estremecimiento del día del juicio”<sup>38</sup>*

38 En un diálogo con un Rabino en Bene Barai, al tocar este punto que sólo Israel tenía el privilegio de conocer con tiempo tal juicio y también prepararse, comentó que esto me parecía injusto por cuanto el resto de los hombres no tenían información al respecto y la llegada del juicio los tomaría por sorpresa. Aquel Rabino simplemente me respondió, “Es que el pueblo de Israel ha hecho meritos”. No repliqué nada en aquella ocasión pero pienso que mi estimado Rabino ha subestimado el concepto de la gracia del Eterno y, parece haberse circunscrito de manera exclusiva al pueblo judío. Además de ello, tal postura evita la responsabilidad de anunciar a otros ese juicio inminente cada año (a este fuera el caso) a fin de que ellos también tengan la oportunidad del arrepentimiento. Este es una de las dificultades que tiene, a mi parecer, la concepción judía ortodoxa de un juicio previo a la era mesiánica, asunto que abordare en un próximo artículo

39 E. Kitov, op. cit., p. 11.

En el tratado babilónico de Rosh Ha-Shanah, la Gemará estudia y comenta el tema del día del juicio en Yom Teruah (y temas relacionados) desde 16b hasta 18a. Aparte de ello, este tratado enseña que el juicio es entendido como uno de los atributos del Señorío del Eterno, quien tiene la potestad de traer a la memoria todas las obras de los hombres, sean buenas o malas con el objeto de examinarlas en Yom Teruah, el día del juicio<sup>40</sup>. También los comentaristas medievales como Rashi, Abraham Ibn Ezra (1089-1164), y rabinos famosos modernos, como por ejemplo, Malbin (1809-1879)<sup>41</sup>, quien sigue por supuesto a la tradición talmúdica, identifican un día de juicio para Yom Teruah.

Por tanto, de acuerdo con el pensamiento talmúdico, y en esto existe unidad de criterios, desde Yom Teruah hasta Yom Kippur, la misericordia divina concede al hombre diez días para la aflicción y el arrepentimiento (Lev. 23: 27-30)<sup>42</sup>, por cuanto su destino final quedará sellado en el día de Yom Kippur. De hecho, en varios lugares, la Gemará explica que el hombre es juzgado en Yom Teruah y sellado en Yom Kippur<sup>43</sup>. En virtud de esta comprensión, estos diez son conocidos en la tradición judía como “días de arrepentimiento *teshuvá*” o “*yamim nuarim*” (“días terribles”).

Si, como hemos visto, entonces Yom Teruah es el día del juicio (Yom Hadin) y, por otra parte, Yom Kippur es el día de la purificación: así lo declara la Torá: “For this day he shall provide atonement for you to cleanse you: from all your sins before Hashem shall you be cleansed” (Lev. 16: 30). Un aspecto ético importante a destacar en el veredicto de Yom Kippur queda explícito en la Mishná cuando afirma “En el Día de la Expiación se absuelve de los pecados (cometidos) contra Dios, pero no de los pecados cometidos contra el prójimo, a menos que ya haya pedido perdón”<sup>44</sup>. Así que, Yom Teruah y Yom Kippur forman una unidad, y un evento no se puede entender sin el otro. Y en este sentido, Yom Teruah debe ser concebido como el comienzo de Yom Kippur, es decir, el veredicto que se da en el Día de la Expiación se hace sobre la base del juicio previo (que comienza) en Yom Teruah. Esta es la enseñanza central que comunican estas dos festividades.

La Gemará además explica que Dios juzgará al mundo con justicia y misericordia. En efecto, citando el comentario de algunos rabinos, la Gemará observa que ellos coinciden en esta enseñanza. Por ejemplo, “It is written [Psalms 145: 17]:

40. Rosh Ha-Shanah 32a’.

41. Migra Guedolá (New York, Feldheim Publisher, 2002), pp. 482, 483.

42. E. Koro, op. cit., pp. 51-56.

43. Rosh Ha-Shanah 16a, 17b.

44. Mishná, Yoma 8,5.

*Hashem is just in all His ways*, indicating that God's judgment is based on strict justice – but it is written at the end of that very verse: *and magnanimous in all His deeds*, implying that He judges mercifully<sup>45</sup>. Con respecto a la actitud del pueblo judío ante el juicio, el tratado de Rosh Hashanah nos proporciona la siguiente explicación: “Los ángeles ministradores preguntaron a Dios: “Atio del universo, ¿por qué razón Israel no recita canciones de alabanza (Halel) en Rosh Hashanah y en Yom Kippur?” Di\_s contestó: “Cuando el Rey se sienta a juzgar, con los libros de la vida y de la muerte abiertos delante de Si, ¿puede Israel entonar alabanzas?”<sup>46</sup>. No obstante lo solemne y lo escrutador del juicio, los rabinos enseñan con mucha propiedad que el juicio no debe infundir miedo alguno, por el contrario, se invita a depositar confianza en la misericordia de Dios que juzgará favorablemente a su pueblo<sup>47</sup>. De allí que el salmista exclame: “Praises to the people who know the shofar cry” (Sal. 89:16)<sup>48</sup>. Note que este texto viene precedido de uno que habla de juicio y misericordia (Sal. 89:15).

El aspecto de la misericordia para este día de juicio está de nuevo en conexión con el carnero que sustituyó en el monte Moriah. De hecho, según interpreta Kitov, en armonía con la tradición talmúdica, “el propósito de hacer sonar el shofar es despertar la compasión de Di\_s hacia los descendientes de Itzak, quien fue presentado como sacrificio ante el altar”<sup>49</sup>. Ambos aspectos, juicio, como venimos hablando, y misericordia, en relación con el carnero sustituto, tienen cabida en el evento del juicio de Yom Teruah<sup>50</sup>. Otro rabino moderno también opina en esta misma dirección: “En Rosh Hashanah, el Rey hace Su aparición como Juez, pero también como Padre misericordioso, que desea atraernos e inspirar en nosotros la voluntad de remediar nuestra conducta, de tornar en Teshuvá”<sup>51</sup>. Este es un punto favorable en la enseñanza rabínica, en virtud de que preserva el equilibrio, con referencia a Di\_s, entre juicio y misericordia; y con referencia al judío, entre el arrepentimiento y la confianza en el día del juicio<sup>52</sup>.

45 Rosh Hashanah 17b.

46 Rosh Hashanah 32a.

47 *Ibid*.

48 Esas es parte del privilegio del pueblo judío al que hace referencia un poco más arriba.

49 E. Kitov, op. cit., p. 26.

50 Y como parece recordarlo el apóstol Juan, 1 Juan 4:17.

51 S. A. Hassen, op. cit., 230.

52 Como parece recordarlo el apóstol Juan en 1 Ju-4:17.

### 3.2 El sonido del *teruah* y el año del jubileo

Por último, deseo mencionar brevemente lo siguiente. Aparte del uso del *shofar*—con emisión de sonido *teruah*—en Yom Teruah, es importante señalar que la Torá también lo menciona con relación al Yom Kippur del año del jubileo: “You shall sound a broken blast of the shofar, in the seventh month, on the tenth of the month; on the day of Atonement you shall sound the shofar throughout your land” (Lev. 25:9<sup>53</sup>). De igual manera, como en Lev. 23:24, el término *shofar* no aparece en este pasaje hebreo sino más bien *teruah*. Esta segunda mención es bastante significativa ya que introduce una distinción notable entre el toque de *teruah* en Yom Teruah, como una advertencia al juicio, como ya estudiamos, y el toque de *teruah* en el servicio del Yom Kippur, justo previo al jubileo de la tierra (Lv 25:1-17), en el cual se consagraba el reposo para la tierra Israel, y se decretaba la devolución de las tierras a sus dueños ancestrales y la liberación de los esclavos<sup>54</sup>.

En otras palabras, en el año 49, de la cuenta de los reposos de la tierra cada siete años, para la época de otoño, se había de escuchar dos veces el shofar con sonido de *teruah*: (1) en Yom Teruah, proclamando un llamado a juicio, que es el juicio cíclico del cual venimos hablando, y

(2) nueve días después, en Yom Kippur, proclamando la terminación del juicio y el advenimiento del año del jubileo. Con respecto al toque de shofar con sonido de *teruah* en el Yom Kippur previo al jubileo, la tradición judía lo ha entendido como una alusión a la liberación final, es decir, la aparición del Mesías, el regreso de los exiliados y la resurrección de los muertos. De allí que en la tradición judía se dice que el shofar del Yom Kippur previo al jubileo es el “shofar del Mesías”, el cual parece estar aludido en varios escritos de los profetas, según la interpretación que ofrece el Midrash Rabbá<sup>55</sup> (ver, por ejemplo, 1 Sim 2:10, Is 27:13)<sup>56</sup>.

53 Rosh Hashana 26a. La nota 42 dice al respecto: “With regard to blowing shofar on Yom Kippur at the Jubilee Year [whence we derived the requirement of using shofar on Rosh Hashana]: see note 7 above], the Torá states (Leviticus 25:9): ... And you sound a broken blast of the shofar. The word *shofar* is expounded here to teach that the sound must issue from just one shofar, not from a combination of two or more. Based in this exegesis, the Gemara below (27b) rules that if one shofar is placed inside another so that when they are blown sound produced issues the two shofar together, the mitzva has not been fulfilled”.

54 Rosh Hashana 8b.

55 Lamentaciones Rabbah, 26. Ver la Edición de Sonensky Press (New York, 1983), pp. 168-169.

56 Para un estudio más amplia de estos de fuentes rabínicas recomiendo la obra de M. Pérez Fernández, Tradiciones mesiánicas en el Targum palestino (Valencia, Editorial Verbo Divino, 1981), pp. 86-87.

## CONCLUSIONES

El tratado de Rosh Ha-Shanah nos muestra que, para la tradición judía, y particularmente para la ortodoxa, el sonido de shofar en Yom Teruah es una fascinante revelación del amor del Eterno, que se muestra tanto en sus aspectos de misericordia y juicio. En Yom Teruah, convergen la justicia y la misericordia (Sal. 85:11), ya que los diez días que se conceden para el arrepentimiento es una oportunidad dorada para la confesión de las faltas (Núm. 5:7 y Prov. 28:13), faltas por las cuales el Juez pedirá rendición de cuentas, pero que pueden ser expiadas en Yom Kippur. El arrepentimiento que hablan los escritores bíblicos es una genuina constricción, una humillación (teshuva) ante Ha-Shem, constricción y súplica que El atenderá misericordiosamente. Con esto queda establecido que Yom Teruah es el día del juicio, o más exactamente el comienzo del día del juicio el cual se cierra en Yom Kippur; los textos bíblicos citados y los extensos comentarios de los sabios judíos antiguos y modernos, parecen confirmarlo.

Hasta hoy día, esta enseñanza se mantiene; y en particular, la comunidad ortodoxa se concentra en las casas de oración (Beit Knesset) para la oración nocturna (arbit), dado que en Yom Teruah "ya se entró en el día del juicio"<sup>57</sup>. En el día décimo día en Yom Kippur, un poco antes de la puesta del sol los ortodoxos se concentran en las sinagogas para hacer una oración final llamada Neilá, que significa "cierre de las puertas", este ritual final "es el punto culminante de Kippur con el cierre del Juicio Divino"<sup>58</sup>.

Pero el hecho que, este juicio sea para todo el mundo pero sólo el pueblo Israel está apereibido, introduce, a mi entender, un aspecto negativo en esta creencia del juicio cíclico previo a la aparición del Mesías. En un próximo artículo mostraré con mayores detalles de las algunas dificultades que, según mi juicio, están presentes en la concepción judío ortodoxa de un juicio en Yom Teruah.

Antes de finalizar, me gustaría mencionar algunos aspectos intrínsecos en la festividad de Yom Teruah, y también sus conexiones con ciertas instancias del Nuevo Testamento. El primero de ellos, como ya señalamos, Yom Teruah marca el final del servicio diario en el Lugar Santo, y por lo tanto el comienzo del ritual final en el Lugar Santísimo en la festividad de Yom Kippur. Por tanto, el anuncio del juicio en Yom Teruah implica el cambio de ministerio del Santo al Santísimo en Yom Kippur. El segundo aspecto, y es claro en la literatura talmitica y pos-

57 A. Hasson, *op. cit.*, 232.

58 A. Hasson, *op. cit.*, 257.

talmúdica, que ese juicio se realiza en el cielo, en ausencia de los juzgados y, que además, es un juicio que se realiza antes del Gran día del Juicio Final, identificado éste último, como mostramos en el próximo artículo, como uno que se realiza después de la resurrección de los muertos. En este sentido, el período de juicio que se inicia en Yom Teruah es un juicio pre-resurrección, antes de la era mesiánica, sólo que es cíclico, es decir, se repite todos los años hasta la venida del Mesías.

Por otra parte, en varios pasajes del Nuevo Testamento se anuncia la venida de un juicio (1 Pedro 4:17; Ap 14:6,7), y ante tal expectativa, Juan anima a los creyentes a tener confianza cuando ese día llegué (1 Juan 4:17). Es posible entonces, que una investigación más exhaustiva muestre una conexión precisa entre el anuncio del juicio con misericordia en Yom Teruah con sonido de shofar y las enseñanzas apostólicas del Nuevo Testamento.

Es extraordinaria también la conexión y distinción notable entre el toque de shofar en Yom Teruah y el del Yom Kippur que anuncia el jubileo, y dado que se entiende este último shofar como el "shofar del Mesías", como ya mostramos, entonces creemos que hay una conexión con la "trompeta"<sup>59</sup> que tocará Yeshua, el Mesías, según lo explica 1 Ts 4:13-17; alusión que también aparece en 1 Co 15:51,52. De aquí se deduce que el apóstol Pablo está invocando una antigua tradición judía, recogida en el Midrash sobre Lamentaciones que ya citamos<sup>60</sup>, y se le aplica a Yeshua, en virtud que Yeshua se le ha revelado como el Mesías prometido en las Escrituras.

Por último, el sonido del shofar en Yom Teruah, a mi parecer como juicio mesiánico<sup>61</sup>, tiene el propósito de recordarnos –al desplegar el significado evangélico del shofar–, las acciones de Dios en nuestro favor; del cual el carnero sustituto es un símbolo del Mesías (Jn 8:48-59), como lo ha interpretado la tradición cristiana desde siempre; y el sonido de shofar en Yom Teruah es además un llamado a la reflexión sobre nuestra vida, particularmente ante la expectativa de un juicio venidero.

Por último, esta investigación muestra que es posible comparar, y aun enriquecer, las interpretaciones clásicas acerca del juicio de las diversas confesiones del

<sup>59</sup> Justo la palabra griega que se usa para trompeta en 1 Ts 4:13 es la misma que la Septuaginta usa para traducir la palabra "shofar".

<sup>60</sup> Lamentaciones Rabbah 2:6. Ver la Edición de Soncino Press (New York, 1953), pp 168,169.

<sup>61</sup> Un judío creyente que Yeshua es el Mesías prometido en la Tanaj, que guarda el shabbat y las festividades, a diferencia de otros judíos que también creen en Yeshua como Mesías pero que se han asimilado a la cultura cristiana en cualquiera de sus variantes.

cristianismo con los comentarios y observaciones de eruditos judíos provenientes de fuentesalmúdicas y escritas rabínicas antiguos y modernos. Esto lo abordaremos en un próximo artículo. Queda pendiente también un estudio que aborde algunas de las dificultades principales, que a mi juicio, presenta la concepción ortodoxa de un juicio pre-advencimiento de la era mesiánica.

### AGRADECIMIENTOS

Este artículo fue posible gracias a la ayuda y orientación de un paciente y mi mejor amigo, Moshé Goldstein, quien aparte de suministrarme la literatura apropiada me ha recibido en su casa en Bene Baraq, Israel, durante las festividades de año. Esto no significa en ningún momento que él comparte mis puntos de vistas aquí expresados. Quiern extender mi agradecimiento a su esposa y al resto de sus hijos por el cariño y el respeto con el cual siempre he sido tratado. De igual manera agradezco a la Universidad del Zulia por permitir usar parte del tiempo de mi año sabático abril 2009-abril 2010, en el estudio del judaísmo ortodoxo.

# RECORDANDO ASPECTOS ECLESIALES DEL BICENTENARIO

## LA IGLESIA CATÓLICA EN VENEZUELA Y EL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA (LECCIÓN INAUGURAL 2010)

P. Oswaldo Montilla, O.P.<sup>1\*</sup>

### **Abstract:**

*The Catholic Church had a significant role to play during Venezuela's independence process. As all colony settlements, the Church establishment suffered deep political disagreement in the course of war, which examination around these bicentennial celebrations has been shown by many scholars. This paper's idea is to show as the role some important Church members have played in the political field linked to April 19th, 1810. The Catholic Church fully rejected all rioting outbreaks and rebellion around that date but the colony crisis also touched the religious sphere and the Nineteenth Century Church had its part among justifiability to monitor or support the new state of power which took control away for a while withheld by Spanish monarchy officers.*

**Keywords:** Catholic Church, Bicentenary, Missions, Emancipation, April 19, 1810, Misfeasance, Monarchy, Patronage

---

El P. Oswaldo Montilla Perdomo, O.P. nació en Barrinitas, Es Bachelier en Teología por ITER-PUS, 1994. Licenciado en Historia Eclesiástica por Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 2007, y Doctorado en Historia Eclesiástica por la misma Universidad en el 2006. Profesor de Historia de la Iglesia Medieval en la Licenciatura de Teología del ITER-UCAV. Ha participado en las IV Jornadas de Historia y Religión de la UCAV: *Religión e Integración social*; "Aportes del UCAV a la historiografía venezolana"; y en las IX Jornadas de Historia y Religión de la UCAV y II Jornadas de Historia del ITER, *Las Juntas, La Cortes y el Proceso de Emancipación*; "Los Dominicos en el Proceso de Emancipación". Entre sus publicaciones está la colaboración en "La Restauración de los Dominicos en Venezuela"; el Padre Hildefonso María Izaguirre Valero" en *Los Dominicos de Andalucía en la España Contemporánea*; Volumen II, Colección Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXVI, Salamanca 2004. Correo electrónico: [oswaldomontilla@gmail.com](mailto:oswaldomontilla@gmail.com)

## **INTRODUCCIÓN:**

No son frecuentes las ocasiones cuando los historiadores somos invitados a este pódium, pero hoy hemos venido gracias a uno de esos momentos históricos de los cuales nuestro país se reviste con la solemnidad y la trascendencia para Venezuela y las demás repúblicas latinoamericanas que celebran el bicentenario de la independencia.

Por tal motivo es urgente y necesario, investigar y estudiar la actuación de la Iglesia católica en esos decenios conflictivos. Ella misma se vio, como las otras instituciones del momento, envuelta en los enfrentamientos entre patriotas y realistas.

El año de 1810 señala el feliz nacimiento de nuestra patria. En este 2010 celebramos el bicentenario de aquel diecinueve de abril cuando nuestros ancestros decidieron separarse de las autoridades provenientes de la Península y comenzar una andadura propia, fundando nuestro país.

La Iglesia estuvo presente en esa revolución incruenta de 1810. Me limitaré a señalar el comportamiento de la Iglesia antes y durante el movimiento independentista del 19 de abril y luego daré una breve reflexión sobre su actuación.

## **1.- LA IGLESIA CATÓLICA EN VESPERAS DE LA REVOLUCIÓN DE LA INDEPENDENCIA:**

El año de 1810 marcó un hito importante en la historia de nuestro país y significó el paso de una etapa que la historiografía venezolana llamó *de la colonia* o período colonial a un modelo muy distinto cuyo nombre conocemos como etapa republicana.

La Iglesia cambió drásticamente su forma de percibir al Estado, quien, hasta ese momento, había fungido como protector, gran aliado en la evangelización y mecenas en la implantación de la jerarquía eclesiástica en el Nuevo Mundo, todo ello gracias a una poderosa herramienta puesta en manos de los reyes de España por la Santa Sede: nos referimos al Patronato Eclesiástico.

Por medio de este instrumento jurídico la Iglesia pudo extenderse por todo el continente americano apegado a las directrices de un organismo creado expresamente para velar por los intereses regioes y aquellos del estamento religioso. El

Consejo de Indias fue el motor impulsor de las disposiciones de la monarquía en el vasto territorio que le tocó administrar.

Curiosamente esta figura medieval, del patronato eclesiástico, servirá en la etapa republicana al Estado para controlar y subyugar a la Iglesia con un alcance mucho más certero y férreo de cuando fue instituida en 1508 por disposición especial del papado mediante la Bula *Universalis Ecclesiae*. A pesar de ser un documento eclesiástico tan controvertido, nuestra historiografía ha producido algunas investigaciones al respecto. Monseñor Nicolás Navarro escribió dos obras con este tenor: *El Patronato Eclesiástico y Disposiciones sobre el Patronato Eclesiástico* (1930); Sánchez Espejo también escribió acerca del particular un texto cuyo nombre es *El Patronato en Venezuela* (1953) y, por último, Ramón Oliva Sala con su obra *El Patronato, El Concordato, El Convenio con la Santa Sede* (1989) aborda la espínosa temática. En resumida cuenta podemos decir que a la Iglesia le tocó una difícil convivencia bajo el régimen del Patronato en toda la vida colonial y en buena parte de la etapa republicana.

No solo existe la polémica histórica sobre el Patronato, además existe una fuerte crítica sobre la actuación de la Iglesia en su fase colonial: calificando este espacio histórico como un cielo osento, donde la sociedad de aquel tiempo se encuentra inmersa en la esclavitud y con una iglesia y un estado preocupados en abastecer la continua voracidad de una monarquía peninsular, dejándola a un lado las necesidades de sus contemporáneos. Esto no es más que una importante apreciación del estudio sobre la colonia y no recoge la realidad tan compleja para nosotros.

Incluso hoy día se pretende hacernos creer que nuestra historia patria se circunscribe al momento heroico de nuestra independencia como si la historia de Venezuela fuera sola y exclusivamente de vital importancia a partir de la gesta emancipadora e ignorásemos la labor de misión y evangelización del territorio venezolano: el poblamiento y asentamiento de nuestras ciudades; la creación de, al menos dos universidades (de las treinta que fueron fundadas por la corona española en el continente: muy al contrario de la colonización inglesa y de la holandesa); la estructuración de la jerarquía y el establecimiento del clero regular y de la vida religiosa femenina de clausura: son algunos de los aspectos a tener en consideración cuando hablamos de nuestro periodo colonial.

Y no fue cualquier empresa la evangelización y misión. Rafael Hernández Heres escribió al respecto una densa investigación publicada por la Academia Nacional de la Historia en la cual narra la misión llevada por los frailes en los siglos iniciales de nuestra historia. La obra tiene por título *Conquista espiritual de Tierra Firme* (1999).

Los autores E. Luque Alenide y Sarauyana así lo expresaron en su libro *La Iglesia Católica y América* (1992) cuando exponen cómo la evangelización del continente americano de unos 14 millones y medio de kilómetros fue una labor completada en 351 años (del 1492 al 1843). El personal para esta empresa no fue numeroso: 20.000 individuos, de los cuales 16.000 eran religiosos. La evangelización en un territorio casi sin caminos y con una geografía intrincada fue tenaz, sistemática y muy organizada por las diversas órdenes religiosas compuesta por los franciscanos, dominicos, capuchinos, mercedarios y jesuitas, principalmente.

Algunos autores han criticado la labor de los misioneros. Para Gil Fortoul, fue reducida a la preservación de los indígenas y no se les educó más allá de lo alcanzado por el sistema de encomiendas; otro escritor, Duarte Level, comenta que "hasta donde llegaron los religiosos en su misión evangélica, puede decirse que llegaron nuestras fronteras. Al plantar la cruz fijaron los límites de Venezuela".

No es nuestra intención hacer un panegírico sobre las misiones desarrolladas en nuestro país a partir del siglo XVI hasta el siglo XIX. Las dificultades no fueron pocas: las enormes distancias, el clima y la orografía agreste de muchas zonas, los conflictos de jurisdicción entre las diversas órdenes religiosas; los debates con la autoridad eclesiástica por los privilegios papales esgrimidos por los frailes y misioneros; la belicoidad de algunas tribus; etc.

La presencia de estos misioneros contribuyó a la proliferación de asentamientos en la geografía patria. Los dominicos fundaron unos veinte poblados en Barinas y Apure y los capuchinos establecieron ranchos más poblaciones entre los estados Barinas, Cojedes, Guárico y en casi todo el centro del país. Manuel Donis Ríos y Tomás Straka aseguran en su obra titulada *Historia de la Iglesia católica en Venezuela* (2010) que "desde 1650 y hasta 1810 los capuchinos lograron fundar unos 200 pueblos, gracias al esfuerzo de aproximadamente 685 misioneros".

La contribución de los misioneros para el estudio de las lenguas, de la etnología y de la etnografía no debe ser olvidada pues se la debemos a la obra escrita de los misioneros, es la reflexión de Monsiñor Constantino Maradei en su obra *Venezuela: su Iglesia y sus Gobiernos* (1978).

En los albores de la independencia de Venezuela las misiones habían llegado al culmen de su desarrollo. Los siglos anteriores fueron de su céntrica expansión pero

1. DUARTE LEVEL, *Historia Patria*, Caracas 1911, 170.

2. M. DONIS RÍOS y T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Dos siglos para su evasión*, Publicaciones UCAB, Caracas 2010, 33-34.

la decadencia inició las puertas de muchas de ellas. La guerra de la emancipación pasó como una tormenta sobre ellas y arrasó todo a su paso, dejando una estela de miseria y destrucción.

Luego de la desunión con la Gran Colombia en 1830 el gobierno de Páez intentará poner fin a esta situación bochornosa. La invitación se extenderá a los frailes capuchinos para poder lograr una presencia institucional en zonas alejadas y en lugares intrincados de la geografía nacional.

Pienso que el clero, en general, tanto el secular como el regular, al llegar el siglo decimonónico se encontraba en una profunda crisis motivada por diversos factores que conspiraron y no favorecieron la expansión misional y minimizaron la atención pastoral debida a la población en general.

En efecto tanto historiadores locales como foráneos dan cuenta de ello. Un ejemplo de lo anterior lo constituye el historiador Miguel Ángel Medina quien apunta al origen de la crisis entre los religiosos dominicos a la decisión de no enviar más personal de origen español a los conventos de América y dejar la conducción de las provincias dominicanas en manos de los criollos. Esta opinión merece ser matizada y analizada con mayor detenimiento en otro momento.

Es cierto que la merma de religiosos y del clero secular fue preocupante. El Padre Jaime Suria, quien dedicó gran parte de su vida en organizar el archivo arquidiocesano del arzobispado de Caracas a mediados del siglo XX es quien nos informa de las estadísticas eclesiales del momento: "Una primera lista de sacerdotes, formada ya muerto el Arzobispo Ibarra y antes de 1810, da, con toda certeza, 347 sacerdotes para la Arquidiócesis, de los cuales 121 residían, con beneficio, en Caracas, distribuidos en las Parroquias de la siguiente forma: en la primera de Catedral, 32 sacerdotes; en la segunda, 19 sacerdotes; en San Pablo, 25; en Altagracia, 24; en Candelaria, 9, en Santa Rosalía, 10 y en la Parroquia Castrense, 2. Además existían en los tres Conventos 170 religiosos, en su gran mayoría sacerdotes, de modo que puede afirmarse que los sacerdotes de la Arquidiócesis se acercaban a los 500 y superaban el número si se le añadian los Religiosos de los Conventos de Valencia, Carora, Guanare, etc". Otro autor, de reciente data, Michael McKinley, y citado por Donis y Straka, corrobora la información de Suria: "para 1810 había unos 500 sacerdotes, monjes y monjas en la Provincia de Caracas".

3 J. SURIA, *Iglesia y Estado 1810-1830*, Edic. del Cuatricentenario de Caracas, Caracas 1967, 19.

4 M. MCKINLEY, *Caracas antes de la independencia*, Caracas 1993, citado por DONIS-STRAKA, 38.

Salta a la vista la desproporción distribuida del clero. Caracas, "que tenía menos de un décimo de la población de la provincia, estaba concentrada la mitad de clérigos; en cambio, pueblos grandes en los Llanos como El Pao, San Fernando de Apure, El Baúl y Araure, todas con poblaciones entre 1500 y 6000 habitantes en 1805, se las arreglaban con los servicios de un solo cura o con ninguno".

La realidad pintada por Suria y McKinley es una copia de las mismas proporciones si nos fijamos en los conventos y misiones de los religiosos. Vamos a poner el ejemplo de los frailes de la Orden de Predicadores.

En las Actas de los Capítulos Provinciales celebrados por los dominicos en esa época y conservados en el Archivo General de la Orden de Predicadores en Roma encontramos la situación poblacional de nuestras comunidades.

Es sensible el descenso de los religiosos de la Provincia de Santa Cruz de Indias. En las Actas de 1801, cuyo texto original se encuentra en el Archivo General, podemos contabilizar un número de 149 religiosos repartidos en las diferentes casas de la Orden. De este grupo 55 trabajaban en los conventos venezolanos. Es decir un 36,9 %.

En las actas de 1805 la estadística es menos alentadora. 132 frailes componían el recurso humano de la Provincia. 45 de ellos se encontraban en casas dominicas en Venezuela. Un 24,8 %. El Convento con mayor personal en Venezuela era el de San Jacinto de Caracas, con un total de 53 religiosos, esto permitió el despoblamiento de las demás casas existentes. En el Capítulo de 1807, por el contrario, la política cambió: los conventos de Cumaná, Margarita, Trujillo y El Tocuyo comienzan a experimentar un pequeño crecimiento y en las decisiones de la Provincia son tenidos más en consideración que en las reuniones anteriores. No obstante, San Jacinto tiene unos 30 dominicos en sus claustros, del total de 46 religiosos repartidos por la geografía venezolana. El grueso del personal de la Provincia eran 132 frailes.

No poseemos las listas completas de las asignaciones de las Actas de 1809. Los datos que ofrece el manuscrito hacen referencia a un total de 48 hermanos dominicos repartidos entre las casas de Caracas y las de Cumaná, Margarita, Trujillo, El Tocuyo y el hospicio de la Guaira.

Es alarmante que las Actas de esta época no hagan mención alguna de las razones que despoblaron paulatinamente los conventos. La gran mayoría de las páginas de estos documentos se dedicaron a la organización intelectual de la Provincia

5 Ibid., 38

de Santa Cruz, como algún historiador ya lo indica. Pero no se advierte nada sobre la crisis institucional que *ad intra* asola y merma la vida religiosa. A la par de esta crisis, la situación política comenzó a experimentar cambios sustanciales que dieron un nuevo cañiz a la estructuras de poder en España y luego en América.

La gran mayoría de los conventos pasaron, entonces, a simples casas con el personal indispensable para la vida comunitaria y pastoral de los mismos. Las leyes del Congreso de Cúcuta de 1821 darán un golpe mortal a estos conventillos al suprimir las comunidades religiosas con menos de ocho religiosos. Enseguida cerraron casi todos los conventos masculinos de Venezuela a excepción de aquellos fundados en Caracas con más frailes que sus hermanos de otras latitudes.

A la par de la crisis vocacional de estos centros religiosos no debemos olvidar la situación económica de las iglesias, parroquias, monasterios, misiones y obras pías. La Iglesia católica en Venezuela nunca fue una institución poderosa económicamente como en otros lugares del vasto imperio español. Salvo algunos conventos como el de San Francisco o el de San Jacinto o la misma catedral caraqueña, quienes poseían un considerable patrimonio en objetos e inmuebles, los demás cenobios e iglesias tenían lo suficiente para vivir.

Sin embargo, fueron los fondos de la Iglesia de Caracas los que a manera de un "préstamo forzado" sucumbieron a la Intendencia de Ejército y Real Hacienda en 1806 para cubrir los gastos extraordinarios exigidos por las autoridades de dicha Provincia para preparar la defensa ante la invasión del general Francisco de Miranda. De acuerdo al Informe enviado por el intendente don Juan Vicente de Arce, ya que, "ni el monopolio del tabaco ni los impuestos sobre el libre comercio con neutrales podía procurárselo [el dinero necesario], se iba a apoderar [Arce] de fondos de la Iglesia en la forma de un préstamo forzado".

Si nos fijamos en la actuación de la Iglesia católica cuando sucedieron los movimientos pre independentistas, donde algunos personajes se sublevaron abiertamente contra la monarquía borbónica, resulta interesante ver cómo la institución eclesástica no mostró más interés que el de colaborar con las autoridades españolas para desarticular dichas conspiraciones.

Podemos poner dos ejemplos que fueron precursores al movimiento emancipador de 1810. El primero tiene que ver con la conspiración de Gual y España en 1797. Manuel Gual y José María España organizaron una revolución secesionista pero fue descubierto el complot gracias a dos sacerdotes, el capellán de las milicias

6. DÍAZ-SERENO, op. cit., 99. La cita entre comillas es de McKinley.

de los párrocos y el párroco de la catedral de Caracas, quienes alertaron a las autoridades y al gobernador y capitán general Pedro Carbonell. Tal episodio funesto no recibió por parte del clero el sustento y el apoyo necesario.

El segundo ejemplo de la indiferencia y rechazo de los eclesiásticos a los movimientos separatista viene protagonizado por las expediciones de Francisco de Miranda (\*1750 †1816) en el año de 1806.

"Los criollos principales y la Iglesia católica jugaron un papel destacado al combatir duramente las expediciones de Miranda de 1806, particularmente la segunda, en la que desembarcó en La Vela y ocupó Coro, el 3 y 4 de agosto respectivamente". El escándalo fue mayúsculo cuando Francisco de Miranda proclamó las siguientes disposiciones al clero de Coro:

Los párrocos debían permanecer en sus respectivas iglesias y parroquias, sin alterar el ejercicio de sus funciones; las curas fijarían la bandera o insignia de la independencia nacional en la parte superior más visible de las iglesias; esta proclama sería colocada por los párrocos en las puertas de las iglesias. Cualquier impedimento, retardo o negligencia para el cumplimiento de estos artículos sería sancionado como un grave perjuicio nacional y castigado de inmediato con severidad: la salud pública era la ley suprema<sup>7</sup>.

El Obispo de la diócesis de Mérida y Maracaibo, Don Santiago Hernández Milanés se encontraba de visita pastoral en el Puerto de Cumarebo cuando recibió la noticia de la invasión de Miranda. Evitando encontrarse con el Precursor se dirige a la población de Carache y desde allí escribe una carta pastoral con fecha del 6 de agosto de 1806 dirigida a los habitantes y clero de la ciudad de Coro donde expone lo siguiente:

El Prelado merideño alaba la fidelidad del pueblo de Coro al Rey, del amor a la religión y del respeto versado hacia su persona. Y de "cuyas virtudes nos habéis dado pruebas, que resistiríais con los mayores esfuerzos la fuerza de los perturbadores de la tranquilidad pública sin dar oídos a las proclamas sedicadoras con que se pretende cobar por tierra la obediencia a nuestro católico soberano, y la religión santa de nuestros padres"<sup>8</sup>.

