INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA

Año XXVI
Número 67

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2015

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA
2015
AÑO XXVI, Nº 67
Depósito legal pp. 199001DF708
ISSN 0798-1236

DIRECTOR:
Lic. Pablo R Penso Z

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Dr. Antonio Teixeira, S.C.J.
Dr. Helizandro Terán, O.S.A.
Dr. Luciano Odorico, S.D.B

COMITÉ DE ARBITRAJE:
Mauro Mantovani, S.D.B. Rector de la UPS
Francisco Virtuoso, S.J. Rector de la UCAB
Oswaldo Montilla, O.P., Rector del ITER
Damasio Medeiros Dos Santos, S.D.B.
Facultad de Teología de la UPS
Luz Marina Barreto, UCV
Luis Ugalde, S.J. ITER y CERPE
Manuel A. Teixeira, S.C.J. ITER y UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B. ITER y UCAB
Pedro Trigo, S.J. ITER y Centro Gumilla
Ignacio Castillo, S.J. ITER y F. Aguafuerte
Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR
Carlos Luis Suárez, S.C.J. ITER y UCAB

Diseño y producción: *Publicaciones ITER*
Diagramación: *Pablo Penso*
Diseño de Portada: *Alexandra Loginow*
Impresión: *A.C. Talleres E. T. Don Bosco*

Revista indizada en las bases de datos Clase (México) y Stromata (Argentina)

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:
ITER Revista de Teología
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal
Altamira, Caracas 1061-A, Venezuela
Apartado postal 68865

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,
Universidad Católica "Andres Bello"
de C A R A C A S.
Revista indizada y arbitrada.

Apartado de Correos 68865
Telf.: +58 (212) 261 85 84
Fax: +58 (212) 265.05.05
Correo-e
iterinstituto@gmail.com
publicacionesiter@gmail.com
Web:
http://www.ITER.com.ve
http://www.ITER.com.ve/publicaciones
Redes:
http://facebook.com/iterinstituto
http://twitter.com/iterinstituto

SUSCRIPCIONES 2015:
Extranjero: $54

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
Lic. Pablo R Penso Z 5

SAGRADA ESCRITURA
La Resurrección de Jesús (1ª Parte) Narraciones evangélicas del sepulcro vacío y de los anuncios de la resurrección
Juan Pablo Perón SDB 7

HISTORIA
Acercamiento a una historiografía de la Historia Eclesiástica en Venezuela (1965-2015)
Oswaldo Montilla Perdomo, OP 81

TEOLOGÍA
Dios Liberador
Pedro Trigo, SJ. 135

PASTORAL
Teilhard de Chardin y los pueblos indígenas. Una lectura preliminar
Dr. Roberto Tondchá Charupá 159

LENGUAJE
El Pasivo Teológico
Lic. Bruno Manara 171

PRESENTACIÓN

Lic. Pablo R Penso Z

BIBLIA Y TEOLOGÍA

"La teología se apoya, como en un cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo." DV24. Y es que así contemplamos el misterio revelado en Jesús. Este binomio inseparable encuentra siempre su asidero aquí en ITER-Teología.

En este número queremos presentar una serie de artículos que considerando la globalidad teológica abordan los tópicos de: Sagrada Escritura, Historia, Teología, Pastoral y Lenguaje.

Cada uno por autores especializados de importancia y dedicados a la labor reflexivo-teológica, que nos legan parte de su esfuerzo.

El primero de los artículos responde a una inquietud abordada catedráticamente por el P. Juan Pablo Perón denominado: "La Resurrección de Jesús (1ª Parte): Narraciones evangélicas del sepulcro vacío y de los anuncios de la resurrección". Un trabajo muy amplio, pero que ofreceremos en tres partes. Esta es la primera de ellas. Aquí, nos regala su estudio centrado exclusivamente en las narraciones del sepulcro vacío y los anuncios de la resurrección de Jesús. Y es que 'la resurrección es un hecho real, concreto, que ha sucedido y ha sido testimoniado' (En sus palabras). Un primer acercamiento a esta minuciosa y desgajada labor.

El P. Oswaldo Montilla, en el contexto de un sintético trabajo de investigación histórico-documental, nos aporta su investigación sobre los grupos religiosos que marcaron decisivamente la conformación de los pueblos y ciudades de nuestro país en línea editorial. Todo ello considerándolo en el marco de tres etapas: la colonia, la independencia y la república. Un trabajo que considera las complicadas relaciones entre la Iglesia y el Estado venezolano.

En el ámbito de la reflexión teológica, el P. Pedro Trigo con un artículo denominado "Dios Liberador" nos lleva a los albores de la Teología de la Liberación. Ahí considera el acontecimiento paradigmático del Éxodo y la liberación del Pueblo como fundamento que sirve de punto de partida y horizonte a la teología que se concibe como liberadora. Pues, la liberación, al

ser una relación, se concreta históricamente en la fidelidad del pueblo a su Señor. Una fidelidad creativa que conlleva a una transformación personal. En definitiva, es la revisión del proceso que desde los años sesenta se ha venido fraguando teórico-práxicamente en América.

En este año de recuerdo a Teilhard de Chardin, el Dr. Roberto Tomichá Carupá, aborda el legado de este gran hombre en un contexto amerindio, con un aporte teológico pastoral que precisa de la apreciación de los pilares ancestrales y expresiones indígenas para poder mirar como ellos, contemplar como ellos, vivir como ellos. Es acercarse al misterio desde un nuevo mundo de vida: el indígena (los cuatro hilos sostenedores de la realidad: Lo Cósmico, Lo Humano, Lo Cristico y Lo Femenino). Y pasar por el cosmos hasta llegar al prójimo como el destino encarnador del misterio, destino plenificador de sentido.

Finalmente, el Prof. Bruno Manara nos acerca a una precisión sobre el lenguaje. En concreto, "El Pasivo Teológico" (nombre de su artículo) en el griego. Es un estudio que brota del análisis del Tiempo Pasado Aoristo en el Griego del Nuevo Testamento. Ahí presenta, ejemplificadamente, tópicos referentes a la resurrección, la muerte y ascensión, en los que se evidencia el uso de esta peculiaridad lingüística del griego clásico.

Y es que, "...la Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios, y en cuanto inspirada es realmente Palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología" DV24. Esto es lo que hacemos y presentamos.

¡Esperamos disfruten!

Pablo R. Penso Z.[1]

---

[1] Sitio web: http://[illegible]. Correo: [illegible]@gmail.com; Twitter: [illegible]

SAGRADA ESCRITURA

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS (1ª PARTE)
NARRACIONES EVANGÉLICAS DEL SEPULCRO VACÍO Y DE LOS ANUNCIOS DE LA RESURRECCIÓN

Juan Pablo Perón SDB*

ABSTRACT:
The resurrection of Jesus constitutes the final goal of his life and of the pascal events (passion - death-sepulcher) and establishes the God's definitive judgment that changes completely the decisions of the men. The resurrection is a true, concrete story, which has happened and born witness. The N. T. offers to us abundant and varied materials close to the resurrection: the kerygmatic formulas of the Acts of the Apostles, the simple, short and long confessions in Paul's letters, and the

* El **P. Juan Pablo Perón**, sdb, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado estudios en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB) de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978).

Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura en Pregrado y en Postgrado. Fue Superior Provincial de los Salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para un 1º periodo (1991-1995), y concluido el rectorado, completó los estudios de doctorado y trabajó en la tesis en el PIB, volvió a ser elegido como Rector por un 2º periodo (1999-2003) y reelegido por un 3º periodo (2003-2008).

Entre sus escritos: *ITER 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*. Varios artículos en el área neotestamentaria de la revista ITER como: *El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos* (1992); *El uso del poder político, del poder religioso y del que dan las riquezas tal como emerge en algunos logia de Jesús en los Evangelios* (2003); *Los discípulos de Jesús en los evangelios. El significado del discipulado* (2007); *Modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo* (2009); *La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas evangélicas* (2010); *La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunos textos del evangelio de Juan* (2011); *Palabra de Dios y vida del sacerdote* (2012); *La Pasión sinóptica* (primera parte) (2012); *Una nube de testigos – Heb 11 1-40* (2013); *La Pasión sinóptica* (segunda parte) (2013).

Su tesis doctoral es un estudio sobre el *discipulado* en el Evangelio de Mc, que lleva por título el tema de Mc 1,17: "*Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres*". Ha sido publicada en su lengua original italiana dentro de la colección de Biblioteca de Ciencias Religiosas Nº 162 de la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) el año 2000. Correo electrónico [illegible]

Christological hymns in the Pauline and petrine literature, the narrations of the empty sepulcher and of the announcement of the Resurrected one and of the Christophanies. In this first part of our study we will see exclusively the narrations of the empty sepulcher and the announcements of the resurrection of Jesus

KEY WORDS:

Μνημεῖον, ἀφαίρεσις, σῶμα, ἄγγελος, ραβουνί, ἐκπαμβήθοσι, ἀποστέλλειν, ὀφθῆναι, δουθῆναι, μαθητής, κοιμᾶσθαι.

INTRODUCCIÓN

Las veces que Jesús ha hablado de su pasión y muerte ha concluido siempre anunciando la resurrección (cf. Mc 8,31; 9,9.31; 10,33-34; Mt 16,21; 17,9.22-23; Lc 9,21-22; 18,31-33).

La *resurrección*, como meta final de los acontecimientos pascuales, es el juicio de Dios que cambia completamente las decisiones de los hombres. Dios ha resucitado aquel Jesús a quien los hombres, invocándolo a él, habían crucificado (Hch 2,32-36; 3,13-15; 4,8-10; 5,29-31). Todo el N. T., en el amplio material literario que conservamos, habla de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, y afirma que su resurrección es un hecho real, concreto, que ha sucedido y ha sido testimoniado: no es un símbolo o una simple esperanza. Jesús no está vivo como vive un mensaje, o como vive un maestro y fundador en el corazón de sus discípulos.

La *resurrección* de Jesús, afirman los textos del N.T., es real, pero no es un regreso a la vida de antes. Ella se diferencia de las tres *resucitaciones* que Jesús obró y han sido presentadas por los evangelios: la *hija de Jairo* (cf. Mc 5,40-42; Mt 9,23-25; Lc 8,53-55), el *hijo de la viuda de Naín* (cf. Lc 7,13-17) y *Lázaro* (cf. Jn 11,43-44). Con su *resurrección* Jesús se ha proyectado hacia el *ἔσχατον*, no ha regresado a la vida anterior. Con ella Jesús ha entrado en la gloria del Padre.

El N.T. nos brinda un abundante y variado material acerca de la resurrección que recogemos en cuatro apartados:

1. Las *fórmulas kerigmáticas* de los Hechos de los Apóstoles;

2. Las *confesiones* cortas y largas en las Cartas de Pablo;

3. Los *himnos cristológicos* presentes en la literatura paulina, petrina y en la Carta a los Hebreos;

4. Las *narraciones* del *sepulcro vacío*, de los *anuncios de la resurrección* y de las *cristofanías* que completan las narraciones de la pasión, muerte y sepultura de Jesús en los evangelios.

Veámoslas brevemente:

1. Las *fórmulas kerigmáticas* propias de los Discursos de los Hechos de los Apóstoles nos dicen que la resurrección no es accidental en la trayectoria de la vida de Jesús. Junto con su pasión-muerte y sepultura ella define y exalta su persona. Su vida fue fecunda gracias a la unción del Espíritu Santo. Dios estuvo con Él y lo constituyó *juez escatológico*. Su nombre, ahora invocado, es eficaz. Él borra los pecados y es el *salvador de todos*. A los oyentes Pedro y Pablo piden sobre todo el arrepentimiento y la fe. Las *fórmulas kerigmáticas* están incluidas en seis textos:

a) *Discurso de Pedro en Pentecostés* (Hch 2,1-40 [cf. vv 22-25.29-33. 36]).

b) *Discurso de Pedro luego de la curación del paralítico* (Hch 3,1-26 [cf. vv 13-16.17-20.26])

c) *Primer discurso de Pedro delante del Sanedrín* (Hch 4.1-22 [cf. vv 8-12]).

d) *Segundo discurso de Pedro delante del Sanedrín* (Hch 5,29-42 [cf. vv 29-32]).

e) *Discurso de Pedro en casa de Cornelio* (Hch 10.1-48 [cf. vv 34-42]).

f) *Discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia* (Hch 13,13-52 [vv 26-31. 32-41]).

2. Las *confesiones* en las Cartas de Pablo que nos permiten penetrar en los comienzos de la fe cristiana y de su formulación en el seno de la Iglesia primitiva. Estas *confesiones* expresan el camino de una experiencia nueva que se fue plasmando en el vocabulario de la Iglesia y se han hecho vivas en la catequesis y la liturgia.

Las dividimos en tres grupos:

a) *Confesiones sencillas* apenas indicadas en las cartas. Tienen como tema: Κύριος Ἰησοῦς: Flp 2,11; Rom 10.8b-9; 1Cor 12,3.

b) *Confesiones cortas* que se encuentran diluidas en el *kerigma*, en la *didaché*, en la *liturgia* y en la *apologética*, presentes en las Cartas. Tienen a Dios como autor de la resurrección de Jesús y por eso están expresadas con verbos en forma activa (ἐγείρειν), que describen a Dios como *sujeto explícito*; o en forma pasiva (ἐγείρεσθαι), que presentan a Dios como *sujeto implícito*.

De ellas: - Doce tienen el verbo ἐγείρειν (cf. Rom 4,24; 8,11.bis; 10,9; 1Cor 6,14; 15,15.bis; 2Cor 4,14; Gal 1,1; Ef 1,20; Col 2,12; 1Tes 1,10).

- Trece tienen el verbo ἐγείρεσθαι (cf. Rom 4.25; 6,4.9; 7,4, 8,34; 1Cor 15, 4.12.13.14.16.17.20; 2Cor 5,15.

c) *Confesiones largas* presentes en tres cartas de Pablo (cf. 1Tes 1,10; Rom 1,1-5; 1Cor 15,1-11).

3. Los *himnos cristológicos* asumidos y reelaborados en la literatura paulina, petrina y en la Carta a los Hebreos. En ellos unas veces la resurrección de Jesús se encuentra unida a su pasión y muerte a través de una *fórmula kerigmática*; otras veces se sigue el esquema del *abajamiento-exaltación*; y otras todavía une la condición de *Cristo resucitado* a su función de *cabeza de la Iglesia*. Entre los himnos mencionamos: Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,20-22; 1Tim 3,16; 1Pe 3.18-22; Heb 1.3-4.

Mediante las *fórmulas kerigmáticas* de los discursos, las *confesiones* y los *himnos* podemos hacernos una idea de la predicación (*kérigma*), la catequesis (*didajé*), y la celebración de la fe de la comunidad cristiana primitiva (*liturgia*) basada en el hecho de la resurrección.

En todos ellos aparece como prioritaria la intervención de Dios que se manifiesta como fundamento de la predicación, del culto, del apostolado y de la vida cristiana en general. El núcleo kerigmático-catequístico-celebrativo de todos ellos es. *Jesús murió y se apareció o fue resucitado.*

4. Las *narraciones* del sepulcro vacío, del anuncio de la resurrección y de las cristofanías en los cuatro Evangelios:

a. El N. T. no es solamente *kérigma*, es también *historia*.[1] En los evangelios, sobre todo, *kérigma e historia*, *anuncio* y *narración*, se combinan de un modo inseparable. Los evangelios *anuncian narrando* y *narran anunciando*.

El Concilio Vaticano II en la "*Dei Verbum*" hablando de la *Divina Revelación* como *Palabra de Dios* "*en la Historia y a través de la Historia*" invitaba a profundizar una *teología más histórica* y por consiguiente *más narrativa*.[2]

El paso de la Historia a la narración es corto, como dice el principio fundamental de la filosofía de la historia: *La Historia ofrece narraciones*.[3] En otros términos podemos decir que la *narración* es el lenguaje que corresponde a la Historia.

---

[1] La posición de R. Bultmann, según el cual el testimonio de los Evangelio y de todo el N.T. se reduciría a la propuesta de un kérygma, o de un conjunto de anuncios puntuales sin algunas referencias a la historia, ya ha sido superada. Cf. KASEMANN, *El problema del Jesús histórico*: SAGGI ESEGETICI (Casale 1965) pp 30-57.

[2] Cf. DV, 12.

[3] DANTO A. C., *Filosofia analítica della storia* (Bologna 1971) p. 153.

El *lenguaje narrativo* en los cuatro evangelios es fundamental y determinante. La "*apología de la narración*" encuentra en los evangelios un fiel aliado. Estos presentan una *imagen de Jesús* según una *fórmula de testimonio* en la que se afirma que *"Jesús comenzó anunciando el Reino de Dios; organizó a su alrededor una comunidad de fé que aceptaba su persona y su propuesta; habló con autoridad y demostró con los signos el poder que Dios le había concedido; reveló el rostro misericordioso de Dios en su acercamiento a los pobres y marginados; demostró sabiduría en sus discursos y claridad en las controversias con las autoridades políticas y religiosas; impuso una nueva conducta ética a los que lo siguieron; terminó su vida en la cruz"*.

b. Los Doce y los demás discípulos y discípulas fueron transformados por esta palabra y por la vida del Señor. Las simples *fórmulas kerigmáticas* de los discursos, las *confesiones* y los *himnos* no fueron más suficientes para llenar su sed de conocer a Jesús. Se hizo necesaria el *componente narrativo* que fuera presentando la *vida*, las palabras y las obras de Jesús y sobre todo la culminación de su existencia con la pasión, muerte, sepultura y resurrección.

Entre la Cruz (*pasión, muerte y sepultura de Jesús*) y Pentecostés se dio un Acontecimiento que fue reflexionado por la comunidad. Los primeros cristianos concentraron su atención entre los inicios de la predicación de Jesús, el cumplimiento de su vida y su presencia en medio de la comunidad luego de su pasión, muerte y sepultura. La *trama narrativa* de los evangelios, construida con un estilo sencillo, presenta las relaciones directas entre Jesús y los diversos personajes que lo fueron encontrando en una proyección espacio-temporal anterior y posterior a la Pascua.

c. A la luz de estos datos nos limitaremos a dividir nuestro estudio en dos partes que nos ayuden a leer las *narraciones evangélicas que hablan de la resurrección de Jesús*.

a) En la *primera parte* presentaremos el descubrimiento del sepulcro vacío y los anuncios de la resurrección de Jesús:

1. Las *mujeres van al sepulcro* (cf. Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-2);
2. Los *discípulos se dirigen hacia el sepulcro* (cf. Lc 24,12; Jn 20,3-10).

b) En la *segunda (n. 1 2 3)* y *tercera parte (n.4-5)* de nuestro estudio nos dedicaremos a las *cristofanías*:

1. A las *mujeres* en Jerusalén (cf. Mc 16,9-11. Mt 28,9-10; Jn 20,11-18);

2. A Pedro y a los discípulos de Emaús (cf. Mc 16,12-13; Lc 24,13-35);
3. A los discípulos en Jerusalén y a Tomás (cf. Lc 24,36-43; Jn 20,19-29);
4. A los discípulos en Galilea (cf. Jn 21,1-14);
5. A los discípulos y la misión universal (cf. Mc 16,14-20; Mt 28,16-20; Lc 24,44-53).

De cada narración presentaremos brevemente el *contexto literario* en el que se encuentra el texto seleccionado, haremos un *análisis* detallado del mismo texto, estudiando y confrontando las características comunes entre ellas y los elementos propios de cada narración, y profundizaremos las *líneas teológicas* presentes en ellas.

CAP. 1º

Las mujeres van al sepulcro, lo descubren vacío y reciben el anuncio de la Resurrección (cf. Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-2).

1. El Contexto:

Al final de las narraciones de la sepultura del cuerpo de Jesús (cf. Mc 15,42-47, Mt 27,57-61; Lc 23,50-55; Jn 19,38-42) los cuatro evangelios refieren que las *mujeres discípulas*, que habían ido a ver el sepulcro, descubrieron que estaba vacío y recibieron el anuncio de la resurrección (cf. Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 23,56-24,11 y Jn 20,1-2).

2. Los textos:

Mc 16,1-8	Mt 28,1-8	Lc 23,56b-24,11	Jn 20,1-2
v. 1 καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου		v. 56b καὶ τὴν μὲν σαββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν	
Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη[4]			

[4] El código D omite διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη con una clara finalidad de simplificar el texto, puesto que el nombre de las mujeres ya se encuentra en 15,47. Cf. METZGER, *Commentary*, p. 121.

ἡγόρασαν ἀρώματα			
ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν			
v 2 καὶ λίαν πρωΐ	v 1 Ὀψὲ δὲ σαββάτων,[1]		
τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων	τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων[2]	v 1 Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως	v 1 Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων
ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον	ἦλθεν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία	ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον	Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωὶ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον
ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου	θεωρήσαι[3] τὸν τάφον	φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα	
v 4 καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς			
Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον			
ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου			
v 4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν		v 2 εὗρον δὲ	καὶ βλέπει
ὅτι ἀπεκεκύλισται ὁ λίθος		τὸν λίθον ἀπεκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου	τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου
Ἦν γὰρ μέγας σφόδρα			
v 5 καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον		v 3 εἰσελθοῦσα δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ[4]	

[1] Según BLASS, *Grammatica* p. 212, nota 7 "*el sustantivo plural* σαββατα *tiene un sentido concreto y singular*"

[2] Como en hebreo también en griego el primer día de la semana, en lugar de ser indicado con χρόνος, se designa con un número cardinal μια σαββατων. Cf. ZERWIK, M., *Graecitas* p. 53; BLASS, *Grammatica* p. 319, nota 1.

[3] Tienen ανατειλαντος του ηλιου: A, B, C, L, Δ, Ψ, 49, muchísimos minúsculos y Lecionarios; tienen επι ανατειλαντος W, Θ, y Eusebio, tienen ανατειλαντος D, it, Agustín. Mantenemos la versión más atestiguada. Cf. ALAND, *Testament* p. 189.

[4] MATEOS, *Aspecto* p. 102 nº 326 afirma que "*el verbo* θεωρεω *no tiene el significado de ver en general sino que comporta una visión particular, más profunda que traduciríamos con presenciar, ser testigos*"

	v 2 καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας		
	ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον		
εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς	καὶ ἐκθαμβοῦντο ἐκεῖνοι πάντες.	v 4 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπεστάθησαν αὐταῖς	
περιβεβλημένον στολὴν λευκήν.	v 3 ἦν δὲ εἶδος αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών	ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ	
καὶ ἐξεθαμβήθησαν	v 4 ἐκτὸς δὲ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἐκστάντες οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί	v 5 ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν	
v 6 ὁ δὲ λέγει αὐταῖς	v 5 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν τοῖς γυναιξίν	εἶπεν πρὸς αὐτάς	
Μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον	Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε·	Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν	
ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε	v 6 οὐκ ἔστιν ὧδε,	v 6 οὐκ ἔστιν ὧδε,	
	ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν	ἀλλὰ ἠγέρθη [11]	
ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.	δεῦτε [12] ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο [13]	μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι	

[10] El código D, si en muchas versiones, omiten κυρίου. La casi totalidad de los códigos P[75], ℵ, A, B, C, L, W, Θ, ψ, y muchísimos minúsculos por el contrario, presenta este κυρίου ἰησοῦ que refleja más bien la manera de expresarse de la comunidad cristiana primitiva. Aceptamos la versión de la mayoría. Cf. METZGER, *Commentary* p 153

[11] Según PORTER, *Aspect* pp 137-138 "se la construcción aproxistic ... *ἰδοὺ* que es muy común en *Mt* (45 veces), el participio ἀποκριθεὶς es considerado redundante". Cf. ZERWIK, *Graecitas* p 125, nota 3.

[12] El código D omite el texto ὧδε. ἀλλὰ ἠγέρθη considerándolo una interpolación de Mc 16,6 a Mt 28,6. Sin embargo parece que Lc quiere insistir en la antítesis planteada por ἀλλὰ. Esta lectura es presentada por la mayor parte de los códigos. Cf. METZGER,

[14] La partícula δεῦτε refuerza el imperativo que sigue ἴδετε en calidad de una exhortación. Cf BLASS, *Grammatica* p 167, nota 8; p 439, nota 2.

		ὧν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ	
		v 7 λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι	
		v 8 καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ	
v 7 ἀλλὰ ὑπάγετε	v 7 καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι[14]		
εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ	εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ		
καὶ τῷ Πέτρῳ			
	ὅτι Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν,[15]		
ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν	καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν,		
ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε	ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε[16]		
καθὼς εἶπεν ὑμῖν	ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν		
v 8 καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου	v 8 καὶ ἀπελθοῦσαι[17] ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου	v 9 καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου	
εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις	μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης,[18]		

[15] Muchos códigos mayúsculos (A, C, D, L, W, Δ), minúsculos, leccionarios y algunos padres de la Iglesia tienen la lección larga τεκτο ο κυριος que parece más bien una añadidura de un copista. Mt nunca usa el sustantivo κυριος referido a Jesus. Nos parece que el texto original εκετο es el presentado por los códigos a, B, Θ y otros más. Cf. METZGER, *Commentary* p 71.

[16] ZERWIK M., Graecitas p 125 afirma que "*en la construcción* παρευθεῖσαι ἔκατε *el participio tiene un significado imperativo*. Según PORTER, *Aspect* pp 419-420 "*el participio aoristo* παρευθεῖσαι *tiene un sentido de futuro*"

[17] En la expresión απο των νεκρων la utilización del artículo es para indicar un nombre propio. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 326-327.

[18] "*El futuro* ὄψεσθε *es empleado como un futuro profético, para anunciar la visión de una realidad o acontecimiento perteneciente a la esfera divina*". Cf. MATEOS, *Aspecto* p 100, n° 319.

[19] Los códigos A, D, W, Δ, y muchos minúsculos y leccionarios tienen εξελθοῦσαι que parece un influjo de Mc 16.8. Los códigos a, B, C, Θ, y pocos minúsculos tienen απελθοῦσαι. Asumimos esta versión. Cf. ALLAND, *Testament* p 114.

καὶ σοβεῖν σοβεῖν εἶναι			
ἐφοβοῦντο γὰρ [19]			
	ὄθρηνον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ	ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς	v. 2 τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται
		v. 10 ἦσαν δὲ[20] ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς	πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγει αὐτοῖς
		ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους τεῦτα	[21] Ἤρων[21] τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου
			καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν
		v. 11 καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα τεῦτα	
		καὶ ἠπίστουν αὐταῖς	
v. 1 Terminado el descanso del sábado	v. 1 Pasado el sábado,	v. 56b El sábado guardaron el descanso de precepto	
María Magdalena, María la de Santiago y Salomé			
compraron aromas			
para ir a embalsamar a Jesús.			

[18] La expresión χαρα μεγαλη designa la alegría concreta de alguien que tiene que dar una buena noticia. Cf. SPICQ, *Note*: χαρα = GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO S* p 781.

[19] Omiten los vv. 9-20 los códigos a, B, 304, muchas versiones y padres de la Iglesia. Añaden la conclusión larga con los vv. 9-20 los códigos A, C, D, W, Δ, Θ, L, Ψ, 083, 099, muchísimos minúsculos, leccionarios y padres de la Iglesia. Cfr. METZGER, *Commentary* pp 122-126.

[20] Tienen ησαν δε, que se refiere a las tres mujeres el P[75], A, B, L, D, J y muchos minúsculos, leccionarios y versiones; tienen ην δε, que pone de relieve María Magdalena Ψ y algunos minúsculos. Se prefiere la primera lección. Cf. METZGER, *Commentary* p 184.

[21] Los aoristos ηρων y εθηκαν son expresiones verbales con las que quien habla, quiere evitar pronunciar el nombre de Dios quien es considerado implícitamente el sujeto de la acción. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 199-200 nota 5.

v 2 Muy de mañana	al clarear		
el primer día de la semana.	el primer día de la semana,	v 1 El primer día de la semana, de madrugada.	v . El primer día de la semana al amanecer, cuando estaba todavía oscuro
	María Magdalena y la otra María		María Magdalena
fueron al sepulcro recién salido el sol.	fueron a ver el sepulcro.	fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado	fue al sepulcro
v 3 Se decían unas a otras:			
"¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?"			
v 4 Al levantar la vista			
observaron que la losa estaba corrida.		v 2 encontraron corrida la losa del sepulcro	y vio la losa quitada.
y era muy grande			
v 5 Entraron en el sepulcro,		v 3 entraron y no encontraron el cuerpo del Señor Jesús	
	v 2 De pronto la tierra temblo violentamente		
	porque el ángel del Señor		
	bajó del cielo y se acercó, corrió la losa y se sentó encima		
vieron a un joven vestido de blanco sentado a la derecha	v 3 Tenía aspecto de relámpago y su vestido era blanco como la nieve	v 4 No sabían qué pensar de aquello, cuando se les presentaron dos hombres con vestidos refulgentes.	
y se espantaron		v 5 despavoridas miraban al suelo.	
	v 4 Los centinelas temblaron de miedo y se quedaron como muertos		
v 6 Él les dijo: "No se espanten	v 5 El ángel habló a las mujeres: "Vosotras no temáis	y ellas les dijeron	

Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado	ya sé que buscáis a Jesús el crucificado:	"¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?	
Ha resucitado, no está aquí"	v.6 Ya no está aquí, ha resucitado.	v.6 No está aquí Ha resucitado.	
	como tenía dicho	Acordaos de lo que os dijo, estando todavía en Galilea:	
		v.7 "El hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de gente pecadora y ser crucificado,	
		pero al tercer día resucitará"	
v.7 Mirad el sitio donde le pusieron.	Venid a ver el sitio donde lo ponían		
Y deprisa, como hace	v.7 y después id aprisa		
decidle a sus discípulos	a decir a sus discípulos		
y a Pedro			
	que ha resucitado de la muerte y		
que va delante de ellos a Galilea	que va delante de ellos en Galilea.		
Allí le verán, como les dijo."	allí la verán. Eso es todo."		
v.8 Salieron huyendo del sepulcro, del temor	v.8 Con miedo, pero con mucha alegría,	v.8 Recordaron entonces sus palabras.	
y el desconcierto que les entró,	se marcharon a toda prisa del sepulcro	v.9 volvieron del sepulcro	
y no dijeron nada a nadie del miedo que tenían	y corrieron a anunciárselo a los discípulos	y anunciaron todo esto a los Once y a los demás.	v.7 Fueron corriendo adonde estaba Simón Pedro y le dice
			"Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto."
		v.10 Eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago,	
		también las demás,	
		que habían ido con ellas	

		les decían lo mismo a los apóstoles.	
		11 Y pero ellos lo tomaron por un delirio y se negaban a creerlas.	

A primera vista en el estudio comparado de las tradiciones sinópticas se nota una grande semejanza y al mismo tiempo algunas características típicas de cada evangelista. Jn, por su parte, presenta una narración muy reducida, pero bastante coincidente

3. Análisis de los textos:

a. Mc 16,1-8

1. *Introducción*

El *texto* se presenta bien delimitado. El *contexto* que lo precede (cf. Mc 15,42-47) refiere la sepultura de Jesús. El evangelista narra la visita de algunas mujeres al sepulcro de Jesús una vez transcurrido el sábado, y concluye apresuradamente la narración con la huida de aquellas. Asumiendo el hecho que Mc concluye su narración en 16,8 podemos asumir tres explicaciones posibles:

1. Mc quiso terminar su evangelio en 16,8;

2. Mc quiso añadir todavía otro texto que, por causas desconocidas, no logró incluir;

3. Mc había añadido otro texto conclusivo, que se ha perdido antes de que se hicieran las primeras copias.

Dividiremos el *texto* en tres partes: a) Mc 16,1-5: se describen las acciones de las tres mujeres; b) Mc 16,6-7: se señalan las palabras que el joven les dirige; c) Mc 16,8: se narra la reacción de las mujeres.

2. *Las mujeres llegan al sepulcro de Jesús* (vv. 1-5)

En los vv 1-2 se hacen varias indicaciones temporales διαγενομενου του σαββατου και .. λιαν προι τη μια των σαββατων, ανατειλαντος του ηλιου. En 16,1 Mc narra los preparativos hechos la tarde en que terminaba el sábado y en 16,2-8 refiere los hechos de la mañana del día siguiente. Mientras en Mc 16,2-4 presenta a las mujeres que van camino al sepulcro, en Mc 16,5 narra el encuentro con un *joven* dentro del sepulcro. Este versículo es de transición y describe la conclusión de una acción y el inicio de otra.

Con el v 1 καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν (*Terminado el descanso del sábado María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo a Jesús*) Mc no afirma expresamente (como hace Lc 25.56b) que las mujeres han observado el descanso sabático, pero lo supone. Transcurrido el sábado διαγενομένου του σαββατου, se sobrentiende la tarde de ese día, después que han aparecido las tres primeras estrellas en el cielo, las mujeres salen a comprar aceites aromáticos. Sólo Mc habla de αγοραζειν. Se mencionan tres nombres Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η [του] Ιακωβου και Σαλωμη. Estos mismos nombres eran señalados en Mc 15.40 al hablar de la crucifixión, con una pequeña variante: la segunda mujer era indicada como Μαρια η Ιακωβου του μικρου και Ιωσητος μητηρ (*María la madre de Santiago el menor y de Joses*); y en Mc 15,47, al hablar de la sepultura:

Mc 15,40 Ησαν δε γυναικες απο μακροθεν θεωρουσαι εν αις και Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η Ιακωβου του μικρου και Ιωσητος μητηρ και Σαλωμη (*Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de Joses, y Salomé*).

Mc 15,47 Η δε Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η Ιωσητος εθεωρουν που τεθειται (*María Magdalena y María la de Joses observaban dónde lo ponían*).

Mc 16,1 Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η [του] Ιακωβου και Σαλωμη ηγορασαν αρωματα ινα ελθουσαι αλειψωσιν αυτον (*María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo*).

Solamente Mc 16,1 afirma que los aceites aromáticos eran destinados para la unción de Jesús (ηγορασαν αρωματα ινα ελθουσαι αλειψωσιν αυτον). En Mc 14,6-8 Jesús contesta a Judas la crítica que este hace a la unción que María, hermana de Lázaro: Αφετε αυτην... ο εσχεν εποιησεν· προελαβεν μυρισαι το σωμα μου εις τον ενταφιασμον (*"Déjadla... ella ha hecho lo que podía: se adelantó a embalsamar mi cuerpo para la sepultura"*). La nueva enumeración de las mujeres, luego de Mc 15,47, en donde se dice que estaban observando dónde era sepultado el cuerpo de Jesús, las presenta como las únicas personas que toman la iniciativa.

La narración de la ida de las mujeres al sepulcro es bastante extensa (vv 2-4): v 2 καὶ λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον

ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου v 3 καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, v 4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος: (v. 2 *Muy de mañana el primer día de la semana, fueron al sepulcro recién salido el sol*, v. 3 *Se decían unas a otras: "¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?"* v. 4 *Al levantar la vista observaron que la losa estaba corrida, y era muy grande*).

El **v. 2** καὶ λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου (*Muy de mañana el primer día de la semana, fueron al sepulcro recién salido el sol*) presenta tres connotaciones temporales: una concierne el día, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων y dos conciernen la hora, λίαν πρωὶ y ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. La hora tan temprana indica el gran deseo de las mujeres de ir al lugar en el que había sido sepultado el cuerpo de Jesús. El *sol* mencionado, tal vez indica el símbolo de vida en contraposición a la noche, símbolo de la muerte. El presente histórico ἐρχονται pone de relieve la acción de las mujeres.

El **v. 3** καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· Τίς ἀποκυλίσει[22] ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; (*Se decían unas a otras: "¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?"*) describe la preocupación de las mujeres con respecto a la piedra que cerraba el sepulcro. Solamente Mc pone en evidencia esta preocupación. En el texto se nota una fuerte correspondencia con Mc 15,46 que narra como José de Arimatea cerró el sepulcro:

15,46: προσεκύλισεν λίθον επι την θυραν του μνημειου (*rodó una losa contra la entrada del sepulcro*)

16,3: Τις αποκυλισει ημιν τον λιθον εκ της θυρας του μνημειου ("*¿Quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?*")

Los dos textos indican movimientos opuestos (cerrar/abrir). Además 16.3 presenta el artículo τον que constituye un ulterior elemento de conexión con 15,46 y el "*dativo commodi*" ημιν que señala a las mujeres como beneficiarias de la apertura del sepulcro. Su preocupación es real, pues habían estado en el momento de la sepultura de Jesús, cuando José de Arimatea había cerrado la entrada del sepulcro rodando una piedra grande (cf. Mc 15,46-47). Ellas reafirman asimismo su interés por entrar en el sepulcro y ungir el cuerpo de Jesús. Esto manifiesta el estado de ánimo de quienes esperan encontrar muerto a Jesús, cuyo cuerpo estaría encerrado en el sepulcro.

[22] El verbo αποκυλιειν solamente es utilizado Mc 2 y Mt 3 Lc 1 y describe una acción humana. Cf MORGENTHALER, *Statistik* p 77

Con el v. 4a καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος (*Al levantar la vista observan que la losa estaba corrida*) comienzan los cambios y las sorpresas. Hasta el momento las mujeres estaban orientadas hacia la persona de Jesús, pero estaban concentradas en sus preocupaciones: ir a ungir el cuerpo de Jesús. Con ἀναβλέψασαι (*levantando los ojos*), las mujeres salen de su mundo interior y comienzan a percibir lo que está fuera de ellas. En el v. 4 y en el siguiente dominan los verbos que indican *ver*: ἀναβλέπειν, θεωρεῖν, ὁρᾶν. Mc emplea el presente θεωροῦσιν como un elemento característico de las mujeres en los tres momentos en que son presentadas: los dos primeros las describen con una actitud pasiva, el tercero las presenta con una actitud activa y preocupada.[23]

Mc 15,40 Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι (*Había también unas mujeres mirando de lejos*).

Mc 15,47 ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαλὴνη καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν ποῦ τίθεται (*María Magdalena y María la de Joses observaban dónde lo ponían*).

Mc 16,4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα (*Al levantar la vista observan que la losa estaba corrida; y era muy grande*)

Las mujeres estaban preocupadas por encontrar a alguien que les abriera el sepulcro, y ahora descubren que está abierto. Los vv 3 y 4 describen esta percepción:

16,3 Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ("¿*Quién nos correrá la losa?*").

16,4 θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος (*mirando, ven que la piedra había sido corrida*).

A la pregunta expresada con el verbo en futuro (Τίς ἀποκυλίσει) sigue la constatación, presentada en tiempo perfecto (ὅτι ἀποκεκύλισται). Otra diferencia está en que en la constatación (cf. Mc 16,4) no se encuentra ἡμῖν, pues el sepulcro está abierto para todos. El perfecto pasivo ἀποκεκύλισται que indica una acción ya realizada en el pasado y cuyo efecto permanece en el presente[24] induce a pensar en un *pasivo teológico*, que tiene como sujeto al mismo Dios.[25] La segunda parte del v 4 lo confirma.

---

[23] Cf. LANKING, *Aspecto* p 231 afirma que "el presente histórico θεωροῦσιν representa una excepción en la redacción de Mc para revelar el fuerte impacto que causó en ellas la piedra corrida".

[24] Cf. MATEOS *Aspecto* p 51 n.116.

[25] Cf. PORTER, *Aspecto* p 201

· Con el v. 4b Mc añade la observación final ἦν γὰρ μέγας σφόδρα (*y era muy grande*) que parece estar fuera de lugar. La explicación apunta a la sorpresa de las mujeres pues el sepulcro ha sido abierto.

· Con el v. 5 καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν (*Entraron en el sepulcro, vieron a un joven vestido de blanco sentado a la derecha y se espantaron*) se describe la constatación y la sorpresa. Mc presenta un joven (νεανίσκος) sentado a la derecha, dentro del sepulcro, en actitud de espera. El joven parece tener las características de un servidor y mensajero de Dios. Su posición a la derecha, el lado propicio (cf. 13,36; 14,62), hace presentir que dará buenas noticias. La στολη indica una vestidura larga[26]. El color de la misma λευκη indica que es un mensajero celeste.[27]

El texto 16,1-5, que describe el hecho desde el punto de vista de las mujeres, termina con su reacción ante el descubrimiento del joven: se espantaron (εξεθαμβηθησαν).[28] Los verbos θαμβεισθαι (Mc 1,27; 10,24.32) y εκθαμβεισθαι (Mc 9,15; 14,33; 16,5.6) son típicos de Mc.[29] El sustantivo θαμβος indica *estupor, susto, terror* es empleado sólo por Lc.[30] Mc describe la experiencia de las mujeres con matices fuertes. El profundo *terror* que las domina prepara su excesiva reacción en 16,8.

3. *El mensaje del ángel* (vv. 6-7)

Las palabras que el joven les dirige en los vv 6-7 tienen verbos que abarcan muchas acciones: 6. ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· Μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. 7. ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν (*El les dijo: "No os espantéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Mirad el sitio donde le pusieron. v. 7 Y ahora, marchaos, decidle a sus discípulos y a Pedro que os precede en Galilea: allí lo veréis, como os dijo"*).

---

[26] El término στολη está presente solamente en Mc 2, Lc 2. (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 143.

[27] Las vestiduras blancas son características de las personas admitidas a la presencia de Dios (cf. Ap 6,11; 7,9.13).

[28] MATEOS, *Aspectos* p 58, n 116 hace notar que "*el aoristo* εξεθαμβηθησαν *tiene un aspecto ingresivo, denotando el comienzo del estado de miedo y continuando su permanencia*".

[29] Θαμβεισθαι (Mc 4 - Mt 0 - Lc 0 - Jn 0) (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 104) y εκθαμβεισθαι (Mc 4 - Mt 0 - Lc 0 - Jn 0) (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 92).

[30] Θαμβος (Mc 0 - Mt 0 - Lc 2 - Jn 0 - Heb 1) (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 104).

· En el v. 6a, después de las palabras de aliento Μὴ ἐκθαμβεῖσθε (*dejen de estar asustadas*), que retoman la descripción anterior ἐξεθαμβήθησαν (*se asustaron*), podemos distinguir dos partes del anuncio: a) en la primera (cf. Mc 16,6b) el joven opone la resurrección de Jesús a la acción actual de las mujeres μὴ ἐκθαμβεῖσθε;[11] b) en la segunda (cf. Mc 16,7) con una fuerte contraposición ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε indica cuál tendrá que ser la futura actuación de las mujeres.

· En el v. 6b el joven describe la actuación de las mujeres descubriendo el objeto de su búsqueda con tres detalles: nombre de la persona buscada, su origen, muerte violenta que sufrió: Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον (*¿Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado?*). El verbo ζητεῖν[12] que es común en los evangelios, en Mc recurre solamente en relación a Jesús y por demás en un contexto hostil.[13] También en otras ocasiones (cf. Mc 1,37; 3,32; 16,6) la búsqueda no lleva consigo el resultado esperado porque está determinada por una concepción inadecuada de la persona de Jesús considerado solamente un taumaturgo (cf. Mc 1,37), sometido a los intereses de la familia (cf. Mc 3,32), crucificado (cf. Mc 16,6). Las tres puntualizaciones nombre, origen, muerte violenta, identifican al personaje y excluyen todo equívoco. Se trata de Jesús, presente en el evangelio, desde el primer versículo y mencionado muchas veces en Mc:[14] que viene de Nazaret (cf. 1,9.24; 10,47; 14,67) y cuya vida ha concluido en la cruz: σταυρον (cf. 15,13.14.15.20.24. 25).

Solamente en Mc encontramos en las palabras del *mensajero* la inmediata contraposición entre muerte y resurrección: Ἰησουν ζητειτε τον Ναζαρηνον τον εσταυρωμενον· ηγερθη (*¿Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado? ¡Ha resucitado!*). Esta afirmación abarca todo el camino de Jesús. El primer pasivo εσταυρωμενος[15] expresa lo que Jesús ha sufrido de parte de los hombres (cf. Mc 8,31; 9,31),[16] el segundo ηγερθη describe lo que ha experimentado de parte de Dios Padre y constituye un pasivo teológico. A la búsqueda que las mujeres hacen de Jesús crucificado se contrapone el hecho de la resurrección ya

---

[11] FANNING, *Aspect* 365 afirma que "*el presente* μὴ ἐκθαμβεῖσθε *indica una acción que debe ser interrumpida progresivamente, dejar de asustarse*".

[12] ζητεῖν (Mc 10; Mt 14; Lc 25; Jn 34; Heb 10) (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 105

[13] Cf. 8,11; 12, 11,18, 12,12; 14,1.11.55.