7. Denis-Sève, op. cit., 40.

8. *Ibid.*: 40.

9. A.A.M. Sección 45 B Libros Varios. Pastorales del Obispo Santiago Hernández Milanés (1803-1812). II, 11r-12v.

Luego de la exhortación y de las paternales palabras de pastor, el Obispo Hernández Milanés justifica el motivo de su apresurado viaje hacia tierras más seguras, pues teme ser apresado por los enemigos de la Corona y de la Religión.

El Prelado pasa a continuación a detallar la figura de Miranda y la de sus acompañantes con palabras que denotan su firmísima posición ante la expedición del Precursor:

*Os exhortamos con toda la fuerza de nuestro ministerio, que no desmarcáis en la defensa de la religión divina que habéis abrazado, del Rey vuestro padre, á quien habéis jurado obediencia, y de vuestra propia patria, de vuestras familias y de vuestros intereses. Estad persuadidos que peleáis por la causa de Dios, de aquel Dios que mil veces ha hecho triunfar á un corto número de hombres de inmortal ejército. El enemigo que se os ha puesto al frente con todas sus riquezas es un hombre infiel, un delinquente criminal, maligno de costas entre vosotros, y que por su mala conducta ha andado errante de reino en reino, mereciendo el desprecio de todas las gentes de bien. Sus fuerzas de guerra consisten en un puñado de hombre mal aconsejados, y los más engañados que vosotros desbarataréis al punto: que en fin en el combate bajo la protección del Dios de las Batallas que os ha proporcionado poderosas socorras en las tropas que han ido de lo interior de esta Provincia, y que continuará yendo á auxiliarlos con sus personas, dinero y deudo hasta arruinar de vuestro país al enemigo de vuestro reposo”.*

Termina su carta pastoral concediendo cuarenta días de indulgencias a aquellas personas que recen un avemaría en cualquier momento implorando la fuerza del cielo y otros cuarenta días de indulgencias para los que “ejecutaren alguna acción de defensa ya sea en actual combate, ya dando auxilio a la gente de víveres o de cualquier otra especie”.

No contento con su carta dirigida a los habitantes de Coro, el Obispo Hernández Milanés redacta una segunda pastoral, esta vez destinada a todos los feligreses de su vasta diócesis con fecha del 18 de agosto de ese mismo año de 1806.

Aquí narra algunos hechos particulares de los sucesos que ocurrieron en ese mes cuando estaba en la visita pastoral por las costas del actual estado Falcón. Comenzamos a continuación su comunicación con el Generalísimo Miranda:

*“...en la noche del mismo día, recibimos un oficio en el que el invasor injusto, nos convidaba á una conferencia, sobre sus máximas erradas, sobre los*

118 Ibidem.

*pérfidos objetos y principios que lo habían conducido a nuestros costas*<sup>11</sup>. La respuesta de Monseñor Hernández Milanes fue parco y contundente: rechazaba bajo cualquier circunstancia asistir a la entrevista con Miranda y enarbolaba su absoluta lealtad a la monarquía española.

A los feligreses de su diócesis que tuvieran la osadía de leer los documentos de Francisco de Miranda o distribuirlos en las poblaciones sujetas a su territorio eclesiástico les esperaba la pena canónica de la excomunión *latae sententiae*.

No se arredra el Obispo merideno y vuelve a la carga con otra carta pastoral del 22 de septiembre de 1806, felicitando en ella a la población de Coro por haber recuperado el control de los territorios que habían estado en manos de las tropas de Miranda. El recuerdo del General le resulta revulsivo al eclesiástico quien no pierde la oportunidad de dibujar su imagen de esta manera:

*Hombre infiel al Soberano y a su misma Patria, un hombre irreligioso, un hereje, un monstruo acompañado de una gerulla de insensatos, así es el pertenece a nuestra Comunidad Santa... ni sus amigos, ni sus paisanos podían sufrir su indecible libertad acerca de la Religión, ni podían ver sin escandalizarse sus proposiciones contra todo Gobierno, contra todo Estado, y contra todos sus próximos. En Coro y en el Puerto de La Vela han saqueado quince altares podido llevar, y en La Vela han quebrado las imágenes de los santos y hebr cometido tantas irreverencias que no voy a ser querido explicar por no disgustar nuestro corazón. Miranda con los truxos ve han llevado unas cuantas alajas prostitutas al tiempo de retirarse*<sup>12</sup>.

Los acompañantes del Generalísimo lo componían —siempre según la opinión del Obispo—, personas ajenas a la religión católica. Eran judíos o protestantes al servicio de las pretensiones del prócer caraqueño. Pienso que la enérgica postura del prelado emeritense tendría como objetivo prevenir a sus feligreses de posibles sublevaciones al orden establecido. De esta manera quedaban advertidos de las penas canónicas y civiles y las cartas pastorales —aparte de una imagen siniestra y distorsionada de Miranda<sup>13</sup>—, era un escarmiento para todo aquel que quisiera subvertir el funcionamiento de las instituciones coloniales.

11 A. H. DE C. R., "El Obispo Hernández Milanes ante la expedición de Miranda", *Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida*, Enero-Diciembre 2006, Tomo X, n.º 26, 111-125.

12 *Ibidem*.

13 "En cuanto a religión Miranda era —dice Parra Pérez— sencillamente deísta, apenas existiano pero como político no era ni enemigo del catolicismo ni positivamente antireligioso; al contrario, sus proyectos constitucionales comprenden una Iglesia del Estado, según la opinión de Rousseau, que fue repudiada por la Revolución Francesa y que Miranda creía indispensable aplicar, particularmente en América española" en M. V. Mazarinos, *Sistema político de Francisco de Miranda*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1997, 199.

Es curioso que cuatro años después de este episodio, Monseñor Santiago Hernández Milanes firme el acta de separación de la provincia de Mérida de la obediencia a la Península. Todo esto en el año 1810.

Estos dos ejemplos de cómo actuó la Iglesia o, mejor dicho, la jerarquía eclesiástica ante las pretendidas insurrecciones criollas, nos indica la excelente relación existente entre los estamentos eclesiales y políticos.

Hernández Milanes fue obispo de Mérida desde 1802 hasta su muerte el 26 de marzo de 1812 cuando muere en el pavoroso terremoto de ese año.

## 2.- LA IGLESIA CATOLICA Y LA EMANCIPACIÓN DE 1810:

Para 1810 la Iglesia católica venezolana era una institución fuerte, organizada y económicamente consolidada. Además autónoma. Controlaba matrimonios, nacimientos, y defunciones; administraba hospitales y conventos; y poseía bienes inmuebles y pueblos de Misión a lo largo y ancho del territorio de la Capitanía General. Las estadísticas indican que la institución eclesiástica contaba en sus filas con 547 sacerdotes; con 15 conventos, 300 templos, 2 seminarios y el control de casi toda la educación existente<sup>14</sup>. El único inconveniente por el cual atravesaba la institución religiosa lo constituiría la sede vacante de Caracas. El Arzobispo Francisco de Ibarra (†1726-1806) había fallecido y los difíciles trámites habían culminado con la designación de Narciso Coll y Prat como segundo arzobispo de la Silla caraqueña.

Durante la larga vacancia del arzobispado fue Vicario del territorio eclesiástico el canónigo Santiago de Zuloaga y Gobernador del arzobispado hasta julio de 1810 cuando toma posesión de su cargo el ilustrísimo Narciso Coll y Prat. Fue en los días previos al arribo del nuevo prelado cuando ocurrieron los sucesos del 19 de abril de 1810.

### 2.1 *Los acontecimientos del 19 de abril de 1810.*

La crisis que generó los acontecimientos del 19 de abril de 1810 no nació exclusivamente, en nuestro territorio venezolano. En Europa y en España se vivían profundos cambios políticos. En la Península reinaba el caos protagonizado por

14. Denis-SURAKA, op.cit., 42-43.

la invasión de las tropas de Napoleón Bonaparte, la defenestración del monarca de los Borbones, Fernando VII, y la implantación de un gobierno liderado por el hermano del caudillo Bonaparte, José Napoleón

El descontento por estos sucesos había hecho mella en la sociedad de la Capitanía de Venezuela pues se juzgaba como ilegítimo el poder de los Bonaparte y se consideraba como no representativos de la monarquía española a las autoridades locales. Este estado de la situación política desembocó en una desobediencia civil y no trillata como ahora se quiere hacer supervalorar en algunas de las celebraciones bicentenarias.

El 19 de abril de 1810 fueron destituidas las máximas autoridades de la Corona. Se le comió al Gobernador y Capitán General de Venezuela, Don Vicente de Emparan y Orbe a abandonar su puesto; igual suerte le ocurrió a Vicente Basadre, Intendente del Ejército y Real Hacienda y los demás miembros de la Real Audiencia y se formó una Junta Suprema de Gobierno que se encargaría de salvaguardar los derechos del rey depuesto Fernando VII († 1784-1833). Toda la jornada de este día fue sin violencia pero sí contó con una fuerte presión producida por la población y liderada por los mantuanos de la ciudad.

El Gobernador que se dirigía a los oficios del Jueves Santo en la Catedral no tuvo más remedio que atender a los gritos e invitaciones de ir al cabildo para queño para solventar el malestar general.

Entre los asistentes al cabildo figuraban algunos sacerdotes como el presbítero José Félix Blanco y el canónigo de Merced, Don José Curtés de Madariaga, "quien empezó a hablar con un estilo decisivo, imperioso e insultante", según el decir de Basadre<sup>15</sup>.

Resuelto el problema del cabildo relativo al cese en sus cargos de las autoridades designadas por La Corona, a primera hora de la tarde del 19 de abril se ordenó que "se hagan los oficios reservadamente y se suspendan las procesiones públicas", orden que fue revocada a primera hora del día 20, viernes santo, manteniéndose abiertas las iglesias pero sin celebrarse "procesión alguna sino la de los oficios para llevar al santísimo del monumento al altar"<sup>16</sup>.

Vicente Basadre, expone su opinión sobre los acontecimientos sucedidos en la ciudad; pues para él es fundamental usar de la prudencia y de la suavidad y

15 J. GARIBAYO RIVERO, *La Revolución de 1810. Bicentenario del 19 de abril de 1810*, Universidad Monteávila, Caracas 2009, 161

16 *Ibid.*, 108

moderación para atraer a los habitantes de Caracas a la obediencia y fidelidad al rey Fernando VII. E ilustra la postura del clero en esos días aciagos que viven los caraqueños:

*... los creadores de opinión y concepto público, tanto seculares como regulares, dieron una prueba de esta verdad cuando todos sin excepción se negaron a predicar el panegírico el 29 de abril como dejó sentado. A mi me parece que si nuestro gobierno adopta este pensamiento [moderación y discreción] se someterán inmediatamente pues hay motivos para considerarlo los arrepentidos<sup>17</sup>.*

Este *Te Deum* y misa solemne del cual habla Basadre se realizó en la catedral de Caracas por la erección de la Junta Suprema, los profesores Donís y Straka dirán que fue “con el beneplácito y aprobación del Capítulo Catedralicio y del Vicario Capitular”<sup>18</sup>.

Por esos días era Prior del Convento de San Jacinto<sup>19</sup> de Caracas el sacerdote y doctor en Teología, fray Felipe de Espinosa<sup>20</sup>. La comunidad de religiosos, según las Actas Provinciales del año 1809 la constituían una veintena de frailes. De ésta, al menos 18 eran dominicos que habían recibido el orden sacerdotal.

El P. Fr. Manuel de Samaniego relata en un memorial elevado al Ministro de Gracia y de Justicia de España los portuñeros de esa histórica y memorable fecha:

17 AGI, Sección, Audiencia de Caracas. Legajo 290: *El Intendente de Ejército y Real Hacienda de Caracas da parte al Supremo Ministerio de Hacienda como en 19 de abril último se repuso aquella ciudad de la obediencia del Rey* 3. 5. Julio 11. 1808.

18 DONIS-STRAKA, 44.

19 El documento que testifica la fundación de este convento dominicano tiene fecha del 16 de diciembre de 1597 y se puede leer la transcripción hecha por el padre A. De los Ríos, “El Convento de San Jacinto: una presencia polifacética” en *300 años de Evangelización. Dominicos de Venezuela (1498-1998)*, Actas del Congreso Internacional de Historia, Dominicos de Venezuela-CEV, Caracas-Mérida 1999, 77-122.

20 En las Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de Santa Cruz de Indias de los frailes dominicos, a cuya entidad pertenecieron los conventos de Caracas, Margarita, Cumana, El Tocuyo y el de Trujillo aparecen algunos datos biográficos del prior Espinosa: era Lectur de Prima de Teología, nació en la villa de Ospino, arquidiócesis de Caracas el 26 de marzo de 1785 (debe ser 1758, un error del amanuense), tomó el hábito de religioso el 22 de febrero de 1778 y profesó al año siguiente de 1779 en el convento de San Jacinto. La información está tomada del Archivo General de la Orden de Predicadores (O.P.) de la ciudad de Roma, sección X1F1-01100E, *Acta Capitularum Provincialium 1801-1833*. Las actas consultadas son las del 5 de enero de 1809 en la sección de *Argumta non* y de los religiosos.

*Sacada la Revolución de 19 de abril de 1810, y apoderados del mando sacante es me conduje pasivo, según lo exigía la edad, sin tomar parte en nada; y siendo mi espectáculo la predicación, jamás prodajé en el pulpito ni una palabra acerca del Gobierno; conducta que se hizo respetable, y se nota en aquel tiempo. Solo me acuerdo a los que mandaban para indicarle por muchos europeos, por quienes me sacrificaba, y logré hacer mucho bien y salvar muchas vidas.<sup>27</sup>*

No sabemos si el informe del P. Samaniego resume su actuación de esos días. Sin embargo, las circunstancias lo llevarían a ser deportado a la Metrópoli por varios años donde permaneció interpellando a las autoridades y oficiales de la Corona para su posterior liberación. Parece que la prudencia reinó en los diversos claustros venezolanos o por lo menos, no se hicieron manifestaciones públicas en la mayoría de las iglesias conventuales.

Pero la situación no fue la misma en todas las regiones. El dominico padre Báez nos dice que “para el mes de mayo de este año [1810] Barnas jura la nueva constitución de independencia y entre todo el clero que firma figura Fr. Francisco de Andujar, *Procurador de nuestras misiones*”<sup>28</sup>. Otros clérigos apoyaron la causa secesionista en Trujillo y Mérida. No parece nada extraño en estas latitudes, así lo afirma la historiadora Mary Watters:

*Del otro lado el clero de Mérida y Barnas era predominantemente por la independencia en muchos casos, por lo menos desde un punto de principios; un número permaneció siendo lealtadista a través de la combente portuna de la causa nacional, y algunos le indicaron valiosos servicios. En Cumaná, Barcelona y Caracas, el clero estaba más dividido, y su alistamiento menos estable”<sup>29</sup>. Otro dominico, el padre Juan Agustín Ortiz, prior del convento de San Vicente Ferrer de Mérida fue elegido en ese mismo año de 1810 como vocal de la Junta Patriótica de Mérida, tal como lo señala el P. Faustino Rengel<sup>30</sup>. El Acta de creación y juramento por de la Junta Suprema tiene fecha del 16 de septiembre de 1810. Una copia expuesta en la Biblioteca Bolívariana de la ciudad de Mérida. Y en ella vemos estampada la firma del superior de los dominicos de Mérida*

27. Acol. Sección: Audiencia de Caracas, Legajo 387; Memorial del P. Fr. Manuel Samaniego al Excmo. Señor Ministro de Gracia y de Justicia.

28. Archivo de la Orden Provincial de Colombia (ACOC), Fondo Báez - Sección Convento de Mérida, f. 262. La nota al final del documento dice: «Los anteriores datos fueron tomados del opúsculo del Hrnmo. Antonio Ramón Silva: Barón el clero en la independencia de Mérida, Barnas, Trujillo etc. etc».

29. M. WATTERS, *Tránsito de fondo de la fe y la Colonial en Venezuela*, trad. de L. Ros, Publicaciones del Museo Bolívariano, Impresora Ideal, Caracas 1951, 49.

30. F. RENGEL, *Los Dominicos en Mérida de Venezuela*, Mérida 1967, 37.

Se puede intuir que el superior de los frailes dominicos de Mérida tuviera una influencia notable en la sociedad de la ciudad emeritense. De ese distintivo se hace eco la misma Waters cuando afirma:

*El Obispo español de Mérida, Santiago de Molnés, dió en república el nuevo movimiento. Fue persuadido de ha sido por Tula, era y Uxitequi, miembros de su cabildo, y por Ortíz y Vallón, priores respectivamente de las Dominicos y Agustinos de Mérida, pero contra la protesta de los millantazentes canónigos reales Trastorcu y Ruiz*<sup>25</sup>.

Mientras tanto en Caracas, quien regía el arzobispado era el Tesorero de Catedral, Dr. Santiago Zuloaga como Vicario capitular, pues el arzobispo Narciso Coll y Prar no había llegado a la ciudad con el fin de tomar posesión del cargo; a dicho eclesiástico le fue enviada una comunicación de la Junta Suprema con fecha del 25 de abril de 1810 donde se le notificaba que debía corregir a algunos personajes del clero regular y secular *"la santidad y religiosidad objetos con que se ha instalado el nuevo Gobierno que alguno de los expresados Ministros por su espíritu de apatía, falso celo o punible timidez, consultados en la materia, se han explicado con ambigüedad, provocando escrúpulos ajenos de la doctrina del Evangelio, que anima las operaciones de la Suprema Junta con poco decoro de los vocales que la componen, y manifiesto detrimento del orden y pública tranquilidad"*<sup>26</sup>. La Junta pedía se les llamase la atención y se reparase la grave falta.

El 28 de abril de 1810 el Gobernador del arzobispado, Don Santiago de Zuloaga publicó un edicto dirigido a todo el clero y fieles de Caracas. Comienza el documento exponiendo que *"con sólidos fundamentos y justas causas, e aun con evidentes prodigios del Cielo se ha instalado el día 19 del corriente mes en esta Capital una Junta Suprema"*<sup>27</sup>. A esta Junta se le debe *"sumisión, respeto y obediencia que estamos obligados al mismo nuestro Augusto Soberano en cumplimiento de los divinos preceptos. Mandamos en desempeño de nuestro ministerio a nuestros venerables hermanos los sacerdotes, que usó lo quincien del pueblo en el púlpito, confesionario, y conversaciones familiares"*<sup>28</sup>. La exhortación pastoral termina invocando oraciones a Dios y a la Santísima Virgen María en su título del Carmen para abundantes bendiciones sobre la Junta establecida en Caracas.

25 M. WATERS, 52

26 E. GARRIDO RIVERA, op. cit., 108.

27 Ibid., 109.

28 Ibidem

Zuloaga había escrito al Secretario de la Suprema Junta y del Despacho de Gracia y Justicia, Sr. Rafael González, el 30 de junio de 1810, comunicándole que había despachado un oficio al clero de las parroquias pertenecientes a la arquidiócesis y a los priores de los conventos de dominicos, franciscanos y mercedarios, donde se les comunicaba lo siguiente:

*...a fin de que inteligentemente de las sospechas difundidas de haber algunos que abrazan doctrinas contrarias a las máximas denunciadas en mis edictos relativos al establecimiento de la misma Suprema Junta, ratificasen el juramento prestado y explicasen sin ambigüedad sus sentimientos<sup>35</sup>.*

Estos primeros meses fueron de relativa calma. De todas maneras la Junta Suprema de Caracas, de Barinas, de Mérida, etc., habían jurado defender los derechos del soberano Fernando VII. Muy pronto las diversas Juntas comenzaron a organizar el territorio político de la Capitanía General alejándose de la pretendida fidelidad al monarca español cautivo en el castillo de Valençay.

Las comunicaciones entre la Junta y el gobierno eclesiástico continuaron en estos meses. Algunas dificultades debían ser resueltas entre las nuevas autoridades y la Iglesia hasta ese momento con la ausencia del Pastor.

El Secretario de Hacienda, Don Fernando Key, el 30 de junio de 1810 comunicó al Gobernador eclesiástico la orden de efectuar un pago en la caja de la Real Hacienda de 6.303 pesos. La cifra que debía cancelar el clero correspondía según la comunicación al producto de los cuatro novenos de las rentas decimales. Esta forma ya habitual en algún momento de la Colonia seguirá practicándose con relativa frecuencia durante el transcurso de la guerra de independencia; tanto el bando patriota como aquel realista forzaron al clero y a las iglesias y cofradías religiosas a financiar los combates con los vasos sagrados y las posesiones y rentas pertenecientes a templos y monasterios.

Con fecha de ese mismo día comunicó el Gobernador del arzobispado, Dr. Santiago de Zuloaga haber satisfecho la petición recibida el 4 de ese mes acerca de ratificar el juramento prestado a la Junta Suprema de Gobierno por parte del clero.

Al parecer había sospechas de la autoridad sobre ciertos sacerdotes y religiosos, quienes no mostraban una adhesión suficientemente clara al nuevo gobierno o de "abrazar doctrinas contrarias a las máximas denunciadas en mis escritos [Secretario de Gracia y Justicia]"<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> J. SURIA, 33.

<sup>36</sup> J. SURIA, op. cit., 33.

Ahora presentaban a las autoridades las ratificaciones de los ecónomos encargados de la Santa Iglesia Metropolitana, de San Pablo, de Nuestra Señora de Altigracia, de Santa Rosalía, de Nuestra Señora de la Candelaria y los superiores de los conventos de San Francisco, de San Jacinto de los dominicos y de Nuestra Señora de la Merced.

No estaban del todo equivocadas las suposiciones del Secretario de Gracia y Justicia. La información que manejamos de documentos para esa fecha dan cuenta de las tensiones surgidas en el seno de estas comunidades; por ejemplo en la de los frailes dominicos, el convento de San Jacinto, se hallaba dividido entre los partidarios de la causa independentista y los demás aferrados a la tradición y la monarquía. Las divisiones se profundizarán a medida que la guerra continúe su curso y las acusaciones de infidencia llevarán a la cárcel o al destierro a varios de los religiosos de la Orden de Predicadores. Tal caso lo vemos repetido en las comunidades de franciscanos y de los mercedarios.

No bastó con el juramento a la Junta Suprema de Gobierno y a su posterior ratificación; además de lo anterior, las autoridades por medio del Secretario del Cabildo, giraron instrucciones a Don Santiago de Zuloaga, Dignidad de Maestrescuela de la Santa Iglesia Metropolitana, Comisario de la Santa Cruzada y Gobernador en lo espiritual y temporal del arzobispado para que los eclesiásticos, seculares y regulares, *"para buen ejemplo, usen también la cucarda [la escarapela], distintivo de Patriotismo, que . . . hemos venido a exhortar, como exhortamos. . . que vistiendo el hábito solar o de Abate, dentro y fuera de poblado, usen en la copa del sombrero, a su frente siendo de ala tendida o levantada de los lados y al derecho, siendo apuntado, aquella misma cucarda conforme lo tiene dispuesto S. A."*. La orden impartida a todo el clero tiene fecha del 7 de julio de 1810. También al rector del seminario tridentino de Caracas le fue notificado que los seminaristas deberían usar esta escarapela en el lado derecho del pecho y se lleve como un signo y no como un adorno.

El 14 de julio surge el primer impasse entre las autoridades políticas y la autoridad eclesiástica: el sacerdote secular y párroco de San Luis de Villa de Cura, Don Francisco Orta fue acusado de infidencia al nuevo gobierno. Desde este momento el clérigo será objeto de una minuciosa investigación. El Gobernador eclesiástico envió una comunicación llamando al sacerdote a abstenerse de intrusarse en los asuntos políticos de la Provincia.

31 J. Serra, op. cit., 35.

El día 15 de julio de 1810 llega al Puerto de La Guaira el arzobispo Narciso Coll y Prat. Antes de subir a Caracas debió prestar juramento de obediencia a las nuevas autoridades de la Provincia con el comandante militar del puerto. El 31 de julio tomará posesión de su sede episcopal. El 24 se entrega el "donativo" de la Iglesia al gobierno.

A un mes de su llegada (15 de agosto), el nuevo arzobispo Coll y Prat escribió su Primera Pastoral dirigida al clero de su jurisdicción. En el documento señala, en primer lugar, el agradecimiento a Dios y a la Santísima Virgen por la elección de su persona para la Sede caraqueña; en segundo lugar recorre toda la travesía canónica hasta su arribo a las costas de Venezuela; seguidamente concede privilegios e indulgencias al clero y fieles en general; la cuarta parte es una exhortación a cumplir con decoro y responsabilidad el oficio de la cura de almas. Y de último termina invitando al clero al *"respeto y sumisión debido a la Suprema Junta conservadora en esta Provincia de Venezuela de los Derechos de nuestra muy amado Monarca, el Señor Dn. Fernando Séptimo, en cuyas santas y saludables ejemplos y Doctrina a la ejecución y cumplimiento de sus órdenes para la defensa de nuestra santa Religión, del Estado y de la Patria e invariable en vuestros respectivos feligreses los evidentes prodigios del cielo, de que se os dio parte por la feliz instalación de este mismo nuevo Gobierno en la circular de 28 de Abril último"*<sup>32</sup>.

Y abunda en el tema de la fidelidad al escribir que quisiera *"el respeto y subordinación a las autoridades civiles, como a unos semi-dioses sobre la tierra; de la fidelidad de la Patria, como dependientes que somos de ella y le debemos toda nuestra existencia, nuestra conservación, y nuestra individual defensa"*<sup>33</sup>.

Es difícil hacer un análisis del texto así como también de la figura del prelado de Caracas, sin embargo, la obra de Francisco José Virtuoso, *La crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1814)* constituye un valioso aporte al estudio de la historia de la Iglesia de nuestro país. La historiografía moderna, ha retratado la figura señera de Narciso Coll y Prat como un personaje maquiavélico, oportunista y decididamente realista en su fuero interno, que siempre ocultó sus simpatías monárquicas para poder sacar ventaja en los sucesos desarrollados en la Magna Guerra de Venezuela. Una imagen así tan manipulada por intereses políticos —de ayer y de hoy también— debería ser observada con suficiente objetividad para ponderar justamente las actuaciones del obispo a favor o en contra

32 J. SERRA, op. cit., 41

33 Ibidem.

de los bandus en pugna. Virtuoso con su estudio desea "determinar la interpretación que hace Cull y Prat de la crisis de la catibndad en la diócesis de Caracas"<sup>34</sup>.

No se trata únicamente de hacer justicia a la persona del arzobispo Narciso Cull y Prat –cnsa totalmente válida para la historiografía eclesíástica y la venezolana–, sino también de comprender el curso de los hechos que obligaron al Prelado a velar por la vida y los intereses de su feligresía, fuera ésta realista o patriota.

Es cierto que cuando el 4 de octubre de 1810 (hoy hace exactamente doscientos años) fue descubierta la conspiración de los hermanos Linares: Francisco, Manuel y José González de Linares, quienes pretendían derrocar la Junta Suprema y organizar otra con personas leales a la monarquía se escucharon los nombres del arzobispo Cull y Prat como uno de los conspiradores junto a los sacerdotes: el canónigo Juan Vicente Echeverría y el cura de la iglesia de Candelaria José Antonio Montenegro. El arzobispo negó su participación en el hecho pero las sospechas cayeron rápidamente sobre él. La revuelta fue descubierta por la indiscreción de uno de los implicados, el canónigo Raimundo Bolca, quien le habló de las reuniones secretas al sacerdote patriota José Cortés de Madariaga.

Nuevamente el nombre de Cull y Prat sale en la lista de los conspiradores del 11 de julio de 1811, pero no hay pruebas suficientes para inculparlo. En el terremoto del 26 de marzo de 1812 tendrá el arzobispo dos opiniones contradictorias: una a favor de los patriotas y cambia de idea cuando el General realista Momeverde toma la ciudad<sup>35</sup>.

Resulta curioso la actitud del arzobispo cuando José Tomás Boves en 1814 llega a Caracas y le exige al Prelado le entregue el corazón del valiente colombiano Atanasio Girardot (1791-1813), muerto en la batalla de Bárbula el 30 de septiembre de 1813 y cuyo despojo se encontraba sepultado en la Catedral. Cull y Prat se niega a cumplir el deseo de Boves. Juan Nepomuceno Quero, Gobernador puesto por Boves le escribe al arzobispo el primero de agosto de 1814 exigiéndole le fuera entregado el corazón de Girardot. Nueva negativa del arzobispo, la cual zanja definitivamente la disputa. Las diligencias del Prelado fueron las de trasladar los restos a un lugar menos accesible dentro de los espacios catedralicios.

34 E. J. MORAÑO, *La crisis de la Catibndad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)*, UCAE, Caracas 2001, 36.

35 Para ver la opinión de oportuna y maquiavélica indulgida al arzobispo léase a M. V. MORAÑO, *op. cit.*, 216-219.

### 3.- LA IGLESIA EN EL PRIMER CENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA:

En el primer centenario de la Independencia de Venezuela la Iglesia representada por Monseñor Juan Bautista Castro (1904-1915), arzobispo de Caracas, tuvo sus iniciativas para conmemorar el primer siglo de la emancipación.

El Presbítero José Arroyo tomó la pluma y escribió en el diario *La Religión* del 16 de marzo de 1910 la propuesta de la Iglesia de Caracas para la conmemoración de la fecha patria:

*El Ilmo. y Rvdmo. Señor Arzobispo Dr. Juan B. Castro ha decretado con fecha 2 de julio de 1909 la construcción de un nuevo templo en Caracas con el nombre de "Santuario de la Independencia", para presentarlo como una ofrenda de la Iglesia de Venezuela en sus solennidades festivas y la suya ofrenda será una representación viva e brillante de la religión que nos legaron nuestros mayores, en armonía con el patriotismo de que nos da un ejemplo.*

*Este templo, a la vez que constituirá un precioso adorno para la Capital, quien quedará como un recuerdo sagrado y perpetuo del Centenario simbolizando la ratificación que hacemos del voto de los Padres de nuestra Libertad, de los que firmaron el Acta de nuestra Independencia en el deseo de vivir y morir libres, creyendo y defendiendo la Santa, Católica y Apostólica Religión de Jesucristo como el primero de nuestros deberes." Un Santuario adonde las contemporáneas y las futuras generaciones traín, en aras de la fe y del pacto amor, á estar al Dios de las Naciones "la oración por la Patria, por la conservación de nuestra soberanía, por el engrandecimiento de nuestra nacionalidad." Como dice el Ilmo. señor Dr. Castro".*

Para el autor del artículo la idea de la construcción de tamaña obra sería un ejemplo de la posibilidad para hacer realidad la frase de Simón Bolívar quien habló de la unión del incensario con la espada: es decir, de la patria y de la religión.

El Padre Arroyo también expuso su punto de vista sobre la actuación de la Iglesia en aquellos tiempos iniciales de nuestra república, cito

*Muy de fien ostiblemente ha sido juzgado por algunos historiadores el clero de los tiempos de la magna lucha, y aún después de constituida la República como hostil á la Independencia y á los ideales de la libertad. Y aún cuando no negamos que hayan habido muchos eclesiásticos partidarios de la causa realista v. como se*

36 J. E. ARROYO, "Patria y Religión" en Diario *La Religión*, Miércoles 16 de marzo de 1910, año XX, mes VIII, n.º 5414.

*dice, enemigos de la institución republicana. Sin entrar a averiguar los motivos que tuvieran para ello, también es cierto que en las filas del clero hubo muchos patriotas decididos de los cuales varios defendieron la Patria con palabra efeciente ó con sus personales influencias conduyeron al triunfo de la república uno. Estas divergencias en individuos de un mismo género no tiene nada de extraño, porque en épocas de lucha y de general exaltación, es muy natural el choque de las opiniones. Esto viene á confirmar aquel principio de que toda regla tiene sus excepciones, si se dice en este caso las excepciones fueron pocas, tal aseveración queda desvirtuada con el hecho de que fueron horrosismos, pues muy buenos y conspicuos fueron los eclesiásticos que tomaron parte activa en la lid de la emancipación. En esto como se cumple la ley de la comprensión. Si vamos á juzgar con imparcialidad, también entre los que no eran clerigos, y aún sajetos de alguna significación, hubo varios desafectos á la causa de su patria. Pero todos, ó la mayor parte, después que comprendieron el error ó la equivocación, se rectificaron sus opiniones y se hicieron amigos de la independencia”.*

Como se desprende del texto, la opinión del sacerdote Arroyo buscaba un sentido apologetico. La clave de lectura se la da, además, el ambiente en el cual escribía: vivía en los primeros años de la dictadura del General Juan Vicente Gómez y en una institución que había pasado una de sus peores crisis: producto del conflicto por la sucesión de la silla de Caracas donde se mezclaron la política y la religión produciendo un enorme escándalo en la sociedad caraqueña. La Iglesia había salido de esta lucha muy debilitada en sus miembros y había un deseo muy fuerte de una restauración de la catolicidad a principios del siglo XX.

Posterior al escrito del padre Arroyo está una carta pastoral escrita por el Arzobispo Castro días antes de la fecha del primer centenario del 19 de abril. Tiene fecha del 12 de abril de 1911 y está dirigida al muy Venerable señor Dean y Cabildo Metropolitano, Clero y fieles de la Arquidiócesis.

En ella el Prelado es muy parco en su Pastoral, cosa que resulta muy extraño dado lo fecundo que fue Monsenor Castro en sus escritos. El arzobispo invita a celebrar una misa votiva en todos los templos de la arquidiócesis y acompañar la magna fecha con exposiciones del Santísimo Sacramento, cantos y oraciones al Señor

Ruega, así mismo, por la salvación de la patria, y por un nuevo gobierno que conduzca al país por la vía de la paz y la concordia entre todos los venezolanos. Eso es todo. Nada de exaltar algunos sacerdotes como el P. José Félix Blanco o

uno de sus antecesores como lo fue el arzobispo Ramón Ignacio Méndez, clérigos muy comprometidos con la causa patriota.

### **3.- CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL BICENTENARIO:**

Celebramos doscientos años del 19 de abril pero en el 2011 elogiaremos el bicentenario de la firma del acta de la independencia hecha acaecido el 5 de julio de 1811.

La Iglesia católica ante el 19 de abril de 1810 sufrió una profunda crisis. Ya venía mermando su personal y presentaba signos de una incipiente tibieza pastoral. No fue fácil para ella manejar la crisis institucional que originó el 19 de abril: la monarquía y la religión estaban tan estrechamente unidas que colocó en el tapete de la discusión el problema jurídico y teológico que significaba separarse de España y de su monarca sin desobedecer un mandato de Dios.