[14] Mc 8; 1; Mt 150; Lc 89; Jn 237; Heb 68; Pt 213.1.2. MORGENTHALER, *Statistik* p 107)

[15] MATEOS, *Aspecto* p 152 n 415 hace notar que "*este participio perfecto remarca: denota un estado anterior al acontecimiento* ηγερθη *que dice relación a nuevo estado*"

[16] FANNING, *Aspect* pp 416-417 afirma que "*el participio* ΕΣΤΑΥΡΩΜΕΝΟΝ *indica una situación resultante de un acontecimiento anterior que será superada con el aoristo* ηγερθη *que lo sigue*".

sucedida: ηγερθη (v. 6c).[37] La afirmación implícita ηγερθη, que se expresa explícitamente en los Hch 4,10 (εν τω ονοματι Ιησου Χριστου του Ναζωραιου ον υμεις εσταυρωσατε, ον ο θεος εγειρεν εκ νεκρων: "*En el nombre de Jesús Nazareno, que vosotros habéis crucificado, Dios lo ha resucitado de los muertos*"), constituye el núcleo del mensaje pascual y la proclamación que Dios ha derrotado la violencia y la injusticia humana (εν τω ονοματι Ιησου Χριστου του Ναζωραιου ον υμεις εσταυρωσατε, ον ο θεος εγειρεν εκ νεκρων).[38]

· En el v. 6c sin ninguna conjunción que los relacione con el texto anterior, siguen una negación y la descripción de un hecho οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν (*No está aquí. ¡Mirad el sitio donde le pusieron!*). Como consecuencia, el joven primero afirma que Jesús ya no se encuentra donde lo habían puesto, y luego indica el lugar vacío, ιδε ο τοπος οπου εθηκαν αυτον.

· En el v. 7a ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν (*Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y a Pedro que los precederá en Galilea, allí lo verán, como les dijo*") el encargo que reciben las mujeres contiene algunos elementos específicos del evangelio de Mc: comienza con una conjunción αλλα seguida por dos *elocutivos directivos* υπαγετε ειπατε τοις μαθητοις αυτου και τω Πετρω mediante los cuales ellas son invitadas a ir adonde se encuentran los discípulos; y se hace mención expresa de Pedro. No contiene ηγερθη sino que el ángel les informa que Él irá delante de ellos a Galilea (προαγει υμας εις την Γαλιλαιαν), les asegura que volverán a verlo en Galilea (cf. Mc 14,28) y concluye con καθως ειπεν υμιν. La conjunción αλλα contrapone los dos imperativos a la acción de las mujeres arriba mencionada: Ιησουν ζητειτε τον Ναζαρηνον τον εσταυρωμενον (*¿Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado?*). Ellas no deben más preocuparse por el cuerpo de Jesús, buscándolo en el sepulcro. Ahora tienen una tarea completamente diversa. Deben ir adonde están los discípulos para llevarles la

---

[37] PORTER, *Aspect*, pp. 225-226 afirma que el aoristo ηγερθη tiene un significado de presente "*está resucitado*"; MATEOS, *Aspecto*, p. 152 n. 413 hace notar que "*el aoristo ηγερθη muestra que el estado anterior de crucificado ya no existe pero que aquella situación pasada está siempre presente en el recuerdo y en la predicación de la comunidad*".

[38] Hch 4,10 que refiere el discurso de Pedro en el Sanedrín, contiene casi los mismos elementos de Mc 16,6: γνωστον εστω παντι υμιν και παντι τω λαω Ισραηλ, οτι εν τω ονοματι Ιησου Χριστου του Ναζωραιου ον υμεις εσταυρωσατε, ον ο θεος ηγειρεν εκ νεκρων ("*Sepan todos ustedes y todo el pueblo de Israel que esto ha sucedido en el nombre de Jesucristo, Nazareno, que vosotros habéis crucificado y que Dios ha resucitado de entre los muertos*").

Buena Noticia. Todo se concentra en el nuevo encargo que las presenta como mensajeras. Aún sin las repeticiones propias de Mt, las mujeres en Mc están marcadamente orientadas a la *misión* de los discípulos.

La mención de Pedro (cf. Mc 16,7) concluye una larga historia comenzada con Simón en Galilea (cf. Mc 1,16-18) y marca en el Evangelio una importante inclusión. Esta historia parecía haberse concluido definitivamente como consecuencia de su triple negación de Jesús (cf. Mc 14,29-31.66-72). Con la mención de Pedro, se subraya la invitación al encuentro en Galilea y todo lo que eso implica en cuanto al perdón, a la nueva llamada y a la renovada comunión que Jesús ofrece. De esta manera esta última palabra vuelve a abrir una historia sin fin, un nuevo comienzo con una conclusión más positiva.

En el v. 7b ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (*que los precede a Galilea*). La falta de ἠγερθη en el texto, que se presupone implícitamente, es la condición necesaria para lo que sigue y orienta toda la atención al encuentro de Galilea. Al no haber en Mc una respuesta explícita de parte de las mujeres, persiste una tensión hacia aquel encuentro en Galilea, del cual Jesús había hecho mención en el camino hacia Getsemaní (cf. Mc 14,28): προαξω υμ ας εις την Γαλιλαιαν. En Mc 14,28 falta la promesa explícita que los discípulos verán a Jesús en Galilea. La falta de ηγερθη como también la referencia a la predicción de Jesús llaman nuestra atención en el reencuentro de Jesús con los discípulos en Galilea, en la tierra de su primer llamamiento y misión. Pareciera que la insistencia en este encuentro sustituye la narración que falta:

14,28 προαξω υμας εις την Γαλιλαιαν (*"Os precederé en Galilea"*),

16,7b: προαξει υμας εις την Γαλιλαιαν (*Os precederá en Galilea*).

En el v 7c εκει αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν (*allí lo verán, como les dijo*) retoma la promesa que Jesús les hiciera en la Cena (cf. Mc 14,28: προαξω υμας εις την Γαλιλαιαν). El futuro οψεσθε que constituye un elocutivo conisivo, reviste el sentido de una promesa.[39] Galilea fue la tierra del encuentro de Jesús con sus discípulos, de su llamada, del su primer *kérigma*, de su enseñanza y de sus signos entre la gente (cf. Mc 1,9.14.16.28.39; 3,7; 6,21; 7,31). Solamente cuando decidió subir a Jerusalén Jesús atravesó Galilea de incógnito (cf. Mc 9,30) pues su tensión estaba centrada en la formación de sus discípulos antes de llegar a Jerusalén. Solamente en la Cena Jesús reafirma el sentido de la misión de los discípulos al seguimiento de Él (Cena cf. Mc 14,28 προαξω υμας εις την Γαλιλαιαν).

[39] MATEOS, *Juan*, p 188, n 319 afirma que *"la mayoría de las veces este futuro tiene un sentido profético como para anunciar la vivencia de una realidad o acontecimiento próximo, o a la edad divina o escatológica"*.

4. *La reacción de las mujeres* (v. 8)

· En el v. 8 καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ (*Salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el desconcierto que les entró, y no dijeron nada a nadie del miedo que tenían*) hay todavía verbos a la 3 persona plural que se refieren a las mujeres y al mismo tiempo notamos una excepción expresada en el verbo εἶχεν. Al comienzo del texto (Mc 16,8) se encuentra ἐξελθοῦσαι que forma una inclusión con εἰσελθοῦσαι (cf. Mc 16,5) y subraya que todo lo que se narra en los vv. 5-7 ha sucedido en el interior del sepulcro de Jesús.

En el mismo lugar en el que parecía que llegara definitivamente a su fin el camino de Jesús y que se iba asomando el sello definitivo de su fracaso, se manifiesta su victoria total. En 16,5 Mc describía la reacción de las mujeres dominada por el temor: καὶ ἐξεθαμβήθησαν. Lo que se afirma en 16,8 parece continuar de una manera más fuerte esta reacción que no encuentra paralelos en los otros dos sinóptions. La huida, el silencio y el total desconcierto de las mujeres son datos claramente de Mc.

· El v. 8 está bien estructurado y señala dos acciones de las mujeres presentadas en tiempo aoristo: la *huida* y el *silencio*. A cada acción se añade una *motivación*, acompañada por γὰρ que es descrita en imperfecto:

v. 8a καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου· εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις (*y salieron huyendo del sepulcro, se apoderó de ellas temblor y desconcierto*)

v. 8b καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ (*y no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo*)

El v. 8a señala la primera acción: la huida (καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου). "Huir" describe el comportamiento de alguien que se encuentra en un lugar que le causa inseguridad y temor, porque lo considera peligroso para la propia vida. Las mujeres tratan de alejarse del mismo lo más rápido posible para salvarse (cf. Mc 5,14; 13,14; 14,50.51-52). Las últimas personas de las que Mc había referido la huída fueron los discípulos en Getsemani (Mc 14,50). Huyendo dejaron el lugar del arresto de Jesús para buscar seguridad. En Mc 14,51-52 la huida del joven, envuelto en la sábana, le ofrece la salvación. Estos dos textos parecen señalar el interés del evangelista por la huída. Las mujeres reaccionan como personas que sienten su vida amenazada y tratan de salvarse. Hacemos notar la correspondencia de los dos textos:

v. 2 ερχονται επι το μνημειον (*llegan al sepulcro*)

v. 8 εφυγον απο του μνημειου (*huyeron del sepulcro*)

Las mujeres fueron resueltamente y sin miedo al sepulcro en el cual esperaban encontrar el cuerpo de Jesús. Esto corresponde a su experiencia ordinaria, pero huyeron del lugar en el que han escuchado el mensaje de la resurrección de Jesús.

· El motivo de su huída es descrito en el **v. 8b** ειχεν γαρ αυτας τρομος και εκστασις. La palabra τρομος expresa un fenómeno más bien exterior marcado por el temblar de todo el cuerpo o de una parte del mismo.[40] La palabra εκστασις designa un estado de ánimo marcado por el desconcierto.[41] Mc la utiliza solamente como reacción frente al anuncio de la resurrección (cf. Mc 5,42 y 16,8):

5,42 και εξεστησαν εκστασει μεγαλη (*se asustaron mucho*)

16,8 ειχεν γαρ αυτας τρομος και εκστασις (*el temblor y el desconcierto se habían adueñado de ellas*)

La resurrección aparece como un acontecimiento tan extraordinario que sacude a las personas y las desubica de sus situaciones normales. La combinación de τρομος y εκστασις *temblor* físico y *desconcierto* interior indica la experiencia traumatizadora de las mujeres. El imperfecto ειχεν indica lo impactante de la experiencia descrita en forma continuada.

De los cuatro verbos presentes en el texto, tres se encuentran en plural (εφυγον, ειπαν, εφοβουντο) expresando una acción de las mujeres y uno (ειχεν) se encuentra en singular. Este último verbo indica que un *temblor* y *desconcierto* las tenían dominadas. En este último caso las mujeres no son más sujetos de una acción, sino objetos, pues han sido sometidas a una experiencia que las sorprendió. De esta manera Mc subraya la intensidad de la experiencia abrumadora de las mujeres. Ellas no parecen más capaces de realizar sus acciones de una manera autónoma y responsable. La *huída* es la expresión más coherente de su *temor* y *asombro*. El elemento dominante es su estado de ánimo, motivado por el encuentro con el joven que da el mensaje de la resurrección.

· El **v. 8c** describe la segunda acción de las mujeres και ουδενι ουδεν ειπαν. Su silencio se encuentra en total contradicción con la orden recibida en

[40] La palabra τρομος se encuentra solamente en Mc y en Pablo (Mc 1,7; Mt 9,2; Lc 4,5; Flp 4,1) (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 149.

[41] La palabra εκστασις se encuentra en Marcos y Lucas Mc 2,7; Mt 9,8; Lc 1,7; Heb 4,1 (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 93.

Mc 16,7 υπαγετε ειπατε τοις μαθηταις αυτου και τω Πετρω οτι Προαγει υμας εις την Γαλιλαιαν. Después de la resurrección de la hija de Jairo, Jesús había impuesto silencio: *les insistía de que nadie se enterase*, pero no fue escuchado (cf. Mc 5,43). Después de haber anunciado la resurrección de Jesús, el joven ha expresamente pedido a las mujeres que lo comuniquen a los discípulos. Sin embargo ellas callan y parecen desobedecer a la orden recibida. Es frecuente en Mc el caso de quienes desobedecen a la orden tajante de Jesús que no se dijera nada a nadie (cf. Mc 1,44-45 [el leproso divulga la noticia]; 7,36-37 [tras la curación del sordomudo, la gente divulga el hecho]). El comportamiento atípico de las mujeres puede obedecer al carácter extraordinario del mensaje que han recibido.

Como motivo de su silencio Mc afirma que tenían miedo: εφοβουντο γαρ. No se precisa el objeto de su temor (diversamente de Mc 9,32. 11,18). Parece tratarse de un estado de ánimo propio del momento. Los textos del v. 8 parecen indicarlo:

v. 8a ειχεν γαρ αυτας τρομος και εκστασις (*temblor y desconcierto se había adueñado de ellas*).

v. 8b εφοβουντο γαρ (*tenían miedo*).

El imperfecto εφοβουντο parece ser sinónimo de ειχεν γαρ αυτας τρομος και εκστασις. La misma experiencia y el mismo estado de ánimo parecen la causa de su huida y de su silencio.

5. *Características del texto de Mc*

a. Mc afirma que ha sido *tarea del ángel* explicar a las mujeres la poderosa intervención de Dios, presentar el sepulcro vacío, explicar el hecho, recordar las predicciones de Jesús e insistir en su cumplimiento. Veremos lo que añade este texto a la Historia de la resurrección. En lo que a Jesús se refiere las palabras del ángel nos hablan de su estado permanente y definitivo, su relación con Dios y la validez de sus palabras y acciones. Mc 15 concluía describiendo la muerte violenta de Jesús y su sepultura. Ahora sabemos que el camino de Jesús no ha terminado en el sepulcro, porque él vive en la vida eterna de Dios. Ha muerto verdaderamente, pero ha entrado verdaderamente en la vida de Dios. Esta poderosa intervención de Dios permite que Jesús entre en la vida divina y al mismo tiempo convalida toda la obra opuesta a los rechazos y dificultades encontradas. Sin la resurrección el discurso sobre Jesús quedaría inconcluso. La resurrección decide todo a favor de Él. Sus palabras acerca de la resurrección constituyen las palabras más fuertes pronunciadas a su favor. Los anuncios de la pasión, muerte y resurrección hechos por el mismo Jesús en tiempo futuro a

través de los verbos αναστηναι[16] y εγειρεσθαι (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34; 14,27-28) son seguidos por Mc 16,6-7 en cuyo texto el indicativo aoristo ηγερθη da fe del hecho cumplido. La realización de esta palabra de Jesús (ηγερθη) confirma también todas los demás palabras al respecto (αναστηναι, αναστησεται, εγερθηναι):

Mc 8,31: *Y empezó a instruirlos: "El Hijo del hombre tiene que padecer mucho: tiene que ser rechazado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar a los tres días* (και μετα τρεις ημερας αναστηναι)".

Mc 9,31: *Les decía: "El Hijo del hombre lo van a entregar en manos de los hombres, y lo matarán: pero después que lo maten, a los tres días resucitará* (και μετα τρεις ημερας αναστησεται)".

Mc 10,33-34: "*Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los Sumos Sacerdotes y a los escribas, lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos, se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará*" (και μετα τρεις ημερας αναστησεται).

Mc 14,27-28: *Jesús les dijo: "Todos vais a fallar, como está escrito: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas".*[17] *Pero cuando resucite iré por delante de vosotros a Galilea*" (αλλα μετα το εγερθηναι με προαξω υμας εις την Γαλιλαιαν).

b. El *rol especial de las mujeres* se manifiesta en el hecho de que todo es narrado desde su punto de vista: lo que hacen y lo que ven (cf. Mc 16,1-5), lo que escuchan (Mc 16,6-7), cómo reaccionan (Mc 16,8). En ellas se refleja el camino de Jesús. Sus acciones y su sorpresa (cf. Mc 16,1-5) manifiestan una actitud humana llena de amor hacia una persona muerta y sepultada. Sus reacciones al mensaje de la resurrección revelan la intervención poderosa de Dios a través de los efectos en el cuerpo y en la mente humana. Mc no habla del terremoto, como hace Mt 28,2, pero sí del temblor y del desconcierto de las mujeres. Ninguna persona, ni siquiera las mujeres que habían quedado cerca de la cruz sin temer la violencia de los soldados, puede soportar la intervención poderosa de Dios, sin quedar sobrecogida y desconcertada.

c. El *texto 16,1-8* que constituye la conclusión del evangelio merece ser discutido. Si es una conclusión querida por el evangelista tiene sus

[16] El verbo αναστημι es intransitivo y tiene el sentido de *resucitar*. Cf. ZERWICK, *Analysis* p. 101.
[17] Cf. Zac 13,7

consecuencias. Mc 16,8 describe la reacción inmediata de las mujeres y la pone en evidencia; sin embargo parece que no quiere decir todo lo que las mujeres han hecho luego de haber escuchado el mensaje pascual.

Ciertamente sorprende que Mc insista tanto en el rol de las mujeres como mensajeras y en el encuentro de Jesús resucitado con los discípulos en Galilea y luego no mencione la transmisión del mensaje, ni refiera aquel encuentro. Por otra parte parece que Mc no describe el comportamiento de las mujeres como definitivo, sino inmediato y provisional. Podemos notar un paralelismo entre εφυγον y ειπον, dos verbos relacionados con un mismo motivo. El primer verbo εφυγον presenta la reacción inmediata de las mujeres aunque no quiere decir que su huida no habría terminado. Lo mismo parece significar para el otro verbo ειπον: no expresa necesariamente que su silencio habría continuado. Pudiéramos citar el caso de Mc 1,45, en el que el leproso comenzó a divulgar la noticia de modo que Jesús tenía que quedarse fuera en despoblado pero acudían a él de todas partes. Si estas afirmaciones fueran tomadas al pie de la letra, Jesús no habría podido ejercer su misión en Galilea. Pero los capítulos siguientes desmienten semejante noticia, pues califican este texto como una situación pasajera.

Parece que faltara una continuación al texto de Mc 16,8 que lo califique claramente como la descripción de una reacción inmediata. El texto Mc 16,1-8 narra acciones, reflexiones, sensaciones propias de las mujeres. De la misma manera parece que el texto diera a entender que las mujeres han callado solo en un primer momento, pero luego han comunicado sus experiencias. Los capítulos 2-4 de Mc desarrollan en cuanto a la interpretación de Mc 1,45 el mismo rol que Mc 16,1-8 con respecto a Mc 16,8; describen el versículo como una reacción pasajera.

Si por lo tanto Mc 16,1-8 es una narración incompleta de la experiencia pascual de las mujeres, sin excluir sino más bien presuponiendo que ellas han ido adonde los discípulos a anunciarles el mensaje recibido y que estos últimos han encontrado Jesús en Galilea nos preguntamos ¿por qué Mc ha puesto al final de su obra la *huida* y el *silencio* de las mujeres y ha evidenciado tanto estas reacciones?

Hay otros escritos del N.T. que presentan un final incompleto. En Hch 28,30-31 no se habla de la conclusión del encarcelamiento de Pablo en Roma, sino que se insiste en el hecho que él estaba anunciando el Reino de Dios y enseñando con toda libertad y sin estorbos. En Mt 28,16-20, luego de las palabras de Jesús no se habla de su despedida ni de la ejecución de sus órdenes: *Id y haced discípulos de todas las naciones... bautizándolos... y enseñándoles a guardar todo lo que les he mandado*. Mt da a su obra una conclusión abierta en

la que las palabras de Jesús, sin otras interferencias, se presentan en su permanente validez. Esto implica para el lector inteligente que complete lo que falta

Con respecto a su posición y a su función como elemento conclusivo, las acciones en Mc 16,8 corresponden a las palabras de Mt 28,18-20. Estas acciones son reacciones humanas al mensaje divino de Mc 16,6-7 y solamente pueden ser justamente valoradas como tales. Como elemento final de particular importancia Mc pone de relieve el carácter divino de la resurrección de Jesús, de su nueva vida y de su rehabilitación definitiva. Este hecho es realmente novedoso y decisivo: Dios ha intervenido de una manera potente a favor de Jesús.

Esta intervención se encuentra en el núcleo del mensaje pascual (16,6): Ιησουν ζητειτε τον Ναζαρηνον τον εσταυρωμενον· ηγερθη. En este texto Mc pone en evidencia a través de su reflejo en la experiencia humana, el temblor, el desconcierto, el miedo, la huida y el silencio de las mujeres que hasta el momento se habían manifestado a la altura de la situación (cf. Mc 15,40-47; 16,1). La persona cuando está asustada manifiesta desconcierto ante el carácter numinoso del acontecimiento. La conclusión insólita del evangelio de Mc resume y confirma dos elementos que son comunes a su obra: el misterio divino de la persona y de la obra de Jesús, y su reflejo en la conducta humana, que se expresa con el silencio. Otro caso bastante común en Mc es el temor y la incomprensión de los discípulos ante el misterio de Jesús que se revela y se esconde (cf. Mc 4,41; 6,50-52; 8,17-21; 9,5-6).

b. Mt 28,1-8

I. *Introducción*

El texto de Mt constituye una unidad narrativa bien definida en cuanto a *tiempo*, *lugar*, *personas* y *temas*. El *tiempo* ha cambiado desde la mañana del sábado (cf. Mt 27,62) al día siguiente después del sábado (cf. Mt 28,1). En cuanto a *lugar*, todo se desarrolla alrededor del sepulcro de Jesús. Las *personas* presentes ya no son los adversarios de Jesús, ni Pilatos, sino las mujeres (cf. Mt 28,1.5) y el ángel del Señor (cf. Mt 28,2-5). El *tema* es el mensaje pascual, el anuncio de la resurrección de Jesús. El versículo final, Mt 28,8, es un texto de transición: concluye los acontecimientos en torno al sepulcro y prepara el marco del acontecimiento siguiente.

La narración comienza con la ida de las mujeres al sepulcro de Jesús (cf. Mt 28,1) y termina con su salida (cf. Mt 28,8). En la parte intermedia se refiere la intervención del ángel del Señor relacionada con un fuerte terremoto (Mt

28,2-3), la reacción de los guardias que custodiaban el sepulcro (Mt 28,4) y el mensaje del ángel dirigido a las mujeres (Mt 28,5-7).