Y no creamos que fue una idea de la gente común, confundida entre la hispanidad de siempre y la nueva república: un ejemplo de este enfoque difícil lo constituye el obispo de Mérida, Monseñor Santiago Hernández Milanés: huye de Francisco de Miranda y su expedición separatista en 1806 pero firma –con dudas pero lo hace– el acta de la Junta de Mérida en septiembre de 1810.

Recordemos que la monarquía era la causa de Dios. La cristiandad estaba fuertemente arraigada en la mente de los hombres y mujeres de la sociedad pre independentista. No en vano el General Juan Domingo de Monteverde (\*1773-†1832) escribió en varias oportunidades al Gobierno de Madrid sobre la conveniencia de enviar un contingente de sacerdotes y religiosos para poder combatir las ideas revolucionarias con el arma inconfundible de la religión. Su causa no fue escuchada nunca.

La Iglesia católica fue una de las instituciones de la colonia que siguió con una vitalidad muy menguada luego de la guerra de la independencia. El Patronato abusivo que había hecho mella en ella continuó de manera superlativa en el resto del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. A tanto llegó el pretendido documento convertido en ley que el presidente Antonio Guzmán Blanco pretendió fundar una iglesia separada de Roma.

¿Cuántos sacerdotes y religiosos participaron activamente en los momentos cruciales de la guerra independentista de Venezuela? No tenemos cifras definitivas

al respecto. El sacerdote Jaime Surriá, asegura que en una lista del 19 de agosto de 1813 aparecen 86 clérigos adversos al proceso de la emancipación y en otra fechada el 8 de octubre del mismo año se encuentran los nombres de 109 sacerdotes seculares y 14 regulares como afectos de las huestes patriotas. Hay otras relaciones de clérigos con fechas posteriores: la del 30 de enero de 1820 busca entre el estamento eclesial a aquellos partidarios de la nueva condición política en Venezuela.

En un elenco confeccionado por el Secretario del arzobispado, Juan José Guzmán, en 1819, describe como para el convento de San Jacinto de los frailes dominicos habían cinco religiosos: Fr. Lorenzo Rivero, Fr. Miguel Espinosa, Fr. José Félix Ravelo, Fr. José Pérez y Fr. Juan Abreu. Tenemos la certeza que no eran los únicos religiosos pues nada se sabía de los conventos de Mérida o de aquellos dominicos presentes en las misiones de los llanos de Barinas y Apure.

Más importante resulta conocer los casos de infidencia que se les siguieron a los clérigos. Hay varios de ellos de sumo interés. Por supuesto que en medio del fragor de las batallas había tiempo para entablar juicios de infidelidad a la corona borbónica: tenemos a unos cuantos religiosos y sacerdotes con sendas causas abiertas y algunos fueron desterrados de Venezuela y llevados prisioneros a cárceles en España. Uno de ellos murió en el viaje pues se encontraba en condiciones muy precarias de salud y sabemos que el Gobernador realista, Juan Nepomuceno Quero envió a una docena de sacerdotes a España sin enviar nunca los documentos comprobatorios de la infidencia. Entre los deportados estaban el prior del convento de San Jacinto de los frailes dominicos y un maestro de teología del mismo convento.

¿Qué buscamos con la celebración del bicentenario? Pienso que es una importante fecha de nuestra patria pero necesita de una desacralización. El debate de hoy no es cuán bueno o diabólico resultó la actitud política del arzobispo Narciso Coll y Prat y ver si puede ser catalogado como enemigo de nuestra república como se puede observar en algunas lugares de internet u en textos oficiales.

La historia debe ayudarnos a entendernos como sociedad: quienes somos y hacia dónde queremos ir. Ese podría ser el mejor regalo que podríamos hacernos en estas fechas. Si buscamos nuestra identidad deberíamos ver en la historia los rastros que ella va dejando en el paso de los siglos.

Para terminar quiero citar a Arturo Uslar Pietri quien en el discurso de orden del Senado de la República el 4 de julio de 1966 decía lo siguiente acerca de la capitulación de Francisco de Miranda, pérdida ya la primera república:

La otra madrugada del 31 de julio de 1812, cuando lo llaman en el sueño para anunciarle que sus propios oficiales lo detienen. Se levanta sereno e impasible; con su mano izquierda alza el brazo en que Soublette lleva una lámpara, para iluminar la triste escena. Contempló a cada uno de los circunstantes y dijo: «Bochinche, bochinche, esta gente no sabe hacer sino bochinche». Más que un gesto de profundo desengaño, era la voz del oráculo que anunciaba los tormentosos anales de nuestra larga desunión civil. En el fondo de la conciencia venezolana resuena y debe resonar para siempre aquella voz que en la más trágica hora de su existencia condenaba y maldecía la anarquía estéril, la violencia estúpida y el desacato a las instituciones y a la autoridad legítima\*.

---

38. A. UGAR PUCCI, *Oraciones para despertar*, Monte Avila, Caracas 1998.

## RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN 200 AÑOS DE INDEPENDENCIA

P. Álvaro Salas, S.D.B.\*

*"La fortaleza de los soldados se comprueba no en el tiempo de paz sino en el de la guerra; y es propio del buen Pastor el no abandonar a sus ovejas en su más grave peligro".*

### **Abstract:**

*Historical events, political and social changes of a traditionally Catholic nation, have their implications for the Church, which was an institution to be taken in consideration.*

*In the nineteenth century, Venezuela experienced a breaking process: independence from Spain, the constant revolutions, the passage from Catholicism to a predominant religion freedom. A century marked by liberalism and passion of the ruling classes, by the Gallicanism and legalism of governments in religious matters and, specifically, by the appropriation and application of Republic as Patronage.*

*The institution of Patronage, understood as an inherent right of sovereignty of the State to protect and control the Church will be the theme of this history subject. The Church is regarded and treated as a concurrent power, as such, cannot be tolerated. The Patronage was the pattern in which the liberal state placed the Church was the field of unique relations and frequent conflicts.*

**Key Words:** Catholic Church, State, Independence, Revolutions, Liberalism, Patronage, Republic as Patronage.

---

\* El P. Álvaro Salas es Salesiano Sacerdote, Licenciado en Historia de la Iglesia por la Universidad Gregoriana. Docente de Historia de la Iglesia en el ITER desde 1990. Ha enseñado en las Cátedras de Historia Moderna y Contemporánea de la Iglesia en el ITER: Historia de la Iglesia I y II en el Diplomado de Teología del ITER-IA, AR y Docente de Historia de la Iglesia I y II en la Escuela de Teología para Laicos Don Bosco.

## I. VENEZUELA EN 1830.

Las luchas por la independencia dejaron un pueblo exhausto en habitantes y en riquezas<sup>1</sup>. La separación de Colombia fue encabezada por el general José Antonio Páez y el grupo de los conservadores<sup>2</sup>. En general, en América, los gobiernos conservadores apoyaron a la Iglesia, aunque no dejaron de ser patronos abusivos; pero el caso de Venezuela es atípico, pues la Iglesia sufrió la oposición e imposición de los conservadores y liberales por igual. Leyes anticlericales, expulsiones de Obispos y sacerdotes, se decretaron por los gobiernos conservadores, como por los gobiernos liberales.

También la Iglesia había sufrido las consecuencias de los años sangrientos<sup>3</sup>. "Las sacerdotes de la Arquidiócesis en 1816 según lista que conserva sus nombres, eran 156 y las Parroquias vacantes 186... Cuadro espantosamente desolador lo ofrece la siguiente estadística de 1818: Parroquias 206. Curas propietarios 69. Vacantes 139; total de Sacerdotes, 81<sup>4</sup>". En la diócesis de Mérida se pueden contar 59 sacerdotes y 21 en la de Guayana.<sup>5</sup>

1 "El 20 de abril de 1830 ante el Congreso Constituyente de la República de Venezuela el licenciado Miguel Peña presenta un examen de la situación general del país. Dicho examen termina con un sombrío estado de la población que asigna a Venezuela el angustioso cómputo de apenas 674 471 habitantes. Si se piensa que hacia 1810 la población del país se había evaluado en casi 900 000, la diferencia entre una y otra cifra señala la tremenda cuota de sangre con que habíamos contribuido a la Independencia de América". PICÓN SALAS, Literatura Venezolana, Edit. Diana Mexico, no citado por VILDA Carmelo, Proceso de la Cultura en Venezuela (11830-1930), Curso de Formación Socio-política 30, Centro Gumilla, Caracas 1983, 3.

2 "El "conservadurismo" es la filosofía política que respalda y asesoró la acción de los primeros 17 años de gobierno... Lo que en nuestro país se llamó oligarquía conservadora es un sistema de transacción entre el militarismo de origen popular y la aristocracia que aporta los letrados, financieros y funcionarios públicos". VILDA C., Op. cit., 8.

3 "Por su parte la Iglesia había salido debilitada institucionalmente del proceso independentista. La reducción numérica del clero alcanzaba proporciones alarmantes: la arquidiócesis de Caracas, por ejemplo, contaba en 1810 con 547 sacerdotes, que para 1881 se habían reducido a 115". El pensamiento teológico en Venezuela, IV: siglo XX, Curso de Cristianismo hoy 14, Centro Gumilla, Caracas 1981, 3.

4 SURIA J., Op. cit., 22.

5 ORLANDO YAMARTE Gustavo, Historia General de la Iglesia en América Latina, tomo VII, Colombia y Venezuela, Cehila, Barcelona 1981, 309.

Cuando se inicia esta nueva época republicana la jerarquía ya está enfrentada con el poder civil. Después de la aprobación de la Ley de Patronato en 1824, los Cabildos suportaron la intromisión del gobierno en los nombramientos eclesiásticos. El Cabildo de Caracas escribió al Papa León XII, 18 de abril de 1825, pidiendo instrucciones sobre la conducta que debía observar en la concesión de la jurisdicción ordinaria para instituir canónicamente a los que presentaba el gobierno para las dignidades y prebendas. La sede de Caracas estaba vacante para esa fecha. León XII respondió positivamente con el breve *Moveni animus*<sup>6</sup>, que fue una solución, y no sólo en ese momento.

Entre los Obispos preconizados en 1827 estaba Ramón Ignacio Méndez<sup>7</sup>, Arzobispo de Caracas. Ante la orden de Bolívar, quien desde Bogotá mandó llenar las vacantes de los cabildos, Méndez se negó, basándose en el breve citado. En una exposición que envió al Libertador le reconoce al gobierno el derecho de tujición

6. "Como hemos tomado a pecho el cuidado de proporcionar Pastores no sólo a esa sino a todas las iglesias vacantes de la América Meridional, venimos a dejar las consabidas respuestas y las facultades que pedistes para el tiempo en que vuestra Iglesia Metropolitana tenga su Arzobispo, el qual nombraremos sin duda ninguna en el primer consistorio que celebremos. Entre tanto, para comprobarnos, amados hijos, cuán inclinados y bien dispuestos estamos en vuestro favor, desde luego accederemos a la petición que presentasteis, y permitimos lo que parece más oportuno en estos tiempos y aún necesario para que no falte el culto divino en vuestra Iglesia, esto es, que se dé la institución canónica a los que, sin ningún otro título que el del nombramiento hecho por la potestad secular, han entrado en los beneficios eclesiásticos. Tenga mucho cuidado, sin embargo, el Vicario Capitular, de no decir ninguna palabra de nombramiento o presentación en las Bulas o letras que expida para la canónica institución". NAVARRO Nicolás. *Disquisición sobre el Patronato Eclesiástico*, Editorial Sur-América, Caracas 1931, 69.

7. Nació en Barinas, a fines del siglo XVIII, estudió en las Universidades de Mérida y Caracas, obteniendo los Doctorados en Filosofía, Derecho Civil, Derecho Canónico y Teología. Patriota convencido, participa en los Congresos republicanos. Fue preconizado por el papa León XII el 21.5.1827 para la sede de Caracas. Defensor de los derechos y libertades de la Iglesia, combatió constantemente la ley de Patronato, declarado vigente por el gobierno. Por esta decidida posición y por su conocido bolivarismo, tuvo que sufrir destierros y malos tratos de parte de los gobiernos conservadores de la época. Los conflictos tenidos por el gobierno con el Arzobispo empañaron las negociaciones con la Santa Sede para el reconocimiento político de Venezuela y para la conclusión de un Concordato. Murió durante su segundo destierro en las cercanías de Bogotá, el 6.8.1839.

sobre lo que pueda trastornar la sociedad y la Iglesia, pero "alterar, variar... y contradecir" la disciplina eclesíástica no le estaba permitido.<sup>8</sup>

Entre los años 1829-1830, vísperas de la separación, los Obispos de Venezuela estaban en beligerancia con el gobierno central de Bogotá: el Arzobispo Méndez, por un altercado sobre la intromisión de la policía local en la presidencia y organización de las procesiones religiosas; se encara con el jefe de la policía, con el gobernador, con el jefe del Departamento, el general Páez, y hasta con el gobierno de Bogotá<sup>9</sup>. Buenaventura Arias, de Mérida, no se aviene con el gobierno central cuando se le quiere imponer su elección previa por el Cabildo como Vicario Capitular para poder ejercer como Vicario Apostólico; de no hacerlo, se le impediría su jurisdicción<sup>10</sup>. Y el Obispo Mariano de Talavera, Vicario Apostólico de Guayana, de quien el gobierno espera apoyo y sumisión, responde que él no se mezclará en asuntos públicos por su "genio" y su carácter sagrado de Obispo. Después de contemplar este cuadro de tensiones, Ocampo señala que "la única barrera que estorbaba la carrera patronista era la Iglesia de Venezuela".<sup>11</sup>

Los conflictos de la jerarquía con el gobierno republicano nacen de la decidida determinación del Estado conservador de subordinar los individuos y los grupos a su poder supremo, sin tolerar excepciones<sup>12</sup>. Esto se expresa en la Constitución aprobada el 24 de agosto de 1830.

No se considera la religión católica como la religión del estado, ni hay ninguna otra alusión religiosa. La actitud del Congreso es explicada con la necesidad de favorecer la inmigración desde países europeos de confesiones protestantes. Ya esta idea creó ansiedades en 1811.<sup>13</sup>

8 OCANDO YAMARTE G., Op. cit., I, 96-97.

9 El desacuerdo del Arzobispo con las autoridades por las procesiones se entredó con las cuestiones del Patronato y se hizo una causa nacional: "Soy Obispo de la Religión de un Dios vivo, y no puedo ser espectador miserable de su profanación". OCANDO YAMARTE G., Op. cit., I, 128-142.

10 "Con esto quedaré exonerado de la carga por sí formidable del obispado, por no tener renta con que sostenerla, doble gravamen; y triple, por tener en el presente siglo que pelear no sólo con los de fuera sino también con los domésticos de la fe". OCANDO YAMARTE G., Op. cit., I, 109.

11 OCANDO YAMARTE G., Op. cit., I, 95.

12 WATTERS Mary, A history of the Church in Venezuela, 1810-1930, Chapel Hill, The University of North Carolina Press 1933, 125.

13 En la Gazeta de Caracas, de 19.2.1811, aparece un artículo del irlandés William Burke, titulado Tolerancia de Cultos, que promueve la incorporación de una norma legal

*El Arzobispo Méndez*

Al conocer el proyecto constitucional, el Arzobispo envió, en julio de 1830, una Exposición que contenía críticas al Patronato y proponía un convenio provisorio con los Obispos venezolanos. Ya aprobada la Constitución, envía dos Representaciones al Congreso, una sobre los diezmos y otra sobre rentas conflictivas: el derecho de propiedad de la Iglesia y de los conventos<sup>14</sup>. Pero el Congreso hizo caso omiso de estos documentos.

El gobierno fijó para el 7 de noviembre el juramento de la Constitución por parte de las autoridades, los empleados públicos, los militares y los eclesiásticos: el acto se realizaría en los templos, dándole así un carácter sagrado. Méndez se negó a jurar y, a lo máximo, lo haría en la casa del gobernador y con un juramento que incluía las salvedades que él, en conciencia, anteponea.<sup>15</sup>

El gobernador no aceptó la determinación del Arzobispo, y le exigió el juramento "liso y llanamente" para el 17 de noviembre, pero Méndez no se presentó a la casa de gobierno. El mismo día, el gobernador "lo privó de la jurisdicción eclesiástica".<sup>16</sup>

que proclame la libertad de cultos para permitir el asentamiento de inmigrantes de otras confesiones, de las cuales Venezuela tiene necesidad. La propuesta suscitó una polémica entre «intolerantes» y «tolerantes». La libertad de Cultos, con introducción de FELICE CARDOT C., Caracas 1959.

14 "¡Ah, Señor! Meicster es que yo no tenga alma para próstituir mi ministerio. Al aceptarle, no me propuse ser su áulico, ni un ejecutor de ajenos caprichos, sino llevarle con las fuerzas de Dios que me envió". Exposición del Arzobispo de Caracas al soberano congreso de Venezuela, OCANDO YAMARTE G., HGIAT., VII, 317.

15 "En el concepto de que la religión católica, apostólica, romana siga siendo la única como hasta aquí en Venezuela; a condición de que la República emprenda y concluya concordia con la Santa Sede, sobre la observancia general del art. 215 y salva siempre la libertad, independencia y disciplina de toda la Iglesia: «Juro por los Santos Evangelios que abiertos tengo y toco, obedecer, sostener y defender, y hacer obedecer, sostener y defender, la Constitución sancionada por el Congreso Constituyente del Estado de Venezuela, el día 22 de setiembre de 1830». En consecuencia, recurrido el próximo soberano Congreso, pediré la aclaración de los demás artículos que ofrecen o puedan ofrecer tendencia contra las salvas hechas". OCANDO YAMARTE G., Op. cit., I, 238.

16 OCANDO YAMARTE G., HGIAT., VII, 320.

*El primer destierro. 1830.*

El *extrañamiento*, como llamó el gobierno al destierro de enemigos políticos, delinquentes y Obispos durante el siglo XIX, comenzó a aplicarse inmediatamente con el Arzobispo, y el día 21 salió, en la goleta "Holiviana", hacia Curazao. Mariano de Talavera, Vicario Apostólico de Guayana, corrió con igual suerte cuando objetó el art. 215 de la Constitución que privaba a los sacerdotes de sus inmunidades, y el 21 de enero de 1831, salía *extrañado* hacia la isla de Trinidad Buenaventura Arias, de Mérida, para quien "los términos medios estaban fuera de sus categorías naturales"<sup>17</sup>, pedía su pasaporte y el 16 de noviembre de 1830, salía de su diócesis.

Méndez escribió al Papa, el 15 de enero de 1831, explicándole la situación: a su carta le anexó una copia de la Constitución venezolana. Mientras en el oriente venezolano estalló una revolución antigubernamental, Talavera se enroló en el movimiento directamente, y Méndez esperaba el triunfo de los insurgentes que prometían el restablecimiento de los privilegios eclesiásticos. Al fin, el desánimo dominó a los prelados que escribieron al Papa. Talavera presentó su renuncia.

El gobierno permitió el regreso de los Obispos como un factor tranquilizante en la situación política interna. El 21 de mayo llegaron Méndez y Talavera a Caracas y juraron la Constitución sin salvedades, *llana y llisamente*, como quería el gobierno. El Obispo Arias había muerto en Colombia, durante el exilio.

El 5 de noviembre de 1832, el Arzobispo escribe al Papa: "Colocado en tan grandes y extremas angustias, pido a gritos, una vez más, a vuestra Santidad que me muestre la vía que pueda seguir con seguridad"<sup>18</sup>. Quería saber qué conducta debía observar cuando el gobierno le presentara candidatos para que les concediera la institución eclesiástica. Gregorio XVI contesta el 2 de noviembre, comunicándole las *Instrucciones* que los cardenales aprobaron el 27 de junio: se concedía a los Obispos la facultad de instituir a los presentados por el gobierno, *auctoritate apostolica*, sin mencionar la presentación hecha por la potestad civil; mientras, la Sede Apostólica se mantendría pasiva, esperando la oportunidad de un arreglo con las autoridades. A Talavera, el Papa le respondió: "La fortaleza de los soldados se comprueba no en el tiempo de paz, sino en el de la guerra; y es propio del buen Pastor el no abandonar a sus ovejas en su más grave peligro".<sup>19</sup>

17 OCANDO YAMARTE G., Op. cit., 1, 283

18 OCANDO YAMARTE G., HIGIAL, VII, 328.

19 OCANDO YAMARTE G., HIGIAL, VII, 328.

La angustia se extiende sobre la Iglesia venezolana: a fines de 1832, el Arzobispo inicia una visita pastoral en el oriente del país: el cuadro era desolador: pueblos con los templos arruinados; las costumbres había decaído y los fieles le pedían, *casi llorando*, párrocos, pero era imposible socorrerlos<sup>20</sup>. El 2 de marzo de 1833 se aprueba la ley de extinción de diezmos, quitándole a la Iglesia la única fuente de sostenimiento que tenía, y sustituyéndola por las asignaciones eclesiásticas, a cargo del gobierno<sup>21</sup>. El 15 de marzo se decreta la vigencia de la antigua ley de Patronato de Colombia, para "que el Gobierno como patrono y protector de la Iglesia de Venezuela pueda vigilar sobre la observancia de los Cánones, es indispensable que la jurisdicción eclesiástica se ejerza con arreglo a sujeción a éstos"<sup>22</sup>. El 17 de febrero de 1834, el Congreso aprueba la ley de libertad de Cultos<sup>23</sup>, tan temida por el Arzobispo. En noviembre del mismo año, Méndez envió al Papa la relación adjunta, pedía su intervención ante las autoridades para salvar la Iglesia: era necesario evangelizar, después de tantos años de devastación; le pedía escribir una carta al Presidente proponiéndole la celebración de un concordato.

#### *El segundo destierro. 1836.*

Las medidas anteriores que las autoridades habían decretado, sirvieron como preparación al segundo conflicto que Méndez sostuvo con el gobierno conservador. No podía aceptar que la Iglesia perdiera su influencia moral y efectiva en la sociedad.<sup>24</sup>

Los acontecimientos se desarrollaron en 1836: el Arzobispo había renunciado, a inicios de ese año, a nombre del cabildo y del clero a las asignaciones eclesiásticas, endureciendo su posición. El gobierno, reconstituido después de la revolución de las

20 OCANDO YAMARTE G., Op. cit., II, 202.

21 En la concepción del estado ninguno tenía el derecho de exigir contribuciones, fuera del gobierno. WATTERS M., Op. cit., 147.

22 NAVARRO N., Disquisición... 81.

23 "El Senado y la Cámara de Representantes... Considerando: 1º Que la Constitución en su art. 218 llama a vivir en Venezuela a los extranjeros de cualquiera nación, 2º Que la libertad religiosa es una parte esencial de la libertad civil, que la misma Constitución asegura a los venezolanos y extranjeros asociados en la República. Decretan: Art. único. No está prohibida en la República la libertad de cultos" Documentos que hicieron historia. Siglo y modo de vida republicana 1810-1961, v. I-II, Presidencia de la República, Caracas 1962, 390.

24 WATTERS M., Op. cit., 143.

Reformas, veía disminuida su imagen ante el pueblo, por esto reaccionó con energía frente al prelado. El 29 de abril de 1836 el gobierno nombró Deán y Arcediano de la catedral a Rafael Escalona y a José Antonio Llamozas, respectivamente; los presentó al Arzobispo para su institución. Méndez se negó a darla, explicando que no existiendo más los beneficios, no existían más las dignidades.

*Daba la impresión de que estaba esperando la oportunidad para crear un conflicto, puesto que el buen padre insistía porque para eso tenía autorización del papa. Y con anterioridad al caso presente, él ya había instruido otros presentados. Ni Escalona ni Llamozas eran cultivos, más aún, ya pertenecían al cabildo catedralicio.<sup>25</sup>*

Ambos contendientes, Arzobispo<sup>26</sup> y gobierno, se fueron a los extremos, esagerando cada cual su posición y disponiéndose a no ceder un palmo en sus derechos. El poder civil no aceptó las razones del prelado e invocó el Patronato, dándole un ultimátum para proceder a las instituciones. La respuesta fue la publicación de una Instrucción dirigida a los fieles donde se les exigía la obligación moral de pagar los diezmos a la Iglesia; la nueva ley prohibía cobrarlos, pero no prohibía pagarlos. Méndez fue denunciado ante la Corte Suprema de Justicia, y negándose a declarar ante un tribunal que no era el del Sumo Pontífice, fue condenado al exilio, "por ataque al Patronato eclesiástico; por solventar con la Instrucción sobre diezmos incitando al pueblo a pagar diezmos contra las leyes; por desobediencia total a la autoridad civil"<sup>27</sup>. Las autoridades completaron la sanción con un decreto que obligaba a los Obispos a prestar un juramento patronático:

*Yo, N.N., Arzobispo u Obispo electo de ... juro sostener y defender la Constitución de la República, no usurpar su soberanía, derechos y prerrogativas, obedecer y cumplir las leyes de Venezuela, órdenes y disposiciones del poder ejecutivo y no considerar directa ni indirectamente anulado ni disminuido este juramento por el de obediencia a la silla apostólica que he de prestar en mi consagración ni por ningún acto posterior bajo ningún signo. Así me ayude Dios y estos santos evangelios.<sup>28</sup>*

25 OCANDO YAMARTE G., HIGIAL, VII, 331.

26 "No se me ocultan los abusos a que esta conducta puede conducirnos, yo los he sondeado ya en la presencia del Señor, y sin embargo me he sentido más resuelto a llenar a todo trance, unos deberes, que el mismo me ha impuesto". OCANDO YAMARTE G., Op. cit., II, 163.

27 OCANDO YAMARTE G., HIGIAL, VII, 333.

28 Dicho juramento estuvo en vigencia hasta el año 1916. OCANDO YAMARTE G., HIGIAL, VII, 333.

Méndez partió al *extranjeramiento* el 29 de noviembre, rumbo a San Thomas, y el 14 de diciembre escribió al Papa, renunciando al Arzobispado, pues se consideraba un obstáculo para la paz de su Iglesia. Gregorio XVI alabó su actitud<sup>29</sup>, y rechazó la renuncia. Al Obispo José Vicente de Unda, presentado por el gobierno para la sede de Mérida, en octubre de 1836, y consagrado por Méndez unos días antes de abandonar éste el país, y había hecho el juramento, el Papa le reclama severamente, comparándolo con el valiente Obispo Arias, su predecesor: "*Por todo, pues, comprenderás cuánta sea la necesidad que te apremia a que anules la ofensa pública que acaso, por tal motivo, hayas provocado contra ti mismo; y a que cuides, simultáneamente, que la religión y la Iglesia, a raíz de ello, no pasen por situaciones críticas*".<sup>30</sup>

El Papa escribió al Vice-presidente Andrés Narvarte, en agosto de 1837. Presentaba al Delegado Apostólico Cayetano Baluffi como su enviado para tratar con el gobierno los asuntos de religión: reclamaba la sentencia del tribunal venezolano contra el Arzobispo; juzga severamente los pasos, que en materia de disciplina eclesiástica ha dado el gobierno y las pretensiones de un tribunal secular al proceder contra un eclesiástico; pedía el regreso del prelado, agregando que la libertad de cultos es el obstáculo para arreglar las cosas eclesiásticas.<sup>31</sup>

El Delegado Baluffi, interpretando la actitud del Papa, propuso la negociación de un concordato, que estableciera una reconciliación entre la Iglesia y el Estado. Este tomó al vuelo la propuesta. El Presidente de Venezuela, general Carlos Soublette, le escribió al Pontífice, 16 de agosto de 1837, aceptando la propuesta de Baluffi<sup>32</sup> y designando al general Daniel Florencio O'Leary como encargado de Negocios en Roma, con la misión de concluir el concordato.

29 La congregación de cardenales aprobó la actitud de Méndez, aunque hubiera sido prudente dar la institución. El general de los Jesuitas, P. Roothaan, quien dio el voto especial lo comparó con Atanasio o Juan Crisóstomo "*en gracia con la impiedad y la prepotencia*". OCANDO YAMARTE G. IIGIAL, VII, 336.

30 OCANDO YAMARTE G. IIGIAL, VII, 337.

31 ADV, n° 6, 25-28.

32 "Grave ciertamente y de antigua fecha es la controversia que se agita entre el Poder Ejecutivo de Venezuela y el ordinario; pero, sin embargo, es cierto, por confesión de ambas partes, que sólo la Santa Sede puede dirimirla de un modo decisivo con la plenitud de su potestad espiritual. Si tal es, pues, Señor, el anillo capaz de reunir las dos autoridades Civil y Eclesiástica, yo, desde ahora en calidad de Delegado Apostólico, te ofrezco toda cooperación para firmar con la Santa Sede un concordato, que se equilibren los derechos de la Iglesia y de la República" Baluffi al Secretario de Relaciones Exteriores de Venezuela, 27 3.1834, ADV, n° 3, 18.

O'Leary llega a Roma en septiembre, y sus primeras impresiones son muy positivas. El cardenal Lambruschini y Mons. Cupaccini, con quien trata directamente, lo reciben con cordialidad<sup>33</sup>.

El inconveniente y, seguramente, de mayor peso fue el exilio del Arzobispo Méndez<sup>34</sup>. Ya el Intermunio Baluffi había puesto como condición a cualquier arreglo, el regreso del prelado a Caracas. Incluso, el 5 de junio de 1837, le concedió al Arzobispo la facultad de instituir a los dos sacerdotes presentados por el gobierno, de lo que no se mostró conforme la Santa Sede. El gobierno repetirá insistentemente que tal condición es inaceptable, pues "*habiendo desobedecido el Reverendo Arzobispo la ley de Patronato, el Gobierno puso el asunto en conocimiento de la Suprema Corte de Justicia, la cual impuesta... libró un fallo, disponiendo que su Señoría fuese extrañado del territorio de la República. Esta sentencia se llevó a efecto y está ejecutoriada y por consiguiente no puede el Ejecutivo alterarla*".<sup>35</sup> Insistirá, también, en el carácter colérico del Arzobispo, que ha sido la causa de los altercados.<sup>36</sup>

Llegado a esta situación, el Encargado de Negocios jugó la carta de insinuar el cisma: el gobierno se podía ver obligado a renunciar al Patronato, retirar la protección al culto católico, es decir, retirarle el apoyo económico, y alejarse de la Santa Sede.<sup>37</sup>

33 "Cupaccini es un hombre muy vivo, y ciertamente franco. Los agentes diplomáticos de aquí gustan tratar con él. Lambruschini, su superior en rango y en años, es más reservado, pero muy fino y cumplido". A Souhlette, 4.11.1837. NAVARRO Nicolás, Actividades diplomáticas del General Daniel Florencio O'Leary en Europa. Años 1834-1839. Caracas 1939, 84

34 A Souhlette, 11.11.1837, NAVARRO N., Actividades ... 95

35 ALV, nº 18, 48-49

36 En diversos momentos de la historia venezolana saldrá a relucir la temeridad de Méndez: especialmente el bofetón que le propinó a su colega senador Diego Ferrando Gómez, el 12.1.1826, cuando se discutía la ley de extinción de conventos en Colombia. En la representación que Gómez hace al Senado lo tilda de "*fofoqueo rabioso, acostumbrado a lidiar toros y fieras*", refiriéndose al origen llanero de Méndez. La respuesta es, igualmente, severa: "*He lidiado toros y fieras, es decir, con españoles, por no doblar mi cerviz a los tiranos, en la misma época en que otros los aculaban. Nada he omitido por vuestro bien, y nadie puede quitarme la gloria de haber sido vuestro fiel compañero en los más tristes días del infortunio y la desgracia*". NAVARRO N., Anales... , 328.

37 "Pero si alguna vez perciben los Gobiernos Americanos que sus quejas son desatendidas por Roma, ellos naturalmente buscarán el remedio entre ellos, y el día que un

En Roma temían las *innovaciones* que Venezuela aplicó con las leyes de libertad religiosa, de extinción de diezmos, el destierro de todos sus Obispos, y aseguraba que, si el gobierno procedía a tomar medidas más radicales, los primeros en lamentarlo serían los propios gobernantes. Efectivamente, sea el Enviado, como el mismo gobierno, se esforzaban por lograr algún acuerdo, aunque exteriormente manifestaban dureza en sus posiciones:

*"Entre tanto quiere el Gbno. lo que se dijo a V.S. en sus instrucciones, usando de los términos más comedidos y respetuosos, para hacerle comprender de palabra y por escrito cuánto favorece a el Santo Padre a la Santa Iglesia en esta Republica acañediendo a las proposiciones de Venezuela, aunque fuere por un convenio que sólo contuviere lo muy indispensable para obviar disgustos en lo sucesivo..."*<sup>38</sup>  
*"Realmente yo estoy tristísimo, porque no puedo más que desagraviar, y por cierto que los pasos que iban a dar en el Congreso sobre la cuestión eclesiástica no los disminuirán. Me parece lo más acertado y desarmado proponer que se derogue la Ley de Patronato y se retire la protección de la Religión Católica. Hasta ahora ningún Gobierno, por fuerte que fuese, lo ha hecho con buen suceso. Los hurtos que ha causado en Francia un poco semejante deben servir de lección a nosotros, pero para nosotros no sirven los ejemplos y la historia es inútil. Nunca aprobaré que VV. hagan semejante locura, sino aquéllas que desean que se pierdan. No basta que el Senado no sancione el proyecto, el mal está hecho con presentarlo y los amigos del Clero tendrán más fuerza moral en el rechazo y estos Señores de Roma cantarán victoria..."*<sup>39</sup>

El caso del Arzobispo de Colonia Clemente Droste-Vischering, encarcelado por el rey Federico Guillermo de Prusia, fue una espada de doble filo para O'Leary, muy contento al inicio, por la semejanza de situaciones, pensaba que de este caso podía sacar provecho; el Vaticano no sería tan arrogante con Prusia como lo había sido con Venezuela, y cediendo ante este rey, tendría que ceder ante su gobierno. El final negativo para Prusia influyó en las negociaciones con Venezuela, y así se lo hacen ver al Enviado.

---

sólo Gobierno de América, hurgado por la demencia de las pretensiones del Clero, revoque su protección a la Religión Católica, el fatal ejemplo encontrará imitadores entre todo el Continente y aún los pueblos aplaudirán una medida que disminuye sus gravámenes" A Soublotte, 11.11.1837, NAVARRO N., Actividades..., 94.

38 Del Secretario de Relaciones Exteriores a O'Leary, ADV, n° 27, 70-71.

39 A Soublotte, 15.6.1838, NAVARRO N., Actividades... 123-124.

La Santa Sede arriesgó mucho en este asunto con Venezuela. En conclusión, no podía aceptar las pretensiones paternalistas del gobierno; y las relaciones más fluidas, que tenía con otros países de América, reforzaron su posición inquebrantable. Pero los ánimos gubernamentales podrían haber explotado, con graves consecuencias, como sucedió más adelante.