2. *La ida de las mujeres al sepulcro* (v. 1)

· En el v. 1 Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ἦλθεν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον (*Pasado el sábado, al clarear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro*). El texto presenta dos indicaciones de tiempo. La palabra Οψε en calidad de adverbio significa "tarde" (cf. Mc 11,19; 13,35) pero puede funcionar también como preposición que rige el genitivo (después, mucho después). El singular σαββατον y el plural σαββατα pueden significar tanto el *sábado* (cf Mt 12,1.2.5) como la *semana* (cf. Lc 18, 12). La primera indicación dice: después del sábado o pasado el sábado. La segunda ofrece una precisación. La expresión μια σαββατων corresponde a η μια των σαββατων ημερα (el primer día de la semana). El verbo επιφωσκειν significa "comenzar a brillar". La expresión η επιφωσκουση ωρα indica el momento en el que comienza a aparecer la luz de las estrellas y estas se pueden contar a simple vista. Parece tratarse de la hora de la tarde, luego de la puesta del sol, hora en la que, con el brillo de las primeras tres estrellas en el cielo, comienza a contarse el día siguiente (cf. Lc 23,57), en este caso el primer día de la semana.[44]

Según esta interpretación las mujeres irían al sepulcro de Jesús por la tarde, una vez que ha concluido el sábado. Los acontecimientos que Mt 28,2-8 narra: el terremoto, la intervención del ángel del Señor, la apertura del sepulcro, la instrucción a las mujeres, colocados exactamente al comienzo del primer día, que corresponde al tercer día después de la muerte de Jesús. El primer día de la semana recuerda el primer día de la creación.

Las dos mujeres, *María Magdalena* y la *otra María*, son igualmente mencionadas en Mt 27,61, cuando estaban sentadas delante del sepulcro de Jesús. También en Mt 27,56 María Magdalena y la otra María son mencionadas entre las mujeres que han asistido a la crucifixión y muerte de Jesús. Ellas son las personas más cercanas y fieles a Jesús. Por eso son los testigos más autorizados que conectan la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesús (la explicación que el ángel da del sepulcro vacío). Mt no menciona los aceites aromáticos y no dice que las mujeres llegan hasta el sepulcro para la unción del cuerpo de Jesús. Indica como motivo de su ida: θεωρησαι τον ταφον (ver el

[44] Según la práctica judía el día comenzaba desde la tarde anterior

sepulcro). La visita al sepulcro corresponde a las costumbres fúnebres judías y manifiesta el cariño hacia el difunto.

3. *La intervención del ángel del Señor* (vv. 2-3)

Con el **v. 2** καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ (*De pronto la tierra tembló violentamente porque el ángel del Señor bajó del cielo, se acercó, corrió la losa y se le sentó encima*). **Mt** es el único que refiere la venida de un ángel del cielo, y esto provoca un terremoto. El texto, introducido por γὰρ, afirma que la causa del terremoto es la bajada del ángel. La expresión καὶ ἰδοὺ pone de relieve lo que sigue. La encontramos todavía en Mt 28,7.9.20 introduciendo también en otros textos las intervenciones divinas (cf. Mt 3,16.17; 4,11; 17,3.5; 27,51). El terremoto (σεισμος[45] εγενετο μεγας) acompaña y subraya la intervención de parte de Dios.[46] Según **Mt** 27,51.54 la muerte de Jesús había sido seguida, entre otros fenómenos, también por un terremoto.

Dios actúa mediante su ángel, del cual se describen primero la proveniencia (αγγελος κυριου), luego las tres acciones que cumple: καταβας εξ ουρανου και προεσελθων απεκυλισεν τον λιθον και εκαθητο επανω αυτου (*bajó del cielo y se acercó, corrió la losa y se sentó encima de ella*).

El ángel es descrito como perteneciente a la esfera celeste (αγγελος κυριου) y enviado de Dios. Él interviene al inicio (cf. Mt 1,20: apareciendo a José) y al final del camino de Jesús (cf. Mt 28,2 apareciendo a las mujeres) como en una *grande inclusión* y comunica las intervenciones de Dios. Al inicio del evangelio instruye a José acerca de la preñez de María por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,20) y le comunica lo que debe hacer (cf. Mt 1,24; 2,13.19) y al final revela a las mujeres la resurrección de Jesús y les da el encargo para que den la Buena Noticia a los discípulos (cf. Mt 28,5-7).

a. La *primera* de las tres acciones lo describe como καταβας εξ ουρανου (*bajó del cielo*). Según la concepción cosmológica de entonces el ángel viene del ambiente en el que Dios manifiesta su presencia, en la cual se encuentran los ángeles (cf. Mt 18,10; 22,30). El ángel baja del cielo para comunicar la victoria sobre la muerte, la resurrección de Jesús según estaba previsto por el mismo plan divino.

---

[45] El término σεισμος es más común en Mt (Mt 1,2; Mt 4,24; 8,24; 9,6; Heb 1), (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 140.

[46] Cf. Ex 19,18; Ap 6,12; 11,13; 16,18

b. La *segunda* acción del ángel se contrapone a la de José de Arimatea:

27,60 προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν (*rodada una losa grande a la entrada del sepulcro, se fue*)

28,2 προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον (*Se acercó y corrió la piedra*)

Mientras José había rodado la piedra sobre la entrada del sepulcro y se había ido, el ángel de Señor se acercó al sepulcro, rodó la piedra y abrió la entrada. El cierre del sepulcro constituía el último acto de la sepultura y aseguraba que el cuerpo estuviera en el sepulcro; la apertura del mismo por parte del ángel era presagio del cambio total de la situación.

c. La *tercera* acción describe al ángel sentado sobre la piedra como un vencedor sobre los despojos del enemigo vencido (καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ). La piedra que tiene debajo de sí es el símbolo de la muerte.

En la narración de la Pasión y de la Resurrección Mt muestra un interés particular en presentar personajes sentados, a conclusión de una acción decisiva:

27,36 καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ (*después de crucificarlo [los soldados] se sentaron allí a custodiarlo*).

27,61 ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου (*Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro*).

28,2 καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ (*De pronto la tierra temblió violentamente. El ángel del Señor bajó del cielo, se acercó, corrió la losa y se sentó encima de ella*).

A las acciones sigue una pausa de contemplación y reflexión. En Mt 27,36 los soldados, luego de haber crucificado a Jesús, se sientan para custodiarlo. Ellos son los representantes de la violencia humana que mata a Jesús. En Mt 27,61 durante la sepultura de Jesús las mujeres se sientan frente al sepulcro expresando la impotente fidelidad humana. En 28,2 el ángel del Señor, luego de haber rodado la losa de la entrada del sepulcro se sentó sobre la misma, representando la fidelidad poderosa de Dios en relación a Jesús.

En el v. 3 se describe el aspecto del ángel: ἦν δὲ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών (*Tenía aspecto de relámpago y su vestido era blanco como la nieve*) que habla de su proveniencia

divina. Su *aspecto* (ειδεα[47] αυτου) es deslumbrante y enceguecedor como el relámpago (ως αστραπη). Según la mentalidad del tiempo, los relámpagos venían de arriba y junto con otros fenómenos de las tempestades estaban colocados como trono de Dios[48] y señalaban su presencia activa.

El *vestido* (το ενδυμα[49] αυτου λευκον) caracteriza a la persona (cf. Mt 3,4; 7,15). En la Transfiguración los vestidos de Jesús se vuelven blancos como la luz (cf. Mt 17,2). Los seres celestiales están envueltos en vestiduras blancas (cf. Mt 4,2.24; 7,9.13). La nieve (χιων) en la primera visión del Apocalipsis expresa el máximo grado de blancura (cf. Ap 1,14).

Todo lo que está conectado con la venida del ángel describe el poder activo y eficaz de Dios cerca del sepulcro de Jesús. Esta presencia se manifiesta igualmente en las reacciones de las personas, cuyos efectos son puestos de manifiesto en las palabras del ángel a las mujeres.

4. *La reacción de los guardias* (v. 4)

En Mt 27,62-66 el evangelista había descrito el motivo por el que los guardias habían sido colocados para custodiar al sepulcro.

Ahora en el v. 4 se describe el efecto que tiene sobre ellos la venida del ángel. ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί (*Los centinelas temblaron por miedo de él y se quedaron como muertos*). La reacción fundamental de los guardias es el temor provocado por su presencia (απο δε του φοβου αυτου). Mientras Mc 16,5 y Lc 24,5 hablan del temor de las mujeres, Mt 28,4 habla del temor de los guardias. Este temor subraya el carácter celestial del ángel. El temor se manifiesta en dos fenómenos contrapuestos: a) agitación, perturbación: εσεισθησαν οι τηρουντες (*temblaron de miedo los guardias*). El verbo σειειν, típico de Mt[50], indica *agitar, perturbar* (Mt 21,10; 27,51); b) parálisis total: και εγενηθησαν ως νεκροι (*y se quedaron como muertos*).[51] La tarea de los guardias era la de garantizar que el cuerpo de Jesús permaneciera en el sepulcro; ahora por el contrario ellos se quedan como muertos, totalmente paralizados, sin poder impedir que el cuerpo de Jesús no esté.

---

[47] El término ειδεα es ἁπαξ en todo el N.T. (cf. Mc 0 / Mt 1 / Lc 0 / Jn 0). Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p.91.

[48] Cf. Ap 4,5; 11,19; 16,18.

[49] El término ενδυμα es muy común en Mt (Mc 0 / Mt 7 / Lc 1 / Jn 0). Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p.95.

[50] Mt 11 / Mt 2 / Lc 0 / Jn 0. Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p.140.

[51] Una combinación semejante se encuentra en Mc 9,26: και εγενετο ωσει νεκρος.

5. *El mensaje y el encargo para los discípulos* (vv. 5-7)

Dividimos la larga intervención del ángel en dos partes: a) en la primera (vv. 5-6) él se ocupa de la situación: b) en la segunda (v. 7) confiere a las mujeres una misión para que la comuniquen a los discípulos. De esta manera el *ángel* constituye a las mujeres en *mensajeras*.

a) La primera parte que comprende los **vv. 5-6**: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν· Μὴ φοβεῖσθε· ὑμεῖς, οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· v 6 οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο (*El ángel habló a las mujeres: "Vosotras no temáis. Ya sé que buscáis a Jesús el crucificado; v. 6 No está aquí, ha resucitado, como había dicho. Venid a ver el sitio donde yacía.*) comienza y termina con tres *elocativos directivos* dirigidos a las mujeres: μη φοβεισθε υμεις y δευτε, ιδετε. El ángel las exhorta a no tener miedo. El pronombre personal υμεις, colocado después del primer imperativo, contrapone las mujeres a los guardias que se encuentran sobrecogidos de temor.

Como motivo de esta exhortación, señalada por γαρ, el ángel revela que conoce el estado de ánimo por el cual están pasando las mujeres: οιδα γαρ οτι Ιησουν τον εσταυρωμενον ζητειτε. Ellas andan buscando a Jesús el cual fue crucificado. El verbo ζητειν en Mt tiene dos sentidos: uno negativo (cf. Mt 2,13.20; 21,46; 26,16.59) y otro positivo (cf. Mt 6,33; 7,7-8; 13,45; 18,5.12). No obstante la crucifixión y la muerte violenta y humillante de Jesús, las mujeres han ido a visitar el sepulcro porque desean estar cerca de él. Ellas han permanecido fieles y quieren expresarle su amor. La actitud actual de las mujeres se basa en sus experiencias precedentes, pues han asistido a la muerte y a la sepultura de Jesús (cf. Mt 27,56.61); pero el hecho no corresponde ya a la situación actual, pues el cuerpo que buscan ya no se encuentra.

En el v. 6 las palabras del ángel revelan un cambio total de la situación de Jesús: οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο (*No está aquí, ha resucitado, como había dicho. Venid a ver el sitio donde yacía*). En estas palabras encontramos un indicativo presente (εστιν), dos indicativos aoristo (ηγερθη y ειπεν) que se refieren a Jesús, un imperativo aoristo (ιδετε) que se refiere a las mujeres y un imperfecto indicativo (εκειτο) que se refiere nuevamente a las mujeres. El ángel comienza constatando la ausencia de Jesús en el sepulcro y, al final exhorta a las mujeres a verificar personalmente el hecho. Ellas han sido testigos oculares de la muerte de Jesús (cf. Mt 27,55-56), lo mismo que han visto donde había sido colocado el cuerpo (cf. Mt 27,60-61). Ahora son invitadas a ser testigos oculares (δευτε ιδετε) de la ausencia de Jesús en el lugar donde había sido colocado su cuerpo.

Este hecho, acotado por el ángel y verificado por las mujeres, exige una explicación, pues se presta a muchas hipótesis (cf. Mt 27,64; 28,13; Jn 20,2.13. 15). El ángel lo explica de una manera unívoca, con un segundo γαρ, que introduce la intervención poderosa de Dios. El pasivo teológico ηγερθη (*ha sido resucitado*) tiene como sujeto implícito a Dios. El cuerpo de Jesús crucificado no se encuentra más en el lugar donde había sido depuesto, porque Dios ha superado la muerte y ha comunicado a Jesús su vida divina. Esta explicación que indica el nuevo y definitivo estado de Jesús, no se puede constatar. Tan solo hay que acogerla en la fe. Con las palabras καθως ειπεν, que no están presentes en Mc pero sí implícitamente en Lc 24,6-8, el ángel coloca la resurrección en un contexto más amplio y la hace menos extraña. Mt se refiere a las predicciones de Jesús (cf. Mt 12,40; 16,21; 17,23; 20,19; 26,31-32) con las que ha preanunciado no solamente su pasión y muerte, sino también su resurrección. La explicación del ángel, no obstante su carácter singular e inaudito, pertenece al horizonte de la actividad de Jesús y es simultáneamente la confirmación más contundente de sus palabras.

b) En el v. 7 καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε· ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν (*E id aprisa a decir a sus discípulos que ha resucitado de la muerte y que va delante de ellos a Galilea: allí lo verán. Eso es todo*") el ángel, luego de haber instruido a las mujeres acerca de la nueva situación de Jesús, las envía a los discípulos con un mensaje para ellos. No obstante su traición (cf. Mt 26,56.69-75), el ángel los sigue llamando *sus discípulos* y dice a las mujeres que vayan aprisa (ταχυ[52] πορευθεισαι). Luego comunica el contenido de su mensaje que contiene tres afirmaciones: una con el aoristo que puntualiza el hecho (ηγερθη απο των νεκρων), una con el presente que describe la continuidad del acompañamiento (προαγει υμας εις την Γαλιλαιαν) y una con el futuro que marca una promesa (εκει αυτον οψεσθε):

1) La *primera afirmación* con el aoristo concierne solamente Jesús. Las mujeres deben repetir el hecho central de la instrucción precedente: ηγερθη απο των νεκρων[53] (*Dios* [sujeto implícito] *lo ha resucitado de entre los muertos*).

Las dos afirmaciones siguientes se refieren a la relación de Jesús y los discípulos y están introducidas con la expresión και ιδου que llama la atención sobre un hecho decisivo (cf. Mt 28,2.9.20).

---

[52] El adjetivo ταχυς está por el adverbio ταχεως.

[53] La expresión απο των νεκρων se encuentra solamente en Mt 14,2; 27,64; 28,7. Los otros escritos del N.T. tienen εκ νεκρων.

2) Con el *presente* (προαγει υμας εις την Γαλιλαιαν) se indica que Jesús se les adelanta a Galilea. Durante el camino hacia el Monte de los Olivos (cf. Mt 26,32) Jesús mismo les había anunciado: "*Pero cuando resucite iré delante de vosotros a Galilea*" (cf. Mc 14,28; 16,7).

3) Con el *futuro* se añade la promesa, en forma de *elocutivo coniisivo*, en que los discípulos serán sujetos de una acción εκει αυτον οψεσθε.

Hasta ese momento las mujeres solamente han visto el sepulcro vacío en el que había sido sepultado el cuerpo de Jesús. A los discípulos se les promete ver en Galilea al mismo Jesús resucitado. En el texto que hemos examinado se presentan tres elementos decisivos: ver el sepulcro vacío, escuchar el mensaje sobre la resurrección, ver a Jesús resucitado.

Al final el ángel termina su mensaje a las mujeres con las palabras ιδου ειπον υμιν. Esto subraya las palabras de Jesús a los discípulos en Mt 24,25: ιδου, προειρηκα υμιν.

6. *La reacción de las mujeres* (v. 8)

· El v. 8 καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. (*Con miedo, pero con mucha alegría, se marcharon a toda prisa del sepulcro y corrieron a anunciárselo a los discípulos*) por una parte concluye la visita de las mujeres al sepulcro (cf. Mt 28,1-8) y por otra prepara su encuentro con el resucitado (cf. 28,9-10).

Este versículo se refiere al texto de Mt 28,1-7. A la ida de las mujeres al sepulcro (ηλθεν) corresponde su salida (v. 8) y esto incluye la ejecución de la orden recibida de parte del ángel. Veamos su correspondencia:

28,1 ηλθεν... θεωρησαι τον τυφον (*fueron a ver el sepulcro*)

28,8 απελθουσαι ταχυ απο του μνημειου (*Se marcharon a toda prisa del sepulcro*)

Las mujeres fueron al sepulcro de Jesús con la convicción de que su cuerpo estuviera allí sepultado; ahora se marchan sabiendo que el sepulcro se ha vuelto un monumento a la resurrección de Jesús.

Hacemos notar otra correspondencia entre la *orden* del ángel y su *ejecución* por parte de las mujeres:

28,7 ταχυ πορευθεισαι ειπατε τοις μαθηταις αυτου (*Id a prisa a decir a los discípulos*)

28,8 απελθουσαι ταχυ απο του μνημειου μετα φοβου και χαρας μεγαλης εδραμον απαγγειλαι τοις μαθηταις αυτου (*Se*

marcharon en seguida del sepulcro con miedo pero con mucha alegría y corrieron a anunciárselo a los discípulos).

Las mujeres ejecutan al pie de la letra el encargo recibido y corren al lugar en donde se encuentran reunidos los discípulos de Jesús. La carrera indica el deseo de superar las distancias y entrar en comunión con los interesados.

El evangelista indica también el estado de ánimo de las mujeres: μετα φοβου και χαρας μεγαλης. Parece que ambas emociones son causadas por la noticia recibida. Hasta el momento Mt había hablado solamente del temor de los guardias ante la aparición del ángel (cf. Mt 28,4). Ahora el ángel exhorta a las mujeres a no tener miedo (cf. Mt 28,5). El temor, la normal reacción humana ante la poderosa manifestación de Dios (cf. Mc 16,8), está en profunda conexión con la gran alegría, expresión del amor por Jesús y de la participación profunda en el cambio de la situación. La expresión χαρα μεγαλη se encuentra igualmente al comienzo del evangelio en Mt 2,10 (la alegría de los magos) formando una gran *inclusión* con nuestro texto Mt 28,8 (la alegría de las mujeres):

2,10 ιδοντες δε τον αστερα εχαρησαν χαραν μεγαλην σφοδρα (*Viendo la estrella se llenaron de muchísima alegría*)

28,8 απελθουσαι ταχυ απο του μνημειου μετα φοβου και χαρας μεγαλης εδραμον απαγγειλαι τοις μαθηταις αυτου (*Se marcharon a toda prisa del sepulcro con miedo pero con mucha alegría y corrieron a anunciárselo a los discípulos*).

7. *Características del texto de Mt*

Mt afirma que ha sido tarea del ángel manifestar la poderosa intervención de Dios, presentar el sepulcro vacío, explicar el hecho, recordar las predicciones de Jesús e insistir en su cumplimiento. Veremos lo que añade este texto a la Historia de la resurrección.

En lo que se refiere a *Jesús*, que domina toda la narración de Mt, recibimos la palabra conclusiva acerca de su estado permanente y definitivo, su relación con Dios y la validez de sus palabras y acciones. Mt 27 concluía describiendo la muerte violenta y humillante de Jesús y su sepultura. Ahora sabemos que el camino de Jesús no ha terminado en la muerte, ni en el sepulcro, porque Jesús la ha superado y vive en la vida eterna de Dios. Ha muerto verdaderamente, pero ha entrado verdaderamente en la vida de Dios. La resurrección es la liberación definitiva de todos los males. Muestra que Dios está totalmente parcializado a favor de Jesús y que Jesús es verdaderamente Hijo de Dios. Esta poderosa intervención de Dios permite que Jesús entre en la

vida divina y al mismo tiempo convalida toda la obra de Jesús contrapuesta a todos los rechazos y dificultades encontradas. Sin la resurrección el discurso sobre Jesús quedaría inconcluso. La resurrección decide todo a favor de Él. Sus palabras acerca de su resurrección constituyen las palabras más fuertes pronunciadas a su favor. Todos los anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús hechos en *futuro* (cf. Mt 12,40; 16,21; 17,23; 20,19; 26, 31-32) son seguidos en Mt 28,6.7 por el indicativo aoristo ηγερθη que da fe del hecho acabado. La realización de esta palabra de Jesús confirma también todas sus palabras (εγερθηναι, εγερθησεται, εγερθησεται, εγερθηναι)[54]:

12,40: *Si tres días y tres noches estuvo Jonás en el vientre del monstruo*[55] *también tres días y tres noches estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra* (ουτως εστται ο υιος του ανθρωπου εν τη καρδια της γης τρεις ημερας και τρεις νυκτας).

16,21: *Desde entonces empezó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén, padecer mucho a manos de los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar al tercer día* (και τη τριτη ημερα εγερθηναι).

17,22-23: *Mientras recorrían juntos Galilea les dijo Jesús: Al Hijo del hombre lo van a entregar en manos de los hombres,* v. 23 *y lo matarán, pero al tercer día resucitará* (και τη τριτη ημερα εγερθησεται)

20,18-19: Mientras iba subiendo a Jerusalén tomó Jesús aparte a los Doce y les dijo por el camino: *Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y escribas: lo condenarán a muerte* v. 19 *y lo entregarán a los paganos, para que se burlen de él, lo azoten y lo crucifiquen: pero al tercer día resucitará* (και τη τριτη ημερα εγερθησεται)

26,31-32: Entonces Jesús les dijo: *Esta misma noche vais a fallar todos por causa mía, porque está escrito: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño."*[56] v. 32 *Pero cuando resucite iré por delante de vosotros a Galilea"* (μετα δε το εγερθηναι με προαξω υμας εις τη Γαλιλαιαν).

Las *mujeres* que Mt menciona solamente después de la muerte de Jesús, pero recordando su seguimiento anterior, toman el lugar de los discípulos desaparecidos (cf. Mt 26,56.75).

[54] A diferencia de Mc que utiliza dos verbos, αναστηναι y εγερθηναι, Mt utiliza solamente εγερθηναι
[55] Cf. Jon 12,14
[56] Cf. Zac 13,11.

Permanecen cercanas a Jesús y son testigos oculares de los acontecimientos en el momento en que desaparecen quienes lo han acompañado desde su mismo llamamiento (cf. Mt 4,18-22). Las mujeres constituyen las personas a través de las cuales se conocía la muerte (cf. Mt 27,55-56), la sepultura (cf. Mt 27,61) y la primera manifestación de la resurrección de Jesús (cf. Mt 28,1-8). Ellas representan la fidelidad humana, firme aunque impotente, a lo largo de todo el camino de Jesús. Al final reciben una gran tarea de mediación entre Jesús y sus discípulos.

Los discípulos de Jesús (cf. Mt 28,7-8), a diferencia de las mujeres, no han estado presentes cerca del sepulcro. Pero las mujeres son enviadas a ellos con un mensaje bien articulado que resulta decisivo para su relación con Jesús y para su vida futura. Los discípulos han sido los compañeros permanentes de Jesús, las personas más cercanas a él hasta el arresto. Pero cuando comenzaron a cumplirse las predicciones sobre su pasión y su muerte, que ellos habían rechazado desde el inicio, y los enemigos se adueñan de Jesús, los discípulos se escandalizan por su causa (cf. Mt 26,31) y se alejan de él (cf. Mt 26,56.69-75). Ellos han interrumpido el seguimiento de Jesús.

Ahora es una señal extremadamente positiva que las mujeres sean enviadas a ellos. El *primer elemento* del mensaje que ellas deben comunicar (cf. Mt 28,8) ηγερθη expresa el hecho fundamental de la resurrección de Jesús, pero en sí no dice nada de la actitud de Jesús resucitado hacia sus discípulos débiles, infieles y fracasados. Si Jesús por su propia iniciativa no retoma la relación con ellos, estos permanecen excluidos de la comunión con el Señor resucitado. El segundo y tercer elemento contienen una noticia alentadora para los discípulos infieles: Jesús resucitado no busca nuevos discípulos, sino que los invita a ellos mismos a entrar en comunión con él y a seguirlo. El ángel habla claramente de προαγειν υμας. Es la acción típica del maestro que precede a sus discípulos e implícitamente los anima a continuar la acción propia de todo discípulo: ακολουθειν. De esta manera los discípulos son invitados a recorrer todo el camino de Jerusalén a Galilea en el sentido opuesto a lo anteriormente recorrido: de Galilea a Jerusalén (cf. Mt 16,21-20,34). En ese nuevo camino pueden revivir estas experiencias a la luz del cumplimiento de las palabras de Jesús. Al mismo tiempo reciben la promesa de que lo verán resucitado en Galilea. Jesús resucitado no toma distancia de sus discípulos, quiere estar con ellos. Jerusalén es la ciudad del fracaso de ellos. Galilea es el lugar teológico en el que han sido llamados por Jesús y han completado su largo período de comunión con él y de formación para la misión (cf. Mt 4,17-16,20). La aparición en Galilea los reconducirá a los inicios de su comunión con él y reconfirmará todas sus experiencias con él, puestas en duda por su infidelidad.

Como la resurrección convalida toda la obra de Jesús, así el encuentro con los discípulos renueva su relación con ellos. El mensaje que las mujeres tenían que dar a los discípulos está doblemente marcado por la alegría: ellas anuncian la superación de la muerte y la nueva vida de Jesús; al mismo tiempo anuncian el perdón de la infidelidad, de la reconciliación y la nueva comunión entre Jesús y sus discípulos.

c. Lc 24,1-11

1. *Introducción*

Con 23.56 se da el inicio de la narración de Lc que presenta algunas dificultades. El comienzo de Lc 24 corta una frase bien construida con μεν (cf. Lc 23,56) y δε (cf. Lc 24,1) en la que se contrapone el sábado al día siguiente y se narra lo que hicieron las mujeres el sábado y el día siguiente. Según la división tradicional de los versículos la primera parte del texto que tiene μεν (καὶ τὸ μὲν σαββάτον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν. *ciertamente el sábado guardaron el descanso de precepto*) está separada de la segunda parte del texto que tiene δε (Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον: *pero el primer día de la semana, de madrugada, fueron al sepulcro*) que comienza la narración del texto que se encuentra también en Mc y Mt. Con esta premisa asumimos que el texto comienza con Lc 24,1.

2. *Las mujeres se dirigen hacia el sepulcro* (vv. 1-3)

La pequeña unidad 24,1-3 es dominada por el deseo de las mujeres de ungir el cuerpo de Jesús y por la constatación que éste no se encuentra en su lugar. En una breve descripción se dice lo que las mujeres han hecho el sábado (cf. 23,56) y qué cosa han hecho el día siguiente

23.56 και το μεν σαββατον ησυχασαν κατα την εντολην (*el sábado guardaron el descanso de precepto*)

24,1 Τῇ δε μια των σαββατων ορθρου βαθεως επι το μνημα ηλθον (*El primer día de la semana muy de madrugada fueron al sepulcro*)

El sábado las mujeres observaron el descanso por respeto al mandamiento (κατα την εντολην)[57]. El sábado era también un tiempo de tranquilidad y de reflexión.

· El v. 1 Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα (*El primer día de la semana, de madrugada, fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado*). La

[57] Cf. Ex 12,16; 20,10; Is 22,8

expresión ορθρου[58] βαθεως que combina el sustantivo ορθρος (*aurora*) y el adjetivo βαθυς (profundo) significa *de madrugada* e indica que las mujeres se encaminaron muy temprano al sepulcro (επι το μνημα ηλθον). El motivo de su apuro era que llevaban los aromas que habían comprado (φερουσαι α ητοιμασαν αρωματα). La narración revela una conexión con el texto que precede (cf. 23,56a).

23,56a ητοιμασαν αρωματα και μυρα (*prepararon aromas y ungüentos*).

24,1 φερουσαι α ητοιμασαν αρωματα (*llevaron los aromas que habían preparado*).

La misma tarde de la sepultura de Jesús (a diferencia de Mc 16,1) las mujeres habían preparado los aromas y los aceites perfumados, para ungir su cuerpo. Sin embargo Lc no habla de ungir (αλειφειν) como hace Mc 16,1. El amor de ellas por Jesús, del cual había quedado únicamente el cuerpo, se expresa a través de la buena obra de la unción (cf. Mc 14,6). Las mujeres querían ir lo más rápido posible al sepulcro. Lc las describe con un gran respeto por el mandamiento del descanso sabático[59] y un intenso amor por Jesús.

Los vv. 2-3 εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου v 3 εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (*encontraron corrida la losa del sepulcro v. 3 entraron y no encontraron el cuerpo del Señor Jesús*) presentan dos descubrimientos sorprendentes y completamente opuestos a las expectativas de las mujeres:

24,2 ευρον δε τον λιθον αποκεκυλισμενον απο του μνημειου (*encontraron corrida la losa del sepulcro*).

24,3 εισελθουσαι δε ουχ ευρον το σωμα του κυριου Ιησου (*entraron y no encontraron el cuerpo del Señor Jesús*).

Muy probablemente esperaban encontrar el sepulcro cerrado (cf. Mc 16,3-4). La falta del cuerpo no estaba prevista. Esto las deja muy preocupadas (cf. 24,4). Ambos descubrimientos preparan un descubrimiento mayor: la resurrección de Jesús.

En 24,3 la entrada de las mujeres en el sepulcro no está conectada con la visión de un mensajero celeste, a diferencia de Mc 16,5:

---

[58] Término común en los Evangelios Cf. Mc 6 / Mt 6 / Lc 4 / Jn 11. CFMORGENTHALER, *Statistik* p 96.
[59] Cf. Ex 12,16; 20,10. Lv 23,8.

Mc 16,5 και εισελθουσαι εις το μνημειον ειδον νεανισκον καθημενον (*entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado*)

Lc 24,3 εισελθουσαι δε ουχ ευρον το σωμα του κυριου Ιησου (*entrando en el sepulcro no encontraron el cuerpo del Señor Jesús*)

En Mc las mujeres, son interpeladas por el mensajero ante el cual no sienten temor (cf. Mc 16,6), y se dan cuenta de la falta del cuerpo de Jesús. En Lc el temor de las mujeres, que se basa en constataciones humanas, es total y se manifiesta en el momento en que actúan los mensajeros celestes.

3. *Dos testigos celestiales instruyen a las mujeres* (vv. 4-8)

Dividiremos el texto en dos partes: a) Lc 24,4-5a describe la modalidad del encuentro de las mujeres con los dos *hombres* y b) Lc 24,5b-8 que contiene las palabras que ellos dirigen a las mujeres y la reacción de estas.

· En el v. 4a καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου (*No sabían qué pensar de aquello*) se describe el efecto del descubrimiento que acaban de hacer: *el sepulcro está vacío y falta el cuerpo de Jesús*. Lc describe la reacción de las mujeres con el verbo medio απορεισθαι (cf. Hch 25,20) que significa *estar desconcertado, incierto, en dificultad, no saber qué hacer*.[50] Las mujeres no pueden explicarse el descubrimiento que acaban de hacer y no saben a qué atenerse.

· El v. 4b καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ[51] (*cuando se les presentaron dos hombres con vestidos refulgentes*) describe que se les presentaron dos hombres con vestidos refulgentes. El verbo εφιστανοι[51] significa *presentarse, llegar*. Lc lo utiliza para describir la llegada del *ángel de Dios* (cf. 2,8; Hch 12,7). La aparición de dos hombres se da también en Hch 1,10:

Lc 24,4b και ιδου ανδρες δυο επεστησαν αυταις εν εσθητι αστραπτουση (*se les presentaron dos hombres con vestiduras resplandecientes*).

Hch 1,10 και ιδου ανδρες δυο παρειστηκεισαν αυτοις εν εσθησεσι λευκαις (*se les presentaron dos hombres vestidos de blanco*).

[50] Πορος significa *camino*, απορος significa *aquel que no tiene ninguna salida*.

[51] El verbo εφιστανοι está presente solamente en Lc (Mc 0; Mt 0; Lc 7; Hc 11). Cf. MORLENTHALER, *Statistik* p. 103.

El hecho de que sean dos personajes los caracteriza como *testigos* (cf. Dt 19,15) y subrayan la validez de sus palabras. El vestido refulgente (cf. Mt 28,3) manifiesta su origen celeste. En Lc 24,23 los discípulos de Emaús atribuyen a las mujeres la afirmación: λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι (*diciendo que habían visto una aparición de ángeles*). Aquí solamente se habla de *hombres*.

· En el v. 5a ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν (*despavoridas, miraban al suelo*) con un genitivo absoluto el evangelista describe la reacción de las mujeres ante este descubrimiento. El término εμφοβος[52] indica una reacción interior (cf. Lc 24,37; Hch 10,4; 24,25). La expresión εμφοβων δε γενομενων señala que el temor es consecuencia de una experiencia precedente. Le añade un gesto externo. και κλινουσων[53] τα προσωπα εις την γην (*miraban al suelo*). La expresión es *hápax* en toda la Biblia y parece significar *mirar hacia el suelo*, por consiguiente no levantar los ojos, como expresión de temor, confusión y desorientación.

· El v. 5b εἶπαν πρὸς αὐτάς· Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν (*y les dijeron: "¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?"*) presenta a los dos hombres que comienzan su intervención con una pregunta. Falta al inicio la invitación a no tener miedo presente en Mc y Mt (μη εκθαμβεισθε o μη φοβεισθε). Estas palabras están dirigidas a las mujeres perplejas y temerosas que se encuentran en el sepulcro llevando los aromas preparados. La pregunta Τι ζητειτε pone de relieve la falta de sentido de su gesto ante un hecho consumado. Ellas quieren estar cerca de Jesús para ungirlo, pero lo hacen en el lugar equivocado. En el texto se nota además una clara contraposición entre ο ζων y μετα των νεκρων. De esta manera los dos hombres anuncian a Jesús como ο ζων (*el viviente*). La característica actual que le es propia es la *vida* (cf. Lc 24,23; Hch 1,3; 25,19; Ap 1,18). Él ya no pertenece al reino de los muertos. La pregunta de los dos hombres reviste cierto reproche al señalar que las mujeres están perdiendo su tiempo. Las palabras quieren ser una corrección a la manera de actuar de las mujeres.

· En el v. 6a οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη (*No está aquí. Ha resucitado*) se hacen dos afirmaciones que se complementan. La primera ουκ εστιν ωδε declara que Jesús ya no se encuentra en el sepulcro: no se encuentra

[52] El término εμφοβος es típicamente lucano (Mc 0 - Mt 0 - Lc 2 - Hch 2) (J.F. MORGENTHALER, *Statistik* p.95.

[53] El verbo κλινειν es típico de Lc (Mc 0 - Mt 1 - Lc 4 - Jn 1) Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p.113

ya con los muertos. Esta afirmación resume en orden quiástico la afirmación anterior (cf. Lc 24,5):

24,5 τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν (*Al viviente entre los muertos*).

24.6 οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη ("*No está aquí, ha resucitado*").

La segunda afirmación *ha resucitado* (ἠγέρθη) explica la ausencia de Jesús del sepulcro y precisa igualmente la naturaleza de su nueva vida. Jesús no ha regresado a la vida terrena. Dios lo ha hecho entrar en su vida divina. La expresión ἠγέρθη es la más precisa (cf. Lc 24,34).

En Lc falta la invitación a inspeccionar el sepulcro vacío, como hacen Mc 16,6 y Mt 28,6.

El v. 6b μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (*Acordaos de lo que os dijo estando todavía en Galilea*): comienza con un *elocutivo directivo* (μνήσθητε) con el cual los dos testigos piden a las mujeres que se acuerden de las predicciones que había hecho Jesús en Galilea y conecten con ellas el mensaje recién recibido. No lo están escuchando por primera vez, puesto que éste constituye el cumplimiento de las palabras que Jesús ha pronunciado hace tiempo. No solamente los *discípulos* sino también las *mujeres* han estado como discípulas con Jesús en Galilea (cf. Lc 8,1-3) y lo han acompañado a lo largo del camino hacia Jerusalén (cf. Lc 24,55). Por consiguiente tienen que recordar estas predicciones (cf. Lc 9,22; 18,32-33).

Con el v. 7 λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. ("*El hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de gente pecadora y ser crucificado, pero al tercer día resucitará*") el evangelista resume todas las predicciones de Jesús acerca de su pasión, muerte y resurrección. Lc 24,7 aunque no cite ningún texto explícitamente, sin embargo posee todos los elementos que se refieren a las predicciones de la pasión: a) habla del *Hijo del hombre* (cf. Lc 9,22.44; 17,25; 18,31); b) subraya la *voluntad salvadora divina* con δεῖν (cf. Lc 9,22; 17,25); c) menciona la *entrega a los hombres pecadores* (cf. Lc 9,44), la *crucifixión/muerte* (cf. Lc 9,22; 18,33), la *resurrección* (cf. Lc 18,33), el *tercer día* (cf. Lc 9,22; 18,33). La conexión entre las predicciones de Jesús y los acontecimientos de su suerte definitiva se halla fuertemente planteada para hacer comprender y aceptar el camino de Jesús. El mismo resucitado se rehace a sus palabras anteriores (cf. Lc 24,44), pero sobre todo a lo que se encuentra escrito de Él en la Escritura (cf. Lc 24,25-27.44-46). Esta insistencia acerca de recordar y de la referencia a las predicciones veterotestamentarias y galilaicas es un hecho específico de la narración de Lc.

La realización de esta *palabra* de Jesús (αναστηναι) confirma también todas los demás palabras al respecto (εγερθηναι, αναστησεται, αναστηναι):

9,22: Ειπων οτι Δει τον υιον του ανθρωπου πολλα παθειν και αποδοκιμασθηναι απο των πρεσβυτερων και αρχιερεων και γραμματεων και αποκτανθηναι και τη τριτη ημερα εγερθηναι ("*El Hijo del hombre tiene que padecer mucho, tiene que ser rechazado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar al tercer día*").

9,43b-44: Ειπεν προς τους μαθητας αυτου· v. 44 Θεσθε υμεις εις τα ωτα υμων τους λογους τουτους· ο γαρ υιος του ανθρωπου μελλει παραδιδοσθαι εις χειρας ανθρωπων (*Dijo a sus discípulos:* v. 44 "*Vosotros meteos bien esto en la cabeza: al Hijo del hombre lo van a entregar en mano de los hombres*").

17,24-25: Ωσπερ γαρ η αστραπη αστραπτουσα εκ της υπο τον ουρανον εις την υπ'ουρανον λαμπει ουτως εσται ο υιος του ανθρωπου [εν τη ημερα αυτου]. v. 25 πρωτον δε δει αυτον πολλα παθειν και αποδοκιμασθηναι απο της γενεας ταυτης ("*Igual que el fulgor del relámpago brilla de un extremo a otro del horizonte, así ocurrirá con el Hijo del hombre en su día.* v. 25 *Pero antes tiene que padecer mucho y ser rechazado por esa clase de gente*").

18,31-33: Παραλαβων δε τους δωδεκα ειπεν προς αυτους· ιδου αναβαινομεν εις Ιερουσαλημ και τελεσθησεται παντα τα γεγραμμενα δια των προφητων τω υιω του ανθρωπου· v. 32 παραδοθησεται γαρ τοις εθνεσιν και εμπαιχθησεται και υβρισθησεται και εμπτυσθησεται και μαστιγωσαντες αποκτενουσιν αυτον, και τη ημερα τη τριτη αναστησεται (Se llevó a los Doce y les dijo: "*Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y se va a cumplir todo lo que dijeron los profetas acerca del Hijo del hombre:* v. 32 *lo entregarán a los paganos, se burlarán de él, lo insultarán, le escupirán; después de azotarlo lo matarán, pero al tercer día resucitará*").

24,7 Λεγων τον υιον του ανθρωπου οτι δει παραδοθηναι εις χειρας ανθρωπων αμαρτωλων και σταυρωθηναι και τη τριτη ημερα anasthnai ("*El hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de gente pecadora y ser crucificado, pero al tercer día resucitará*")

· Con el **v. 8** καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ (*Recordaron entonces sus palabras*) que completa la exhortación μνησθῆτε del v. 6b, terminan las palabras de los *dos hombres* a las mujeres. Ellas no son enviadas a los discípulos, ni tienen que anunciarles un encuentro con el Resucitado como afirman Mc y Mt.

A la *orden* recibida corresponde la *ejecución* a manera de inclusión:

24,6 μνησθῆτε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ("*Acordaos de lo que os dijo*").

24,8 εμνεσθεσαν τον ρηματον αυτου (*recordaron sus palabras*).

Lc no refiere ninguna reacción emotiva de las mujeres al mensaje pascual a diferencia de Mc 16,8 y Mt 28,8. El evangelista indica solamente que las mujeres *se acordaron* realmente de las palabras de Jesús.

4. *Las mujeres informan a los Once* (vv. 9-10a)

Este texto se centra en el anuncio hecho por las mujeres.

· El **v. 9** καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς (*Volvieron del sepulcro y anunciaron todo esto a los Once y a todos los demás*) describe con un participio aoristo (υποστρεψασαι) el regreso de las mujeres. La acción principal está puesta en indicativo aoristo (απηγγειλαν). El objeto: *todas estas cosas*, está descrito por ταυτα παντα. Los destinatarios son los Once y los demás discípulos (οι ενδεκα και παντες οι λοιποι).

Con respecto al regreso de las mujeres observamos la correspondencia, a manera de inclusión entre la ida (cf. 24,1) y la vuelta (24,9):

24,1 επι το μνημα ηλθον (*fueron al sepulcro*)

24,9 υποστρεψασαι απο του μνημειου (*saliendo del sepulcro*)

Dejan el sepulcro hacia el cual se habían dirigido con los aromas y muchas esperanzas. Su tarea ha terminado y, sin ningún otro encargo de parte de los dos hombres, asumen otra tarea. El cambio se manifiesta en la siguiente comparación:

23,56 υποστρεψασαι δε ητοιμασαν αρωματα και μυρα (*a la vuelta prepararon los aromas*).

24,9 υποστρεψασαι απο του μνημειου απηγγειλαν ταυτα παντα (*volvieron del sepulcro y anunciaron todas estas cosas*).

Lc hace notar *dos regresos* de las mujeres del sepulcro de Jesús: 1) el *día anterior al sábado* regresan del sepulcro cerrado, que guarda el cuerpo de Jesús muerto, para preparar los aromas para la unción (cf. Lc 23,56); 2) el *día después*

del sábado regresan del sepulcro abierto, en el cual recibieron la noticia que Jesús resucitado está vivo, y la comunican a los discípulos (cf. Lc 24,9). El verbo απαγγελλειν que significa *llevar noticias, referir*, es típicamente lucano[64] y designa la actividad de quien ha estado presente a un acontecimiento y lleva la noticia a otros. Se emplea en Mt 28,8.10 y Lc 24,9. Las mujeres comunican ταυτα παντα (*todas estas cosas*), obviamente todas las cosas que han visto y escuchado en la experiencia que han hecho en el sepulcro (cf. Lc 24,2-8).

Los *destinatarios* de su noticia son los Once descritos en Lc 24,9, al igual que en Lc 24,33:

24,9 οι ενδεκα και παντες οι λοιποι (*Los Once y todos los demás*).

24,33 οι ενδεκα και οι συν αυτοις (*Los Once y los que estaban con ellos*).

Como núcleo de este grupo más amplio de discípulos aparecen los *Once* (cf. Mt 28,16; Lc 24,9.33; Hch 1,26; 2,14) o sea aquellos que entre los Doce (οι Δωδεκα)[65] han quedado fieles luego de la defección de Judas (cf. Lc 22,3-6). Esta configuración de los seguidores de Jesús, rodeados de un grupo más amplio la encontramos en Lc 6,12-16; 24,9.33; Hch 1,13-14. De esta manera aparece una comunidad estructurada que se constituye como punto de referencia al cual son llevadas las noticias de las experiencias de cada discípulo, especialmente en lo que se refiere a los acontecimientos pascuales (cf. 24,9.33).

En el v. 10a ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς (*Eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago, también las demás que habían ido con ellas*) Lc refiere el nombre de las tres mensajeras. Mc 16,1 y Mt 28,1 por el contrario las ponen al comienzo de su narración. Su testimonio no es anónimo ni de poco valor, sino que es dado por personas claramente identificadas. En 23,49.55 Lc habla solamente de γυναικες mientras que ahora precisa algunos nombres, retomando una primera edición de Lc 8,2-3 (cf. también Mc 15,40.47; 16,1 y Mt 27,56.61; 28,1):

Lc 8,2-3 Και γυναικες τινες αι ησαν τεθεραπευμεναι απο πνευματων πονηρων και αστενειων Μαρια η καλουμενη Μαγδαληνη, v. 3 και Ιωαννα γυνη Χουζα επιτροπου Ηρωδου και Σουσαννα και ετεραι πολλαι, αιτινες διηκονουν αυτοις εκ των υπαρχοντων αυταις (*y algunas*

[64] Cf. Mc 5 / Mt 8 · Lc 11 · Jn 1 · Hch 16 (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 75)
[65] Cf. Mc 15 / Mt 13 · Lc 12 / Jn 6. (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p 90

mujeres que él había curado de malos espíritus y enfermedades: María llamada Magdalena, v. 3 Juana mujer de Cusa intendente de Herodes, Susana y muchas otras que le ayudaban con sus bienes).