La misión de O'Leary llegaba a su fin, sin éxito. El 9 abril de 1839 visitó al Papa, y, el 13, se despidió de Capaccini, lamentado no haber llegado a ningún acuerdo. En el aire quedaron las insinuaciones de cisma, la buena voluntad del Papa de enviar un Nuncio a Venezuela<sup>40</sup>, y la restitución del Arzobispo Méndez a su sede. "¡Ah! Padre Méndez, si nos hiciera el favor de dejar el campo libre!"<sup>41</sup>

Murió Mons. Méndez en Villera, Colombia, el 6 de agosto de 1839. "Es duro contemplar a un hombre anciano, enfermo y golpeado por sus convicciones, en la miseria, y sin saber a dónde dirigirse. Solo tenía un programa: "Trataré de vivir entre Custodios, entre quienes podrá vivir siendo feliz".<sup>42</sup>

## 2. EL CONFLICTO GUEVARA-GUZMÁN

Para leer este momento histórico que protagonizaron el Arzobispo Guevara y Lira y el Presidente Guzmán Blanco es conveniente acercarse a las razones que lo hicieron posible. El proceso de subordinación del aparato eclesialístico al poder civil venía desarrollándose desde los gobiernos de la oligarquía conservadora<sup>43</sup>: la extinción de los diezmos, de los conventos masculinos, la separación de la Universidad y del Seminario, la vigencia del Patronato, eran la lenta, pero firme aplicación de este principio; lo que sucedió con Guzmán fue que el conflicto personal con el Arzobispo Guevara, aceleró su ejecución en forma violenta, debido al orgullo y la intolerancia, que, *in crescendo*, invadían al Ilustre Americano.<sup>44</sup>

40 "Su Santidad desea sobre todo enviar a Caracas un Internuncio, pero yo le aconsejo creativamente no dar un paso para animarlo a ello, porque el tal Agente sería un ícono de desconfianza. Absolutamente la pobreza no les permite aquí enviar a nadie por ahora." A Soublatte, 16 2 1838, NAVARRO N., *Acuerdos*, ..., 109.

41 A Soublatte, 15.10.1838, NAVARRO N., *Acuerdos*..., 148.

42 OCANDO YAMARI E. G., *Op. cit.*, II, 317.

43 WATERS M., *Op. cit.*, 207.

44 "El que hubiese varado bien el carácter de aquel hombre, se habría convencido de que tales desahogos de altanería, de insolencia, de malquerencia, aderezados con la villana salsa de obscuridades dignas del más intemperante patán, no fueron siempre verdaderas explosiones de la irracionalidad, sino excusas preparadas por su genio cómico, que ayudaba a maravilla su plan

La preocupación de los eclesiásticos frente a la elección de Pérez de Velasco<sup>45</sup>; la posición del Arzobispo Fernández Peña en los sucesos de 1846, manifiestan

de rebajarlo todo, de vejarlo todo, para que no hubiese ninguna frente más alta que la suya, ni ninguna conciencia digna de formularle censuras por su conducta riquísima de inmutabilidades" BOI EL PERAZA Nicenor, en «La Tribuna» de 1877, citado por DIAZ SANCTIÉPULCR, Op. cit., 556.

- 45 A la muerte de Méndez, el Ejecutivo presentó como candidato al arzobispado al ignacio fernandez Peña, a Mariano Fernández Fortique, para el obispado de Guayana, que renunció de Talavera y Garcés y a Juan Hilario Basset, para la diócesis de Mérida, por la muerte del Obispo Unda. La situación Iglesia-Estado se tranquilizó en este periodo: algunos sacerdotes formaban parte del Congreso nacional, el Obispo Basset fue elegido vicepresidente del Senado y el Obispo Talavera formaba parte del Consejo de Estado.

Dos hechos políticos importantes suceden en este periodo: el nacimiento del partido liberal, en 1840; se presenta como una alternativa al partido conservador militarista; más adelante será un contrincante intransigente de la Iglesia. Uno de sus fundadores es Arturo Lecandru Guzmán, protagonista secundario en los conflictos posteriores. El otro hecho político importante es el ascenso al poder, en 1847, de los Monagas, una familia que gobernó autocráticamente, durante 20 años.

Los cambios políticos que llevaron a la caída de José Tadeo Monagas tocaron a los Obispos, que mostraron inclinación por los conservadores y se opusieron a un gobierno violento; el Obispo Basset, crítico de Monagas, salió al exilio por 5 años, abandonando la diócesis de Mérida, el palacio episcopal embargado y el cabildo enfrentado a la autoridad civil que quería imponer como gobernador eclesiástico a Manuel Romero. El clero y los fieles manifestaron su adhesión al Obispo.

Las amarguras llevaron a la muerte al Arzobispo Fernández, el 18 de enero de 1849. El gobierno, vestido ahora con ropajes liberales, procedió a la elección del sacerdote Juan Antonio Pérez de Velasco.

Su pensamiento liberal: Pérez de Velasco fue uno de las figuras eclesiásticas más discutidas de la época, pues en medio de las luchas de la jerarquía contra el regalismo oficial y por la defensa de la libertad de la Iglesia, él apoyó la sustracción al poder civil. En 1832 publicó un folleto llamado *A varones, eclesiásticos que están*, en el cual defendía la legalidad y la necesidad del Patronato Eclesiástico. Cuando se discutió su prelación como Arzobispo de Caracas, se reeditó su folleto. Las ideas sobresalientes de su obra son dos: el derecho innato del poder civil a ejercer el Patronato, y la cualidad de inmune extranjero del Papa; de manera muy erudita, poseyéndose por la historia eclesiológica, argumentaba sus afirmaciones.

La elección arzobispal: Pérez de Velasco era muy anciano al momento de su elección, 29 de enero de 1849, tenía más de 70 años, con lo que esto significaba no asistir a la catedral ni a las reuniones del cabildo. Se puede interpretar su elección como un premio del grupo liberal a uno de sus simpatizantes. Ya el Arzobispo Méndez había informado a Gregorio XVI que Pérez era de "debilísima memoria", y Baluffa completaba la calificación: "es tímido, los señores oyen su pésimo órgano y generalmente tratan por hereje".

El gobierno pidió las Bulas para el elegido a través de su agente en Roma, el marqués de Lorenzana, o al menos una explicación de las causas que motivaban su retardo. El 24 de enero de 1850, el Secretario de Relaciones Exteriores escribió al Secretario de Estado reclamando que Pérez no había sido preconizado por motivos políticos. El cardenal Antonelli respondió el 17

el recelo con que el clero veía a los liberales, y los Guzmán, padre e hijo, eran la suma expresión del liberalismo. Guzmán Blanco controlaba la Asamblea Nacional federalista que, en 1864, frustró el concordato firmado por Cueva y Lira. El proceso de modernización de Guzmán pretendía someter todo núcleo de poder al Estado: así domina a los caudillos locales, encarta a los militares ambiciosos con la obvia posibilidad de una presidencia hienal y a la Iglesia la doblega con una feroz legislación laica.

Las resonancias de la ofensiva contra la Iglesia en Europa y en países latinoamericanos no caen en el vacío: Mary Waters ha hecho la comparación entre la política antirreligiosa de la *Kulturkampf* alemana y la *Kulturkampf* uruguía adelantada por Guzmán Blanco. El conflicto fue una consecuencia de la dirección que ya había asumido el estado.

No faltan razones personales en este complejo anticlerical: el mismo Guzmán Blanco con sus ideas positivistas y sus simpatías masónicas<sup>46</sup>, y muchos de sus funcionarios por simple servilismo, como el ministro Urbaneja.<sup>47</sup>

Causa próxima de la cuestión, además de la situación moral del ministro Urbaneja, fue la ley de redención de censos. El gobierno dicta, 7 de mayo de 1870,

---

de noviembre de 1850, justificando el retardo de la respuesta por las calamidades sufridas por Roma en esos años y la residencia de Pío IX en Gaeta, seguidamente aclaraba que el candidato no estaba en disposición de partir: *aquella ósambetada ligérra y que può remediare tanto maliz que ella ha padeccuto por la adversidad de los tiempos venia a nacer un hombre que a new sato ón trina e elevación de espíritu renova fresca edad e robusta fuerzas*. Años antes la Santa Sede le había concedido el permiso para tener oratorio privado, debió a que por su mala salud, no salía de casa. Muchos sacerdotes y laicos se serenaron con la negativa del Papa, pues tenían que con su elección, la Iglesia de Venezuela se alejara de Roma.

46 "En Venezuela, a partir sobre todo de 1870, élitos de ideología positivista y colectiva legislan como si la religión constituyera un estatus primitivo de la mente y contribuyen gustosamente a que la sociedad se desembarace de ella" CARDENAS E., Iglesia latinoamericana..., Prontuario-mss. 16.

47 "Desgraciadamente el Dr. Urbaneja se hallaba en malos términos con la Iglesia. Había incurrido en la temeridad de querer casarse con su hijastra y, como no lograrse obtener la dispensa canónica del temido impedimento, llevó la pertinacia al extremo de irse de casa en busca por el extranjero hasta dar con un funcionario cualquiera ante quien efectuar un simulacro de matrimonio... Siendo pues Gobernador del Distrito Federal el año de 1868, se ofreció la ocasión de asistir a la Catedral el Inocencio Santo, por falta del Poder Ejecutivo, para la participación oficial en las ceremonias del día. El Sr. Arzobispo le había enviado quiniación amistosa sobre la conveniencia de que no acudiese en persona, pues se veía obligado Su Señoría a negarle el honor de la investidura con la Llave del Monumento. Urbaneja se presentó, sin embargo, en la Catedral y el Prelado por su parte cumplió lo advertido, echándose a sí propio la simbólica Llave". NAVARRO N., Anales..., 245.

un decreto sobre censos eclesiásticos, disponiendo su redención con billetes de la deuda pública, quitándole a la Iglesia los últimos recursos con que contaba

#### *Acusación de Guevara y Lira*

El duelo comenzó cuando el gobierno, después de una victoria sobre los rebeldes en el sitio de Guama, ordena al Arzobispo cantar un Te Deum en la catedral de Caracas para agradecer a Dios el triunfo de la causa nacional, fijándolo para el 29 de septiembre<sup>48</sup>. El Arzobispo responde que diferiría la ceremonia por algunos días, pues no sería "justo, curativo o ni decoroso que nos congratulemos con unos, mientras los otros gimen, que nos alegremos con aquéllos, mientras éstos lloran"<sup>49</sup> y propone una amplia amnistía. La negativa del Arzobispo causó estupor en el gobierno, que respondió con un decreto, que, sin mediar palabras, lo expulsaba del país en 24 horas. El ministro habla de "grave desacato a la autoridad Federal, usurpa usted una atribución que la Constitución y las leyes sólo dan al Poder Ejecutivo de la Unión"<sup>50</sup> y el Arzobispo habla del "cumplimiento de nuestras imperevables obligaciones". De nuevo los extremos se endurecen. Guevara sale al destierro, rumbo a Trinidad.

#### *Las leyes anti-eclesiásticas*

Si en un primer momento Guzmán Blanco se dolió por lo sucedido, manifestó una progresiva y abultada carga de agresión, decretando leyes que golpeaban a la Iglesia<sup>51</sup>. El gobierno supo dirigir el conflicto hacia el campo político, relacionando la figura de Guevara con los pocos "atajes" que aún resistían en el sur del país.<sup>52</sup>

48 "En tal virtud, el Gobierno ha dispuesto que se cante un Te Deum, a las ocho y media a. m., del jueves 29 del corriente en acción de gracias a Dios por su visible protección a la causa nacional, y en consecuencia, espera que Su Señoría Ilustrísima disponga lo conveniente a la ejecución y solemnidad de aquel acto, dignándose invitar a tal fin, al muy venerable Capítulo y al respetable Clero de esta capital". Documentos que hicieron Historia, n. 85, 40.

49 Documentos que hicieron Historia, n. 85, 41-43.

50 Documentos que hicieron Historia, n. 85, 44.

51 "La serie de medidas tomadas a continuación por el joven autocrata revelan cuán terrible puede llegar a ser el orgullo de este hombre cuando se halla en el Poder". DIAZ SANCHEZ R., Op. cit., 544.

52 "Dígame un circular a los Presidentes de los Estados. Un grave y lamentable acontecimiento

En junio de 1871 el Arzobispo dictó medidas que debían ser observadas en la arquidiócesis bajo pena de excomunión: suspensión de toda celebración de regocijo religioso y prohibición de cantar Te Deum. El 11 de junio, el Presidente, a petición del clero suspende el destierro, pero el Arzobispo no acepta, tiene a su lado a varios consejeros que lo llevan a la intransigencia<sup>55</sup>, y lo arrastran al juego político con los "azules". El arcediaco Antonio José de Suere es un activista político y confía en la victoria de los rebeldes, que traería como consecuencia, la paz religiosa y el regreso triunfal del Arzobispo. Las banderas azules se adornaron con una cruz y se le quiso infundir, a un movimiento muy reducido, un carácter de cruzada. Mientras el Obispo de Guayana, José Manuel Arroyo, sí se presta al juego<sup>56</sup>, Guevara contesta:

---

se ha hecho surgir por la obcecación tenaz de la oligarquía, en la actual situación política del país. Nunca llegó el Gobierno a sospechar siquiera que la primera dignidad de la Iglesia venezolana, a quien tanto respeto y consideración ha dispensado, y a quien ha prestado el valioso contingente de su apoyo el partido liberal en todo tiempo, principiando por haberlo exaltado a tan alta jerarquía, hubiese sido el escogido por la etérea resistencia contra la paz nacional, con el fin de lanzarla en medio del camino de la Administración pública, como la funesta piedra de la discordia, para evacerar las pasiones y los odios hereditarios. El señor Arzobispo negó la obediencia al César, que es la autoridad federal, y esquivó también a Dios, negándole una acción de gracias, que debimos tributar siempre, aun en medio de las mayores calamidades. Lamentamos el Gobierno que este desagradable accidente, no provocado por él, sino premeditado por el círculo revolucionario de esta capital, y presentado al escenario político por boca del camión Pastor de la grey venezolana, haya sido tan obstinada e inconscientemente sostenido por la autoridad eclesiástica. " L. 10. 1870. NAVARRO Nicolás, El Arzobispo Guevara y Guzmán Blanco, Documentos, Caracas 1939, 29-31.

- 55 "La historia guarda los nombres del homónimo y sobrino del mariscal de Ayacucho, presbítero doctor Antonio José de Suere, arcediaco de Caracas, y de los padres Salustiano Crespo, José Plaz y Wenceslao Corredor, entre otros, como los de sus aplaudidos del fógón" SÁNCHEZ Jesús, HIGUAL, I, 464.
- 56 "La Revolución nacional cuyo programa es la unión de los venezolanos y la extensión de los odios de partidos, la unión de la población azul la Cruz, signo de nuestra redención, porque esa Revolución es no sólo política y social, sino sacerdotada de los fueros de la Iglesia, hollados por la Dictadura de Guzmán, y se propone tender una mano protectora a sus Ministros abandonados de mucho tiempo a esta parte por los gobiernos que se han sucedido hasta hoy. El que suscribe espera que SS. Ilustrísima se digne dar su bendición episcopal a las banderas del Ejército, el domingo 24 de los corrientes, para que revelando la fe que nos anima, aliente al soldado en la hora del peligro y nos alcance la protección del Todopoderoso." Antonio Gómez el Obispo Arroyo de Guayana, 27 9 1871. NAVARRO N., El Arzobispo..., 80-81. Efectivamente, el 24, "Revestido el Dignísimo Prelado con sus insignias, dio con dulce canto sus episcopales bendiciones a las banderas, su voz vibró en esos solemnes momentos con una entonación celestial que hacía palpitar el corazón" Ibid., 82.

*"No se escaparán a la penetración de ustedes los inconvenientes que me impiden aceptar su generoso ofrecimiento: mi posición en la Iglesia me llama una gran reserva por respeto a la dignidad que represento; y no sería decoroso que yo fuese a situarme en esa ciudad, que, cualesquiera que sean las ventajas prometidas por su posición, es siempre un campamento militar. La Iglesia y el Estado necesitan de que yo permanezca exento de toda participación en la contienda que se ventila por las armas, o cubierto de toda imputación de injerencia en la política, para poder prestarles los útiles servicios de mi ministerio."*<sup>55</sup>

Valiéndose de la suspensión del destierro de julio de 1871, Cuevara y Lira decidió regresar a Venezuela: el 31 de agosto llegó al puerto de La Guaira, allí le exigieron un testimonio de adhesión al régimen; pidió tiempo para reflexionar y decidir, pero querían una respuesta inmediata. El Arzobispo regresó al exilio: antes de partir nombró como deán a Miguel Baralt, reiterando la prohibición de celebrar procesiones y demostraciones religiosas de regucijo público.

La reacción del Presidente fue agresiva. El primer decreto, 17 de junio de 1872, atribuyó a la Corte suprema de Justicia el juicio de las causas que determinaba la ley del Patronato; a los jueces de Primera Instancia, les atribuyó el conocer las causas de divorcio de los *"heterodoxos y de las de aquellas partes que según los dictámenes de su conciencia profferan la jurisdicción civil"*<sup>56</sup>. El 7 de septiembre decretó la reincorporación a la universidad de los cursos de Ciencias Eclesiásticas que el decreto legislativo de 22 de abril de 1856, había separado. Luego se inició el despojo de los bienes eclesiásticos, el 11 de septiembre, y más tarde, 2 de mayo de 1874, se efectuó la disolución de los Conventos. En seguida apareció, 21 de septiembre, el decreto de extinción de los Seminarios<sup>57</sup>. *"Con lo cual daba, a la verdad, el golpe decisivo y eficaz, a la acción de la Iglesia en nuestro patria"*<sup>58</sup>.

Las respuestas del Prelado fueron, respectivamente, tajantes:

Decreto del 14 de octubre de 1872, prohibiendo, bajo suspensión *ipso facto incurrenda*, a los eclesiásticos que aceptaran cátedras en la universidad, igualmente

55 NAVARRO N., El Arzobispo... 86.

56 NAVARRO N., El Arzobispo... 92.

57 "Considerando: 1º Que en los seminarios clericales, por el aislamiento en que están sus alumnos y por los textos y doctrina que en ellos se enseñan, se forma un clero extraño a las instituciones políticas y retractorio a las ideas y marcha progresiva de la República. 2º Que el trato de los alumnos eclesiásticos con los civiles, en unas mismas aulas, contribuye a armonizar las tendencias y hábitos de unos y otros, en beneficio del Estado y de la Iglesia". NAVARRO N., El Arzobispo... 124-25.

58 NAVARRO N., Anales..., 270.

a los que no renunciaran, habiéndolas aceptado; prohibición a los seminaristas de asistir a la universidad. Decreto del 11 de noviembre fulminando el entredicho a la catedral y prohibiendo celebraciones en ella.

El 1 de enero de 1873 estalló la bomba del matrimonio civil, que fue *completada*, el 12 de febrero de 1874, declarando que el ser sacerdote no era un impedimento para contraer matrimonio y las autoridades civiles no debían poner obstáculos. *"por ser este punto de pura conciencia del interesado, con lo cual nada tiene que hacer la ley de la materia"*.<sup>59</sup>

El 31 de enero el Presidente publicó un decreto anunciando el propósito de deponer al Arzobispo y declarando *"nulos y atentatorios los actos de jurisdicción que el Arzobispo Guevara pretendía ejercer en la diócesis de Caracas, después de su extrañamiento"*; amenazando la misma pena contra *"todo individuo, de cualquier carácter, que alegando motivos de conciencia aparezca obedeciendo actos de jurisdicción del señor Guevara... todo aquel que directa o indirectamente introduzca y pretenda propagar cualesquiera escritos, propósitos o indicaciones subversivas de las que el Arzobispo Guevara quiera emplear para alterar el orden y la paz..."*<sup>60</sup>

El mismo día emana otro decreto, que Navarro lo enuncia con la frase *"Guevarín, Pontífice"*, que es una fenomenal síntesis de soberbia: fulminando el exilio contra el que violara o se resistiera a

*cualquiera de las prescripciones contenidas en la ley de 28 de julio de 1824 sobre patronato eclesiástico, o en las de 1 de enero del presente año sobre matrimonio civil y registro del estado civil, o en la de esta fecha sobre extrañamiento del Arzobispo Silvestre Guevara y Lara... se condenarán por sí mismos... en pastorales, sermones o pláticas, edictos y discursos, cualquiera de opuestas a la religión las leyes de la República, las sentencias de sus tribunales o las providencias de los poderes públicos; y las que, a título de función o deber religioso, abusen de la ocasión por medio de alusiones ofensivas a corporaciones, familias o personas, o por medio de censuras, turbando la armonía entre las familias, o menoscabando de alguna manera la honra general; y también los que abusando de la candidez de las personas timoratas, las forzaren a ejercer actos indebidos o las indujeren a hechos que tiendan al criminal intento de poner en pugna los sentimientos religiosos con los deberes civiles."*<sup>61</sup>

59 NAVARRO N., Anales..., 271-273.

60 NAVARRO N., El Arzobispo..., 187-188.

61 NAVARRO N., El Arzobispo..., 188-189.

El 6 de febrero de 1873 expide otro decreto aboliendo las primicias que los fieles daban a la Iglesia. El 12 de febrero el Obispo Juan Hilario Bosset, de Mérida, publicó una pastoral reafirmando la doctrina católica sobre el matrimonio; la respuesta fue la suspensión de su jurisdicción y la expulsión. Se puede entender la medida contra este prelado por su negativa a secundar la actitud de Guzmán al pedirle éste que aprobara la denuncia de Guevara y Lira ante a la Santa Sede, no viendo él ninguna falta en el Arzobispo. Murió camino del destierro al que fue obligado a pesar de su grave enfermedad, el 26 de mayo de 1873.

El Delegado Apostólico nombra al Pbro. Miguel Antonio Baralt, Vicario Apostólico de la Arquidiócesis, con la facultad de levantar todas las penas canónicas. El gobierno da su asenso para que pueda ejercer la jurisdicción.

El Congreso sancionó un decreto, 3 de junio, declarando vacante el Arzobispado de Caracas y Venezuela y, el 16 de marzo de 1874, elige como Arzobispo al Pbro. Miguel A. Baralt y para Obispo de Mérida al Pbro. Buenaventura Soto. Baralt se negó a aceptar el nombramiento, con una protesta muy digna:

*El Arzobispado de Caracas y Venezuela no está vacante con arreglo a lo que se dice en el decreto de su Cuerpo Soberano y ante el Gobierno nacional esta Sede haya vacado por la declaración del Congreso Nacional del año próximo pasado. Vive en la ciudad de Puerto España, capital de la Isla de Trinidad, el Ilustrísimo y Reverendísimo señor Doctor Silvestre Guevara, Dignísimo Arzobispo de Caracas y Venezuela. Ahora bien; el infrascripto no tiene constancia de que el Ilustre señor Guevara haya renuciado esta Mitra; y es por esta parte evidente que el Congreso Nacional no es tribunal competente, canónicamente hablando, para conocer de la causa del Prelado y dar la sentencia de la vacante, siendo esta reservada al Sumo Pontífice, tan a quien corresponde desatar el vínculo de matrimonio espiritual que une al Obispo con su Iglesia... siendo por consiguiente enteramente anticanónica la elevación que se pretende, y de hecho inadmisible el nombramiento, para cualquier Sucesor eclesiástico que no quiera incurrir en la desgracia de ser cismático y de salirse del seno de la Santa Madre Iglesia, como hijo desnaturalizado que alcaza atrevido la mano contra su madre...*

Al conocerse esta declaración, Baralt fue apresado, conducido a La Guaira y desterrado. El 24 de marzo, Guzmán retiró la candidatura de Baralt y presentó la de José Manuel Arroyo, Obispo de Guayana, desde diciembre de 1856. Este aceptó el nombramiento que el Congreso había hecho.

*Sin méritos, ni virtudes para ocupar tan alto cargo, no puedo apreciar este nombramiento sino como bondad del Poder Ejecutivo y del Congreso, y me muestro de su deseo de conciliar los intereses del Poder con los de la Iglesia. Y es por esto, Señor, que acepto tan honorífico nombramiento, y como por otra parte, con que el Gobierno de mi Nación, de conformidad con las leyes y principios reconocidos, eleve todo lo obrado a Su Santidad Nuestro Santo Padre para los efectos consiguientes.<sup>63</sup>*

Atravesó se cuidó de ejercer cualquier jurisdicción, remitió la decisión final al Papa y se fue a su diócesis; allí recibió la carta del Pontífice, fechada el 22 de junio de 1874, conteniendo una formidable reprimenda.<sup>64</sup> El 2 de mayo, Guzmán decretó la extinción de los Conventos, por ser contrario a la condición humana emitir votos de clausura perpetuamente.<sup>65</sup> El 25 de mayo se extingue todo fuero o privilegio eclesiástico. A los Obispos los juzgará la Corte Suprema *por mal desempeño en el ejercicio de sus funciones*, y a los demás ministros del culto católico, según su grado, los jueces superiores y de primera instancia, por igual causa: *"más pareca en las intromisiones cosas de aquel rey sacristán, José II de Austria, que de un magistrado republicano de nuestros tiempos"*.<sup>66</sup>

63 NAVARRO N., Anales..., 300.

64 "Ojeómos por todas partes de una extrema amargor... han venido a acrecentar nuestra aflicción nuestra carta y las noticias que corren impresas en varios periódicos. Por aquella vimos en conocimiento de que lejos de imitar la egregia firmeza del Vicario Apostólico de Venezuela, Miguel Baralt, expuesto a la misma prueba que vos, mostrastes una fajeta de espíritu y una pusilanimidad absolutamente indignas de un Obispo; y si que es más, no se ocultó bastante vuestro encubierto deseo de obtener la Silla Arzobispal. Los dichos ponen más de manifiesto esta disposición de vuestro ánimo, pues refieren que aceptastes gustosamente el nombramiento para el Arzobispado y que aun prestastes juramento de observar las leyes de la República, es a saber, las que se han dado o se dieran según el impío propósito expresado con la mayor impudencia por el Presidente mismo de la República, de seguir las huellas de las naciones más hostiles a nuestra santísima Religión y de sustituir el deísmo a la doctrina católica, leyes que destruyen el Primado de la Cátedra de Pedro, echan por tierra la constitución general de la Iglesia y preparan el esismo y el paganismo." NAVARRO N., Anales..., 303-304.

65 "Ustedes han servido a Dios según las ideas, las leyes y las costumbres de su tiempo, y yo sirvo al mismo Dios, conforme a las ideas, leyes y costumbres del mío. La atención parte de la misma santa conciencia: el por venir recogerá el benéfico resultado de uno y otro época, y nuestro Dios de toda perfección, nos premiará debidamente." *Comentarios que se da a la Abolición de las Concepciones sobre el asunto de su o la extinción en Mayo de 1874.* NAVARRO N., Anales..., 317.

66 SAMBETH, Jesús Leopoldo, Historia General de la Iglesia en América Latina, tomo VII, Colombia y Venezuela, Chile, Salamanca 1981, 472-473.

En el mensaje al Congreso de abril de 1875 decía Guzmán:

*El Congreso debe contar, como he contado yo, con que el elegido cumpla los deberes del patriotismo; pero en todo caso, y si después de todo, el señor Dr. Arroyo no puede prescindir de Roma, nosotros no podemos ni debemos prescindir de la Patria. A vosotros os toca decidir... Venezuela no tiene para resolver esta dificultad clerical, uno uno de dos extremos: o abdica su soberanía y se rinde al señor Guayana, tal como lo quiere imponer Roma, y deja convertirse la Patria en una sacerdotía extranjera; o asumiendo los legítimos derechos de soberano, levantándose a la altura de su nacional dignidad y correspondiendo a la ilustración del siglo y a su propia regeneración, desamora, real y valerosamente, las usurpaciones de la Curia, e instituye su Iglesia esencialmente venezolana, reglamentada conforme a los principios y práctica de la religión primitiva de Jesús.<sup>67</sup>*

#### Análisis de Roma

Daba la impresión, de que en este combate, el Arzobispo se encontraba solo, muchos sacerdotes de su arquidiócesis habían sufrido las penas canónicas por aceptar cátedras eclesásticas en la universidad, o por verse obligados a cantar Te Deum para el gobierno: otros estaban en el destierro o en la cárcel. El Obispo Arroyo se hallaba en una situación imposible. Guzmán redujo al clero con estos decretos, le hizo perder el respeto y el prestigio ante el pueblo<sup>68</sup>.

Cuando muchos se doblan, el Arzobispo resiste. Guzmán lo golpea con las facultades ilimitadas que su Congreso le ha otorgado.

*Mientras tanto su verbo se derrama como una lluvia por sobre las ciudades y los campos. Es un monólogo interminable, delirante, absurdo. Y las cárceles permanecen abiertas como fuentes que engullen, trituran y desarticulan el pensamiento. Sólo el canto de sus ángeles puede alternar con su voz y ello para exaltar su imaginación y estimular el flujo de sus palabras.<sup>69</sup>*

El primer acercamiento de la Santa Sede lo realiza el Delegado Apostólico Leopoldo Samaniego, en junio de 1871; pero el gobierno fue categórico al negarle, en agosto de 1873, la entrada al país, su presencia sería interpretada como la aceptación

67 NAVARRO N., Anales, 1, 36

68 WALTERS M., Op. cit., 183

69 DIAZ SANCHEZ R., Op. cit., 573

de un representante de Guevara; la presencia de una autoridad eclesiástica no elegida por el Congreso nacional era "absolutamente extraña y contraria a la ley".<sup>70</sup>

La respuesta de Santanhe, en agosto de 1873, fue muy clara: "Ni la ley de Patronato puede oponerse a la entrada del Delegado Apostólico en el País, pues semejante ley es sólo tolerada por la Santa Sede, y por lo menos, carecería de la fuerza de ley internacional"<sup>71</sup>. Protestó por el destierro del Arzobispo, contra la declaración de sede vacante y las demás leyes emanadas contra los derechos de la Iglesia.

### La Misión Coechia

El 29 de septiembre de 1874, hizo su presentación ante el gobierno venezolano no el Delegado Apostólico Roque Coechia, que con poderes más extensos venía a abordar el problema y sacarlo de la maraña en que estaba. Portador de una carta de Pío IX para el Presidente, recibió la misma contestación que se le dio a Santanhe, "...siendo muy sensible a S.E. el Presidente no poder recibir a Monseñor Roque Coechia en el carácter con que le ha investido el Santo Padre, por las razones que fueron expuestas a Monseñor Leopoldo Santanhe en caso idéntico..."<sup>72</sup>

El Delegado emprendió su misión con dificultad y usando la técnica de los recaros. La primera acción fue aconsejar a Guevara que escribiera una carta conciliadora al Presidente, pero reacción no pudo causar, pues ya Guevara no podía firmar como "Arzobispo de Caracas y Venezuela". Al fin Guzmán adoptó un medio de relación más directo y, el 30 de abril de 1875, nombró comisionado ante Monseñor Coechia al Dr. Antonio Parejo. Su misión tenía dos objetivos: inducir a Coechia a aceptar: primero, que el cabildo nombrara un Vicario Capítular, en la persona del Pbro. Baralt, y, segundo, que el Delegado garantizara que la Santa Sede aprobaría la elección arzobispal que hiciera el Congreso<sup>73</sup>. Además, Coechia debía convencer al Arzobispo a alejarse de Trinidad.

El Delegado recibió instrucciones de Roma de pedirle la renuncia a Guevara. Coechia salió de Santo Domingo rumbo a Trinidad el 20 de abril de 1876. El Arzobispo se negó, fundamentándose en los graves males que traería tal precedente a

70. ADV, n° 8, 184

71. ADV, n° 100, 186-187.

72. ADV, n° 102, 189-190

73. ADV, n° 104, 190-191

la Iglesia Venezolana. En Caracas, la presión gubernamental aumentaba. El 31 de marzo, el senador Antonio Leocadio Guzmán aumenta la tensión con un discurso sobre la "Creación Eclesiástica" que comienza con ardor: "Estamos de frente con una de las usurpaciones de la Curia Romana..."

*«De dónde es que deduce el Obispo de Roma y Príncipe de la Iglesia fundada por Jesús, su jurisdicción sustancial, infanta, pues que sostiene que no tiene límites, para imponer su solo dictamen, su soberana voluntad, en las esferas del dogma como en las de disciplina al mundo y eternum.»*<sup>74</sup>

Pasando por el evangelio, por la historia de los concilios y por los padres de la Iglesia, concluye que las elecciones de Obispos las hacía el pueblo con el clero, y lo aplica a la elección de Arroyo:

*«Elige este pueblo católico, por el órgano de su representación nacional, un Prelado para síla vacante, con conocimiento de su ciencia, de su moralidad y merecimientos, y de Roma donde nacies le conoce, viene un no con letras mayúsculas, porque así lo quiso la Curia. ¿No consistirá el remedio de tan fecundo mal, en difundir el conocimiento de la verdad evangélica, en lo que sea relevante y en la disciplina eclesiástica?»*<sup>75</sup>

El Presidente, por su parte, al enterarse de la firmeza de Guevara en no renunciar, invitó al Congreso a decisiones radicales:

*«Como representante hoy de esta causa, por el voto reiterado de la Nación, como el primer responsable ante la historia de la consolidación de la obra de abril, de que los pueblos me hacían un conducto, y con la plena convicción de que nuestros enemigos disfrazados con la religión de Cristo, cambiarían el esplendor por vicio que estamos labrando a la patria, por el oscuro pasado que el fanatismo había paralizado, os pido con plena convicción y asumiendo la más grata responsabilidad de cuantas por llenar mi misión, he escrito sobre mi nombre, la ley que independice la Iglesia venezolana del Obispo romano, y preceptos que los párrocos sean elegidos por los fieles, los Obispos por los párrocos, y por el Congreso, el Arzobispo, sobrevenga así a la Iglesia primitiva, fundada por Jesús y sus apóstoles.»*<sup>76</sup>

<sup>74</sup> GUZMÁN Antonio L., La Doctrina Liberal, Pensamiento Político Venezolano, v. II, Caracas 1961, 364.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 371.

<sup>76</sup> Documentos que hicieron Historia, v. 89, 59.

El Congreso guzmancista esperaba la orden de su amo para aprobar cualquier cosa<sup>77</sup> e, inmediatamente, comenzó la discusión del proyecto de ley.

Es difícil decir hasta qué punto la propuesta de Guzmán Blanco era seria. Navarro, conocedor de este período, asegura que no era sincero: que fuese un medio de presión; no hay duda que logró lo que quería: la renuncia de Guevara, la promoción de un Arzobispo a su gusto y la sumisión de la Iglesia. Tenía los elementos para llevar adelante el cisma: el congreso, la publicidad, la usadía, el poder. El clero era débil en número y en preparación, pero había dado muestras, anteriormente, de resistencia y valentía; hubiera conseguido fuerte oposición. Cocchia urge al Vaticano: ha pasado la ley cismática.