Lc 24,10 Ησαν δε η Μαγδαληνη Μαρια και Ιωαννα και Μαρια η Ιακωβου και αι λοιπαι συν αυταις (*Eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y también las demás que habían ido con ellas*).

Mc 15,40-41 Ησαν δε και γυναικες απο μακροθεν θεωρουσαι, εν αις Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η Ιακωβου του μικρου και Ιωσητος μητηρ και Σαλωμη, v. 41 αι οτε ην εν τη Γαλιλαια ηκολουθουν αυτω και διηκονουν αυτω, και αλλαι πολλαι αι συναναβασαι αυτω εις Ιεροσολυμα (*Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de Joses, y Salomé, v. 41 que, cuando Él estaba en Galilea lo seguían y lo atendían; y además otras muchas que habían subido con Él a Jerusalén*).

Mc 15,47 Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η Ιωσητος εθεωρουν που τεθειται (*María Magdalena y María la de Joses observaban dónde lo ponían*)

Mc 16,1 Και διαγενομενου του σαββατου Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η του Ιακωβου και Σαλωμη ηγορασαν αρωματα ινα ελθουσαι αλειψωσιν αυτον (*Terminado el descanso del sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo*).

Mt 27,55-56 Ησαν δε εκει γυναικες πολλαι απο μακροθεν θεωρουσαι, αιτινες ηκολουθησαν τω Ιησου απο της Γαλιλαιας διακονουσαι αυτω v. 56 εν αις Μαρια η Μαγδαληνη και Μαρια η του Ιακωβου και Ιωσηφ μητηρ και η μητηρ των υιων του Ζεβεδαιου (*Estaban allí mirando desde lejos muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para asistirlo, v. 56 entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago y Joses, y la madre de los Zebedeos*).

Mt 27,61 Ην δε εκει Μαριαμ η Μαγδαληνη και η αλλη Μαρια καθημεναι απεναντι του ταφου (*Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro*).

Mt 28,1 Οψε δε σαββατων τη επιφωσκουση εις μιαν σαββατων ηλθεν Μαριαι η Μαγδαληνη και η αλλη Μαρια θεωρησαι τον ταφον (*Pasado el sábado, al clarear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro*).

Jn 19,25 Ειστηκεισαν δε παρα τω σταυρω του Ιησου η μητηρ αυτου, και η αδελφη της μητρος αυτου, Μαρια η του Κλοπα και Μαρια η Μαγδαληνη (*Estaban junto a la cruz de Jesús su madre: la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena*).

Jn 20,1 Τη δε μιαν των σαββατων Μαρια η Μαγδαληνη ερχεται προι σκοτιας ετι ουσης εις τον μνημειον (*El primer día de la semana, al amanecer, fue María Magdalena al sepulcro*).

En primer lugar se nombra a María Magdalena que aparece como la persona más activa, tras la cual aparecen otras dos mujeres. Junto con los nombre de las primeras tres Lc señala muchas otras (cf. Mc 15,40). Las tres mujeres nombradas constituyen el núcleo de un grupo más grande de seguidoras (cf. Lc 8,2-3; 24,10; Mc 15,40).

d *Las reacciones de los discípulos al mensaje de las mujeres* (vv. 10b-11)

· El v. 10b ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα (*Les decían estas cosas a los apóstoles*) resume concisamente la información que las mujeres llevaron a los *apóstoles* sin mencionar a los demás. El imperfecto ἔλεγον pone en evidencia la insistencia del anuncio. Se pone de relieve el grupo central y su misión de *enviados*. En sus escritos Lc se muestra particularmente interesado en recordar a los apóstoles y su función de testigos y misioneros (cf. Lc 6,13; 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10; Hch 1,2.26; 2,37.42.43; 4,33.35.36.37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 14,4.14; 15,2.4.6.22.23; 16,4). Para Lc 9,1-6 los apóstoles son aquellos a quienes Jesús ha confiado la misión de continuar su obra.

· El v. 11 καὶ ἐφαίνοντο ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς (*pero ellos lo tomaron por un delirio y se negaban a creerlas*) que inicia con un και adversativo, describe la reacción de

rechazo de los apóstoles ante el anuncio de las mujeres. Lc menciona tres veces la narración de las mujeres:

24,9 απηγγειλαν ταυτα παντα τοις ενδεκα και πασιν τοις λοιποις (*Anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás*).

24,10 ελεγον προς τους αποστολους ταυτα (*decían estas cosas a los apóstoles*).

24,11 και εφανησαν ενωπιον αυτων ωσει ληρος τα ρηματα ταυτα (*pero ellos tomaron por un delirio estas palabras*).

El término ρημα (*palabra, cosa*) se encuentra muy a menudo en Lc.[56] El plural designa un conjunto de *palabras* o *cosas* (cf. Lc 1,65; 2,19.51; 7,1; 24,8.11). En Lc 7,1; 24,8 ρηματα significa *palabras*: en Lc 1,65, 2,19.51 ρηματα comprende *palabras y circunstancias*. Puesto que ληρος,[57] significa *habladuría, estupidez, insensatez*, y se refiere a τα ρηματα ταυτα especificándolas, esta expresión parece significar *solo palabrerías, solo insensateces*. Por consiguiente los apóstoles no reconocen que las palabras de las mujeres estén apoyadas en los hechos, sino que las consideran palabras sin sentido pronunciadas por personas delirantes. De esta manera Lc subraya el carácter extraordinario e inaudito de lo que afirman las mujeres y al mismo tiempo la incapacidad de los apóstoles de aceptar lo que dicen.

Con la expresión και ηπιστουν αυταις Lc afirma que los apóstoles no les creyeron. Mc 16,11 κακεινοι ακουσαντες οτι ζη και εθεαθη υπ'αυτης ηπιστησαν refiere la misma reacción de los discípulos. El verbo απιστειν[58] indica *no creer, no prestar fe*. El imperfecto ηπιστουν indica una situación de incredulidad persistente en Mc y Lc. Lc 24,41 refiere la misma reacción de los discípulos ante el relato de los dos discípulos de Emaús

Mc 16,11 κακεινοι ακουσαντες οτι ζη και εθεαθη υπ'αυτης ηπιστησαν (*pero aquellos al oir decir que estaba vivo y fue visto por ella se negaron a creer*).

Lc 24,11 και εφανησαν ενωπιον αυτων ωσει ληρος τα ρηματα ταυτα και ηπιστουν αυταις (*pero ellos lo tomaron por un delirio y se negaban a creerles*).

Lc 24,41 ετι δε απιστουντων αυτων απο της χαρας και θαυμαζοντων (*no acababan de creer de pura alegría y no salían de su asombro*).

[56] Cf. Mc 2 / Mt 5 / Lc 19 / Jn 12 / Hch 14. (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 139).
[57] El término es *hapax* en Lc y en todo el N.T. (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 112).
[58] Cf. Mc 2 / Mt 9 / Lc 2 / Jn 6 / Hch 1. (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 79).

Las narraciones de las mujeres (cf. Mc 16,11, Lc 24,11) y de los discípulos de Emaús (Lc 24,41) parecen tan insólitas y sin sentido que los apóstoles no les prestaban fe.

6. *Características del texto de Lc*

Tomemos en cuenta los elementos más específicos de la narración de Lc.

1. Como hemos visto la *narración* va sin interrupciones desde Lc 23,55 hasta Lc 24,10. Los testigos celestes intervienen solamente después de que las mujeres han descubierto la ausencia del cuerpo de Jesús en el sepulcro. Desde el comienzo los mensajeros insisten en afirmar que Jesús está vivo e invitan a las mujeres a hacer memoria de sus predicciones de Galilea (cf. Lc 9,22.44; 17,25; 18,31-33). Las mujeres no reciben ningún encargo que dar a los discípulos, ni se anuncia un encuentro en Galilea con Jesús resucitado. Su reacción ante la comunicación recibida no consiste en el temor, sino que se basa en el *recuerdo*. Por su propia iniciativa llegan hasta la comunidad y atestiguan su experiencia. Lc narra expresamente la reacción de los apóstoles: una decidida incredulidad.

2. Luego de la sepultura de Jesús (cf. Lc 3,50-54) Lc afirma con claridad que ha llegado la hora de las *mujeres de Galilea*. Aunque el evangelista las ha mencionado antes (cf. Lc 8,2-3; 23,49) sin embargo en el texto de Lc 23,55-24,10 su interés, como en ningún otro evangelio, se concentra en ellas. Son las únicas personas en ser activas. Su amor por Jesús ha quedado vivo. Hacen lo que pueden (cf. Mc 14,8). Cumplen en seguida una obra buena en favor de Jesús (cf. Mc 14,6) y tratan de ejecutarla lo más rápido posible. En su perplejidad son asistidas por los mensajeros celestes. Llegan a la comunidad en calidad de primeras mensajeras de la resurrección de Jesús. De esa manera constituyen el puente humano ininterrumpido que une la presencia y la actividad de Jesús en Galilea (cf. Lc 8,1-3) con la de su camino hacia Jerusalén, de su muerte y sepultura (cf. Lc 23,49.55) y el anuncio de la resurrección. La narración continuada de Lc 23,55-24,10 es un signo de la unión continua de las mujeres galileas con Jesús.

Ellas hacen lo humanamente posible y constatan el sepulcro vacío, la falta del cuerpo de Jesús (cf. Lc 24,2). Se muestran diligentes y confiables.

La explicación que reciben de los dos testigos celestes se concentra en su persona para hacerlas auténticos testigos. En el texto no se dice que son enviadas a los discípulos. Su atención se concentra en lo absurdo de su actuación (cf. Lc 24,5) y en lo que ellas mismas han escuchado de boca de Jesús en Galilea (cf. Lc 24,6-7). Ellas constatarán la correspondencia entre lo que anuncian los dos testigos acerca del sepulcro vacío, las predicciones de Jesús y el hecho de que su resurrección constituye su total cumplimiento. Lc con el

aoristo ἠγέρθη pone en evidencia el hecho de que actualmente Jesús *está vivo* (cf. Lc 24,5) y participa de la vida que Dios le ha dado.

Las mujeres dejan el sepulcro en calidad de testigos que han constatado que está vacío y han recibido una explicación convincente del hecho que corresponde a las mismas predicciones de Jesús. Descubren que la unción del cuerpo no es más la forma adecuada de expresar el amor a Jesús muerto, sino que hay que hacerlo de otra manera ya que Jesús ha resucitado y está vivo. Éste es el contenido de su anuncio (ἀπαγγέλλειν) a la comunidad (cf. Lc 24,8).

Las mujeres no reciben el encargo de dirigirse adonde los discípulos y confirmar lo que Jesús les ha dicho antes de la pasión. No son las mensajeras de la nueva llamada de los discípulos, de su reconciliación con Jesús y de su encuentro con él en Galilea. Lc no menciona la predicción de Jesús que se encuentra en Mc 14,28; 16,7 y en Mt 26,32; 28,7. También en Lc los discípulos están ausentes desde el arresto de Jesús (cf. Lc 22,54) hasta el anuncio de la resurrección que reciben de las mujeres (cf. Lc 24,9). Lc no insiste en su fracaso, no refiere la predicción de su defección, como hacen Mc 14,27 y Mt 26,31. Tampoco insiste en la interrupción del seguimiento a causa del abandono de Jesús y de la huida, como hacen Mc 14,50 y Mt 26,56.

3. Lc no presenta el tema de la infidelidad del grupo más cercano a Jesús y de la reconciliación ofrecida de parte del Señor resucitado. El hecho de que no se mencione una aparición de Jesús en Galilea corresponde también a la obra general de Lc. Después de la *misión* en Galilea (cf. Lc 4,14-9,50), Jesús fija su mirada sobre *Jerusalén* y emprende el camino hacia la ciudad (cf. Lc 9,51-19,46). En Jerusalén, luego de su actividad (cf. Lc 19,47-21,38) se verificarán pasión, muerte, resurrección y ascensión (cf. Lc 22,1-24,53). De esta ciudad, luego de la efusión del Espíritu Santo sobre la primera comunidad, se difundirá el anuncio de la B.N. en todo el mundo (cf. Hch 1,8).

Jerusalén es presentada por Lc como el centro hacia el cual se orienta la actividad de Jesús. En ella acontecen los principales hechos salvíficos y de ella comenzará la difusión de la B.N. hacia el mundo entero.

La importancia de una justa actitud hacia las palabras de Jesús es puesta en evidencia sea en la invitación de los dos testigos como en la reacción de las mujeres (cf. Lc 26,6-7). No se habla de una reacción de temor y miedo. Se menciona únicamente el hecho que se han acordado de las palabras de Jesús. En el recuerdo, en la reflexión sobre la relación entre palabras y acontecimientos, aparece claro que las palabras han sido tomadas en serio y los acontecimientos han sido justamente evaluados y comprendidos. Palabras y acontecimientos se iluminan mutuamente. Desde el comienzo Lc muestra mucho interés por esta reflexión (cf. Lc 1,20.29.45. 55.70; 2,19.51). Solamente a la luz de las palabras

de Jesús (cf. Lc 22,61; 24,8) y de la Sagrada Escritura (cf. Lc 24,25-27.44) se entienden verdaderamente los hechos de la vida de Jesús. El recuerdo y la comprensión de las mujeres constituyen la base de su testimonio.

El testimonio de las mujeres es ofrecido a la comunidad de los seguidores de Jesús. Mientras en Mc 14,17 el encargo está dirigido a los Doce y en Mt 28,16 a los Once, en Lc la comunidad, de la cual los Once constituyen el núcleo, aparece como un grupo bastante sólido y un punto de referencia para cada uno (cf. Lc 24,9.33; Hch 1,13-14). La comunidad es enriquecida por las experiencias de cada uno de sus miembros y por los testimonios convergentes de las mujeres (cf. Lc 24,9), de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,35) y de Pedro (cf. Lc 24,34), experiencias y testimonios que finalmente quedan confirmados por la aparición del mismo Señor resucitado. De esta manera la comunidad que presenta Lc se vuelve una *comunidad pascual*, afianzada en la fe de Cristo resucitado.

d. Jn 20,1-2

1. *Introducción*:

Esta primera parte del texto de Jn 20,1-2 tiene una estrecha relación con Jn 20,11-18 que presenta el encuentro de María Magdalena con el Señor resucitado. Este texto (20,1-2.11-18) está dividido por Jn 20,3-10, que narra la ida al sepulcro de dos discípulos: Pedro y el discípulo a quien Jesús amaba. El texto en general (20,1-18) presenta bastante homogeneidad, aunque se notan algunas fracturas en la narración.

2. *La primera experiencia de María Magdalena* (vv 1-2):

El texto que presenta Jn es parcialmente común a los demás evangelios. El evangelista parece haber hecho una escogencia de este texto en el que se describe el amor de María Magdalena, una de las mujeres presentes en el momento de la crucifixión (Jn 19,25) que va temprano al sepulcro.

· El v. 1 Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου (*El primer día de la semana al amanecer cuando estaba todavía oscuro María Magdalena fue al sepulcro y vio la losa quitada*) tiene la misma descripción temporal de Lc 24,1 Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων (*El primer día de la semana*). Esto puede ser la traducción de una fraseología hebreo-aramea *ehad ha shabbath* con la que se iniciaba el conteo de los días de la semana. No se excluye que este *primer día de la semana* indique el comienzo de la experiencia de la resurrección. Probablemente la expresión manifiesta el ritmo de la celebración de la asamblea litúrgica cuyo recuerdo Jn conserva en

20,19 (τη ημερα εκεινη τη μια των σαββατων) y 20,26 (και μεθ᾽ημερας οκτω). La primera indicación temporal es seguida por otras dos (πρωι σκοτιας ετι ουσης) que ponen de relieve la preocupación de María Magdalena de ir a visitar el sepulcro de Jesús. La segunda indicación describe una circunstancia de tiempo sin definirla (πρωι). La tercera indicación (σκοτιας ετι ουσης) introduce en el texto un significado que desborda lo temporal y evoca el clima de temor presente ya en Jn 6,17 (και σκοτια ηδη εγεγονει) cuando los discípulos se encontraron solos en la barca estando Jesús ausente [64]

A diferencia de los sinópticos Jn presenta una sola protagonista, María Magdalena, que había estado presente con otras mujeres en el momento de la muerte de Jesús (cf. 19,25):

> 19,25: ειστηκεισαν δε παρα τω σταυρω του Ιησου η μητηρ αυτου και η αδελφη της μητρος αυτου, Μαρια η του Κλωπα και Μαρια η Μαγδαληνη (*Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena*).
>
> 20,1: Τη δε μιαν των σαββατων Μαρια η Μαγδαληνη ερχεται πρωι σκοτιας ετι ουσης εις το μνημειον (*El primer día de la semana al amanecer, cuando aún estaba oscuro, fue María Magdalena al sepulcro*).

No se dice nada acerca del motivo por el cual María Magdalena acude sola al sepulcro. Lo que le interesa al evangelista es el descubrimiento traumático hecho por Magdalena a esa hora temprana de la mañana: la piedra había sido quitada y el sepulcro estaba abierto (βλεπει τον λιθον ηρμενον εκ του μνημειου). El participio perfecto pasivo de αιρω indica que la piedra había sido completamente removida desde hace algún tiempo.

· El v. 2 τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν (*Fue corriendo adonde estaba Simón Pedro y le dijo: "Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto"*) describe a María Magdalena que se mueve toda agitada todavía en la oscuridad. Ella no se preocupa de averiguar si dentro del sepulcro está el cuerpo de Jesús. Corre a prisa a dar parte de su descubrimiento a los discípulos. El punto de referencia de su carrera son *Simón Pedro* y el *otro discípulo a quien Jesús amaba*.

[64] El término σκοτια es típicamente joánico (Mt 0 / Mt 2 / Lc 1 / Jn 8). Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 141.

a. *Simón Pedro* es normalmente identificado en el evangelio de Jn con los dos nombres, el *propio* recibido de su padre Juan (Simón) y el *apodo* (Pedro) dado por Jesús (cf. Jn 1,41; 6,8.68; 13,6.9 24.36; 18,10.15.25; 20,2.6; 21,2. 3.7.11.15).

b. El otro discípulo es identificado con la expresión ο αλλος μαθητης ον εφιλει ο Ιησους (el otro discípulo a quien Jesús amaba). A primera vista parece que el discípulo es Juan. Pero, haciendo un recorrido por la segunda parte del evangelio, desde el cap 13 hasta el 21, notamos que hay un deseo de presentar al personaje, describiendo sus palabras y sus gestos, y al mismo tiempo de mantener oculta su identidad. Éste vivió la intimidad de Jesús y logró conocer la identidad del traidor (cf. Jn 13,23-26); fue testigo presencial de su muerte (cf. Jn 19,26-27); recibió como don más preciado la madre de Jesús y fue dado a ella como hijo (cf. Jn 19,26-27); acompañó a Pedro al sepulcro (cf. Jn 20,3-10); creyó en el resucitado sin haberlo visto (cf. Jn 20,8-9); siguió a Jesús junto a Pedro (cf. Jn 21,20); espera la vuelta del Señor (cf. Jn 21,22-23); dio testimonio de los hechos que el mismo escribió (cf. Jn 21,24) y tiene conciencia de decir la verdad (cf. Jn 21,24):

13,23-26 Ην ανακειμενος εις εκ των μαθητων αυτου εν τω κολπω του Ιησου, ον ηγαπα ο Ιησους. v. 24 Νευει ουν τουτω Σιμων Πετρος πυθεσθαι τις αν ειη περι ου λεγει. v. 25 Αναπεσων ουν εκεινος ουτως επι το στηθος του Ιησου λεγει αυτω· Κυριε, τις εστιν; v. 26 Αποκρινεται [ο] Ιησους· Εκεινος εστιν ω εγω βαψω το ψωμιον και δωσω αυτω. Βαψας ουν το ψωμιον [λαμβανει και] διδοσιν Ιουδα Σιμωνος Ισκαριωτου (*Uno de ellos, el preferido de Jesús, estaba reclinado a su derecha.* v. 24 *Simón Pedro le hizo señas para que averiguara por quién lo decía.* v. 25 *Entonces él apoyándose sin más en el pecho de Jesús: le preguntó. "Señor ¿quién es?"* v. 26 *Jesús le contestó: "Es ese a quien le voy a dar yo este trozo de pan mojado." Y mojando el pan en la salsa, se lo dio a Judas el de Simón Iscariote*).

19,26-27: Ιησους ουν ιδων την μητερα και τον μαθητην παρεστωτα ον ηγαπα, λεγει τη μητρι· Γυναι, ιδε ο υιος σου. v. 27 Ειτα λεγει τω μαθητη· Ιδε η μητηρ σου. Και απ'εκεινης της ωρας ελαβεν ο μαθητης αυτην εις τα ιδια (*Al ver a su madre y a su lado el discípulo preferido, dijo Jesús: "Mujer, ése es tu hijo".* v. 27 *Y luego al discípulo: "Ésa es tu madre." Desde entonces el discípulo la tuvo en su casa*).

20,2-9: [Μαρια η Μαγδαληνη] τρεχει ουν και ερχεται προς Σιμωνα Πετρον και προς τον αλλον μαθητην ον εφιλει ο Ιησους, και λεγει αυτοις· Ηραν τον κυριον εκ του μνημειου και ουκ οιδαμεν που εθηκαν αυτον. v. 3 Εξηλθεν ουν ο Πετρος και ο αλλος μαθητης και ερχοντο εις το μνημειον. v. 4 Ετρεχον δε οι δυο ομου, και ο αλλος μαθητης προεδραμεν ταχιον του Πετρου και ηλθεν πρωτος εις το μνημειον, v. 5 και παρακυψας βλεπει κειμενα τα οθονια, ου μεντοι εισηλθεν. v. 6 Ερχεται ουν και Σιμων Πετρος ακολουθων αυτω και εισηλθεν εις το μνημειον, και θεωρει τα οθονια κειμενα v. 7 και το σουδαριον, ο ην επι της κεφαλης αυτου, ου μετα των οθονιων κειμενον, αλλα χωρις εντετυλιγμενου εις ενα τοπον v. 8 Τοτε ου εισηλθεν και ο αλλος μαθητης ο ελθων πρωτος εις το μνημειον και ειδεν και επιστευσεν. v. 9 Ουδεπω γαρ ηδεισαν τη γραφην οτι δει αυτον εκ νεκρων αναστηναι (*Fue corriendo adonde estaba Simón Pedro con el discípulo preferido de Jesús y les dijo: "Se han llevado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto". v. 3 Pedro y el otro discípulo salieron para el sepulcro. v. 4 Los dos corrían juntos, pero como el otro discípulo corría más que Pedro, se le adelantó y llegó primero. v. 5 Asomándose al sepulcro, vio las vendas en el suelo, pero no entró. v. 6 Simón Pedro llegó detrás, entró en el sepulcro y vió las vendas en el suelo: v. 7 el sudario en que le habían envuelto la cabeza no estaba en el suelo con las vendas, sino enrollado aparte. v. 8 Entonces entró también el discípulo que había llegado primero y, al ver aquello creyó, v. 9 porque hasta entonces no habían entendido lo que dice la Escritura: que tenía que resucitar de entre los muertos*).

21,19-24: Τουτο δε ειπεν σημαινων ποιω θανατω δοξασει τον θεον, και τουτο ειπων λεγει αυτω· Ακολουθει μοι. v. 20 Επιστραφεις ο Πετρος βλεπει τον μαθητην ον εγαπα ο Ιησους ακολουθουντα, ος και ανεπεσεν εν τω δειπνω επι τον στηθος αυτου και ειπεν· Κυριε, τις εστιν ο παραδιδους σε; v. 21 Τουτον ουν ιδων ο Πετρος λεγει τω Ιησου· Κυριε, ουτος δε τι; v. 22 Λεγει αυτω ο Ιησους· Εαν αυτον θελω μενειν εως ερχομαι, τι προς σε; Συ μοι ακολουθει. v. 23 Εξηλθεν ουν ουτος ο λογος εις τους αδελφους οτι ο μαθητης εκεινος ουκ αποθνησκει. Ουκ ειπεν αυτω ο Ιησους οτι ουκ αποθνησκει

> αλλ' Εαν αυτον θελω μενει εως ερχομαι, τι προς σε. v. 24 Ουτος εστιν ο μαθητης ο μαρτυρων περι τουτων και ο γραψας ταυτα, και οιδαμεν οτι αληθης αυτου η μαρτυρια εστιν (*Dijo esto aludiendo a la muerte con que iba a glorificar a Dios. Y añadió: "Sígueme". v. 20 Pedro se volvió y vio que lo seguía el discípulo preferido de Jesús, el mismo que en la cena se había apoyado en su pecho y le había preguntado quién lo iba a entregar. v. 21 Al verlo Pedro preguntó a Jesús: "Señor, y de este ¿qué?" v. 22 Contestó Jesús: "Y si quiero que se quede aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué te importa? Tú sígueme." v. 23 Se corrió entonces entre los hermanos que aquel discípulo no moriría, pero Jesús no dijo que no moriría, sino: "Si quiero que se quede aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué te importa?" v. 24 Éste es el discípulo que da testimonio de estos hechos; el mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero*).

Este personaje es identificado por *su relación* con Jesús que aflora de los textos que hemos indicado y esta relación es descrita con los verbos αγαπαν (cf. Jn 13,23; 19,26; 21,20) y φιλειν (cf. Jn 20,2) como una relación de *amor profundo*. El sujeto de estos verbos es siempre Jesús y el destinatario es el discípulo. Una relación semejante se establece entre Jesús y Pedro en el diálogo final de Jn 21: Jesús pregunta: αγαπας με·, Pedro responde: φιλω σε (cf. Jn 21,15); Jesús vuelve a preguntar: αγαπας με·, Pedro vuelve a responder: φιλω σε (cf. Jn 21,26); Jesús vuelve a preguntar por tercera vez: φιλεις με·, Pedro vuelve a responder por tercera vez: φιλω σε (cf. Jn 21,27).

Por todo esto deducimos que el *discípulo amado* no es entendido como una persona individual sino una *persona corporativa* que representa la comunidad que vive la intimidad con Jesús, conoce quién ha sido el traidor, recibe como madre a María, da testimonio de los hechos ocurridos, los escribió, tiene conciencia de que dice la verdad y espera la venida del Señor.[70]

c. Los tres indicativos presentes que describen la intervención de María Magdalena: τρεχει... και ερχεται... και λεγει proponen la fuerza y la tensión de la mujer que tiene una dolorosa noticia que dar a la comunidad.

La formulación a la tercera persona plural de los verbos que constituyen el contenido de este primer mensaje: ηραν... και εθηκαν puede ser entendida como una formulación pasiva con un sujeto implícito. Es interesante notar que en las palabras de María Magdalena no se habla de ηραν το σωμα του Ιησου

[70] *Personas corporativas* se encuentran en el *Siervo de Jahweh* (Cf. Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) y en el *Hijo del hombre* (Cf. Dn 7,13).

(*se han llevado el cuerpo de Jesús*) sino ηραν τον κυριον (*se han llevado al Señor*). La desaparición del Señor es la que provoca el desconcierto entre los discípulos.

El verbo en plural ουκ οιδαμεν que no concuerda con el sujeto singular que lo pronuncia, tal vez sea el residuo de que quienes hablaban eran un grupo de mujeres, representadas por María Magdalena.

3. *Características del texto de Jn*:

En su brevedad el texto propone algunos elementos interesantes:

a. En primer lugar plantea el *amor intenso* de María Magdalena por Jesús a quien sale a buscar desde muy temprano. Los tres verbos en presente indican este aspecto: τρεχει... και ερχεται... και λεγει. Es un amor que por de pronto sólo mira al pasado sin poder descubrir la nueva proyección de vida que Jesús ha recibido de su Padre Dios y que va a ofrecer a sus discípulos.

b. Después de la Pascua Pedro y el discípulo amado aparecen como punto de referencia de toda preocupación comunitaria. María se dirige hacia ellos para comunicarles su doloroso descubrimiento y animarlos a que tomen sus decisiones.

c. En las breves palabras de María se asoma una sospecha que ha estado presente en la tradición primitiva de Mt 28,11-15. Jesús no ha resucitado, su cuerpo ha sido robado. Notamos sin embargo una diferencia entre Jn y Mt. En la comunidad joánica, que se expresa por boca de María Magdalena, el robo no se descarta mientras no se tengan pruebas fehacientes de otra cosa, en Mt 28,11-15 el robo del cuerpo de Jesús es una patraña, inventada por el poder judío, sumos sacerdotes y ancianos y promovida con la corrupción de los soldados de guardia, que duró por mucho tiempo. Mt dice *hasta nuestros días*.

CAP. 2º

Los discípulos ante el sepulcro vacío (Lc 24,12; Jn 20,3-10)

I. El Contexto:

Junto con las narraciones que hacen los cuatro evangelios del descubrimiento del sepulcro vacío por parte de las mujeres presentamos dos que sirven de contexto para las narraciones siguientes (Lc 23,56-24,11 y Jn 20,1-2).

2. Los textos:

Algunos evangelistas (Lc 24,12; Jn 20,3-10) nos informan que, además de las mujeres, también los discípulos hicieron el mismo descubrimiento.

Lc 24,12	Jn 20,3-10
v.12 ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς	v.3 ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος
	καὶ ὁ ἄλλος μαθητής
ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον.	καὶ ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον
	v.4 ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ
	καὶ ὁ ἄλλος μαθητής
	προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου
	καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον
	v.5 καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια,
	οὐ μὲντοι εἰσῆλθεν.
	v.6 ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ
	καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον,
καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα,	καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα,
	v.7 καὶ τὸ σουδάριον,
	ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ,
	οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον
	ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον
καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός.[1]	
	v.8 τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητής
	ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον
	καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν·
	v.9 οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφὴν
	ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.
	v.10 ἀπῆλθεν οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί
v. 12 Pedro sin embargo se levantó y fue corriendo al sepulcro	v. 3 Pedro y el otro discípulo salieron para el sepulcro
	v. 4 Los dos corrían juntos
	pero corrió el otro discípulo corrió más que Pedro
	se le adelantó y llegó primero al sepulcro
	v. 5 inclinándose vio las vendas en el suelo
	pero no entró

[1] La mayor parte de los códigos mayúsculos y minúsculos, leccionarios y versiones (P[75], ℵ, A, B, L, W, Δ, Θ, Ψ, etc.) tiene el v. 12. Lo excluyen el código D y pocas versiones. Cf. METZGER, *Commentary* p. 154.

	v. 6 Simón Pedro llegó detrás.
asombrándose; vio solo las vendas	entró en el sepulcro y vio las vendas en el suelo
	v. 7 El sudario en que le habían
	envuelto la cabeza
	no estaba en el suelo con las vendas
	sino enrollado aparte
	v. 8 Entonces entró también el discípulo
	que había llegado primero al sepulcro
	y al ver aquello creyó
	v. 9 porque hasta entonces
	no habían entendido la Escritura,
	que tenía que resucitar de la muerte
y se volvió a su casa,	v. 10 los dos discípulos
extrañándose de lo ocurrido.	se volvieron a sus casas

El estudio comparado de las dos tradiciones de Lc y de Jn de la visita de los discípulos al sepulcro de Jesús, aunque tiene muchas semejanzas, sin embargo presenta una diferencia notable en cuanto a amplitud de texto en el que Juan refiere una gran cantidad de detalles, que Lc toma en consideración en forma muy resumida (carrera hacia el sepulcro, revisión personal de la situación dentro del sepulcro, regreso a casa sin poder dar una respuesta ante la falta del cuerpo de Jesús). La *crítica textual* de ambos textos no presenta dificultades especiales.

3. Análisis de los textos:

a. Lc 24,12

1. *La preocupación de Pedro por ver lo sucedido* (v. 12):

- El **v. 12a** ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον (*Pedro sin embargo se levantó y fue corriendo al sepulcro*) presenta la reacción de Pedro al anuncio que hacen las mujeres (cf. Lc 24,10). Mientras la reacción de los demás apóstoles es de rechazo e incredulidad a lo que ellas dicen (cf. Lc 24,11): καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς (*pero ellas lo tomaron por un delirio y se negaban a creerles*) Pedro se dirige personalmente hacia el sepulcro para constatar la veracidad de la información recibida.

Desde el comienzo del evangelio de Lc, Pedro tiene un rol especial que lo vincula estrechamente a Jesús y lo hace portavoz de los demás discípulos (cf. Lc 5,8; 6,14; 8,45.51; 9,20.28. 32.33; 12,21; 18,28; 22,8.34.54.55.58.60.61; 24,12) En la Cena Jesús le asegura que ha orado por él y le confía la tarea de confirmar

a sus hermanos (Lc 22,31-32). Esta es la última vez que Lc cita a Pedro en su evangelio, luego de su triple negación (cf. Lc 22,54-62).

En el texto de Lc Pedro hace el mismo recorrido que han hecho las mujeres antes que él (cf. Lc 24,1) pero lo hace corriendo (ἔδραμεν) (cf. Jn 20,3.4.6). La *carrera* es un comportamiento insólito en una persona adulta y manifiesta interés, amor y un compromiso especial con la persona hacia la cual se dirige.

- El v. **12b** καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα (*Asomándose vio solo las vendas*) afirma que también Pedro encuentra el sepulcro abierto pero, asomándose (παρακύψας),[12] verifica atentamente lo sucedido (το γεγονος). En esto el texto de Lc 24,12 concuerda con Jn 20,5.6:

Lc 24,12: παρακυψας βλεπει τα οθονια μονα (*Asomándose vio sólo las vendas*)

Jn 20,5: παρακυψας βλεπει κειμενα τα οθονια (*Asomándose vio que las vendas yacían en el suelo*).

Jn 20,6: εισηλθεν εις το μνημειον και θεωρει τα οθονια κειμενα (*Entrando en el sepulcro vio las vendas tiradas en el suelo*).

En ocasión de la sepultura de Jesús los evangelistas mencionan el tejido en el que quedó envuelto el cuerpo de Jesús. Los tres sinópticos hablan de σινδων (cf. Mc 15,46; Mt 27,59; Lc 23,53). Lc 24,12 además habla de οθονια (*vendas de lino*) que constituían paños menores que envolvieron el cuerpo de Jesús. Esta descripción coincide con Jn 19,40; 20,5.6.7.[13]

En calidad de testigo ocular Pedro constata (βλεπει) que en el sepulcro se encuentran solamente las vendas, pero no el cuerpo de Jesús que había sido envuelto en ellas. En esto la información que las mujeres dieron se muestra veraz (cf. Mc 16,4; Lc 24,2; Jn 20,1).

Con el v. **12c** καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός (*y se volvió a su casa, extrañándose de lo ocurrido*) se afirma que Pedro pasa desde

[12] El verbo παρακυπτειν es común a Lc y Jn: Mt 0 - Mc 0 - Lc 1 - Jn 2 (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 129).

[13] El término οθονη (*tela, sábana*) se encuentra solamente en Heb 10,11; 11,5 mientras que el diminutivo οθονιον (*tiras, bendas*) es común a Lc y Jn: Mt 0 - Mc 0 - Lc 1 - Jn 4. (Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 124; MOULTON – GEDEN, *Concordance* p. 685; "Ἐνιον ιδιον ευαγγελιον" según SPICQ C., *Note* = GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 5*pp 237-241: "*conservan el mismo sentido no obstante el término y la forma. De ellos sobre todo se indica la finura de la tela y la blancura. Frecuente en esta descripción varios autores utilizaron οθονη (sábana) con el término σινδων (que también significa sábana) usado por los sinópticos (cf. Mc 14,51.52; 15,46; Mt 27,59; Lc 23,53). Sin embargo las οθονια permiten un modo de vendar o fajar, manteniendo compacto el cuerpo que luego puede estar envuelto por la οθονη o sábana mortuoria.*"

una actitud de *incredulidad* (απιστουσιν) común a los Once (cf. Lc 24,11), a una actitud de *asombro* (θαυμαζειν). Lc 24,41 refiriéndose a los discípulos que se encuentran ante el Señor resucitado, describe con los participios presentes de los dos verbos juntos: απιστουντες y θαυμαζοντες, la misma situación que describe de los Once y de Pedro. El objeto del asombro de Pedro sigue siendo el participio perfecto sustantivado το γεγονος (*lo sucedido, los sucesos, los acontecimientos*) que comprende la tumba vacía, la presencia de las vendas esparcidas en el suelo, el sudario doblado y, sobre todo la narración de las mujeres. Normalmente το γεγονος está precedido en las narraciones por una preposición, raras veces se encuentra en caso acusativo (cf. Lc 7,9; 24,12; Jn 5, 28; Hch 7,31). Esto hace suponer una acción directa anterior. Pedro está haciendo un camino de fe pasando, al igual que los Once, de una *incredulidad* (cf. Lc 24,11) a la apertura de un profundo *asombro* indicado por el participio presente θαυμαζων. La reacción de Pedro muestra que el testimonio de las mujeres (cf. Lc 24,1-10) ha surtido en él su efecto, ha sido como un estímulo para que saliera de su incredulidad inicial, y se dirigiera hacia el sepulcro e hiciera las averiguaciones ulteriores que lo conducirán al encuentro con el Resucitado (cf. Lc 24,34).

La expresión απηλθεν προς εαυτον significa que *se dirigió a su casa*. La construcción απερχεσθαι προς es relativamente frecuente (cf. Mc 3,13; 14,10; Lc 24,12; Jn 4,47; 6,68; 11,46; 20,10). Hacemos notar también la coincidencia entre Lc 24,12 y Jn 20,10:

Lc 24,12: απηλθεν προς εαυτον (*volvió a su casa*).

Jn 20,10: απηλθον ουν παλιν προς εαυτους (*volvieron a casa*).

Este último elemento revela la *profunda semejanza* que existe entre Lc 24,12 y Jn 20,3-10. En la mente de Pedro, recogido en su casa, se van asomando y juntando varios datos que lo prepararán para una ulterior revelación: el sepulcro vacío, las vendas esparcidas en el suelo, el sudario doblado sobre la losa, el testimonio de las mujeres. El hecho de que Lc no hable de un regreso de Pedro a la comunidad (cf. Lc 24,9.33), sino que se retire en su casa, parece preparar la aparición del Señor resucitado (cf. Lc 24,34).

2. *Características del texto de Lc*

La doble reacción descrita por Lc 24,11-12 ante el testimonio de las mujeres pertenece al proceso que las lleva a una fe pascual firme. Por un lado los Once han reaccionado con un decidido escepticismo al anuncio de las mujeres, lo que demuestra que el anuncio del Señor resucitado tiene que ser

sometido a serias críticas y cuestionamientos (cf. Jn 20,24-29) que vienen de personas críticas.

Por el otro Lc se detiene en describir, apenas con unas pinceladas, la reacción de Pedro que muestra que el testimonio de las mujeres por lo menos ha sido un estímulo para salir de la inmovilidad y colocarse en un camino de búsqueda que lo llevará al encuentro con el Señor resucitado.

b. Jn 20,3-10

1. *Introducción*:

El texto que vamos a examinar viene a continuación del descubrimiento que María Magdalena hace del sepulcro abierto y del anuncio que ella da a los discípulos (cf. Jn 20,1-2). El mensaje de María Magdalena introduce un nuevo escenario en el cual los protagonistas son dos discípulos. De una manera especial son trazadas las 5 etapas de este *drama*: la *partida*, la *carrera* hacia el sepulcro, la *llegada*, la *entrada*, el *regreso*.

2. *El drama* (vv. 3-10):

a. La partida (v. 3)

· El v. 3 ἐξῆλθεν[14] οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς καὶ ἤρχοντο εἰς[15] τὸ μνημεῖον (*Pedro y el otro discípulo salieron y se dirigieron para el sepulcro*) presenta los dos discípulos a los cuales María Magdalena dirige su mensaje. El contexto (cf. Jn 20,2) nos ayuda a entender que el *otro discípulo* (ο ἄλλος μαθητής) es *aquel a quién Jesús amaba*. Los textos que ya hemos visto presentan a este personaje, sin revelar su nombre, en profunda relación de comunión con Jesús (cf. Jn 13,23), con la madre de Jesús (cf. Jn 19,26) y con Pedro (cf. Jn 20,2; 21,20). La hipótesis que vincula este discípulo a Lázaro, descrito en Jn 11,3 como *aquel a quien Jesús amaba* (ον φιλεις), no parece tener validez. La *primera etapa* tiene como meta constatar lo que María Magdalena había dicho acerca del sepulcro.

---

[14] El texto presenta un aoristo ἐξῆλθεν seguido de un imperfecto καὶ ἤρχοντο en donde el imperfecto sucesivo tiene un sentido de aoristo. En Jn encontramos 17 casos de esta discordancia de tiempos. Cf. MATEOS, *Aspecto* pp 95-96, n. 76-81. MATEOS, *Aspecto* pp 97-100 n 83 además añade una abundante lista de verbos usados en imperfecto después del aoristo.

[15] Justamente ZERWICK, *Graecitas* pp 32 n 97 hace notar que "*en lugar de* ἤρχοντο εἰς το μνημεῖον *debiera decirse* ἤρχοντο πρὸς το μνημεῖον *por indicar la dirección hacia la cual se dirigen*".

b. La carrera hacia el sepulcro (vv. 4-5)

· Los **vv. 4-5** ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον[76] τοῦ Πέτρου[77] v. 5 καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι[78] εἰσῆλθεν[79]

(*Los dos corrían juntos pero como el otro discípulo corría más que Pedro se le adelantó y llegó primero. v. 5 asomándose al sepulcro vio las vendas en el suelo pero no entró*) describen la carrera de ambos. El discípulo *a quien Jesús amaba* corre más rápido que Pedro, lo precede en su carrera y llega primero al sepulcro. En nuestro texto la presencia de los dos discípulos da a entender que el testimonio que darán del sepulcro abierto es válido (cf. Dt 17,6; 19,15 y Jn 8,17; 9,18;11,21.32). El discípulo *a quien Jesús amaba* se asoma al sepulcro abierto para mirar adentro en donde descubre sólo las vendas (τα οθονια) que habían servido para amortajar el cuerpo de Jesús. Estas están ahí, esparcidas en el suelo. El discípulo no entra por respeto a Pedro, sino que espera su llegada. Aclaremos aquí también el sentido del sustantivo τα οθονια presente cuatro veces en Jn 11,44; 19,40; 20,5.6.7:

19,40 [Ιωσηφ απο Αριμαθαιας… και Νικοδημος] ελαβον ουν το σωμα του Ιησου και εδησαν αυτο οθονιοις μετα των αρωματων καθως εθος εστιν τοις Ιουδαιοις ενταφιαζειν (*José de Arimatea… y Nicodemo tomaron el cuerpo y lo envolvieron con vendas de arriba abajo echándole aromas, como acostumbran enterrar los judíos*).

20,4-5 Ετρεχον δε οι δυο ομου και ο αλλος μαθητης προεδραμεν ταχιον του Πετρου v. 5 και παρακυψας βλεπει κειμενα τα οθονια, ου μεντοι εισηλθεν. (*Los dos corrían juntos pero como el otro discípulo corría más que Pedro se le adelantó y llegó*

---

[76] El comparativo de ταχυς rige el genitivo: ταχιον του Πετρου. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 313-314.

[77] BLASS, *Grammatica* p 592 nos señala que "en el texto hay un pleonasmo, pues en lugar de decir προεδραμεν ταχιον του Πετρου sería suficiente decir εδραμεν ταχιον του Πετρου o προεδραμεν ταχυ του Πετρου"

[78] El término μεντοι constituye una conjunción adversativa: *pero*. Cf. BLASS, *Grammatica* p 447

[79] En este texto (vv 5-6) se encuentran mezclados presentes históricos que enfatizan la descripción del acontecimiento (βλεπει, κειμενα, θεωρει) combinados con otros tiempos que describen los hechos en *imperfecto* (ετρεχον) y *aoristo* (προεδραμεν, παρακυψας, εισηλθεν) sin por esto que se pierda el sentido fuerte de la descripción en tiempo presente que hace el evangelista. Más adelante (vv 7-8) encontramos otras combinaciones de tiempos *presente* (κειμενον), *pluscuamperfecto* (ενετετυλιγμενον) y *aoristos* (εισηλθεν, ειδεν, επιστευσεν). Esta combinación de tiempos, en ambos textos, que no toma en cuenta la "*Convocatio temporum*", es muy común en Mc y en Jn. Cf. FANNING, *Aspect* pp. 234-235.

primero. v. 5 asomándose al sepulcro vio las vendas en el suelo, pero no entró).