### *La renuncia del Arzobispo*

El 17 de mayo de 1876 Guevara presenta su renuncia al Arzobispado: *“Ahora que se cree que mi separación puede servir a obtener aquel fin, hago en obsequio de él este supremo sacrificio”*<sup>78</sup>. La tristeza de la carta se conjuga con la dolorosa afirmación de Pío IX, que con tintes de pesimismo, recurre a que la Iglesia debe sacrificarse, en oportunidades, al poder político:

*“se ha movido principalmente el no dudar que tal paso había de ser grato a Dios, que no ignoras debemos tolerar muchas cosas por la gran dificultad de los tiempos, o a las veces, para evitar mayores males, por ser así lo que en circunstancias normales se consideraría importante y reprochable.”*<sup>79</sup>

El 27 de mayo, Cocchia llegó a Venezuela con la renuncia y el gobierno quiso elegir inmediatamente al sucesor, pero el Delegado protestó que sin la aceptación pontificia de la renuncia, no había vacante y no se podía proceder a la elección. El Delegado viajó a Saint Thomas, desde donde envió un mensaje al Cardenal Antonelli, anunciándole la solución del conflicto. El 14 de junio regresaba a La Guaira trayendo

77 “ Los miembros de este Congreso, fundadores todos de esta gloriosa época de regeneración pública, penetrados de la justicia que asiste a Venezuela en esta cuestión, e inspirados en los propósitos de sus congresos que rechazan toda intervención extranjera, no vacilan en asociarse a vos, Ilustre Americano, para librar hoy contra la usurpadora Curia romana, agotados ya todos los recursos diplomáticos, la última batalla que, en nombre de la civilización moderna, debemos a la soberanía de la patria.” Documentos que hicieron Historia, 10, 89, 61-62.

78 NAVARRO N., *Anales...* 329.

79 Carta de Pío IX a Guevara y Lira, 6.2.1876. NAVARRO N., *Anales...* 329.

la declaración pontificia de vacante de la Sede Arzobispal de Caracas y Venezuela. El mismo día entró a Caracas como representante pontificio.

El gobierno le reiteró la imposibilidad de recibirlo como Delegado Apostólico, a causa del Patronato; pero debió a las seguridades de Cuchúa, que no pretendía ejercer jurisdicción en el país, y por el éxito del problema arzobispal, se haría una "excepción de modo transitorio...demostrando así al Santo Padre la gratitud del Gobierno por la justicia con que ha tratado la referida cuestión"<sup>80</sup>. En la presentación de credenciales, el Presidente Guzmán insistió en la transitoriedad de su misión.

El 16 de junio, el Congreso eligió a José Antonio Ponte como Arzobispo de Caracas y Venezuela. Al concluir esta larga crisis, la Iglesia quedó maltrecha: los Obispos, aterrorizados; 5 diócesis, 689 parroquias y 255 curas para una población que excedía los dos millones de habitantes<sup>81</sup>; el total de 393 sacerdotes: sin seminarios, tenía uno en Curazao, y había perdido influencia en la sociedad.

Todavía con la Constitución de 1881 se recortó el campo de acción de la Iglesia: no podría celebrar actos de culto fuera de los templos. Y, durante los dos periodos siguientes de Guzmán Blanco, el temor a nuevos choques, sobre todo con un hombre voluble como lo era el Ilustre Americano, hizo que la jerarquía se manifestara prudente.

### *¿Temor o pasividad?*

Los Arzobispos José Antonio Ponte (1876-1883) y Crispulo Uzcátegui (1885-1904), trabajaron en silencio por la recuperación de la Iglesia.

Siendo Ponte<sup>82</sup> obra de Guzmán, fue sumiso. Colocó el retrato del Presidente en su palacio arzobispal como *deber de gratitud*, lo acompañó en giras por los

80. AHC, n° 131, 226.

81. LANDAETA ROSALES Manuel, *Gran recopilación geográfica, estadística e histórica de Venezuela*, 94, citada por MECHEO A., *Op. cit.*, 22.

82. Nació en Cahudate, Lara, el 15.6.1832. Dotado de una excepcional cultura. Arzobispo de Caracas el 30.11.1876. Por su amistad con Guzmán Blanco: logró la restauración de la educación religiosa. Murió el 6.11.1883. "El siglo de incógnitas pasadas en martirio su espíritu en observó el secreto de la tolerancia y de la moderación. Su carál ter estaba impregnado de la seriedad del hombre moderno que ha penetrado los abismos del corazón humano y que está en posesión de sus flaquezas. Uscátegui en silencio sus inauguró y descendió a la tumba sin resentimientos ni prevención." SOSA J.L., *Ilustrísimo Señor Dr. José Antonio Ponte. El arzobispo de Caracas y Venezuela*, citada por FELICE CARDOT C., *IGHAL*, VII, 489.

estados, "alzando su voz a la servil adulación al Dictador"<sup>83</sup>. Debe suponerse, como todos en Venezuela, los desplantes intelectuales del Ilustre, "con el tiempo desquiecería toda esa estructura de las religiones para ser sustituidas con la creencia individual en Dios como la suprema inteligencia, el supremo poder y la suprema bondad, con el decálogo por código universal para su culto y con Jesucristo como su gran apóstol, su heroico mártir y el mejor modelo de la humanidad"<sup>84</sup>. Muestra de su contradictoria verborrea son las afirmaciones laudatorias sobre la Iglesia, tan vituperada en otros tiempos; el 27 de abril de 1881, aniversario de la revolución, decía: "La Iglesia ha sido durante diez siglos la lumbrera de la civilización... a ella debe el mundo moderno los tesoros de sus ciencias actuales, la moral que ha fundado de modo que no hay masas ilotas en ninguna parte de la tierra, y eso se le debe a la Iglesia"<sup>85</sup>. En 1883, Guzmán, fue condecorado por el Papa León XIII con las insignias de Gregorio XVI.

El Arzobispo estableció una escuela episcopal, especie de pequeño seminario que permitía a los seminaristas mayores continuar sus estudios; el gobierno cerró los ojos ante la iniciativa. Ponte hizo frente a las disquisiciones intelectuales del Dictador, con las *Explicaciones sobre la Revelación divina motivadas por el discurso de Instalación de la Academia Venezolana*, 7 de agosto de 1882.

Con el nombramiento de Ponte algunos afirmaron, y así lo hizo Guzmán, el reconocimiento del Patronato por parte de la Sede Apostólica. En las bulas de institución del Arzobispo Ponte aparecía esta fórmula: "el nombramiento o sea presentación de persona idónea que ha de hacerse al Romano Pontífice aun, en virtud del indulto o privilegio Apostólico, al muy ilustre varón que en la época fuera Presidente de la República de Venezuela"<sup>86</sup>. En las bulas anteriores se tenía especial cuidado en aclarar que tal institución se hacía, exclusivamente, por voluntad de la Santa Sede<sup>87</sup>. Ciertamente la conducta seguida por ella en lo sucesivo, no está en

83. Comparándolo con Moisés y Carlomagno... WATERS M., *Op. cit.*, 185.

84. GÓMEZ GUTIERREZ, *Historia contemporánea de Venezuela*, XI, cuando por NAVARRO N., *Antes*, . 349.

85. NAVARRO N., *Antes*, . 313.

86. NAVARRO N., *Disquisición*,... 117.

87. Las bulas desde 1827 hasta 1868. "Como en tiempos atrás se le ramos a Nuestra ordenación: al provisione las personas de todas las iglesias católicas y que en lo sucesivo, en caso de creencia desde luego ser cierto y sin ningún temor lo que en contra de esto se oye, no pretendiendo por cualquiera con cualquier autoridad o sabiduría y por ignorancia." En 1858, en las bulas de institución de Víctor Díez: "después de nuestra diligente deliberación que hemos tenido con Nuestros venerables Hermanos Cardenales de la Santa Iglesia Romana sobre nombrar para gobernar a una persona útil - procedemos con autoridad Apostólica a la Iglesia de Caracas en la persona y a nombrar por su Obispo y Pastor." NAVARRO N., *Disquisición*, . 108.

sin tonía con el supuesto reconocimiento del Patronato, y Navarro lo confirma, "es cosa fuera de duda que Roma no se dio nunca por enterada de la existencia de la Ley de Patronato. Las participaciones que se le hicieron no obtuvieron respuesta, ni las alusiones a sus preceptos fueron en caso alguno tenidas en cuenta."<sup>88</sup>

Guevara y Lira regresó al país, en agosto de 1877. Su recibimiento triunfal tuvo mucho de reacción política contra Guzmán: el Presidente Linares Alcántara (1877-1879), había apoyado su deposición, y el líder de la reacción antiguzmánica, Laureano Vallenilla, con exaltación masónica había gritado, en 1873: "fanatismo religioso, agresor de la conciencia".<sup>89</sup>

El 22 de febrero de 1885 fue consagrado como nuevo Arzobispo Crispulo Uzcátegui<sup>90</sup>, a quien el nuevo Presidente Joaquín Crespo (1884-1886) pretendió entregarle báculo, anillo, mitra y cruz. "siguiendo el *modus vivendi* que dejó establecido la administración del septenio"<sup>91</sup>. A los honrrerajes a Uzcátegui asiste Guzmán Blanco, y el Arzobispo pronuncia unas palabras muy significativas:

*En este momento solemne yo debo rendir el homenaje de mi reconocimiento al Ilustre Americano, Regenerador de Venezuela. Es un tributo que me lo dicta el corazón y me lo impone la conciencia. Todos los que hoy en nuestros días presentes sabemos que este gran hombre, dotado de un talento extraordinario, comprende muy bien la alta misión y la importancia de los Pastores de la Iglesia. Así, al recomendarme el General Guzmán Blanco para el Arzobispado de Caracas, ha conpedado para siempre mi gratitud, y he contraído para con él sagrados deberes que nunca he creído satisfactoriamente cumplidos."<sup>92</sup>*

¿Claudicación?, ¿sincera gratitud?, ¿cección aprendida?, ¿oportunismo? Esta conducta produjo frutos ventajosos a la Iglesia: se pudo construir el edificio para la escuela episcopal; los gobiernos posteriores apoyaron discretamente la restauración eclesiástica; pudieron regresar las congregaciones religiosas; se fundaron congregaciones femeninas nativas; en sus años de pontificado ordenó más de 100 sacerdotes y fundó el diario católico «La Religión».

88 NAVARRO N., *Disquisición...*, 101

89 NAVARRO N., *Anales...*, 455.

90 Nació el 30/5/1845 en Carora. No era hombre de sobresalientes dotes intelectuales, aunque era doctor en Teología de la Universidad Central (1879). Enfatizó por varios años, hasta el 15.3.1904.

91 SANJHEZ J., *IGJAL*, VII, 479

92 NAVARRO N., *Anales...*, data en la 478

Aunque Guzmán pierde su protagonismo en la política nacional en 1887, y se va definitivamente a París, la legislación laica no cambió. Lentamente los gobiernos sucesivos fueron concediendo mayor espacio a la Iglesia. La jerarquía perdió su ímpetu batallador, explicable, después de las humillaciones sufridas en estos años.

### 3. LA EXPULSIÓN DEL OBISPO SALVADOR MONTES DE OCA

En 1899 comienza un nuevo fenómeno político, proveniente de una zona poco conocida, el caudillismo andino, con Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez. La Iglesia se va recuperando. Mons. Uzcátegui edifica la sede de la Escuela Episcopal de Caracas y otra en Valencia; funda el diario *La Religión*, en 1890; regresan las congregaciones religiosas y se fundan otras<sup>93</sup>; en 1897, se erige la Diócesis del Zulia. "Con razón se ha hablado del milagro de la resurrección de la Iglesia venezolana"<sup>94</sup>

En las relaciones con la Santa Sede, se discutía la cualidad de los Delegados Apostólicos; el gobierno los reconocía como Enviados Extraordinarios, en su carácter estrictamente diplomático.<sup>95</sup>

En el gobierno del general Cipriano Castro se afianzaron las relaciones con la Jerarquía. El decreto del 28 de septiembre de 1900, restablecía el seminario de Caracas, permitía la fundación de seminarios menores y restituía los estudios de Teología al control de la Iglesia<sup>96</sup>. En 1903 llegaron los padres franceses y los Dominicos; en 1904, las Hermanas de la Caridad de Santa Ana. La Jerarquía se

93 Capuchinos, en 1891; Salesianos, en 1894; Agustinos Recoletos, en 1899; Hermanas de San José de Tarbes, en 1889. Se fundan congregaciones locales, Hermanitas de las Pobres, en 1889; Franciscanas Sagrada Corazón de Jesús, en 1890; Siervos del Santísimo Sacramento, en 1896; Dominicas Venezolanas, en 1900; Carmelitas venezolanas, en 1902; Catequistas de Lourdes, en 1909 y las Hermanas Agustinas en 1922.

94 GONZÁLEZ Hermann, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. X, Editorial Herder, Barcelona 1987, 1147.

95 "Como Ud. muy bien sabe, está en contradicción con nuestra Ley de Patronato de 1824, que no acepta en el territorio de la República otros prebendos con jurisdicción sino los Arzobispos y Obispos que elige el Congreso para ser presentados a Su Santidad y los Vicarios Capitulares que en Sede vacante nombran los respectivos Cabildos para presentarlos a la aceptación del Poder Ejecutivo. Toda otra autoridad superior eclesiástica que pretenda ejercer dentro del territorio es absolutamente extraña y contraria a la ley". Del Ministro de Rel. Ex. 1.º A.R.1884, ADV, n.º 140, 235.

96 Texto en QUINTERO José Humberto, *Para la Historia*, Caracas 1974, 228-229.

esforzaba en promover la libertad popular. En 1904, el Congreso aprobó la ley del divorcio vincular. La polémica entre los partidarios del divorcio y los defensores de la indisolubilidad matrimonial, presididos por el Arzobispo Castro, fue encendida, pero no se llegó a rupturas.

El gobierno de Juan Vicente Gómez se caracterizó por el poder absoluto; el aniquilamiento de toda oposición a través de una feroz represión; la transferencia de la soberanía económica a las potencias extranjeras, la transformación de la sociedad rural en sociedad urbana, a causa de la riqueza petrolera; la modernización del ejército y la desaparición del caudillismo.

Las relaciones entre la república y la Santa Sede eran estables. En 1916, el Delegado Carlos Pietropoli, fue nombrado Internuncio y, en diciembre de 1920, Francisco Marchetti-Selvaggiani fue elevado a la categoría de Nuncio. Eduardo Dagnino fue nombrado Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario ante la Santa Sede, en diciembre de 1920. A través de esta Legación, se tramitarán los negocios eclesiásticos, especialmente las cuestiones del Patronato.

La presencia del nuncio permitía auxiliar a la Iglesia local. Una ayuda fue defenderla de las imposiciones patronales. El nuncio Canto, en nota de protesta por la expulsión del Obispo Montes de Oca, pidió la celebración de un concordato. El ministro González rechazó la propuesta: "*La Ley de Patronato ha venido regulando las relaciones más que frecuentes, diarias, de la Iglesia con el Estado venezolano. El Ejecutivo Federal no cree que haya ventajas positivas en modificar esta situación legal tradicional...*"<sup>97</sup>

Nueva protesta, en mayo de 1930, cuando el informe anual de las Comisiones de Relaciones Interiores afirma que "... la emancipación de la América... se consolidó moralmente cuando los Gobiernos de América, con la aprobación de la Santa Sede, se sustituyeron al Rey de España en el ejercicio de Patronato..."<sup>98</sup>. La respuesta oficial es clásica: "*La Ley de Patronato es una ley de la República de carácter substantivo*"<sup>99</sup>.

97. *AEVSS*, sin número, 14.5.1930, años 1928-29-30, II, exp. 61.

98. El nuncio detalla cuidadosamente: I° Doctrina jurídica de la Iglesia: al saltar la persona moral a quien fueron otorgados los privilegios, caducan estos. II° Doctrina jurídica por Benedicto XV el 21.11.1921. III° Doctrina aplicada por la Santa Sede en América después de la emancipación. IV° Era necesario que la Santa Sede hubiese concedido, justamente su aprobación o. Por último, insiste: "*Huelga decir que, tal celebración de Concordato, fue siempre y sigue siendo aspiración marcadamente de la Santa Sede, en absoluto en actitud de languoreo y benevolencia expone*" *AEVSS*, n° 1669, 5.3.1930, años 1928-29-30, II, exp. 61.

99. *AEVSS*, n° 37, 20.5.1930, años 1928-29-30, II, exp. 61.

Se intercambian expresiones de aprecio: en 1916, Benedicto XV otorga a Gómez la Orden Piamá<sup>100</sup> y el nuncio Cortesi lo elogia en la ceremonia de año nuevo de 1921.<sup>101</sup>

El Congreso decretó una nueva división territorial eclesialística, en 1923: a la Arquidiócesis de Caracas se suman la de Mérida y a las Diócesis existentes, las de Cumuná, Coro, Valencia y San Cristóbal. En 1930 había 410 parroquias: 151 estaban sin pastor; 192 eran atendidas por sacerdotes venezolanos y 67 por extranjeros<sup>102</sup>. El número de sacerdotes creció, aunque no al paso de las necesidades pastorales.<sup>103</sup>

El Arzobispo Castro murió en 1915, y el Congreso eligió a Felipe Rincón González<sup>104</sup>. Figura contradictoria, amigo de Gómez.<sup>105</sup> Se criticó su condescendencia, limitándose a protestar por la expulsión del Obispo Montes de Oca.<sup>106</sup>

100 "...se sirva elevar hasta el Sumo Pontífice la expresión de reconocimiento profundo con que sé comprender y con que acepto la honra que me imparte, no seguramente por méritos extraordinarios de mi persona, sino por la fortuna con que, merced a la gracia de la Providencia que restó (v. señala) y guía el destino de los hombres y de los pueblos, he podido hacer algo útil en obsequio de mi país, de esta Patria, que tanto como el instinto de soberanía que demostro en los grandes pasos de su historia, guarda en su seno como patrimonio y fuerza espiritual de vida, el amor de Jesucristo y el culto de su religión". GÓMEZ, J.V., *Discursos para la historia de su gobierno*, 143.

101 "... siempre ha cuidado en celo y solicitud por el bien de la Iglesia, protegiendo instituciones eclesialísticas, restableciendo los seminarios extintos después de 1870; estableciendo las Misiones; acogiendo con favor la creación de Vicariatos Apostólicos, creando cuatro nuevas diócesis eclesialísticas; suprimiendo restricciones añejas al Clero, y otorgando prerrogativas de honor y de respeto". AEVSS, Memorandum para Mars Góbbiri, años 1919-1927, v. exp. 10.

102 El Episcopado Venezolano al Congreso Nacional en 1930. QUINTERO J., París, 138-139.

103 En 1908 eran 343 sacerdotes, en 1912, 449, en 1929, 269. GONZÁLEZ H., Manual, X, 114b.

104 Nació en La Cañada (Zulia) en 1861. Comerciante en su juventud, a los 26 años estudio Filosofía, ordenado en septiembre de 1896, se doctoró en teología en 1897. En 1899 es nombrado Cura y Vicario de San Cristóbal. En 1910 y en 1913 le propusieron los obispos de Zulia y Guayana. Finalmente aceptó el Arzobispado de Caracas. Consagrado el 28.10.1916. Murió el 13.5.1946. "*Cultivando en su forma una vida sus verdades nobles, sin haberla briliado por los fulgores de las ciencias y de las letras, se había distinguido por una excelente actividad pastoral y por una conducta ejemplar, plena de virtudes*". QUINTERO J., El Arzobispo Felipe Rincón González, Caracas 1988, 17.

105 Pocaterra, protagonista de la época lo describe durante: "*Por faltaba en la colección un este santísimo reitor que, nacido en Maracaybo, educado en Padua, ha pasado la mitra del arzobispado de Caracas y Venezuela con el nombre de las bonas, antes del general Gómez y lleva el título del pastor con la resignada sencillez, aunque el tiempo lleva en máscaras*". POCATERRA J., Op. cit., II, 70.

106 Quintana reproduce los cartas enviadas a Gómez, en las cuales pide clemencia para presos políticos. "*Me apresuro a escribirle, porque temo que se le pierdan los nombres que le dije en esta en el sobre de la tarjeta que le entregó Don Ramón Ruanochoa; y de los otros*

El 5 de octubre de 1929, el Obispo de Valencia publicó la «Instrucción sobre el matrimonio», exponiendo la doctrina católica sobre este sacramento<sup>107</sup>. El gobierno reacciona inesperadamente y decreta el destierro del Obispo por “pretender que las leyes civiles en materia de matrimonio cesen y sean suplantadas por máximas, cánones y principios religiosos; y viola el juramento que prestó de sostener y defender la Constitución...”<sup>108</sup>.

---

le exige la libertad por considerarlo como nación que tienen en el Castilla sus años. (siguen los nombres)”. 10 V 1920, QUINTERO). *El Arzobispo...*, 34. “Es de esperar que, y de acuerdo a que así sea, atendiendo a la magnitud de su creación, que cuando llegue a su día deseado que arribar se merezca dirigirá hacia una indulgencia hacia los que se encuentran detenidos por causas políticas, cumpliendo de este modo su acción generosa y paterna entonces los archieles y los go. va veniar un hombre de acción de gran an.” 14 7 1924 *Ibid.*, 35.

- 107 “El único matrimonio válido, entre católicos, es el matrimonio eclesial. El matrimonio civil, que en algunas partes se celebra después del eclesial, y en otras, como en nuestra República, antes, es una simple formalidad legal, que asegura a los esposos los privilegios establecidos por las leyes civiles. Sin el matrimonio eclesial el matrimonio civil es un vengozeso concubinato. Los dos conyuges viven habitualmente en pecado mortal, y sus hijos, ante la Iglesia y las sociedades cristianas, son ilegítimos”. «El Nuevo Diario», n.º 6321, Caracas 12.10.1929.

108. Nota N.º 15. DECRETO DE EXPULSION DEL OBISPO DE VALENCIA

DOCTOR JUAN BAUTISTA PEREZ, Presidente de los Estados Unidos de Venezuela, *Considerando*:

Que el Ilustrísimo señor doctor Salvador Montes de Oca, Obispo de Valencia, en su artículo “Instrucción sobre el Matrimonio” publicado en “El Observador” de aquella ciudad, de fecha 5 de octubre se rebela contra la soberanía nacional, pues la institución del matrimonio civil existe y se cumple dentro del territorio de la República por derecho inherente de esa soberanía; obra contra la Constitución y contra disposiciones expresas de la Ley de Patrimonio Eclesiástico al pretender que las leyes civiles en materia de matrimonio cesen y sean suplantadas por máximas, cánones y principios religiosos; y viola el juramento que prestó de “sostener y defender la Constitución de la República, de no usurpar su soberanía, derechos y prerrogativas y de obedecer y cumplir las leyes, ordenes y disposiciones del Gobierno”, de conformidad con lo resuelto en Consejo de Ministros.

Decreta: Artículo 1.º Se expulsa del territorio de la República al Ilustrísimo señor doctor Salvador Montes de Oca, Obispo de la Diócesis de Valencia, quedando en consecuencia, privado de toda jurisdicción en el país. Artículo 2.º El Ministro de Relaciones Internacionales queda encargado de comunicar este Decreto a quienes correspondan para su ejecución y cumplimiento.

FORQUILLO MANZONÓÑEZ, Diócesis de Valencia. Noticias sobre su erección y datos para la historia de sus parroquias. Tomo I Los Obispos: 1922 – 1972, pag. 247 – 248.

*Montes de Oca sale hacia Trinidad.<sup>109</sup>*

La respuesta a la protesta del nuncio se fundamenta en los dos puntos insistentes a lo largo del conflicto: es un problema interno del país, por desacato a las leyes nacionales. En octubre la Santa Sede protestó ante la Legación en Roma<sup>110</sup>. La respuesta contiene los mismos términos. El Arzobispo Rincón González escribe al Presidente Juan Bautista Pérez, expresándole:

*nada amargura que ha cuerdado en los miembros todos del Episcopado, la publicación y ejecución violentísima del Decreto Presidencial por el cual fue dexterado el Venerable Hermano. El Obispo es Maestro y Doctor para enseñar las verdades precisas del Evangelio - la ilegalidad del procedimiento... pues las leyes de la República señalan muy de otra manera, los caminos que debieron seguirse en la hipótesis negada de haber faltado a ellas el venerable Hermano... el referido Decreto sea cuanto antes revocado, interpretando con eso, todo el alma nacional, ...<sup>111</sup>*

González responde en forma desproporcionada:

*deba manifestarle que el Gobierno no admite la posibilidad de dimitir el decreto de expulsión; y que para suspender esa expulsión sólo queda un medio, y es que el Pastísimo Señor Montes de Oca, en manifestación pública que satisfaga al Gobierno, reconozca su falta y equiese su auto y su respeto a la supremacía e integridad de nuestras leyes.<sup>112</sup>*

109 El Cardenal Quintero explica la actitud del mismo González como una consecuencia de la molestia de un político local que se sintió aludido por la instrucción, y su desacuerdo con el prelado ante la decisión de no permitir la entrada de sacerdotes ni religiosos extranjeros, lo que el Obispo le había discutido personalmente. QUINTERO J., Para..., 32-37.

110 "El gobierno venezolano omitió usar la vía ordinaria de la nunciatura y por propia iniciativa emana un gravísimo decreto del que no se conoce ninguna justificación y que ofende a todo el Episcopado venezolano, al Nuncio Apostólico y a la Santa Sede..." AEVSS, del Card. Gasparri, 7/ 2318/29, años 1928-29-30. II, exp. Expulsión de Mons. Salvador Montes de Oca.

111 QUINTERO J., Para..., 47-50.

112 QUINTERO J., Para..., 50-53.

Propone al prelado una declaración de su fidelidad al juramento prestado ante el gobierno<sup>113</sup>; aceptó, pero omitiendo la referencia al juramento. El Vaticano redactó otra fórmula<sup>114</sup>; no resulta su efecto.

El Episcopado publicó una Pastoral exponiendo la doctrina católica del matrimonio, 6 de marzo de 1930, el día 4, envió al Presidente Pérez una carta pidiendo la suspensión del decreto. La respuesta fue, de nuevo, desmedida:

*En este estado el asunto, esto es, en espera de la manifestación de Monseñor Montes de Oca que satisficiera al Gobierno para suspender los efectos del Decreto de expulsión, ustedes abandonan intempestivamente este procedimiento en que el Gobierno ha puesto espíritu de conciliación y de buena fe, para asumir una actitud a la cual no puede prestarse el Gobierno sin rendir a los pies de ustedes la independencia y soberanía de la Nación.*<sup>115</sup>

Ante esto, los Obispos, envían una larga exposición al Presidente, publicándola, simultáneamente, en el diario católico "La Verdad"<sup>116</sup>. El gobierno, ante

113 "Al hacer público en "El Observador" de Valencia el concepto católico sobre la indisolubilidad del matrimonio, no me ha pasado un espíritu de rebeldía o de trasgresión a las leyes de la República, que acato y respeto, - no he osado conocer a mis diocesanos los dogmas de la Religión que profesamos. No he osado, pues, ni menoscabar ni contrariar a las obligaciones que contrae como Obispo jurando." QUINERO J., Para..., 55-56.

114 "Sopra il mio onore e la coscienza di Vescovo dichiaro che esponendo nella mia lettera pastorale la dottrina cattolica sulla indissolubilità del matrimonio, fu l'ingh. da me qualunque pensiero di ribellione alle legittime autorità dello Stato e alle giuste leggi della Repubblica: mi interessava compiere il mio dovere di far conoscere alle anime, da Dio affidatemi, la dottrina cattolica relativa al matrimonio. Nel prendere il governo della Diocesi io giurai fedeltà alle pubbliche autorità ed osservanza delle giuste loro leggi: sarei quindi uno spergiuro se avessi avuto qualsiasi intenzione di ribellarmi ad esse o di offondere la Autorità della Repubblica: e deploro con tutta l'anima che alle mie parole sia data simile interpretazione." AEVSS, n° 2952-29, 15.12.1929, años 1928-29 20, II, exp. Expul-sat.

115 El Ministro González al Episcopado, 10.3.1930. QUINERO J., Para..., 79-80.

116 "Levanteo cuidadosamente esa "Institución", encontramos que contiene sustancialmente la genuina doctrina católica sobre este particular... No se infiere, por raptus, de dicho documento que el Ilustrísimo señor Montes de Oca desconfiara las leyes civiles, ni mucho menos que incite o mande a rebelarse contra ellas... siendo tal la causa aducida para su extrañamiento del país, el referido decreto resulta opuesto a la necesaria e indispensable libertad de que deben gozar los Prelados para el desempeño de su altísimo ministerio episcopal, una de cuyas funciones ineludibles es la enseñanza de las verdades religiosas: libertad que, por otra parte, está comprendida en las garantías. N° 6 del art. 32 de la Constitución... Vero, pues, el Ejecutivo Nacional, cómo, en efecto, el decreto de expulsión - ha compuesto sería y lamentablemente la paz y armonía entre la Iglesia y el Estado y cómo no puede rebuía la responsabilidad de las consecuencias de una situación que con aquel decreto sólo él ha creado... estamos convencidos

la solidaridad de los Obispos con Montes de Oca, pensó en la expulsión de todos ellos.

El Episcopado envió una Representación al Congreso, exponiendo la cuestión de Montes de Oca, y aprovechó para plantear otros problemas: la necesidad de la enseñanza religiosa en las escuelas, la urgencia de la entrada de sacerdotes extranjeros para atender al trabajo pastoral y los males del divorcio. La respuesta es tajante, porque los representantes *"tienen conciencia plena de los deberes que les imponen la Constitución y las Leyes de la República"*<sup>117</sup>

En 1931 se acusó al Presidente Pérez de los males que vivía el país, ocasionados por la crisis económica mundial de 1929-1930. El Congreso, consciente de sus deberes, le pidió la renuncia y el general Gómez asumió la presidencia. El 3 de agosto, decretó la suspensión del destierro del Obispo, sin exigirle ninguna declaración pública.<sup>118</sup>

#### 4. EL OCASO DEL PATRONATO

En la era democrática, la Iglesia no se enfrenta al poder civil, su lucha es contra la ignorancia religiosa, favoreciendo las fundaciones escolares religiosas<sup>119</sup>.

---

de la absoluta nulidad de aquel decreto ante las leyes del país... Basta recordar que según el «Patronato Eclesiástico» siempre alegado por el Gobierno en sus relaciones con la Iglesia, la expulsión de los Arzobispos y Obispos está reservada, por el artículo 119 a la Corte Federal y de Casación. Para terminar, con gran extrañeza nuestra, sorprendemos en la nota que venimos comentando, por el temor en que está concebida, e otra tendencia a hacernos aparecer con una intención casi de carácter político...» QUINTERO J., Para., 144-146.

117. QUINTERO J., Para., 144-146.

118. Gral. J. V. Gómez, Presidente de los E. U. U. de Venezuela, *Considerando*

Que el Ilmo. Sr. Arzobispo de Caracas ha pedido al Ejecutivo Federal en su carácter de Metropolitano de la Arquidiócesis de Caracas, a la cual pertenece como sufragánea la Diócesis de Valencia, que se suspendan los efectos del Decreto de expulsión del Ilmo. Sr. Dr. Salvador Montes de Oca, Obispo de Valencia, fundándose entre otras consideraciones en que el tiempo transcurrido justifica esa suspensión, y por cuanto en el respectivo Decreto de suspensión no se señala término para la cesación del exilio, sino del nombrado Prelado quedando en consecuencia, a juicio del Ejecutivo Federal resolver sobre su duración, de conformidad con lo acordado en Consejo de Ministros,

*Decreto - Art. 1 - Se suspenden los efectos del Decreto Ejecutivo de fecha 11 de octubre de 1929, por el cual se expulsó del territorio de la República al Ilmo. Sr. Dr. Salvador Montes de Oca, Obispo de la Diócesis de Valencia - Art. 2 - El Ministro de Relaciones Internas queda encargado de la ejecución del presente Decreto.*

119. Fundaciones de casas religiosas por decenas:

contra el materialismo que, en 1946-1948, estaba representado por el partido Acción Democrática. Su oposición a la teoría del Estado educador<sup>120</sup>, a la vigencia del Patronato, su empeño por la presencia de los valores cristianos en la Constitución<sup>121</sup> muestran su vitalidad.

La estructura eclesial ha crecido: en 1953 se erigió la Diócesis de Trujillo; en 1954, las Diócesis de Guanare, Barcelona y la Prelatura de San Fernando de Apure; en 1958, la de Maturín y la de Maracay, que es la última erigida bajo el Patronato. Habían 473 parroquias: 328 atendidas por el clero secular y 145 por religiosos<sup>122</sup>. Un problema grave ha sido el escaso número de sacerdotes<sup>123</sup>, y de los nativos, especialmente, llegando a ser, en 1970, de origen extranjero, el 60% de los sacerdotes que trabajan en el país.<sup>124</sup> Las propuestas para lograr un acuerdo que acabase con el Patronato fracasaron: las posiciones irrenunciables no permitieron una solución.

La nueva Constitución Democrática de 1947, debía incluir la disposición tradicional: "En posesión como está la Nación del derecho de Patronato Eclesiástico".

año	educación	pastoral	
1941-1950	20 (29,25%)	42 (61,9%)	61 (8,9%)
1951-1960	45 (17,2%)	156 (59,5%)	61 (23,3%)
1961-1967	32 (21,2%)	61 (40,4%)	58 (38,4%)

CISOR: 1970, citado por MICHEO A., *Op. cit.*, 24.

120 Carta del Episcopado venezolano sobre la Adición del art. 53 de la Constitución: función exclusiva del Estado la formación del Magisterio y profesorado nacionales, del 10.6.1947, en *Conferencia Episcopal Venezolana. Cartas, Intervenciones y Mensajes (1882-1977)*. Introducción y compilación por Baltazar Porras Cardozo. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1978, 194-197.

121 Representación del Episcopado Venezolano a la Asamblea Constituyente, del 21.12.1946, *Conferencia Episcopal Venezolana*, 184-193.

122 A.A.V.V. *La iglesia en Venezuela y Ecuador*, Estudios socio-religiosos Latino-americanos 3, Centro de Información y Sociología de la Obra de Cooperación Eclesiástica Hispanoamericana (OCSIA), Madrid 1962, 38.

123 Número de Sacerdotes de Venezuela en 1970:

Año	Total	Diocesanos	% del total	Religiosos	% del total
1912	469	399	85,2	70	14,9
1945	664	357	53,7	307	46,2
1955	1031	487	47,2	544	52,8
1965	1850	761	41,1	1129	58,9
1970	2007	849	42,3	1158	57,7

CISOR: Estimación 1970, citado por MICHEO A., *Op. cit.*, 33.

124 Nativos: 369 (18,4%), naturalizados: 430 (21,4%), extranjeros: 1.266 (60,2%). CISOR Y CONVER, citado por MICHEO A., *Op. cit.*, 34.

*tica, lo ejercerá conforme lo determina la Ley*<sup>125</sup>, el Arzobispo Castillo propuso una modificación que, aun afirmando el derecho del Estado, *abre una ventana al patronato*<sup>126</sup>. La nueva fórmula fue inscrita en la Constitución.<sup>127</sup>

En el Archivo de la Embajada venezolana ante la Santa Sede hay noticias de algunas misiones informales en Roma, que sondearon la posibilidad de un acuerdo: el capuchino Honorio Hurtado Reyero, habría recibido, en 1947, una misión de la Asamblea Constituyente; el padre Luis Rotondaro, con la aprobación del Presidente de la Junta Revolucionaria, Rómulo Betancourt, habría iniciado contactos con la Secretaría de Estado; ésta le entregó una lista de puntos básicos para la negociación: la Santa Sede elegiría a los Obispos, reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio canónico y la enseñanza religiosa en las escuelas<sup>128</sup>. Estos contactos no tuvieron éxito.

En 1950, el nuncio Lombardi conversó con el Presidente de la Junta Revolucionaria, coronel Carlos Delgado Chalbaud, sobre un posible acuerdo.<sup>129</sup>

En 1958 se definió el instrumento legal que se discutía: de los datos recogidos, se desprende que la Santa Sede deseaba un concordato que abarcara varias materias<sup>130</sup>. El Embajador Tomás Pérez Tenreiro hizo ver las dificultades que esto traería. De común acuerdo se optó por un convenio que se limitase a regular lo más urgente<sup>1</sup>. En 1959 se hablaba claramente de un arreglo, pero surge una complicación por parte venezolana: se exige que *los candidatos al episcopado deben ser ciudadanos venezolanos por nacimiento*. Juan XXIII escribió al Presidente de la Junta de gobierno, Edgar Sanabria, sobre el argumento, en febrero de 1959:

*Respecto a la petición concreta que se nos ha formulado, significamos a Vuestra Excelencia que de buen grado estamos dispuestos a conceder el que los Arzobispos y Obispos residenciales, así como sus coadjutores con derecho de sucesión, sean*

125. Ver anexo "La Religión en las Constituciones", desde 1909 hasta 1936.

126. AFEPS, al MRE, 25.2.1949, años 1947-1948, 654-660, exp. 658.

127. *Art. 85. En posesión como está la República del derecho de Patronato, lo ejercerá conforme lo determine la ley. Sin embargo, podrán celebrarse convenios o tratados para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado*. Ver Anexo "La Religión en las Constituciones", 1936/1953:1961.

128. AFEPS, año 1959, 1100-1104, exp. 106.

129. Entrevista fijada para el 14.11.1950, pero Delgado fue asesinado el 15. QUINTERO J., *El Convenio*, 71.

130. Que, además de reservarle la erección de las Diócesis y la elección de Obispos, incluyera los efectos civiles del matrimonio canónico y ventajas educacionales.

131. AFEPS, Pérez T. al Ministro Falcoff, n.º 125-110759, 4.3.1959, año 1959, 1100-1102, exp. 1107.

*evangelizados en Venezuela entre los eclesiásticos que tengan la ciudadanía del País. Como es conocido, a ningún Estado hizo la Sede Apostólica concesiones mayores en esta materia y no vemos cómo podríamos ahora otorgarlas tratándose de un punto tan delicado y de importancia tan especial, aunque no fuera más que por el motivo de que las mismas concesiones no podrían ser después razonablemente negadas a otras naciones... Querremos asegurar a Vuesra Excelencia que es nuestra constante de esta Sede Apostólica, siempre que lo permita el número suficiente de sacerdotes nativos y la presencia entre ellos de candidatos idóneos para la dignidad episcopal, dar a los mismos la preferencia al proveer las Diócesis de la respectiva Nación.<sup>112</sup>*

Rómulo Betancourt asumió la Presidencia de la República, 23 de febrero de 1963, y da un vuelco a la situación, anunciando públicamente:

*Personalmente, creo que ha llegado la hora de iniciar conversaciones con la Santa Sede para presentarle al Congreso de la República fórmulas que permitan, si ésta lo considera conveniente, la estatución de los imperantes y variantes contenidos en la ley de Patronato eclesiástico: legislación perteneciente casi a la prehistoria de nuestro derecho público, por las normas más flexibles de un moderno modo, vivencié cuidadosamente discutido entre las partes contratantes.<sup>113</sup>*

Dio un paso histórico, aunque, habría mucho camino por delante.

### *El Convenio de 1964.*

A la muerte de Mons. Castillo, en 1955, fue elegido para el arzobispado de Caracas Rafael Arias Blanco<sup>114</sup>, quien murió en 1959. La elección del sucesor fue un poco tensa: Juan XXIII decidió elegir a José Humberto Quintero<sup>115</sup>; el gobierno quiso usar del derecho de presentación, pero el Papa no cedió.

112 QUINTERO J., *El Convenio*..., 77-79.

113 QUINTERO J., *El Convenio*..., 83.

114 Obispo de San Cristóbal (1939-1955). Entre sus actuaciones, como Arzobispo, resulta la pastoral del 1.º 1957, sobre los problemas sociales del país, que enmarcada en la oposición política a la dictadura, asumió características de fuerte crítica al gobierno. Murió en un accidente automovilístico junto al Obispo de Barcelona, José H. Paparoni, en septiembre de 1959.

115 Nació en Mucuchíes, Mérida, en 1902. Obtuvo en la Gregoriana los doctorados en Teología y Derecho canónico. Ordenado sacerdote en agosto de 1926. Orador y estudioso, fue promotor tanto de acabar con el Patronato. Consagrado Arzobispo coadjutor de Mérida, en 1960 es nombrado Arzobispo de Caracas. El 16.1.1961 es elevado al Cardenalato, siendo el primer cardenal venezolano.

El Embajador Edgar Sanabria presentó como irrenunciable la cuestión de la nacionalidad de los candidatos al episcopado, proponiendo, al gobierno de Caracas, la inclusión de este requisito en la nueva Constitución.<sup>136</sup>

El anunciado arreglo durmió por unos años. El 23 de mayo de 1963, el nuncio Luis Dadaglio entregó al ministro Marcos Fulcón un *Proyecto de Convenio* que fue la base de la negociación. Dos obstáculos había que salvar: la cuestión de la nacionalidad de los candidatos y la muerte pública del Patronato, sin levantar polémicas. Para el último se encontró una fórmula adecuada que cierra el texto oficial del Convenio.<sup>137</sup>

Betancourt quiso concluir el tratado antes de acabar su gobierno. Se apresuraron las conversaciones, pero el caballo de batalla seguía en pie. La Santa Sede no cedería en la cuestión de la nacionalidad y hasta el último momento peligró el éxito de las negociaciones. En la mañana del 6 de marzo de 1964, el nuncio Dadaglio recibe la comunicación del ministro Fulcón aceptando el texto del Convenio<sup>138</sup>. En la tarde se firmó el documento. El gobierno no estaba dispuesto a renunciar a su posición; al momento de proceder a la firma, el ministro leyó una breve declaración interpretativa del art. 7º:

*En relación con el artículo 7º de dicho Convenio, el Gobierno venezolano entiende que los Arzobispos y Obispos Diocesanos y sus Candidatos con derecho a sucesión serán ciudadanos venezolanos por nacimiento, para atender así a un sentimiento profundamente arraigado en la conciencia del pueblo y gobierno venezolano que constituye una tradición secular.<sup>139</sup>*

La declaración no pasó desapercibida a la Santa Sede, que en carta del cardenal Cicognani, Secretario de Estado, al cardenal Quintero lo lamenta y afirma que: "Es obvio que para la Santa Sede tal declaración, completamente unilateral, no tiene valor. Se trata de una cuestión de principio, y no hay necesidad de que me demore sobre el tema..."<sup>140</sup>. Esta interpretación gubernamental no fue improvisa-

136 AELSA, Sanabria al M.R.E., n.º 416-1107/59, 19 8, 1959, año 1959, 1300-1107, exp. 1117.

137 "Una vez ratificado, el presente Acuerdo será la norma que, como lo prevé el art. 130 de la Constitución, regulará las relaciones entre la Iglesia y el Estado". Texto en el Anexo.

138 DADAGLIO Luis, *Convenio de la Santa Sede con Venezuela (IV)*, en *El Universal*, 8 5, 1964, 1-2.

139 *Exposición de motivos y el convenio entre la Santa Sede y la República de Venezuela*, Secretaría del Senado de la República, marzo 1964, AELSA, año 1964, 41-48, exp. 48.

140 QUINTERO J., *El Convenio*, 156-157, "permítame sólo me manifestar nuevamente un deseo que tuve el honor de exponer al antes Presidente de la República, actual Comandante en Jefe del

da: ya en 1959 el Embajador Pérez Tenreiro, ponía en guardia ante una semejante decisión, que no sería prudente, pues la Santa Sede no la aceptaría jamás<sup>141</sup>.

El Congreso nacional, compuesto mayoritariamente por fuerzas políticas partidarias del Convenio, dio su aprobación legislativa y, el 30 de junio, el nuevo Presidente Raúl Leoni puso el ejecutivo proclamar al *modus vivendi*. En Roma se realizó el canje de ratificaciones el 24 de octubre, entre el cardenal Cicognani, y el nuevo Embajador venezolano Reinaldo Leandro Mora.

---

Ejército Nacional, General J.V. Gómez con un Memorial fechado el día 2 de Febrero de 1927, esto es que se llegue a celebrar entanto antes con la Santa Sede un Concordato. Fue ese Memorial recibido con agrado por el Gobierno, lo que puede desprenderse de entanto me contestó el Secretario General, Señor Dr. Baptista Galardo, el cual me escribía el 10 de Febrero del mismo año: «El Ciudadano Presidente y los Ministros del Despacho Ejecutivo estudiarán debidamente esas proposiciones, en su oportunidad harán saber el resultado» ...

141 JEFNS, Pérez Tenreiro al M.R.F., n.º 125-1817-59, 4 3, 1959, año 1959, 1100-1106, exp. 1107.

## LA IGLESIA VENEZOLANA Y LA CELEBRACIÓN DEL CENTENARIO DEL 19 DE ABRIL DE 1810

Prof. Carlos Izzo\*

### **Abstract.**

*In the context of bicentenary celebrations when Venezuela's General Captaincy of Vicente Fajardo was compelled to withdraw his position by command of the people from Caracas, the following paper primarily intends to describe how the Venezuelan Catholic church observed April 19th of 1810 centenary festivities. A hundred years ago, General Juan Vicente Gómez began to rule the country under a dictatorial government that would show an ambivalent attitude towards the Church having moved to sing about it. Therefore taking into consideration the data included on Pontifici Delegate Mons. José Avenas's statement and "La Religión" newspaper's remarks, this speech about the XXth Century given during ITER's History conference describes the festivities and other points of view stated by the clergy, and the relations between patriotism and Catholicism.*

**Key words:** Church, Celebration, Centennial, Bicentenary, events, journal, festivities, gomecism, patriotism, religion.

- 
- \* El profesor **Carlos Jesús Izzo Nieves**, nacido en Villa de Cura en 1966, hizo estudios de Administración comercial en la Universidad de Carabobo y de Filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello, donde está procesando su tesis en Maestría en Historia de las Américas. Es profesor asistente en las Escuelas de Administración y Filosofía, en las Asignaturas Historia Económica y Social de Venezuela, Antropología Filosófica e Historia de la Cultura en la UCAB, y trabaja a la vez en el Ministerio del Poder Popular de Planificación y Finanzas. Ha sido ponente en diversas Jornadas de Historia y Congresos. Realiza actividades de auditoría fiscal, Tributos internos nacionales, Investigaciones financieras y Análisis de expedientes decretados por el Estado Venezolano. Entre sus publicaciones señalamos "El medio día de la caridad", vida y obra de la Hna. Socorro de Lourdes (2011) e "Historia de la Peregrinación a la Gruta de Lourdes de Villa de Cura" (edición en proceso). Correo electrónico:

## INTRODUCCIÓN

A principios de la década de 1950, el alto dignatario eclesiástico e Individuo de número en la Academia Nacional de la Historia, Monseñor Nicolás Eugenio Navarro, fustigaba a la historiografía venezolana, por prescindir del asunto religioso en sus investigaciones sobre los acontecimientos ocurridos el 19 de Abril de 1810.

Es lástima que nuestros historiógrafos, interesados únicamente en presentar la faz política del episodio y exaltar un hecho que tan trascendentales consecuencias hubo de alcanzar para los destinos de la patria, hicieran caso omiso en absoluto de ese otro aspecto del suceso, que no carecía, sin embargo, de interés para su acertada y cabal apreciación. Porque no es posible que una gente tan llena de fe, y en cuyo espíritu prevalecía más el sentido de la divina tragedia que se conmemoraba, que cualquier agitación de carácter profano, no se mostrase escandalizada por semejante perturbación de sus hábitos religiosos; y bien puede suponerse que no dejaría de quedar con cierto recelo ominoso sobre un orden de cosas que se había inaugurado con lo que se creyera un desacato a la santidad del magno día.<sup>1</sup>

Sirva esta nota de introducción para el presente trabajo sobre la conmemoración del centenario del 19 de Abril de 1810. Precisamente, hace cien años el gobierno de Juan Vicente Gómez comenzaba a imperar en el país. La ruralidad y la economía agrícola basada en la exportación del café caracterizaban la vida de una sociedad a la que le faltaba mucho para salir del siglo XIX; la explotación petrolera y el subsiguiente proceso de urbanización no se habían iniciado aún. Una serie de medidas llevadas a cabo por la administración gomecista, durante sus primeros años, sentarían las bases del régimen. Entre ellas destacarom: en el orden económico, el incentivo a las inversiones extranjeras, por medio de la firma del Protocolo de Caracas para satisfacer reclamaciones y aspiraciones de compañías foráneas instaladas en el país,<sup>2</sup> junto con la modificación del Código de Minas que eliminaba obstáculos para otorgar concesiones a consorcios holandeses, británicos, franceses y americanos (1909);<sup>3</sup> en el ámbito político, la conformación del primer Consejo Federal de Gobierno, organismo contemplado en la Reforma de la Constitución de 1909, entre cuyos miembros estaban viejos caudillos para contrarrestar, así,

1 Navarro, Nicolás, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, pp. 189-190.

2 Cfr. Yolanda Seguíni "Los años de consolidación del Régimen de Juan Vicente Gómez", en *Resumen de la Historia de Venezuela*, 5, 396.

3 *Ibidem*.

posibles factores inmediatos de oposición;<sup>4</sup> en el aspecto militar, la inauguración del edificio de la Academia Militar de Venezuela y la contratación del General chileno Samuel McGill como Instructor General de tropa para profesionalizar la oficialidad del Ejército (1910).<sup>5</sup> desde el punto de vista fiscal, el inicio de una Reforma Tributaria establecida por el Ministro de Hacienda Dr. Román Cárdenas (1913).<sup>6</sup> Estas acciones permitirían la consolidación y permanencia de Gómez en el poder por casi tres décadas. Mención aparte merece el aspecto religioso, al producirse una reconciliación del Estado con la Iglesia,<sup>7</sup> a pesar de la influencia de factores liberales, musones y anticlericales que integraban el gobierno.

Efectivamente, con la llegada de Gómez a la Presidencia la Iglesia se sintió esperanzada; pero se mantuvo comedida en sus elogios hacia el régimen, tal como lo manifiesta el investigador jesuita Hermann González.<sup>8</sup> Según el historiador venezolano, el gomecismo guardó una posición enigmática con respecto a la religión católica, pues Gómez la beneficiaba y la hostilizaba a la vez. "*Él no fue un perseguidor de la Iglesia; pero tampoco fue su apoyo y sostén, y en muchas circunstancias le hizo daño...*"<sup>9</sup> asevera González. La posición del gobierno ante la institución eclesial se manifiesta a través de una serie de aspectos contradictorios:<sup>10</sup> la vigencia de la Ley de Patronato Eclesiástico, la obstaculización de la actividad católica para la legalización de las uniones, la aprobación de una Ley Territorial de División Eclesiástica con privilegios pontificios para el poder público que no fueron concedidos ni a los Reyes de España, la actitud de un gobierno que se muestra dudoso en recibir a un representante diplomático de la Santa Sede en el país, el ingreso de gran cantidad de familias religiosas extranjeras a Venezuela y la fundación de muchas congregaciones criollas, etc.

En medio de este contexto, se celebraron los centenarios de las dos fechas iniciales de la Independencia política venezolana: el 19 de Abril de 1810 y el 5 de Julio de 1811. Con motivo de la conmemoración del Bicentenario del día en que el Capitán General Vicente Emparán fue destruido de su cargo por el pueblo venezo-

4 Cfr. Segnini, *Op. cit.*, p. 396.

5 Cfr. *Ibid.*, pp. 392-393.

6 Cfr. *Ibid.*, p. 395.

7 Cfr. Straka, Tomás. "Integristas y restauración Política, Iglesia y pensamiento en el entresiglo venezolano (1890-1916)", en: *Fe y Cultura en Venezuela Memorias de las II Jornadas de Historia y Religión*, p. 212.

8 Cfr. González, Hermann. *Iglesia y Estado en Venezuela*, p. 390.

9 González, *Op. cit.*, p. 390.

10 Sobre estos aspectos, cfr. *Ibid.*, p. 391.

lano, la presente ponencia pretende describir cómo la Iglesia venezolana observó las festividades de los cien años de la primera de estas efemérides, tomando como base los datos contenidos en las reseñas del Diario "La Religión"; sin embargo, antes de iniciar esta tarea conviene echar una mirada a las noticias del evento enviadas al Vaticano por el representante diplomático del papa en nuestro país. Esto proporcionará una idea preliminar sobre el asunto.

## 1) LA RESEÑA DEL DELEGADO PONTIFICIO

La reseña del Delegado Pontificio, Monseñor José Aversa, sobre el centenario de la Independencia, puede iniciarnos en el tema. El prelado describe con detalle el esplendor de los actos cumplidos en la capital de la República, con motivo del recuerdo de la jornada en que el Canónigo chileno José Cortés de Madariaga instó a los caraqueños a rechazar el mandato del Capitán Emparan. Servicios religiosos y actos patrióticos son bien enumerados dentro de la relación remitida al Secretario del Estado Vaticano, Cardenal Merry del Val. En fecha 29 de Abril de 1910, un día después de cumplidos los cien años, el embajador eclesiástico da cuenta detallada de las festividades y de la instalación del gobierno nacional:

La República de Venezuela celebró ayer (19 de Abril) dos acontecimientos: el primero el Centenario de la Independencia y el segundo el comienzo del Gobierno en el período constitucional.

Para conmemorar el primero tuvo lugar un servicio religioso por la mañana en la Iglesia Metropolitana y estuvieron presentes el Presidente, el Gobierno y todas las demás autoridades civiles. Después de un discurso de circunstancias se cantó el solemne *Te Deum* y se concluyó con la Bendición del Santísimo. Presidió la función Mons. Castro, Arzobispo de Caracas, asistido del Cabildo Metropolitano y el Clero.

Otros festejos tuvieron lugar para conmemorar el Centenario de la Independencia, sobre los que no me detengo porque no tienen para nosotros especial interés. Enumero algunos: primera piedra para una Biblioteca Nacional; primera piedra de un monumento alusivo al 19 de Abril de 1810, lapida conmemorativa en el actual edificio de Negocios Externos que para el 1810 era la sede de la Junta de Caracas donde comenzaron los acontecimientos de la independencia; entre los festejos populares una solemne velada artístico-literaria por la tarde en el Teatro Municipal. El Presidente mandó para la ocasión telegramas a las Repúblicas

hermanas: Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Un acto alabado por todos ha sido un Decreto Presidencial por el que han sido puestas en libertad los prisioneros políticos.<sup>11</sup>

Además, el Delegado Apostólico continúa su misión informativa notificando dos hechos: las elecciones de la directiva del Congreso Nacional y la lectura del mensaje del Presidente de la República al Parlamento venezolano. Precisamente este discurso contiene dos importantes notas relacionadas con la iglesia nacional: la persistencia de la obsoleta Ley del Patronato Eclesiástico vigente desde tiempos de la Independencia y la designación para Venezuela de una misión diplomática de la Santa Sede que fue acogida con beneplácito por el gobierno nacional. Aun cuando sea optimista la expectativa generada por esta última confidencia, el alto dignatario eclesial prefiere asumir una actitud de reserva frente a estos hechos.

El segundo acontecimiento, el ingreso de la República en el Período constitucional, se inauguró en la mañana con la apertura del Congreso, que se reunió sólo para declararse constituido y para la elección de los cargos de Presidencia. Fueron elegidos Presidente del Senado el Sr. Francisco González Guinán, Presidente de la Cámara el Señor General Martínez Méndez, cuñado del General Gómez. Después de la elección, el Senado y la Cámara deliberaron reunirse en Congreso a las 3 de la tarde para la lectura del Mensaje del Presidente. A las tres se reunió el Congreso. El Cuerpo diplomático estaba también al completo. Presidía el Señor González Guinán, Presidente del Senado. A su derecha tomó asiento el General Gómez y a la izquierda el Presidente de la Cámara. El Ministro del Interior, el General Alcántara, dio lectura al Mensaje que me honro en enviar a V.E.R. en pliego separado. Dos veces se alude en él a los negocios eclesiásticos... Excepto el lugar común de la ley del Patronato, calificada como "ya clásica en nuestra jurisprudencia", el resto no está mal, a lo menos como promesa: espero que irá también en los hechos. La segunda vez se alude a las relaciones diplomáticas con la S. Sede en lo referente a los Negocios Exteriores..., donde se dice "Su Santidad Pío X se ha designado enviar a Venezuela una Misión Diplomática que el Gobierno de la República ha acogido con suma complacencia, no sólo para responder a la cortesía del Sumo Pontífice sino también por razón de los sentimientos que Venezuela profesa a la Santa Sede". En general, como puede fácilmente ver V.E., no podemos quejarnos, sobre todo si comparáramos el presente con el pasado.<sup>12</sup>

11 *Apuntes para una Historia Documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto Vaticano*, Tomo III, Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, N° 77, pp. 48-49

12 *Apuntes para una Historia Documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto Vaticano*, pp. 48-49

En otra carta fechada el 28 de Abril, Mons. Aversa asienta una referencia sobre la elección del Presidente de la República por parte del Congreso, tal como lo disponía la Constitución de 1909. El control del poder legislativo por parte del General Gómez garantiza su segura elección por parte de los congresistas. De modo semejante, el dignatario alude a la designación del Consejo de Gobierno, cuyos integrantes han sido hábilmente escogidos, a fin de que aquellos que resulten electos no se alceen en armas contra el régimen:

Ayer en la tarde se reunieron las dos ramas del Parlamento, según precedente acuerdo, para proceder a la elección del Presidente de la República para el período constitucional de los cuatro próximos años. . . La elección fue simple formalidad. El Congreso votó a unanimidad el nombre del General Juan Vicente Gómez. Sólo unos pocos del Cuerpo Diplomático asistieron a la sesión. Cuando el Presidente del Congreso anunció oficialmente el resultado de la votación, todos los representantes se pusieron en pie reclamando al General Gómez, al tiempo que la banda militar entonaba el himno nacional y no sé cuántos cánticos saludaban el acontecimiento. Muchos entusiasmados en la sala del Congreso y muchos otros fuera y, con todos estos curiosos, mucha indiferencia. Una comisión de senadores y diputados elegida por el Presidente fue después de la sesión al Palacio de Miraflores para llevar la buena nueva al General Gómez, que esperaba con la familia y los amigos. Aquí el entusiasmo era más sobrio y la alegría más sincera.

Después de la elección del Presidente el Congreso, a norma de la Constitución, procedió a la elección de los miembros que forman el Consejo de Gobierno cuyo Presidente, que es el primer elegido -aunque deberá ser elegido por el mismo Consejo- está investido además del cargo de Vice-Presidente de la República. No es ninguna charada lo que digo: se sabe que el primer elegido del Congreso será elegido por el mismo Consejo como su Presidente y se sabe además que el Congreso no vota sino la lista que le envía el Gobierno. El Consejo de Gobierno, cuerpo creado por la Constitución del año pasado es, decimos así, el Canonizado civil con algunos peces gordos, que de otra manera harían nuevas revoluciones, y está compuesto por diez principales y diez suplentes.<sup>11</sup>

La alusión del representante pontificio sobre la forma con que fueron electos por el Congreso el Presidente y los miembros del Consejo de Gobierno, con resultados exitosos para los intereses políticos del régimen confirman, según fuente eclesial, la destreza con que Gómez comienza a manejar los hilos del poder en la fase inicial del régimen más largo de la historia política republicana. De la misma

11 *Ibid.*, pp. 50-51.

manera, las referencias sobre los oficios litúrgicos de acción de gracias, las primeras piedras para construir obras conmemorativas, las placas de recuerdo, las veladas artísticas, los telegramas presidenciales remitidos a las repúblicas hermanas y el decreto de libertad para los presos políticos constituyen importantes elementos de juicio para calibrar la solemnidad de la conmemoración. Ahora, procede constatar estas noticias en la prensa nacional, considerando, en primer lugar, los reportajes publicados en el diario "El Universal" y luego, en forma más detallada, las noticias de "La Religión".

## 2) UN CENTENARIO BIEN ILUMINADO SEGÚN "EL UNIVERSAL"

Antes de abordar el estudio de las fuentes hemerográficas de la Iglesia Católica nacional, se examinará un medio impreso de carácter laico. "El Universal", apenas fundado un año antes del centenario del 19 de Abril, destaca importantes noticias sobre la festividad patriótica. En ese sentido, este periódico describe poéticamente el amanecer caraqueño del día en que se completaron cien años del momento en que el patriota Francisco Salias obligó a Emparan a regresar al Cabildo, cuando éste entraba a la Iglesia para asistir a los oficios del Jueves Santo:

Habremos de comenzar nuestro elogio con la incomparable frescura de la mañana, porque el cielo se vistió en la mañana de ayer con su más puro manto de azul. Caracas ha tenido conciencia de la excelcitud de su día glorioso: primer rayo de la aurora que tiñó de écarlano los horizontes de la América, y en cuyo fondo, como una deidad mitológica resplandeció la libertad, ornada de sus excelsos atuendos.<sup>14</sup>

La noticia sobre el oficio religioso de acción de gracias por el centenario del 19 de Abril reflejada en el diario caraqueño es breve, pero precisa:

A las 9 de la mañana la guarnición de la ciudad, tendida en dos filas paralelas desde la Torre y Principal hasta Las Monjas y San Francisco presentó armas ante el Sr. Presidente de la República, Ministros del Despacho, Consejeros de Gobierno, Gobernadores, Concejales y empleados oficiales, todos los cuales asistieron al *Tedeum* cantado en la Santa Iglesia Metropolitana. En este acto se observó el ceremonial de estilo, llevando la palabra sagrada el Pbro. Dr. Ricardo Arceaga, cuyos talentos y dotes oratorias le han conquistado más de un fresco ramo de laurel.<sup>15</sup>

14 *El Universal*, Caracas, Miércoles 20 de Abril de 1910, N° 320, p. 2.

15 *El Universal*, N° 320, p. 2.

Asimismo, una circular del Ministerio de Relaciones Interiores informa sobre una sorprendente medida tomada por el gobierno de Gómez: el decreto de libertad para los presos políticos apresados en cárceles de la capital, Puerto Cabello y el Zulia, con motivo de la fiesta patria:

En la mañana de ayer (19 de Abril) dictó el Sr. General Gómez la orden de restituir a su libertad individual a aquellos compatriotas que por motivos de orden público se hallaban detenidos en los establecimientos de reclusión de Caracas, Puerto Cabello y Maracaibo.<sup>16</sup>

Una placa conmemorativa sobre la magna celebración develada en el edificio del Ministerio de Relaciones Exteriores,<sup>17</sup> así como los telegramas de saludos a las repúblicas hermanas de Suramérica remitidos desde la Estación Central de Telégrafos y Teléfonos Nacionales,<sup>18</sup> también forman parte de los sucesos reseñados por el diario capitalino; sin embargo, la nota más amplia en "El Universal" fue la iluminación eléctrica de emblemáticos edificios y sitios de la urbe caraqueña, para recordar la magna efemérides nacional. Sugestivos símbolos patrióticos contruidos con bombillos -una mujer representando la república esclava y libre, el sol, la bandera, el escudo nacional- revelan la creatividad e iniciativa de los técnicos eléctricos encargados de preparar la celebración de un centenario bien iluminado y con muchos fuegos artificiales:

Desde las primeras horas de la mañana de antier (18 de Abril), Caracas toda manifestó su entusiasmo ardiente y caloroso digno de la fecha que se conmemoraba cuya trascendencia debe atribuirse entusiasta al ardor patriótico de los caraqueños

Por la noche la Plaza Bolívar y sus alrededores, la Casa Amarilla, la Iglesia de Catedral, el Palacio de Justicia y Gobierno, la Casa del Concejo Municipal, los bulevares del Capitolio ostentaban una iluminación eléctrica esplendorosa y artística. Más de 25.000 bombillas fueron distribuidas con exquisito gusto...

En la Torre de la Catedral estaba situada una monumental alegoría de la República... En primer lugar aparece la República representada por una mujer solitaria y ahorrada y luego, como por arte de magia, se la contempla echando de sí sus cadenas hechas pedazos y enarbolando en sus manos la Bandera Nacional, símbolo elocuente de su libertad. Al mismo tiempo nace frente a ella el sol de 1810...

16. *Ibid.*

17. *Id.*, *El Universal*, N° 520, p. 2.

18. *Ibid.*

Sobre el balcón central del Palacio de la Gobernación colocarse una bandera, tomada por bombillos luminosos...

La fuente luminosa que existe en la Plaza del Capitolio..., ofreció a la contemplación del inmenso concurso que se apiñaba a sus alrededores un espectáculo verdaderamente sorprendente. El Sr. Presidente de la República General Juan Vicente Gómez, se encontraba entre los concurrentes, acompañado de su honorable familia.

El autor del escudo luminoso en colores es el Sr. Manuel L. Parra notable electricista y los señores Leandro Herrera y Carlos Roget fueron los que idearon y dirigieron la iluminación a que antes nos hemos referido. Todo bajo la dirección del Sr. J. M. Fernández Feo, Gerente de la Compañía de Gas y Luz Eléctrica...

Los fuegos artificiales fueron innumerables e ingeniosos atenuaron las primeras horas de la noche a la Plaza Bolívar.

A todo esto la ciudad estaba en plena fiesta, espontáneamente rebotante de entusiasmo patriótico. Las casas ostentaban, todas, la orgullosa enseña de Miranda y en las calles había una muchedumbre llena de regocijo, que traficaba ya á pie, ora en carruajes.<sup>19</sup>

Después de haber examinado la reseña del centenario en un medio de comunicación no ligado a la iglesia, procede el examen de una fuente religiosa.

### 3) UNA MAYOR ABUNDANCIA DE DATOS EN "LA RELIGIÓN"

Durante la centuria pasada, el diario "La Religión", importante vocero de la Iglesia Nacional, constituyó, casi exclusivamente, una importante fuente católica de información sobre los hechos acaecidos dentro y fuera del país. La Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano de 1904 reconocía el papel que desempeñaba este diario, una de las pocas publicaciones periodísticas del catolicismo venezolano desde fines del siglo XIX: "...contándose hoy en toda la República un solo diario católico LA RELIGIÓN y algunas otras publicaciones religiosas de menor importancia".<sup>20</sup> El carácter apologético de este medio impreso de comunicación, publicado entre 1890 y 2004, es innegable: "...los periódicos como *La Religión*,

19 *El Universal*, N° 520, p. 2.

20 *Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano al Clero y los Fieles de la República*, Parte X, N° 642, p. 242.

*El Vigilante, La Columna, o el Diario Católico de San Cristóbal, se escriben de manera muy polémica y apologética, como es lo típico de este momento*;<sup>21</sup> Algunas de las noticias sobre la importante festividad patriótica publicadas en "El Universal" son desarrolladas con una mayor abundancia de datos en "La Religión". Incluso hay informaciones que no aparecen en el diario fundado por Andrés Bello, razón por la cual merecen destacarse.

Con motivo de la conmemoración del primer centenario del 19 de Abril de 1810, uno de los grandes artífices de la restauración de la Iglesia en Venezuela, Monseñor Juan Bautista Castro invitó a la feligresía nacional a celebrar el magnífico acontecimiento con espíritu de oración. Según el Arzobispo de Caracas, la era de la paz, el orden y la tranquilidad política se iniciaba en la República con el gobierno del General Gómez, el gobernante que acabó con las revoluciones civiles. Cabe destacar que las ideas de Monseñor Castro atribuyen la consolidación pacífica del régimen más a la Providencia Divina que al esfuerzo humano. Así, el dignatario eclesial manifiesta sus intenciones de encomendar a Dios el destino del Presidente y todo el personal del sector público: sin elogios adulantes de ningún tipo. Con este espíritu invita a las actas religiosas que se llevarán a cabo. Los párrafos que se citan a continuación han sido extraídos de la pastoral que Monseñor Castro mandó a leer en la Iglesia Metropolitana de Caracas y todos los demás templos de la arquidiócesis el día domingo 17 de Abril de 1910:

La República se prepara a celebrar el próximo martes, el centésimo aniversario del 19 de Abril de 1810...

La Iglesia acompañará a la República en esta patriótica celebración, y el himno de Acción de Gracias será elevado al Santísimo por el beneficio invaluable de nuestra libertad.

Amados hijos, la paz está asegurada definitivamente en Venezuela: eso lo decimos no contando con cálculos y datos humanos siempre pobres y falibles, sino con la acción bondadosa y clemente de la Providencia de Dios, que se ha mostrado de manera más y clara y sensible... Cuando celebrábamos con aquel y grande y religioso entusiasmo el AÑO JUBILAR DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, pedimos al Dios amabilísimo de nuestros altares nos concediera como primer fruto de año tan feliz, el afianzamiento definitivo e irrevocable de la paz en nuestra patria. Parecía que era pedir una quimera. Los rugidos de venganza y revueltas, y

21 Cfr. Ferras, Baltazar, "Los Obispos y los problemas de Venezuela", en: *Boletín CIEC*, Julio-Diciembre 1995, p. 34

el ruido de las armas que se preparaban al combate ensombrecían nuestra atmósfera; hubo momentos en que parecía ya inevitable la perturbación pública y el nuevo derramamiento de sangre humana. Entre tanto la oración no cesaba, y se celebró muchas veces aun solemnemente el Santo Sacrificio de la Misa para detener la espantosa calamidad. El resultado se obtuvo, y esa combinación de acontecimientos que llamamos Providencia de Dios conservó el orden y la tranquilidad hasta terminar las fiestas júbiles.

Los ánimos, sin embargo, continuaban preparados, los odios se enardecían más y más, y un nuevo esfuerzo, poderoso y bien organizado, estuvo también a punto de estallar. Pero he aquí que en el momento preciso vino el último acontecimiento que cambió de repente la faz política del país, acontecimiento que tampoco fue obra de ningún hombre, sino la acción evidente, por todos, confesada, de la intervención de Dios en nuestros desgracias.

...Vamos, pues, á orar en estos momentos tan solemnes, cuando se va á instalar el nuevo Congreso y á reabrirse la era de la regularidad y del orden constitucional. Si Dios no dirige á los que gobiernan, los resultados serán desastrosos y funestos. Venid, pues, amados hijos, venid á orar por el Congreso y el nuevo Gobierno...

Contando, pues, con la piedad de nuestro Clero y de los fieles de la Arquidiócesis, disponemos:

En nuestra Santa Iglesia Metropolitana en todas las parroquiales de la Arquidiócesis se cantará el lunes próximo 18 de los corrientes, una Misa votiva solemne *Pro re gratia* de la Santísima Virgen, ofreciéndola por nuestro primer Magistrado, por el personal de su gobierno y por las labores del Congreso en este año. En esta Misa, que en la Catedral será á las 9, se añadirá bajo una conclusión, la oración *Pro quacunque necessitate*.

Terminada la Misa, se expondrá el Santísimo Sacramento y se cantarán las letanías Mayores. .<sup>22</sup>

El decano de la prensa nacional destaca la libertad de los presos políticos y emite su felicitación al gobierno y a los recién rescatados del yugo circulario.

La nota más simpática y hermosa de los festejos de ayer es, sin duda, la orden de libertad para los detenidos políticos en las cárceles y fortalezas de la República. Nos congratulamos patrióticamente con el General Juan Vicente Gómez y su

22. *La Religión*, Caracas: Martes 12 de Abril de 1910, N° 3413, p. 2.

Gobierno por este acto que ha comunicado a estos festejos el sello luminoso de la confraternidad nacional. Nos congratulamos también con nuestros compatriotas que han recuperado la sublime libertad, y con sus respectivos familiares que ven renacer el dorado sol de la dicha en la venturosa aurora de la fiesta centenaria de la Independencia.<sup>23</sup>

Igualmente, el principal vocero periodístico de la Iglesia Católica nacional destaca los motivos luminosos colocados en la Plaza Bolívar, para representar los símbolos de una patria que vivió una etapa de esclavitud bajo el dominio político del imperio hispánico y, ahora, celebra cien años como nación independiente:

La grandiosa iluminación de la Plaza Bolívar en la cual descollaban bellísimas alegorías con cambiantes de vivida luz. Una representaba la Venezuela de la Colonia, maniatada y esclavizada, y la Venezuela iluminada por el glorioso sol de 1810: el Escudo Nacional con juegos de luces multicolores que le imprimían movimiento al caballo; la Bandera Nacional que parecía flamear incesantemente, el kaleidoscopio de admirable precisión situado a la alhplanicie que ocupa la Banda Marcial, y las frases y nombres de patriotas que en letras de luz aparecían en la parte Sur de la calle central de la Plaza Bolívar; la fuente luminosa colocada en el centro de la plaza de San Francisco, ingeniosa combinación de efecto primoroso, la profusión de fuegos artificiales y la retreta de las Bandas Marciales y la inmensa multitud que se apretaba en las plazas y avenidas, dieron aspectos fantásticos de perdurable recordación en las noches del 18 y 19 de Abril.<sup>24</sup>

La placa conmemorativa colocada en el Pabellón de Relaciones Exteriores cerca de la Casa Capitular durante la Colonia y donde tuvo efecto la sesión del Ilustre Ayuntamiento del 19 de Abril de 1810, fue inaugurada con un discurso pronunciado por el General F. Tosta García, miembro de la Academia de la Historia.<sup>25</sup>

El *Te Deum*, amenizado con selecta música suera, concelebrado en la Catedral de Caracas por altos dignatarios de la iglesia nacional, con la asistencia del Presidente de la República, ministros del Despacho, otros entes de la Administración Pública nacional, representantes de legaciones extranjeras así como familias de rancio abolengo crucial, contó con la intervención de un erudito ministro de la palabra sagrada:

23 *La Religión*, Caracas: Miércoles 20 de Abril de 1910, N° 5439, p. 7

24 *Ideas*

25 *Cfr. Ibid.*, p. 2.

... Encontrándonos en la Catedral el 19 de Abril los altos dignatarios eclesiásticos, el Excmo. y Rvdmo. Señor Dr. Castro, Arzobispo de Caracas y Venezuela, el Excmo. señor José Aversa, Delegado Apostólico, que presidía el Cuerpo Diplomático, el Ilmo. Señor Dr. Antonio R. Silva, Obispo de Mérida, que presidirá el Ceru; y el Rvdo. señor Pbro. Dr. Andrés N. Pérez, Deán y Vicario del Obispado de Calabozo, y allí estaba el Venerable Capítulo Metropolitano y el Clero de la ciudad.

Concurrió el señor General Gómez, Presidente de la República, los Ministros, la Corte de Casación y demás empleados públicos, y del otro lado el Cuerpo Diplomático y Consular; selecto núcleo de familias complementaba la concurrencia de la Catedral en este día de gala.

Pronunció la oración sagrada de este centenario de la patria el señor Dean, Pbro. Dr. Ricardo Arteaga, bien conocido ya en la tribuna, como que posee acervo riquísimo de conocimientos...

La orquesta, rectamente dirigida por el profesor E. Richter, ejecutó el *Te Deum* de Velázquez, el *Tantum Ergo* de Tecciano, la Marcha Pontifical de Arcilagos y la Marcha Eucarística de Richter. Compuesta la orquesta de muy buenos elementos, correspondió a la grandeza de la festividad. El Maestro de Ceremonias señor Rafael Ruiz... desempeñó muy bien su cometido...<sup>26</sup>

Ahora bien, cabe destacar que "La Religión" ofrece dos importantes reseñas que tocan el tema Iglesia y Estado. Estas notas se desprenden del discurso pronunciado por el General Gómez en su mensaje al Congreso Nacional, en la conmemoración del centenario.

Una de estas noticias se relaciona con el delicado tema del Patronato Eclesiástico:

En el Mensaje presentado al Congreso por el señor General Juan Vicente Gómez el 19 de corriente, se lee el siguiente párrafo:

*La Ley de Patronato, ya obsoleta en nuestra imprudencia ha tenido cumplimiento estricto; y las fricciones del Poder Civil con la Iglesia fueron también, en absoluto, cordiales. El mandato legislativo de División Eclesiástica se cumplirá puntualmente; y además, el Ejecutivo trata acertadamente con el Estado de Su Santidad todos los puntos que de esta delicada cuestión, que tan esencialmente se relacionan con la vida de nuestros concitadanos. El nombramiento de los*

26. *La Religión*, Caracas, Viernes 22 de Abril de 1910, N.º 5.441, p. 2

*prelatos que habrán de regir las Diócesis de Barquisimeto y Zulia, socorra o vuestra inteligente deliberación.”*

En cuanto a las misiones apostólicas entre los aborígenes, el Presidente pone a disposición de la Iglesia Católica el apoyo del Ejecutivo Nacional para sus obras:

*Una vez más insiste en su Mensaje el señor General Juan Vicente Gómez, en el tema de capital trascendencia de las Misiones. He capti sus palabras: Cumplo el deber de recordar nuevamente a los legisladores de la República la necesidad perentoria de establecer Misiones que, combinadas con la acción política y administrativa, fomenten en los indígenas de nuestras fronteras el amor a la Nacionalidad Venezolana y en consecuencia, el progreso y la consolidación territorial y ciudadana de aquellas regiones bajo la bandera tricolor.”*

Otra de las secciones de la amplia reseña sobre el centenario que publicó “La Religión” se relaciona con escenificaciones del acontecimiento a cargo de artistas caraqueños aficionados. Los actos fueron representados en el Teatro Municipal de Caracas por jóvenes pertenecientes a las familias patricias caraqueñas. Las escenas comprendían el montaje de cuadros vivos sobre distintas fechas patrias recreadas por importantes exponentes de la pintura nacional: la firma del Acta de la Independencia, el retrato de Doña Luisa Cáceres de Arismendi en su prisión del Castillo de Santa Rosa, la Apoteosis del Libertador y la pintura en que Francisco Salas toma del brazo a Vicente Emparan para que regrese con él a la sala capitular:

En la velada organizada en el Teatro Municipal, se representó el acto de dar Salas el brazo al Capitán General Emparan para volver a la Sala Capitular, el Jueves Santo de 1810.

He aquí los jóvenes que tomaron parte en este cuadro: Manuel V. Casas [Emparan], Enrique Alamo Gutiérrez [Salas], Enrique Arevalo, Oscar Aguilar Lameda, Carlos E. Madrid, Luis E. y Carlos Madrid, Carlos Egaña, Manuel Revenga, Luis F. Posse, Bernardo Jurado, Vicente Alamo Ibarra, Antonio Zuluaga, Luis Coll Alcalá, Carlos Echeverría, Salvador Larrazabal, Jacinto Figarella, José Carías.

...Estos cuadros tuvieron éxito y fueron recibidos por el público entre aplausos é hicieron que la tela los mostrase varias veces para admirar las escenas históricas, y aquella obra que torzó la fantasía y que realzó la gracia y la espiritualidad de las damas.”<sup>27</sup>

27 *La Religión*, Caracas, Jueves 21 de Abril de 1910, N° 5-440, p. 2

28 *Idem*.

29 *La Religión*, Caracas, Lunes 25 de Abril de 1910, N° 5-443, p. 2.

Por otra parte, el Obispo de la Diócesis de Guayana Monsenior Antonio María Durán, se dispone a celebrar también la festividad de los cien años del 19 de Abril en su iglesia particular y, por eso, emite una carta pastoral que contiene, entre otras ideas, una comparación de la patria venezolana con el pueblo judío celebrando el triunfo de Judas Macabeu sobre uno de los tiranos que esclavizaban a la nación elegida por Dios:

... las Sagradas Escrituras..., os ofrecen, como en fuentes de aguas puras y regeneradoras, la más alta instrucción sobre el amor a la Justicia y a la Patria, y enseñan a tributar homenajes de gratitud y sentimiento de constante aprecio hacia los varones ilustres hacia todos los que alcanzan la gloria en las edades de la Nación. (...), hacia los que llenos de valor y de constancia se encontraron resueltos a morir por la Patria y por las Leyes. Allí, venerables hermanos y amados hijos, allí en el texto de las Sagradas Escrituras, encontramos al pueblo de Dios haciendo lo que nosotros hoy; celebrando los triunfos de la Nación, y así leemos, cómo después de la victoria de Judas Macabeu sobre Nicanor, todos de común acuerdo determinaron que de ningún modo se dejase pasar aquel día sin ser celebrado.

Cien años van a cumplirse del día en que el enérgico Canónigo Dr. José Cortés de Madariaga hundiendo su mirada en los vastos horizontes de la América, protagonista del 19 de Abril proclamara la revolución a la faz del mundo...

Es patriótico y justo, ... que tomemos parte en los festejos con que la Patria celebrará su primera centuria de existencia emancipada, para alabar a los varones ilustres en sus generaciones y... decretamos:

- 1) La Iglesia de Guayana se une al Ejecutivo Federal y al de sus Estados Bolívar, Anzoátegui, Monagas, Sucre, Nueva Esparta, y al de los Territorios Federales Delta Amacuro y Amazonas en el sentido de coadyuvar... a la celebración del Centenario de la Independencia.
- 2) El 19 de Abril próximo, Nos y todos los sacerdotes en la Diócesis, aplicaremos el Santo Sacrificio de la Misa por la paz, prosperidad y engrandecimiento de la República, y a las 8 am, tanto en nuestra Santa Iglesia Catedral como en las parroquias de la Diócesis se cantará solemnemente el Te Deum, rindiendo gracias al Todopoderoso por el don inestimable de la Libertad, y acto al cual serán invitadas las Autoridades Públicas...<sup>30</sup>

30 *La Religión*, Caracas, Viernes 22 de Abril de 1910, N° 5.441, p. 2.

No basta con leer las reseñas de "La Religión", para captar la solidaridad del catolicismo venezolano con la nación por el primer centenario del 19 de Abril. Además de estas noticias, ressaltantes editoriales sobre el tema del patriotismo fueron publicados por el decano de la prensa nacional. Al respecto, conviene recordar la histórica confrontación entre factores clericales simpatizantes o adversos a la gesta emancipadora. La imagen de la Iglesia se vio empañada por la sombra de aquellos sacerdotes afectos a la causa realista; no obstante, la actividad de no pocos presbíteros patriotas ha tenido mayor peso en la Historia de Venezuela. Faltando poco más de un mes para la celebración del magno acontecimiento, el vocero periodístico de la Iglesia venezolana les dedicó un laudatorio reportaje a los ministros sacerdotales que colaboraron para que Venezuela se liberara del yugo político español.

#### **4) "LA UNIÓN DEL INCENSARIO CON LA ESPADA".-**

El Pbro. José E. Arroyo fue uno de los redactores de "La Religión" que asumió la tarea de escribir una apología sobre los sacerdotes que participaron en la gesta emancipadora venezolana. El clérigo escribió un artículo titulado "Religión y Patriotismo", el cual apareció publicado en tres partes. De esta manera, el presbítero Arroyo le brindó un decisivo apoyo al clero. Las líneas iniciales de este editorial manifiestan, entre otras ideas, el regocijo del Arzobispo de Caracas con motivo del centenario y su intención de ofrecer también su homenaje a un pueblo que se siente unido a su Iglesia:

En ocasión á que ya se aproxima el Centenario de nuestra Independencia... el Arzobispo Dr. Juan Bautista Castro ha decretado con fecha dos de Julio de 1910 la construcción de un nuevo Templo en Caracas con el nombre de Santuario de la Independencia, para presentarlo como una ofrenda de la Iglesia de Venezuela en tan solemnes festivales y la cual ofrenda será una representación viva y brillante de la religión que nos legaron nuestros mayores, en consorcio con el patriotismo de que nos dieron ejemplo.

... Este monumento á la vez que glorifica el pasado, es un ejemplo honroso y un hermoso legado para lo porvenir. Es una prueba patente de que en Venezuela no es de difícil realización la unión del incensario con la espada, como la quiso Bolívar y como la debe querer todo aquel que tenga amor legítimo por la patria... Dicho presente puede sintetizarse en estas dos palabras: Religión y Patriotismo...<sup>31</sup>

31 - *La Religión*, Caracas: Miércoles 16 de Marzo de 1910, N° 5.413, p. 2

El autor de "Religión y Patriotismo" elabora una inteligente defensa del clero, en la cual resultaron favorecidos todos los presbíteros. Las acciones de los sacerdotes patriotas, con su brillante luz, empujaron las sombras que salpican el rostro de la Iglesia por la actitud de los curas favorables a los realistas. Porque, al final, aquellos que no apoyaron la lucha por la liberación de Venezuela se arrepintieron y terminaron pasando al bando de los que apoyaban la causa de la República.

Muy desfavorablemente ha sido juzgado por algunos historiadores el clero de los tiempos de la magna lucha, y aún después de constituida la República, como hostil a la Independencia... Y aún cuando no negamos que haya habido muchos eclesiásticos partidarios de la causa realista... sin entrar a averiguar los motivos que tuviesen para ello, también es cierto que en las filas del clero hubo muchos patriotas decididos, de los cuales varios defendieron la Patria con palabra elocuente o con sus personales influencias enayuvaron al triunfo de los republicanos. Estas divergencias en individuos de un mismo gremio no tienen nada de extraño, porque en épocas de lucha y de general exaltación, es muy natural el choque de las opiniones. Esto viene a confirmar aquel principio de que toda regla tiene sus excepciones; si se dice que en este caso las excepciones fueron pocas, tal aseveración queda desvirtuada con el hecho de que fueron honrosísimas, pues muy dignos y conspicuos fueron los eclesiásticos que tomaron parte activa en la lid de la emancipación. En esto como en todo se cumple la ley de la compensación. Si vamos a juzgar con imparcialidad, también entre los que no eran clérigos, y aun sujetos de alguna significación, hubo varios desalectos a la causa de su patria. Pero todos, ó la mayor parte, después que comprendieron el error ó la equivocación, rectificaron sus opiniones y se hicieron amigos de la independencia.<sup>52</sup>

En Hispanoamérica los primeros gritos de independencia fueron proclamados por figuras sacerdotales. Por este motivo, el Padre Arroyo exalta las virtudes de aquel miembro de la casa sacerdotal que tuvo la más destacada actuación en los acontecimientos del 19 de Abril, el Canónigo José Conrós de Madariaga:

Sabido es el importante papel que desempeñó el Padre Madariaga, Canónigo de la Catedral de Caracas, en los sucesos del 19 de Abril de 1810, en que el Gobernador Emparan quedó destituido de su cargo por voluntad del pueblo dirigido por la perspicacia y finura de aquel sacerdote... El Padre Madariaga, por su patriotismo, puede compararse a los sacerdotes mexicanos Hidalgo y Morelos, aunque aquellos obraron en otro medio y en muy diversas circunstancias...<sup>53</sup>

52. *Ibid.*

53. *La Religión*, N.º 5 414, p. 2.

La comparación del Curatigo Madariaga con las figuras clericales que dieron inicio a la independencia mexicana muestra la relevancia del apoyo sacerdotal a la causa republicana. La inteligencia y el arrojo de hombres de iglesia, como éstos, dirigieron los pasos de un pueblo sujetao por los senderos de la libertad. Ésa es la lección que trata de enseñar el Padre Arroyo con su ensayo periodístico.

## CONCLUSIONES

La adhesión de la iglesia venezolana a una patria que conmemora sus primeros cien años de independencia es clara y transparente. Los testimonios extraídos de las reseñas periodísticas de los actos, las opiniones de los redactores y las cartas pastorales de los altos dignatarios eclesiales publicados en el diario "La Religión" lo demuestran así. Igualmente, manifiestan la posición eclesiástica frente a la entonces incipiente presidencia de Juan Vicente Gómez, un régimen del que formaron parte no pocos liberales y anticlericales. Las expresiones del Arzobispo de Caracas, Monseñor Juan Bautista Castro, revelan el talante de una jerarquía eclesiástica bien dispuesta ante el gobierno; no obstante, el argumento del prelado que atribuye la paz del país más a los designios de la Providencia que al esfuerzo de los hombres evidencia, también, la actitud de una iglesia desinteresada en seguir ocupando su puesto rector en medio de la sociedad venezolana, acudiendo al elogio y la adulancia al presidente de turno, en aquel tiempo el hombre que mandó a Venezuela durante 27 años.

## FUENTES

## 1) Fuentes Primarias:

## 1.1) Documentos impresos:

*APUNTES PARA UNA HISTORIA DOCUMENTAL DE LA IGLESIA VENEZOLANA EN EL ARCHIVO SECRETO VATICANO*, Apéndice Documental, Tomo III (1900-1922. Castro y Gómez), Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela N° 77. Recopilación, Selección y Estudio Preliminar de Lucas Guillermo Castillo Lara. Caracas: Ediciones de la Academia Nacional de la Historia, 2000.

*INSTRUCCIÓN PASTORAL DEL EPISCOPADO VENEZOLANO AL CLERO Y LOS FIELES DE LA REPÚBLICA*, Caracas: Tipografía "La Religión", 1905.

## 1.2) Fuentes Hemerográficas:

*EL UNIVERSAL*. Caracas: Miércoles 20 de Abril de 1910. N° 320.

*LA RELIGIÓN*, Año XX Mes VIII. Caracas: Miércoles 16 de Marzo de 1910, N° 5.414.

*LA RELIGIÓN*, Año XX Mes IX. Caracas: Martes 12 de Abril de 1910, N° 5.433.

*LA RELIGIÓN*, Año XX Mes X, Caracas: Miércoles 20 de Abril de 1910. N° 5.439.

*LA RELIGIÓN*, Año XX Mes X, Caracas: Jueves 21 de Abril de 1910, N° 5.440.

*LA RELIGIÓN*, Año XX Mes X. Caracas. Viernes 22 de Abril de 1910, N° 5.441.

*LA RELIGIÓN*, Año XX Mes X. Caracas: Lunes 25 de Abril de 1910, N° 5.443.

## II) FUENTES SECUNDARIAS:

### 2.1) Libros:

COMISIÓN PRESIDENCIAL V CENTENARIO DE VENEZUELA, *Resumen de la Historia de Venezuela*, Caracas: Ediciones Libcrl S.R.L., 1998.

GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann. *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*. Caracas: Publicaciones UCAB, 2ª edición, 1997.

NAVARRO, Nicolás Eugenio: *Anales Eclesiásticos Venezolano*, Caracas: Tipografía Americana, 2ª edición, 1951.

### 2.2) ARTÍCULOS:

PORRAS, Baltazar. "Los Obispos y los problemas de Venezuela", en: *Boletín CIHEV Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica*, Caracas, Julio-Diciembre 1995.

STRAKA, Tomás: "Integrismo y restauración, Política, iglesia y pensamiento en el oncesiglo venezolano (1890-1916)", en A.A.V.V., *Memorias de las II Jornadas de Historia y Religión. Fe y Cultura en Venezuela*. Publicaciones UCAB, Caracas, 2002.

# UNA PROFECÍA ANTIGUA CON MUCHO FUTURO TODAVÍA

## EL SERMÓN DE MONTESINOS COMO ACONTECIMIENTO: CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y CONSECUENCIAS

P. Pedro Trigo, S.J.<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *On December 21st we commemorate Montesinos' canonic the beginning of struggle for Latin America's justice, still taking place. It is an important feature because it points out racial and economical system abuse and the unfair it has good meaning in a way to help both parts in conflict. Beyond all settlement we wish to highlight the situation, its supporting arguments and demands and also the results.*

**KEY WORDS:** *Reparación, Civil Law, Links, Ideology, Parroquia*

*Todos estáis en pecado mortal y en el odio y mortis, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia venís a tan cruel y horrible servidumbre sobre nosotros? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras pacíficas y quietas, donde tan infinitas delicias, con viertes y castigos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los usáis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais dentro y fuera de su tierra y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas como nosotros? ¿No son obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta preguilidad de ser tan benéfico de los malos? Tened por cierto*

<sup>1</sup> Cf. ya el primer artículo de este número de la revista

## El sermón de Montesinos como acontecimiento...

*que en el estado que están no se podía más salvar que los moros o turcos que caen y no guardan la fe de los cristos”.*

Este es el núcleo del texto del sermón que pronunció fray Antón de Montesinos el 21 de diciembre de 1511, el cuarto domingo de adviento, en la iglesia de la ciudad de Santo Domingo ante todos los españoles, acuciosamente convocados por la comunidad dominica, tal como lo trasmite Bartolomé de las Casas. No es necesario enunciar su fuerza dramática y es absolutamente comprensible la reacción tan fulgurante que provocó.

Vamos a considerar tres aspectos: el primero, el hecho del repartimiento de indios entre los españoles, que es lo que denuncia y condena el sermón; el segundo, el acontecimiento que significó el sermón que pronunció el dominico Montesinos en la isla Española, y el tercero la condición de posibilidad de ese acontecimiento que connota también la enorme repercusión que tuvo.

### LOS REPARTIMIENTOS<sup>1</sup>

Los repartimientos los comenzó el gobernador Nicolás de Ovando, que escribió a la Reina Isabel informándole que con la libertad que se había dado a los indios no trabajaban aunque se les ofreciera jornal ni se comunicaban con los españoles para que pudieran llegar a hacerse cristianos. Le pedía, pues, que se los pudiera obligar a comunicarse con los cristianos para que llegaran a serlo y a trabajar pagándoles su jornal. La reina escribió una carta muy comedida en la que presuponia en todo caso el estatuto de hombres libres de los indígenas y aprobaba lo que de hecho condujera al fin de la evangelización, que para la reina era lo más importante, lo que debía decidir en último término.

La carta fue completamente tergiversada, como lo había sido la información que le dio lugar, y sirvió de apoyo “legal” para esclavizar a los indios y matarlos

1 Las Casas, *Historia de Los Indios*, libro segundo, capítulo 4 Biblioteca de Ayacucho, Caracas, vol. III, pgs 13-14. Por los documentos citados que se han podido cotejar, es difícil aceptar la veracidad del documento, más en este caso, ya que pocos años después existió con él.

2 Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jeruzalem*, Sigüente, Salamanca 1993, 44-53; Moya, *El Caribe: Tierra Firme, Darién y Centroamérica*. En Pease (dir) *Historia General de América Latina II. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Ediciones UNESCO, Troika, Madrid 2000, 116-123. Castilla, *Libros para crecer*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1993, 156-159, 164-185

a trabajos, de tal manera que murieron de extenuación, por el excesivo trabajo y los malos tratos y las enfermedades que contrajeron, incurables en ese estado de debilidad y sinsentido<sup>3</sup>.

Hay que decir que el que los españoles tuvieron derecho al servicio de los indígenas para sus haciendas, sus minas y el servicio personal, en poquísimos tiempos se había naturalizado porque la abrumadora mayoría estaban poseídos por la avaricia y, en el fondo, por el sueño de constituir una sociedad señorial.

Gonzalo Fernández de Oviedo lleva la historia más atrás y achaca los repartimientos al propio Colón, cosa que se puede componer con lo que dice Las Casas porque Colón lo hizo y Ovando consiguió, fraudulentamente, su convalidación legal. Veámos cómo describe el hecho, sus causas y consecuencias:

*Todos los indios de esta isla fueron repartidos y encomendados por el Almirante a todos los pobladores que a esta parte se vinieron a vivir; y es opinión de muchos que vivieron e hablan en ello como testigos de vista, que falló el Almirante, cuando estas islas descubrió, un millón de indios e indias, o más, de todas edades, e entre chicos e grandes. De los cuales todos, e de los que después nascieron, no se cree que hay al presente en este año de mil e quinientos y cuarenta e ocho, quinientas personas entre chicos e grandes, que sean naturales e de la progenie o escuipo de aquellos primeros. Y pues como las minas eran muy raras e la cobdicia de los hombres insaciable, trabajaron algunas en estovamente a los indios, otros no les daban tan bien de comer como convenia; e junto con eso, esta gente de su natural, es ociosa e viciosa, e de poco trabajo e melancólica, e cobardes, volos e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos de ellos, por su pasatiempo, se mataban con ponzoña por no trabajar, e otros se ahorcaban por sus manos propias, y a otros se les recrecieron tales dolencias, en especial de unas viruelas pestilenciales que vinieron generalmente en toda la isla, que en breve tiempo los indios se acabaron. Dieron asimismo gran culpa a la muerte de esta gente, las enfermedades que los gobernadores e repartidores hicieron de estos indios; porque, andando de año en año e de señor en señor e pasando los de un cacicazgo a otro mayor, todo esto fue unos aparejos e instrumentos evidentes para la total destrucción desta gente, e para que, por las causas que he dicho o por cualquiera de ellas, muriesen los indios. Y llegó o tanto el negocio que no solamente fueron repartidos los indios a los pobladores, pero también se dieron a caballeros e privados, personas acaçados y que estaban cerca de la persona del Rey Católico, que eran del Consejo Real de Castilla e Indias e a otros. Cosa, en la verdad, no para sufrirse, porque, aunque eran personas nobles e de buena*

<sup>3</sup> Las Casas, cap. 11-14, cc. vol II, pgs. 47-62.

*conciencia, por ventura sus mayordomos e jutores, que acá andaban con sus indios, los hacían trabajar demasiadamente por los disfrutar para los de acá e de acá. Y hombres tan favorecidos, aunque mal hiciesen, no los sabían enagar. Por cierto ningún cristiano habrá envidia de la hacienda que así se allegase. Ni tampoco fue de todo punto la perdición joint de los indios lo que es dicho; sino permitió Dios por los pecados de los descomulgados cristianos que gozaban de los vales de aquellos indios, si no los ayudaron con su doctrina de manera que conociesen a Dios. Y no tampoco se dejaron de jugar con esto, para la perdición divina que los exhaló de sobre la tierra, los graves y feos e inhumanos pecados e abominaciones de aquellas gentes salvajes e bestiales; al propósito de los vales, valeda bien e conviene aquella espantosa e justa sententia del soberano y eterno Dios' (On 6.5-6).*

El texto es muy sutil, por no decir abiertamente ideológico. Por una parte admite que el desplazamiento de la isla se debe a los malos tratos y las enfermedades, en el fondo a la codicia sin freno. Sin embargo, en cierto modo disculpa a los españoles porque no encuentra nada bueno en los indígenas, de tal manera que llega a decir que en su caso cuadra lo que dijo Dios antes del diluvio, que le pesaba haber creado a los seres humanos viendo en qué habían venido a parar. Por eso, aunque no exculpa de su pecado a los españoles de aquella época, de los que constantemente se desmarca, en definitiva sostiene que Dios permitió su exterminio por lo inhumanos que eran, tanto los españoles, por su codicia, y en ese sentido el castigo de Dios fue que se quedaran sin lo que causaba su ganancia, como los propios indígenas, que no merecían vivir.

El ver a los indígenas meramente como mano de obra lleva a no percatarse que para ellos retraerse del trabajo era cuestión de vida o muerte, es decir que no era propio de su naturaleza sino consecuencia inevitable del modo tan irracional de producción. Si los recién venidos, que habían irrumpido en sus tierras, habían dislocado su cultura y acabado con su modo de vida y los estaban utilizando hasta su muerte en algo que para ellos no tenía ningún sentido ¿cómo iban a confiar en ellos y hablarles con verdad? ¿Qué derecho tenían los encomenderos para pedir que los indígenas se franquearan con ellos y dieran lo mejor de sí?

Sin embargo, a pesar de la ideologización, tan burda e impía, la acusación es evidente y coincide en el fondo con la de Las Casas. Por eso tiene que reconocer que para un cristiano no es para envidiar una riqueza adquirida tan malamente: a precio de sangre. El hecho que motivó el sermón era, pues, maíz.

4. Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*, B.A.E., Atlas, Madrid 1959, t.66-67.

EL SERMÓN<sup>5</sup>

El sermón que pronunció Montesinos consta de los siguientes puntos: Los indígenas son seres humanos. Son hijos de Dios. Son dueños en pacífica posesión de sus tierras. No se los puede esclavizar ni servirse de ellos en contra de su voluntad, ni, por supuesto, maltratarlos o matarlos. Hay que predicarles el evangelio y recogerlos con misericordia. Por tanto, si los españoles persisten en los repartimientos, que son la negación de todo lo que estaban obligados a hacer con los indígenas, no pueden ser válidamente absueltos y se condenan sin remedio.

Para analizarlo podíamos reducir el sermón a tres cuestiones fundamentales: los indígenas ¿no son seres humanos? Ustedes los españoles ¿no están obligados a amarlos? ¿No entienden estas dos cuestiones tan elementales?<sup>6</sup>

La primera cuestión apunta a la humanidad de los diferentes y por consiguiente a la dignidad de la persona. En concreto el sermón sostiene que, como verdaderas personas humanas, también los indígenas son sujetos de derecho.

Esta cuestión procede del derecho de gentes, que trabajaba por aquellas fechas la universidad de Salamanca, juramente famosa por iniciar el tratamiento sistemático de estas cuestiones, que difundirá más tarde Grotius<sup>7</sup>. En ella los dominicos tenían profesores de gran relieve, entre los que destaca Luis de Vitoria. Desde esta perspectiva el derecho de gentes es una respuesta a las cuestiones éticas que suscitaba el descubrimiento y colonización por parte de Europa de inmensas regiones desconocidas hasta entonces.

Hay que ponderar que este reconocimiento es rigurosamente trascendente respecto de las decisiones políticas que se estaban tomando y podemos considerarlo hijo cabal de una consideración adecuada del Creador y de su designio con la

<sup>5</sup> Gutiérrez, op. cit. 53-58.

<sup>6</sup> Estas tres preguntas son tan trascendentes y poseen tanto valor heurístico que a través de ellas hemos podido de vez en nuestra historia "latinamericaná" *Tres preguntas para una historia iberoamericana*. ITER, 23 (set-dic 2000) 53-58.

<sup>7</sup> Se considera que Hugo Grotius es el creador de los conceptos de "épica natural" y del "contrato social". En su libro de 1609 "Mare Liberum" (Sobre la libertad de los mares) promueve la idea del uso libre de las vías de comunicación marítima para el beneficio de todos. Su libro de 1625 *De Jure Belli ac pacis* (Sobre el derecho de la guerra y la paz) es considerado el primer tratado de derecho internacional. Para Grotius, la propiedad era el resultado del consentimiento de la sociedad y no había por tanto nada inalienable en ella. Parece ser que Grotius es "el eslabón perdido" que transmitió y difundió por Europa las ideas de los españoles de la Escuela de Salamanca, especialmente de Luis de Molina, con el que coincidió en la Universidad de París.

creación y sobre todo con la humanidad. Todos los seres humanos tienen derechos absolutos, dignidad absoluta, como imágenes que son de Dios.

Ahora bien, era totalmente distinto exponer esa doctrina en un aula, que en cierto sentido es un claustro, el que formaban los intelectuales, que gritarla desde un púlpito a los que la estaban escuchando, amenazándolos con el mismísimo infierno.

Hay que recordar que el humanismo renacentista, de raíz griega y romana, sí que reconoce la humanidad del individuo emancipado en el burgo, la del burgués, y se ve obligada a reconocer la de los nobles. Los españoles de La Española se lo reconocen a sí mismos, que se tienen por hidalgos, con capacidad plena para decidir de sus vidas y para crear nuevos ámbitos de vida cívica y que aspiran a ser señores.

Detrás de esta falta práctica de reconocimiento de la humanidad de los indígenas está la equivalencia aristotélica entre animal racional y animal político ya que la razón, que todo ser humano tiene en potencia, sólo se actualiza en la ciudad. El bárbaro no tiene actualidad humana y el siervo por naturaleza sólo posee una humanidad adolescente que debe ser perpetuamente tutelada. Esto último es lo que teorizaría Oviedo<sup>8</sup>, el encomendero que escribió para justificar la situación que se había constituido e institucionalizado con inusitada rapidez, y el argumento que esgrimiría más tarde Ginés de Sepúlveda, catedrático de la Sorbona y traductor de Aristóteles, en su disputa con Las Casas sobre la legitimidad del modo de actuar los españoles en Indias<sup>9</sup>.

La segunda cuestión se refiere a los vínculos obligantes con ellos. Dicho en otros términos, a la caridad cristiana. Es el primer reclamo de Dios al ser humano: ¿qué has hecho de tu hermano? (Gn 4,9). Responder que uno nada tiene que ver con él es la respuesta de un asesino (Jn 3,14-15). Tiene que ver con la responsabilidad, no sólo ante la propia conciencia, que es la característica de la Ilustración, sino ante los demás y ante Dios. En definitiva se deriva del designio último de Dios de hacernos a todos hijos en su Hijo y por tanto hermanos unos de otros.

Para los españoles a los que se dirigió el sermón los únicos vínculos obligantes son, en la práctica, los que han contraído en las capitulaciones con el que los ha llevado a la expedición y en el fondo con la corona. Desde el individualismo que

8 Cfr. libro III, cap. 6,66-69.

9 *Apología*. En Lavada (ed.), *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda*, de Bartolomé de Las Casas. Edición Nacional, Madrid 1975,61,36.

caracterizaba a la gente emancipada de la época, los vínculos eran los contratos libremente establecidos. Recuérdese que la conquista se hace mediante capitulaciones entre la corona de Castilla y particulares, que a su vez capitulaban con otros. Ese mismo individualismo operaba en la manera de vivir el cristianismo, que, en este mismo horizonte, se entendía como el negocio que más importa.

Ahora bien entre los españoles de La Española, de hecho los vínculos cristianos con los indígenas no eran operativos, porque, como dice una y otra vez Las Casas, no eran cristianos.

La tercera cuestión es sobre la ceguera, las tinieblas según el evangelio de Juan, o, dicho en lenguaje sociológico, la ideología que impide ver lo que es patente para alguien que capte sin distorsión la realidad. Esto es lo más grave pues impide superar la instalación en la situación.

La incapacidad de ver deriva de la absolutización de su estatus señorial, aún en trance de consolidarse, que exigía rebajar a los indígenas a la condición de siervos. Para que se viera como natural esa condición, se acude a la teoría aristotélica del siervo por naturaleza, tanto en el sentido relativo del bárbaro, relativo porque con la inducción podía llegar a superarse y arribar a la condición de civilizado, como en el sentido absoluto de esclavo por naturaleza que exige de modo permanente vivir tuteladamente, es decir que exige un amo, se entiende que razonable, para que llegue a vivir humanamente. Para los españoles residenciados en las Antillas, éste último era el estatuto de los indígenas. Pero ni aun eso cumplían porque lo que estaban haciendo con ellos no era una tutela para que vivieran del modo más humano posible en su naturaleza disminuida, sino matarlos literalmente de trabajos y malos tratos. La naturalización de lo que hacían había llegado al extremo escalofriante de no advertir la radical inhumanidad de este proceder compartido. Por eso no podían salir de él.

#### UN FRATILE Y UNA COMUNIDAD CON TAL DENSIDAD HUMANA QUE SON CAPACES DE SOPORTAR ESA DENUNCIA

El sermón de Montesinos tuvo tanta influencia, no sólo por lo que dijo sino, más todavía, por decirlo con *parresía*. Para los griegos ese vocablo designa la franqueza y libertad propias de un ciudadano en la asamblea; pero luego en el helenismo pasa a ser el atributo de un verdadero ser humano que se atreve a decir lo que siente, aunque contradiga a su ambiente y sobre todo a quien tiene el poder,

porque su vida es tan densa que es capaz de soportarlo, es decir, de encarnarlo y en ese sentido de portarlo sobre sus hombros, y de encajar las consecuencias de lo que dice, y también en ese sentido de soportarlo<sup>10</sup>. En ese mismo sentido dice Jesús a Anás, que lo interroga como preso, que él siempre ha hablado con *parresía* y lo mismo se dice de los apóstoles y Pablo<sup>11</sup>. Pues bien, éste es el caso de Montesinos y de la comunidad dominica en nombre de la cual da el sermón. Expliquemos de dónde proviene esta densidad, libertad, confianza y valentía.

El punto de partida es que los frailes de la comunidad dominica que arribó a La Española al mando de Pedro de Córdoba vienen como frailes reformados. No representan, pues, a esos frailes relajados que escandalizaban al pueblo de Dios y ocasionaron la reforma de Lutero y posteriormente la contrarreforma salida del concilio de Trento. La reforma de las órdenes religiosas había comenzado en España a fines del siglo XV y estos frailes pertenecían a esos cristianos verdaderos que se comprometieron a vivir conforme al ideal que habían profesado. No sólo eso, estos frailes vienen a esas tierras desconocidas precisamente para más reforma y apostolado más duro.

La idea se le ocurrió a fray Domingo de Mendoza que movió a que entrasen en la empresa a Pedro de Córdoba y a Antón Montesinos; éstos persuadieron a Bernardo de Santo Domingo. Fray Domingo tuvo que quedarse haciendo gestiones y fueron los otros tres al mando de fray Pedro, más un lego que luego retornó. En La Española fueron recibidos por un vecino que les dio un techo de palma al fondo de su corral. Allí comenzaron en seguida a trazar su plan de vida y apostolado. Un tiempo después llegó fray Domingo con más frailes, de manera que llegaron a ser entre doce y quince.

Las Casas insiste en el carácter voluntario de los que pasaron a La Española y en su propósito de mayor rigor y más celo apostólico: "Todos los que entonces venían eran religiosos señalados, porque a sabiendas y voluntariamente se ofrecían a venir, teniendo por cierto que habían de padecer acá sumos trabajos y que no habían de comer pan, ni beber vino, ni ver carne, ni andar los caminos cabalgando, ni vestir lienzo ni paño, ni dormir en colchones de lana, sino con los majares y rigor de la Orden habían de pasar, y aun aquello muchas veces les había de faltar; y con este presupuesto se movían con grande celo y deseo de padecerlo por Dios, con júbilo y alegría, y por esto no venían sino religiosos muy aventajados"<sup>12</sup>.

10 Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona 2004.

11 Balz/Schneider, *op. cit.* En DTMAT, Sigüenza, Saurandier 1998, 802-821.

12 Las Casas, *oc.*, vol. II, cap. 54, pg. 199.

Este carácter voluntario, esta enorme autoexigencia, ese tono de emulación en mortificarse y desde esa libertad de las pasiones que da la mortificación voluntaria, entregarse a los demás, esa excelencia personal, que encomia las Casas, resultaron requisitos indispensables para la denuncia que llegaron a hacer. Esa denuncia fue tomada muy en serio porque provenía de la *parresía* de los miembros de esa comunidad, es decir, porque ellos eran capaces de sostener con su vida, con su prestancia personal, el terrible desafío que lanzaron a sus paisanos, que, no nos olvidemos, lo lanzaron precisamente para su salvación.

Quisiera recordar, porque es un aspecto a tener en cuenta, que la reforma no comienza con Lutero, en España había comenzado con las órdenes religiosas en la última década del siglo XV. Esto implica que se habían desgastado estructuralmente de la mundanización de la institución eclesiástica y no lo habían hecho disciplinariamente, como sucederá después en la contrarreforma de Trento, sino por el reencuentro personalizado con las fuentes evangélicas y el espíritu que las anima.

En el caso de los dominicos, coinciden las fuentes evangélicas con las de la orden ya que la experiencia fundante de Domingo de Guzmán, al comienzo al lado y bajo la inspiración de su obispo, Diego de Osma y más tarde con los colaboradores que se buscó, consistió en predicar en pobreza y predicar sobre todo el evangelio.

El hito decisivo en su vida tiene lugar al regreso de Roma, cuando acompañaba a su obispo. Es el encuentro en el Languedoc con los legados pontificios que estaban a punto de renunciar a su misión de convertir a los herejes valdenses y albigenses por la exigüidad de los frutos. Los herejes y el pueblo les señalaban como motivo para no convertirse la mala vida del clero y el escándalo de la riqueza y el poder de la institución eclesiástica. Los legados no pueden refutar esta objeción ni tampoco dedicarse a esta reforma, que además los supera, sin interrumpir la misión. El obispo les propone ser ellos mismos los referentes cristianos, predicando como los primeros discípulos enviados por Jesús: descalzos y sin dinero y con una vida realmente evangélica. Se ofrece el mismo a avalar con su autoridad episcopal esa nueva manera de ejercer su legación. Y en efecto, los cuatro, el obispo y su acompañante Domingo, y los dos legados, realizan su misión, fundándola en una fervorosa oración apostólica y en una vida intachable e inlumada de caridad, buscando a la vez revitalizar la vida cristiana y convencer mediante disputas a los herejes<sup>13</sup>.

13. Jordán de Sainza, *Orígenes de la Orden de Predicadores*. En Gelabert et al., *Santo Domingo de Guzmán*. BAC, Madrid 1947, 172-173.

Como se ve, la propuesta no es sólo predicar el evangelio en vez de doctrinas sino predicarlo viviéndolo, sacramentalizándolo con su vida, situándose en esa situación precisa de modo equivalente a como Jesús se situó en la suya, lo que en su caso significó principalmente, formando un equipo de hermanos, de discípulos, unidos al Padre y a Jesús por una oración ardiente, que predicaban y vivían en pobreza y llenos de caridad hacia los que se buscaba convertir, que discernían en común lo que la misión les iba demandando. Lo que en esta experiencia fundante se mantuvo de lo anterior (Domingo al lado de su obispo era canónigo reformado) fue, además de la congruencia de vida y la comunidad de vida cristiana y apostólica, la necesidad de estudiar y echarle cabeza para responder a la misión a la altura de los tiempos.

Es palpable que la comunidad dominica que se traslada a Las Indias revive con fidelidad creativa este inicio fundante, que a su vez, reeditaba del mismo modo la misión de Jesús. Por eso, al ver agrandados los vicios estructurales que reprobaron en la cristiandad de España, reaccionaron con libertad evangélica ante ellos.

La situación fundante de Domingo de Guzmán fue enormemente conflictiva: el encuentro con un pueblo y unos intelectuales que se habían separado de la Iglesia y se habían vuelto herejes por el escándalo de una institución eclesial y más en general una cristiandad, un orden establecido, opuesto frontalmente a lo que Jesús vivió y predicó, aunque en su nombre. También esta primera comunidad dominica en Las Indias se encuentra con un orden que estaba fraguando con el nombre de cristiano y declarativamente en orden a la evangelización de los indígenas y de su introducción en la civilidad cristiana, pero en los hechos en busca obsesiva y febril de oro y poder a costa de sacrificar las vidas de los indios y su salvación. Tanto el fundador como esta comunidad que quiere volver a las fuentes cristianas y de la orden, se encuentran ante una situación de pecado, pero no reconocida como tal sino naturalizada como orden cristiano.

Ambos reaccionan buscando una alternativa; pero en el caso de la comunidad de Pedro de Córdoba, como su encuentro no fue con los legados papales que venían a convertir a los separados sino con los que perpetraban ese genocidio sin decirselo a ellos mismos, viviendo una pretendida normalidad cristiana. In primeru que tuvieron que hacer con los españoles de la Española fue lo que Diego de Osma y Domingo de Guzmán hicieron con los legados: sacarlos de su situación equívoca, hacerles ver la realidad que no veían, en el caso de los legados por absolutizar a la cristiandad y a su estatus sacralizado pero en realidad de privilegio injusto y anticristiano, y en el caso americano por absolutizar su interés económico y, más en el fondo, señorial, desconociendo el carácter humano y fraterno de los indígenas.

También como en la situación fundante, en la que el desenmascaramiento condujo a un cambio de vida y de posición social, es decir, a una vida en pobreza y con un fervor cristiano renovado, como requisito indispensable para que su predicación fuera fehaciente, así también los primeros dominicos americanos vienen de una conversión estructural, que significaba no sólo una observancia estricta de la regla sino de una renovación espiritual y la disposición a predicar el evangelio, como Domingo, en pobreza y celo apostólico.

#### LA DESVINCULACIÓN ESTRUCTURAL Y PERSONAL DEL ORDEN ESTABLECIDO, CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA DENUNCIA

Llegan nuevos y son pobres. No están vinculados al sistema de pecado ni estructural ni subjetivamente. No lo están subjetivamente porque son pobres por opción (pobres evangélicos) y por tanto no los mueve la sed de oro y poder que tornaba insaciables a los primeros pobladores europeos de las Antillas. No están vinculados estructuralmente porque no tienen indios repartidos para que se sirvan de ellos domésticamente o en haciendas y minas. No lo están tampoco a nivel de imaginario y sensibilidad porque al venir nuevos no se han ido levantando con el sistema y no han llegado a naturalizar los usos que se iban formando insensiblemente, como si fuera el único cauce posible de los acontecimientos.

Por el contrario, al ver de golpe el sistema ya establecido, al no haberse levantado mientras se construía y tornando parte del colectivo que lo edificaba, lo pueden ver como desde fuera y se sienten golpeados por su radical inequidad y explotación. La externidad es mayor porque, como hemos insistido, no han recibido encomiendas ni otras prebendas y porque viven pobremente y no necesitan ni quieren las dádivas de los colonizadores. Viven en una casa de palma, en un bohío, o, como decimos hoy, de bahareque. Comen frugalmente y las cosas más elementales. Y el Consejo de Indias les ha proveído, como a todos los misioneros, de sus ropas de frate y de los utensilios para su misión. Así pues, fuera de la comida, que la piden como verdaderos mendicantes, poseen un grado muy grande de autarquía, y, por tanto, de independencia y libertad respecto de ellos. Sin ellas habría sido imposible no sólo atreverse a predicar una condena tan tajante de su modo de vida, sino más radicalmente caer en cuenta de la radical iniquidad del sistema que se estaba montando.

Pero lo primero que hacen no es denunciar el sistema como tal. Lo primero es asentar ese tenor de vida comunitario y personal al que nos hemos referido. Después

viene la predicación a españoles e indígenas. Sobre la base de la evangelización a los españoles y al hilo de ella, se hacen denuncias y reformas particulares. La evangelización a los indígenas se lleva a cabo sistemáticamente todos los domingos a la tarde. Ellos son los primeros en hacerlo.

Es también muy relevante destacar el método por el que llegan a la determinación de condenar el establecimiento español: no lo decide el prior y los demás lo acatan. Tampoco es producto de una discusión ideológica. El método es el discernimiento comunitario: presentar el asunto con la mayor lucidez posible, encomendarlo a Dios en la oración, hacer ayunos y penitencias para impetrar la luz de Dios y a la vez desligarse de cualquier pasión subalterna. De este proceso nace la resolución de predicar que cuantos tenían indígenas en repartimientos no podían ser absueltos e iban al infierno. Plantean un dilema: ni indios o salvación.

## **REACCIÓN Y DESENLACE<sup>14</sup>**

La reacción ante el sermón es el escándalo ante una novedad nunca oída. Era cierto que lo que pedían los frailes entrañaba cortar con el modo de producción señorial. Lo que decían los frailes coincidía, por otros motivos, con la posición de los burgueses europeos que se estaban emancipando de sus señores: era el paso del feudalismo a la burguesía. Pero como los españoles han venido a las Indias desde el imaginario señorial que estaba siendo desplazado y como están determinados a permanecer en él, exigen a los religiosos que se retraen. Pero los religiosos se afincan en su posición.

El camino de los vecinos es poner a los religiosos contra los religiosos: el procurador que envían a la corte para defender su causa y pedir la condena o la expulsión de los dominicos es un religioso. Esos religiosos son adulados y, al aceptar ese trato, se da la complicidad subjetiva, pero sobre todo, pertenecían estructuralmente al sistema por tener encomiendas, aunque no se aprovecharan de ellas. Hay una falta radical de discernimiento por admitir las honras y aceptar las encomiendas, que causaban el daño objetivo a los indígenas, aunque ellos no anduvieran en ellas ni se aprovecharan de la mayor parte de la exacción.

El camino de los dominicos es el testimonio de la verdad, a la que se llega por la exterioridad al sistema, mantenida por la oración, la penitencia, la pobreza y el discernimiento comunitario. Por eso envían a España para defenderse al mis-

14 Gutiérrez, op. 58-67

mo Montesinos, que, al llegar a la corte no es recibido y tiene que hacer antesala indefinida porque le niegan el acceso al monarca, hasta que, tras muchos días de espera, al ver la puerta entornada, se atrevió a entrar y le expuso el caso al anciano monarca. Acabado su escalofriante relato, le requiere al monarca: "¿Vuestra Alteza manda hacer eso?, bien soy cierto que no lo manda". Dijo el Rey: "No, por Dios, ni tal mandé en mi vida". Fernando, el Católico se comprometió a poner remedio a la situación. "Y así el padre fray Antonio se levantó, y besadas al Rey las manos, se salió, habiéndolo aquel día, a pesar del portero, bien negociado"<sup>15</sup>.

Así, hace medio milenio, comienza la lucha por la justicia en nuestro Nuevo Mundo.

Fray Antón la prosiguió hasta que finalmente, encontró la muerte en Venezuela el 27 de junio de 1540. No se sabe con exactitud cómo murió. En el Libro Antiguo de Profesiones, al margen de la nota de su profesión, está escrito: «*Obiit martyr in Indijs*»; y en el mismo convento de San Esteban de Salamanca, a la entrada del refectorio, se halla inscrito por mártir<sup>16</sup>.

¿Qué había pasado? Que Carlos V, que había entregado gran parte de la actual Venezuela a los Welseres, nombró a Montesinos protector de indios, porque temió fundadamente que los alemanes no repararían en medios para conseguir oro. El fraile los tenía tan obsesionados con sus amonestaciones para que no maltrataran a los indígenas que lo mataron en el camino a Barinás. Así acabó dignamente el primer defensor de indios. Su muerte puso al descubierto quénes eran los idólatras y enemigos de Jesucristo. Quienes siguen siendo<sup>17</sup>.

15 Las Casas, *oc.*, libro III, vol. III, 24.

16 MEDINA, Miguel Ángel, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba (1482-1520)*, Madrid 1983, 58.

17 CODINA, Victor, *El grito de Montesinos, ayer y hoy*. *Cherros* (México) 796 (octubre 2011) 18-21.

# Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

*Formarse para la vida - Estudiar a distancia*



## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

### 1. JUSTIFICACIÓN

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

### 2. OBJETIVO DEL CURSO

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

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres

Seminarios opcionales: Uno por semestre

### 4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres

### 5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

### 7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 806 7526 (lunas a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 2ª avenida con 5ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

## EL GRITO DE MONTESINOS, AYER Y HOY

P. Víctor Codina, S.J.<sup>1</sup>

[Publicación original: *Christus* 786 (octubre 2011) 18-21. México]

### **Abstract:**

*The sermon delivered by Anton de Montesinos 500 years ago in the island La Española, in the defense of indigenous people and against the oppression of the conquerors not only has historical value of the conquest and the first evangelization of Latin America, but still present in the society and the Church today.*

**Keywords:** *sermon, Montesinos, defense of indigenous people, historical value, present value*

### SUCEDIÓ HACE 500 AÑOS

En diciembre de 1510, una pequeña comunidad de frailes dominicos desembarca en la isla caribeña de La Española (hoy territorio de República Dominicana y Haití). Esta comunidad misionera, encabezada por Pedro de Córdoba, procedía del convento de San Esteban de Salamanca, uno de los centros más famosos y más abiertos de la Orden Dominicana.

---

1 El P. Víctor Codina, nacido en Barcelona (1931), es miembro de la Compañía de Jesús, licenciado en filosofía y letras (Barcelona), en teología (Janssen) y doctor en teología (Louvain, Gregoriana), ha sido profesor durante 20 años en la Facultad de Teología de Barcelona, desde 1982 reside en Bolivia, donde ha alternado el trabajo académico en la Universidad Católica Boliviana (UCEB) de Cochabamba con formación de laicos y pastoral en Oruro y Santa Cruz. Sus publicaciones pasan de 400 títulos. Actualmente es profesor emérito de UCEB, Cochabamba. Este artículo *El grito de Montesinos, ayer y hoy*, ha sido publicado en *Christus* de México (sept-oct 2011) y luego con algunos retoques en *Kiribón*. E-mail nos lo ha cedido generosamente.

Es una comunidad pobre y que quiere anunciar la Palabra desde su contexto de inserción en la realidad de la conquista española: desde hacía 19 años los habitantes de las llamadas Indias occidentales padecían la explotación y malos tratos, porque los conquistadores sólo buscaban oro y hacerse ricos con la sangre de los indios a los que trataban como animales.

La comunidad analiza los hechos, examina a la luz del evangelio la inhumana opresión que sufren los indígenas, se pone de parte de ellos y consciente de la gravedad de la situación decide denunciarla públicamente ante los conquistadores y notables españoles, entre los cuales estaba el almirante Diego de Colón, el hijo de Cristóbal Colón. Entre todos los miembros de la comunidad elaboran el sermón que encargan pronunciar a fray Antonio de Mantesinos, buen predicador. Escogen la fecha del Cuarto Domingo de Adviento y toman como punto de partida la frase de Juan Bautista: "Yo soy la voz del que clama en el desierto".

El texto de este profético discurso pronunciado el 21 de diciembre de 1511, lo conocemos gracias a Bartolomé de Las Casas, entonces cura encartenero, presente en el templo:

*Este vez, dijo él, dice que todos estáis en pecado mortal y en el vivis y moris, por la crueldad y tiranía que usáis con estas misas gentes. Decid, ¿con qué Jetecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquellos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde nacen infinitas de ellas con auerres y estragos nunca nidos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan aprensos y fatigados, sin darles de comer ni darles de sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais muerren y se en auerren y por mejor decir, los mueren por suer y adquirir sus cada día? ¿Y qué caárido tenéis de quien los doctine, y como an a sa Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letúrgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los muertos o finos que carecen a no quieren la fe de Cristo?*

El impacto del sermón fue grande. "los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos como compungidos, pero a ninguno, a lo que yo entendí, convertido", anota el cronista. Diego Colón y los notables

salieron indignados y decidieron reprender al predicador por aquella doctrina nueva y escandalosa que iba contra el rey, que era quien autorizaba a los conquistadores el tener indios en las encomendas a su servicio. Exigían una pública retractación.

También Bartolomé de Las Casas se indignó con aquel sermón que atacaba directamente su situación de encomendero. Sólo años más tarde, reflexionando sobre textos del Eclesiástico (4,1-6; 34,18-22) que afirman que Yahvé no acepta las ofrendas manchadas con sangre, Las Casas cambió de rumbo, ingresó en la Orden dominicana y nombrado obispo de Chiapas, se convirtió en el gran defensor de los indígenas.

Al domingo siguiente, Montesinos subió de nuevo al pulpito y en lugar de retractarse dijo que en adelante no confesarían a los españoles, ni les darían la absolución, y recalcó que podían quejarse ante quien quisieran, pero ellos seguirían predicando el evangelio<sup>3</sup>.

La noticia llega a la corte española, el superior Pedro de Córdoba es llamado a declarar ante el rey Fernando el Católico de Castilla, el mismo provincial de los dominicos Alonso de Loaysa se pone de parte del rey y del gobernador de La Española, se enoja y reprende a sus hermanos por tan escandalosa predicación, perjudicial a su orden. Sin duda se han dejado engañar por el demonio y les manda que nadie siga con este tipo de predicaciones, bajo pena de incurrir en pecado grave y en excomunión.

Esta denuncia profética naturalmente es conflictiva no sólo para la Corona sino también para la Iglesia. Toda denuncia profética tiene un precio a pagar. Lo mismo le pasó a Jesús de Nazaret cuando proclamó su programa mesiánico de evangelizar a los pobres en la sinagoga de Nazaret: le quisieron despeñar (Lc 4,16-30).

En realidad, como afirma Gustavo Gutiérrez, tanto Diego Colón como el rey y el mismo Loaysa no se equivocaron en su juicio, pues se dieron cuenta de que el grito de Montesinos no sólo cuestionaba el modo cómo se trataba a los indios sino que atacaba de raíz la misma conquista y el injusto sistema colonial hispánico<sup>4</sup>. De este sermón de Montesinos de 1511 ahora se cumplen 500 años

3. Victor Codina, Opción por los pobres en la Et. moderna colonial, en De la modernidad a la solidaridad, Lima 1984, 259-282; Victor Codina, Noe Zavalas, Vida religiosa. Historia y teología, Madrid 1987, 76-81.

4. Gustavo Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, Lima 1992, 58.

Pero el grito de Montesinos, aunque fue el primer grito libertario en América Latina, no fue el único. Puebla no los recuerda en un texto conocido:

*Inrripidos luchadores por la justicia y evangelizadores de la paz, como Anthonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julian Gamboa, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante los conquistadores y encomenderos, incluso frente la muerte, como el Obispo Antonio Valdiviaño, demuestran, con la evidencia de los hechos, cómo la Iglesia promueve la dignidad y la libertad del hombre latinoamericano<sup>5</sup>.*

### LÍNEAS DE FUERZA DEL SERMÓN DE MONTESINOS

Quizás lo que llama la atención es que Montesinos comience arguyendo a partir de lo que hoy llamaríamos los derechos humanos: "¿con qué derecho y justicia?" "¿con qué autoridad?" "¿cómo los tenéis tan oprimos y fatigados?" "¿estos no son hombres?" "¿no tienen ánimas racionales?". Sin duda la escuela dominica de Salamanca de la que provenían, donde había grandes pensadores tomistas como Soto y Vitoria, influyó en esta visión antropológica primordial. Antes de invocar valores evangélicos, acuden al sentido humano, a la humanidad, a la honestidad con lo real, al respeto a las personas humanas, a un mínimo de sentido de compasión ante el sufrimiento ajeno. La cuestión sobre Dios es ante todo una cuestión sobre la realidad.

Esto supone que la comunidad dominica tenía una cercanía al mundo de los indígenas, que le llevaba a mirar la historia desde abajo, desde su reverso, desde los que sufren sus consecuencias, lo cual les llevó a asumir lo que hoy se llama la opción por los pobres. Antes que los intereses y pretendidos derechos de los conquistadores, está el sufrimiento de los indios.

Montesinos comienza haciendo memoria de estos sufrimientos, memoria de la pasión del pueblo, *memoria passionis* (J.B. Metz). Los colonizadores han agredido violentamente al tener, al saber y al ser de los indígenas, ha sido "un contexto de injusta invasión y no sólo de un territorio y sus recursos, sino de las más secretas identidades; violación y negación de visiones del cosmos y sabidurías de vida, secretos e iniciativas<sup>6</sup>". No es posible permanecer impasibles ni neutrales ante el

5 Puebla 8

6 Anthonio Potente, Feo de un sermón: entre arquetipo y realidad. Otro diálogo es posible, Yachay (Cochabamba), n° 53, 28f. 2011: 47-58, ena pág 50.

sufrimiento, no pueden pasar de largo, como el sacerdote y el levita de la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-35). En el sufrimiento de los indios contemplan y experimentan el sufrimiento del Señor (Mt 25,31-45).

A partir de aquí brota la denuncia de la ideología de la conquista que teóricamente se justifica para poder evangelizar a estos pueblos, pero que en realidad se ha convertido en "sacar y adquirir oro cada día" y por esto "los matais". Forma parte de este engaño, de este sueño letárgico en el que están dormidos, el que no se preocupen en absoluto del bien espiritual de los indios, de su evangelización, bautismo, celebración del domingo y fiestas...

Sólo después se invoca un principio cristiano, la obligación de amarlos como a ellos mismos, una máxima evangélica que seguramente los conquistadores conocían de su tradición cultural cristiana.

La consecuencia de todo ello es que los conquistadores están en pecado mortal, que no se podrán salvar mientras persistan en su actitud abusiva y en la práctica de las encomendas. Y les pone el ejemplo de los moros o turcos que no tienen fe, que según la visión teológica de aquella época, no se podían salvar; tampoco ellos se salvarán. Por esto mismo, mientras no haya una profunda conversión, no los podrán confesar ni dar la absolución de sus pecados. Sin duda estas duras palabras debieron sacudir a sus oyentes, pues no estaban acostumbrados a tanta contumeliosa.

## ACTUALIDAD DEL SERMÓN DE MONTESINOS

Hoy pasado 500 años, el contexto histórico, cultural, económico y político de América Latina ha cambiado. Pero desde América Latina sigue llegando al cielo el clamor de los indígenas y afroamericanos, de los campesinos, de las mujeres, de los mineros, de los niños, de los ancianos que piden justicia, dignidad, salud, trabajo, educación, libertad, respeto a sus culturas, el derecho a la tierra y al territorio, el poder "vivir bien", una vida digna de seres humanos.

Ya no es el imperio hispano-luso, son las multinacionales, las estructuras económicas neoliberales, los intereses del mercado, los nuevos poderes mundiales, los que crean diferencias abismales entre los ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres, que ahora son masas desechables, insignificantes, despreciables, efectos colaterales de una economía tremendamente injusta, pero que se

considera políticamente correcta" (6). A los nuevos conquistadores no les mueve el sufrimiento del pueblo, ni el destrozo de la ecología, ni el avasallamiento de las culturas. Siguen dormidos en un sueño letárgico profundo.

También han surgido en estos últimos años voces proféticas, verdaderos defensores de los indios, Santos Padres de América Latina, como Proaño, Méndez Arceo, Laguna, Samuel Ruiz, Helder Cámara, Lorscheider, Pironio, Silva Henríquez, Romero, Angelelli... Los documentos de Medellín y Puebla, la teología de la liberación, las comunidades de base, la vida religiosa inserta entre los pobres auspiciada por la CLAR... También ha habido reacciones del imperio de turno, ha habido mártires en todos los sectores de la Iglesia, desde obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas a campesinos, catequistas, indígenas, mujeres y niños, gente del pueblo pueblo... Los sucesores de Fernando el Católico, el "sistema" no admite críticas ni cuestionamientos, nunca perdona ni olvida. La pasión de Jesús sigue presente y actual en el pueblo sufriente, en "los crucificados de la historia".

Pero lo más doloroso ha sido que también desde las instancias eclesiales ha habido incomprensiones, críticas, condenaciones y descalificaciones, a obispos, teólogos, comunidades de base, vida religiosa inserta, la CLAR, se ha frenado a los ministerios de los diáconos indígenas... Son los herederos de Alonso de Loaysa que mientras condenaban estas voces proféticas, tildándolas de materialistas y comunistas, de subversivas, de poca cristianas y de poca eclesiales, de querer hacer una Iglesia popular y paralela del pueblo, enfrentada a la Iglesia jerárquica, no veían inconveniente en que comulgasen dictadores, aumentasen los movimientos espiritualistas, y prosperasen las teologías neoconservadoras como la de Michael Novak que compara al capitalismo con el Siervo de Yahvé al que todos desprecian pero que es el único que salva y libera (Is 53). Mientras un nuncio italiano jugaba elegantemente a tenis los fines de semana con el dictador argentino, miles de ciudadanos eran torturados y desaparecían en Buenos Aires...

El sermón de Montesinos sigue siendo actual para la sociedad y la Iglesia de hoy.

Una reciente película española, *También la lluvia* de la directora Iker Balain lo quiere representar. En el guión se escenifica la conquista de América y la opresión de los indígenas con la presencia de Colón y también de la voz de protesta de Montesinos: "¿estos no son hombres?". Pero el rodaje de esta película figura que se realiza en escenarios de Cochabamba (Bolivia) y se hace coincidir con la guerra

7. Aparecida n.º 5.

del agua del año 2005 en la que los cochabambinos se sublevaron contra la multinacional propietaria del agua que quería elevar su precio. La policía al servicio de la multinacional reprime a los manifestantes, de modo que se reproduce la opresión de los conquistadores a los indígenas. La filmación se tiene que interrumpir, los actores defraudados regresan a España sin poder acabar su trabajo. Pero lo que queda patente es la cruda realidad del pueblo que sigue hoy sufriendo opresión. Naturalmente esta película, en muchos aspectos excelente, no fue seleccionada para los premios Oscar... No es políticamente correcto recordar que la opresión sigue hoy. Es preferible permanecer dormidos en un sueño letárgico...

### ALGO NUEVO ESTÁ NACIENDO

La historia nunca se repite, el contexto político, social y eclesial ha cambiado profundamente, no sólo desde tiempos de Montesinos sino también desde el final del siglo XX. Bastan algunas pinceladas impresionistas

Vivimos en un mundo post marxista y post-moderno. En América Latina ya no estamos en los años 80, las dictaduras han dado paso a democracias, surgen algunos gobiernos de corte popular, que en medio de mil contradicciones y ambigüedades, buscan revertir la situación de pobreza y discriminación del pueblo. El continente olvidado ahora es África que también ahora comienza despertar.

Emerge en el mundo globalizado de hoy una gran crisis económica, energética, ecológica y civilizatoria. Ha caído el muro de Berlín, pero también han caído las torres gemelas de Nueva York. El modelo económico actual naufraga, a pesar de sus continuas reflataciones. Los desastres ecológicos son señales de alerta roja. Chernobyl y Fukushima simbolizan la crisis energética y los peligros de querer ser aprendices de brujo. Estamos ante un cambio de época, de paradigma, los terremotos y tsunamis no son sólo desastres telúricos, sino que simbolizan la crisis de toda una civilización moderna y técnica, orgullosa de su progreso.

A nivel eclesial también hay terremotos y tsunamis. Después del carácter claramente restauracionista de los últimos pontificados y a pesar de grandes concentraciones masivas religiosas y de los show mediáticos que parecen insinuar que nada pasa, la barca de Pedro se zarandea en una crisis que desde el tiempo de la Reforma no se había visto. Los escándalos sexuales son sólo la punta del iceberg de una profunda crisis, algo huele a podrido... La cristiandad ha explotado aunque su agonía sea lenta. Jóvenes y mujeres abandonan silenciosamente la Iglesia. En

América Latina los representantes oficiales de la Iglesia ya no son, como en tiempo de Montesinos, la voz de los sin voz, pues los pobres y los indígenas ya tienen voz propia. Muchos piensan que la teología de la liberación ya ha muerto. A Roma ahora la preocupa sobre todo la teología asiática del diálogo inter-religioso.

En medio de esta caótica situación mundial y eclesial, en medio de esta crisis, en esta noche oscura, hay signos apocalípticos de que algo nuevo está naciendo, hay nuevos sujetos emergentes en la sociedad y en la Iglesia: jóvenes, pobres, indígenas y afro, mujeres. Se escucha el grito de que "otro mundo es posible", también de que "otra Iglesia es posible".

Como en los orígenes de la creación, en medio de la noche y del caos reinante, el Espíritu genera vida (Gn 1,2) y hace nacer un mundo nuevo, diferente. Este caos anuncia dolores de parto de la creación (Rm 8,20), los centinelas divisan que los almendros comienzan a florecer en medio del invierno mundial y eclesial. El Espíritu del Señor está activo, estos signos de muerte son preludio de resurrección, la piedra del sepulcro comienza a removerse, las mujeres son las primeras en darse cuenta y en creer en la resurrección\*.

En este nuevo contexto el grito de Montesinos también vuelve a resonar de nuevo: "¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis salvar". Es necesario cambiar de rumbo, despertarnos, tomar conciencia de que algo nuevo está naciendo (Is 43, 19), porque, hoy como ayer, el Señor quiere hacer todas las cosas nuevas (Apc 21,5). En América Latina todavía estamos en tiempo de Adviento. .

---

8 J. Moungi, *Les femmes et l'avenir de l'Eglise*, «Etudes» (Paris), janvier 2011, 67- 76, que concluye con esta predicción profética: "La mujer es y será el futuro de la Iglesia".