20,6-7 Ερχεται ουν και Σιμων Πετρος ακολουθων αυτω και εισηλθεν εις το μνημειον, και θεωρει τα οθονια κειμενα, v 7 και το σουδαριον, ο ην επι της κεφαλης αυτου, ου μετα των οθονιων κειμενον αλλα χωρις εντετυλιγμενον εις ενα τοπον (*Simón Pedro llegó detrás, entró en el sepulcro y vio las vendas en el suelo. v. 7 Pero el sudario en que le habían envuelto la cabeza no estaba en el suelo con las vendas sino enrollado aparte*).

Para poder interpretar el sentido del sustantivo οθονια debemos tener en cuenta el verbo δεω que precisa la acción en el texto 19,40 εδησαν αυτο οθονιοις. Entonces se aclara que Jesús no fue cubierto directamente con una οθονη o σινδων sino que fue envuelto en bendas que permitieron mantener el cuerpo compacto mezclado con aromas. Luego el cuerpo fue cubierto estrechamente en una grande sábana οθονη (cf. Heb 10,11; 11,5).[80]

c. La llegada de Pedro y su entrada en el sepulcro (vv. 6-7)

Los vv. 6-7 ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, v 7 καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον (*Simón Pedro llegó detrás, entró en el sepulcro y vio las vendas en el suelo. v. 7 Pero el sudario en que le habían envuelto la cabeza no estaba en el suelo con las vendas sino enrollado aparte*) presentan la *tercera etapa* de este *drama* con la llegada de Pedro que entra en el sepulcro y ve, además de las vendas, también el sudario. Los verbos en presente ερχεται y θεωρει enfatizan las acciones de Pedro. El autor añade una explicación: se trata del sudario que había sido puesto sobre la cabeza de Jesús (ο ην επι της κεφαλης αυτου). Este detalle, que no había sido mencionado en el momento de la sepultura de Jesús (cf. Jn 19,40), prepara la meticulosa descripción del estado del sudario: ου μετα των οθονιων κειμενον αλλα χωρις εντετυλιγμενον εις ενα τοπον (*no estaba en el suelo junto con las*

[80] SPICQ C., Note – GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 54* p 240 hace notar que "*en Jn 11,44 Jesús intervino ordenando que desaten a Lázaro y lo dejen andar. Si Lázaro hubiese quedado envuelto solamente en la sábana, esta misma hubiese caído y él hubiese podido moverse libremente solo, pero estaba imposibilitado por estar fuertemente amarrado*".

vendas sino doblado aparte).[51] El participio perfecto pasivo del verbo εντυλισσειν[52] indica que éste al momento del descubrimiento, ya se encontraba doblado aparte.[53]

Llama la atención también el sustantivo σουδαριον pañuelo / sudario que se acostumbraba colocar sobre la cara del difunto. El sustantivo tiene varias acepciones en Lc y Jn (cf. Lc 19,20; Jn 11,44; 20,7):

Lc 19,20: Και ο ετερος ηλθεν λεγων· Κυριε, ιδου η μνα σου ην ειχον αποκειμενην εν σουδαριω (*Otro llegó y dijo: "Señor, aquí está tu mina: la he tenido guardada en un pañuelo"*).

Jn 11,44 Εξηλθεν ο τεθνηκως δεδεμενος τους ποδας και τας χειρας κειριαις [54]και η οψις αυτου σουδαριω περιεδεδετο (*El muerto salió. Llevaba los brazos y las piernas atadas con vendas y la cara envuelta en un sudario*).

Jn 20,7 Και το σουδαριον, ο ην επι της κεφαλης αυτου, ου μετα των οθονιων κειμενον αλλα χωρις εντετυλιγμενον εις ενα τοπον (*Pero el sudario en que le habían envuelto la cabeza no estaba en el suelo con las vendas sino enrollado aparte*).

Esto indica que en la composición del cuerpo del difunto se empleaban faja o bendas para tenerlo fijo, un sudario para cubrirle la cara.

d. La entrada del otro discípulo (vv. 8-9)

El v. 8 τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν: (*Entonces entró también el discípulo que había llegado primero al sepulcro y al ver aquello creyó*) constituye el centro de la narración. También el otro discípulo, que había precedido a Pedro hacia el sepulcro, vio las vendas en el suelo y el sudario doblado aparte y *creyó* (ειδεν και επιστευσεν). Lo que vio el otro discípulo *a quien Jesús amaba* es la misma realidad que constató Pedro, y que no había podido comprobar en un primer momento cuando, al asomarse al sepulcro abierto, había visto sólo las vendas (cf. Jn 20,5). Ahora él también ve el detalle del sudario que está doblado de un lado. Para el discípulo esto no es una prueba

[51] El sustantivo σουδαριον significa un pedazo pequeño de tela considerado como un pañuelo que podía servir para guardar algo (cf. Lc 19,20) o como un sudario para cubrir el rostro de un difunto (cf. Jn 11,44; 20,7).

[52] El verbo ενετυλισσειν no es común (Mt 6; Mt 1; Lc 1; Jn 1). Cf. MORGENTHALER, *Statistik* p. 96.

[53] En Jn 20,7 el verbo se refiere al *sudario* que cubría el rostro. En Mt 27,59 y Lc 23,53 se refiere a la *sábana* que envolvía su cuerpo.

[54] Notamos que Jn emplea dos sustantivos para indicar tajas o tiras que envolvían el cuerpo del difunto: κειριαι y οθονια.

de que el cuerpo ha sido sustraído, como supuso María Magdalena, sino que el sepulcro había permanecido inviolado. Para el discípulo las vendas esparcidas en el suelo y el sudario doblado son un *signo*, que solamente él puede entender, y por lo tanto cree.

Para poder entender la relación entre *ver* y *creer* que domina todo el evangelio de Jn, hay que establecer una comparación con el último grande signo que Jesús había hecho en Betania, la resurrección de Lázaro, que provocó la adhesión de fe de muchos jefes judíos (cf. Jn 11,45.47-48a). Jesús había anunciado el significado de este signo como revelación de la "*gloria de Dios*" y "*glorificación del Hijo de Dios*". La condición exigida a Marta para ver la gloria de Dios era *creer* (cf. Jn 11,4.40). En efecto el sepulcro de Lázaro, muerto ya desde hacía cuatro días, fue abierto, el muerto salió con las manos y los pies atados por las vendas (κειριαῖς) y el rostro cubierto por el sudario (σουδάριον). La palabra de Jesús lo liberó de las ataduras de la muerte (cf. Jn 11,40).

En el caso de Jesús los signos de la sepultura de su cuerpo muerto (ὀθόνια καὶ σουδάριον – *vendas y sudario*) han quedado íntegros en el sepulcro. El discípulo que ve este signo y lo sabe interpretar llega inmediatamente a la fe. Aquí no se afirma en quién cree. Se trata de aquella *fe cristológica* que se pide en los que ven los signos (cf. Jn 4,48; 6,36). Esta fe no se refiere al hecho de la resurrección de Jesús, ni a su modalidad. Es el creer absoluto que Jesús es el Señor, el Cristo, el Hijo de Dios. Por esto es que el discípulo creyente *a quien Jesús amaba* es el prototipo de aquellos que llegan a la fe, aún sin haber visto el cuerpo de Jesús resucitado y comprobar su identidad, como pretendía Tomás (cf. Jn 20,29). Su fe es ejemplar también para aquellos que creen en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, a través de los signos hechos en presencia de sus discípulos. Esta narración llega a ser un paradigma de todo el proceso de fe que propone Jn y que va desde el *ver* hasta el *creer*. María Magdalena vio que la piedra había sido removida del sepulcro y en seguida pensó en el robo del cuerpo de Jesús; Pedro vio las vendas y el sudario en el interior del sepulcro inviolado y no reaccionó con prontitud; el discípulo *a quien Jesús amaba* vio las vendas en el suelo y el sudario doblado aparte, y creyó. Hay una *forma progresiva* de expresar la fe entre los momentos de los diferentes itinerarios de estos personajes frente al sepulcro de Jesús: del simple *ver* y *observar*, al "*ver*" iluminado por la fe.

· El v. 9 οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. (*porque hasta entonces no habían entendido la Escritura: que tenía que resucitar de entre los muertos*) parece constituir un elemento en contradicción con lo afirmado anteriormente. Sin embargo el texto actual tiene un sentido coherente. Su interpretación debe tener en cuenta no solamente las

otras observaciones parenéticas diseltas a lo largo del evangelio, sino también del léxico y de las expresiones que lo caracterizan. Dos veces en el curso del evangelio se puntualiza el proceso del itinerario de fe de los discípulos en conexión con el evento de la glorificación de Jesús (cf. Jn 2,22; 12,16):

2,22 οτε δε ηγερθη εκ νεκρων, εμνησθησαν οι μαθηται αυτου οτι τουτο ελεγεν, και επιστευσαν τη γραφη και τω λογω ον ειπεν ο Ιησους (*Cuando resucitó se acordaron los discípulos de lo que había dicho y dieron fe a la Escritura y a estas palabras de Jesús*).

12,16 ταυτα ουκ εγνωσαν αυτου οι μαθηται το πρωτον, αλλ'οτε εδοξασθη Ιησους τοτε εμνησθησαν οτι ταυτα ην επ'αυτω γεγραμμενα και ταυτα εποιησαν αυτω (*sus discípulos no comprendieron esto de primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito*).

En ambos casos se afirma que los discípulos, después de que Jesús fue glorificado se acordaron, o sea comprendieron sus palabras y el significado de sus gestos a la luz de la Escritura. En Jn 20,9 se dice sustancialmente la misma cosa mediante la forma negativa ουδεπω, *no todavía* que en otra nota explicativa (Jn 7,39) marca el cambio determinado por la glorificación de Jesús.

7,39b ουπω γαρ ην πνευμα, οτι Ιησους ουδεπω εδοξασθη (*aun no había Espíritu, porque Jesús no había sido todavía glorificado*).

20,9 ουδεπω γαρ ηδεισαν την γραφην (*hasta entonces no habían entendido todavía lo que dice la Escritura*).

En Jn 20,9 la comprensión proyectada para el futuro se refiere al contenido de la Escritura en relación con la resurrección de Jesús de los muertos. La expresión δει αυτον εκ νεκρων αναστηναι no es común en el cuarto evangelio y en cambio es más cercana a la literatura lucana (cf. Lc 24,46; Hch 17,3):

Lc 24,46 και ειπεν αυτοις οτι Ουτως γεγραπται παθειν τον Χριστον και αναστηναι εκ νεκρων τη τριτη ημερα (*y añadió: Así estaba escrito: El Mesías, padecerá y resucitará al tercer día*).

Jn 20,9 ουδεπω γαρ ηδεισαν την γραφην οτι δει αυτον εκ νεκρων αναστηναι (*hasta entonces no habían entendido todavía lo que dice la Escritura: que tenía que resucitar de la muerte*).

El autor abre un paréntesis para aclarar con una fórmula tradicional el rol de la Escritura en el proceso de fe en el Señor resucitado. Se dirige a los lectores del evangelio que se encuentran en un contexto diferente con respecto al de los

primeros discípulos, quienes no habían todavía comprendido el sentido profético de los hechos para reconocer y acoger el acontecimiento escatológico de la resurrección de Cristo. De todas maneras el discípulo preferido de Jesús, ha llegado a la fe en él a partir de la experiencia del sepulcro. A su vez esta fe es la clave para entender la orientación cristológica y profética de toda la Escritura.

En esta óptica de la fe pascual que Jn plantea, en la que se privilegia el rol del discípulo, se puede aclarar también el sentido de su relación con Pedro. Parece como si en la carrera hacia el sepulcro hubiese habido una especie de rivalidad. Sin embargo creemos que esta rivalidad entre los dos discípulos es solamente funcional con respecto a la ilustración del itinerario de la fe pascual.

La autoridad de Pedro es descontada. Habiendo sido informado por María Magdalena, sale, corre al sepulcro y entra por primero, pero todavía no llega a la fe. Este rol tradicional de Pedro da garantías al hecho de que el sepulcro de Jesús no ha sido violado. Pero es el discípulo *a quien Jesús amaba* el que por primero ve esto y luego, habiendo entrado en el sepulcro detrás de Pedro, recibe la iluminación de la fe. Entonces la expresión del evangelista que comenta la inspección de los dos discípulos en el sepulcro puede tener una doble intención: a) explicar por qué, no obstante la visita al sepulcro, Pedro no ha llegado todavía a la fe; b) afirmar que el discípulo *a quien Jesús amaba* ha llegado de una manera excepcional y única a la fe sin el apoyo y la confirmación de la Escritura, como sucede para los lectores del Evangelio.

e. El regreso (v. 10)

- El v. 10 ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί (*Los discípulos se volvieron a su casa.*) concluye la trama de la narración. Los discípulos regresan a su casa. De esta manera se concluye la narración que había iniciado con la salida precipitada de los dos de la casa y la carrera hacia el sepulcro de Jesús. Con el regreso a su respectiva casa Pedro tiene la posibilidad de reflexionar en su camino de fe y prepararse para el encuentro con el Señor resucitado (cf. Lc 24,34), mientras el discípulo *a quien Jesús amaba* tiene la posibilidad de profundizar en el amor que Jesús le ha tenido.

3. *Características del texto de Jn*:

Las palabras de María Magdalena (cf. Jn 20,2) que hablaban del sepulcro abierto y del posible robo del cuerpo de Jesús, despertaron en los discípulos el interés por constatar y profundizar los hechos.

La entrada de *Pedro* en el sepulcro vacío, la observación de las vendas en el suelo y el sudario doblado aparte no lograron despertar en él la respuesta inmediata de la fe en el resucitado. El *ver* de Pedro produjo en él una misteriosa

sorpresa que le hizo posible un *creer* más lento y lo fue preparando para su encuentro con el Resucitado (cf. Lc 24,34).

Una interpretación positiva del sepulcro abierto y vacío, de las vendas en el suelo y del sudario doblado aparte es dada por la reacción del discípulo *a quién Jesús amaba*. Éste, habiendo entrado en el sepulcro después de Pedro, *vio* todo lo sucedido (εἶδεν) *y creyó*. Su fe todavía en ciernes y necesitada de signos le ofreció la posibilidad de preparar su encuentro posterior con el resucitado y descubrir que era el Señor (cf. Jn 21,7).

El texto que hemos analizado prepara cuidadosamente las siguientes narraciones de las apariciones del Señor resucitado a sus discípulos.

BIBLIOGRAFÍA:

Fuentes, traducciones e instrumentos de investigación empleados:

ALAND K. – BLACK M. – MARTINI C. – METZGER B. – WIKGREN A., The Greek New Testament (Stuttgart 1994[4]).

ALONSO S. L. A. – MATEOS J., Nueva Biblia Española (Madrid 1977).

BLASS F. – DEBRUNNER A., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento = SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 3 (Brescia 1982).

FANNING B. M., Verbal Aspect in New Testament Greek – OXFORD THEOLOGICAL MONOGRAPHS (Oxford 1990).

MATEOS J., El aspecto verbal en el Nuevo Testamento = ESTUDIOS DE NUEVO TESTAMENTO 1 (Madrid 1977).

METZGR B., A Textual Commentary on the Greek New Testament (Stuttgart 1989).

MORGENTHALER R., Statistik des Neutestamentlichen Wortschtzes (Stuttgart 1958).

MOULTON W. F. – GEDEN A. S., A Concordance to the Greek Testament (Edinburgh 1974[4]).

NESTLE E. – ALAND K., Novum Testamentum graece (Stuttgart 1994[27]).

PORTER S. E., Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood = STUDIES IN BIBLICAL GREEK (New York 1993).

REISER M., Syntax und Stil des Markusevangeliums – WUNT 2 (Tübingen 1984).

SPICQ C., Note di Lessicografia Neotestamentaria I – SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 4 (Brescia 1988).

SPICQ C., Note di Lessicografia Neotestamentaria II – SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 4* (Brescia 1994).

URBAN A. – MATEOS A. – ALEPUZ M., Cuestiones de Gramática y Léxico – ESTUDIOS DE NUEVO TESTAMENTO II (Madrid 1977).

ZERWICK M., Analysis philologica Novi Testamenti Graeci (Roma 1966[1]).

ZERWICK M. Graecitas Biblica Novi Testamenti (Roma 1966[5]).

Comentarios y estudios consultados:

Marcos:

BIANCHI E., Evangelo secondo Marco. Commento esegetico spirituale (Magnano 1984) pp 321-333.

DREWERMANN E., Il Vangelo di Marco. Immagini di Redenzione – BIBLIOTECA DI TEOLOGIA CONTEMPORANEA 78 (Brescia 2002[4]) pp 527-563.

ECKEY W., Das Markus Evangelium: Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar (Neukirchen 1998) pp 397-411.

ERNST J., Il Vangelo secondo Marco II 8,27-16,20 – IL NUOVO TESTAMENTO COMMENTATO (Brescia 1991) pp 773-798

EVANS C., Mark 8,27-16,20 = WORD BIBLICAL COMMENTARY 34B (Nashville 1971[2]) pp 522-551

GNILKA J., Marco – COMMENTI E STUDI BIBLICI (Assisi 1987) pp 912-929.

GRUNDMANN W., Das Evangelium nach Markus – THEOLOGISCHER HANDKOMMENTAR ZUM NEUEN TESTAMENT 2 (Berlin 1989[10]) pp 441-456.

GUNDRY R. H., Mark. A Commentary on His Apology for the Cross (Grand Rapids – Mi 1993) pp 988-1021.

HOOKER M., The Gospel according to St Mark = BLACK'S NEW TESTAMENT COMMENTARIES (London 1993) pp 382-394.

KERTELGE K., Markusevangelium – DIE NEUE ECHTER BIBEL (Stuttgart 1994) pp 161-164.

LAMARCHE P., Evangile de Marc – ETUDES BIBLIQUES NS 33 (Paris 1996) pp 393-404

LÉGASSE S., L'Évangile de Marc 2 = ECTIO DIVINA Commentaires 5 (Paris 1997) pp 995-1034.

LOHMEYER E., Das Evangelium des Markus = KRITISCH-EXEGETISCHER KOMMENTAR UEBER DAS NEUE TESTAMENT 2 (Göttingen 1967[17]) pp 352-364.

LÜHRMANN D., Das Markusevangelium – HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT 3 (Tübingen 1987) pp 265-271.

NINEHAM D. E., Saint Mark – THE PELICAN NEW TESTAMENT COMMENTARIES (London 1969) pp 442-453.

PESCH R., Il Vangelo di Marco 2 – COMMENTARIO TEOLOGICO DEL NUOVO TESTAMENTO II/2 (Brescia 1982) pp 757-814.

SCHMITHALS W., Das Evangelium nach Markus 9,2-16-20 = OEKUMENISCHER TASCENBUCH-KOMMENTAR ZUM NEUEN TESTAMENT 2.2 (Aachen 1986[2]) pp 706-721.

SCHNACKENBURG R., Vangelo secondo Marco – COMMENTO SPIRITUALE AL NUOVO TESTAMENTO (Roma 1991[3]) pp 315-329.

SCHWEIZER E., Das Evangelium nach Markus – DAS NEUE TESTAMENT DEUTSCH (Göttingen 1989) pp 200-211.

STOCK A., The Method and Message of Mark (Wilmington1989) pp 418-439.

STOCK K., Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo – APOSTOLATO DELLA PREGHIERA (Roma 2010[2]) pp 349-357

TAYLOR V., Evangelio según San Marcos = BIBLIOTECA BIBLICA CRISTIANDAD (Madrid 1980) pp 730-745.

URICCHIO F. – STANO G., Vangelo secondo San Marco = LA SACRA BIBBIA (Torino 1974) pp 646-659.

Mateo:

ALBRIGHT W. F. - MANN C. S., Matthew – THE ANCHOR BIBLE (New York 1971) pp 357-363

DA SPINETOLI O., Matteo (Assisi 1977[1]) pp 700-727.

FABBRI R., Matteo = COMMENTI BIBLICI (Roma 1982) pp 561-573.

FRANCE R. T., Il Vangelo secondo Matteo = COMMENTARY TYNDALE AL NUOVO TESTAMENTO (Firenze 2004) pp 576-595.

GALIZZI M., Evangelio según Mateo. Comentario exegético espiritual – COLLANA SCRITTURISTICA (Madrid 2005) pp 540-552.

GNILKA J., Il Vangelo di Matteo II 14, 1-28. 20 = COMMENTARIO TEOLOGICO DEL NUOVO TESTAMENTO (Brescia 1991) pp 713-747.

GRASSO S., Il Vangelo di Matteo = COLLANA BIBLICA (Roma 1995) pp 669-683.

GUNDRY R., Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution (Grand Rapids 1994²) pp 585-597.

HAGNER D., Matthew 14-28 = WORD BIBLICAL COMMENTARIES 33B (Nashville 1995) pp 865-889.

LANCELLOTTI A., Matteo – NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA 33 (Roma 1975) pp 398-407.

LUZ U., El Evangelio según San Mateo – BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS 115 (Salamanca 2005) pp 508-587.

MULLINS M., The Gospel of Matthew (Dublin 2007) pp 613-625.

O'GRADY J., The Gospel of Matthew. Question by Question (Mahwah NY 2007) pp 235-241.

SABOURIN L., Il Vangelo di Matteo II 7,28-28,20 (Marino 1977) pp 1057-1073

SAND A., Il Vangelo secondo Matteo II 16,21-28,20 – IL NUOVO TESTAMENTO COMMENTATO 2 (Brescia 1992) pp 884-920.

Lucas:

BARCLAY W., Evangelio según San Lucas = COMENTARIO AL NUOVO TESTAMENTO 4 (Barcelona 1994) pp 347-359.

BOVON F., El Evangelio según San Lucas IV = BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS 132 (Salamanca 2010) pp 587-718.

CRADDOCK F., Luca – STRUMENTI 10 (Torino 2002) pp 361-377.

DILLMANN R. – MORA C., Comentario al Evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral = EVANGELIO Y CULTURA 2 (Estella 2006) pp 554-576.

ERNST J., Il Vangelo secondo Luca 2 = IL NUOVO TESTAMENTO COMMENTATO (Brescia 2000²) pp 909-943.

FABRIS R., Luca (Assisi 2003) pp 463-481.

FITZMYER J., El Evangelio según Lucas IV (Madrid 2006) pp 539-631.

GHIDELLI C., Luca = NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA 35 (Roma 1977) pp 449-472.

GREEN J., The Gospel of Luke – THE NEW INTERNATIONAL COMMENTARY ON THE NEW TESTAMENT (Grand Rapids 1997) pp 832-863.

JOHNSON T., Il Vangelo di Luca – SACRA PAGINA 3 (Torino 2004) pp 341-359.

MARSHALL I. H., The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text = THE INTERNATIONAL GREK TESTAMENT COMMENTARY (Exeter 1978) pp 882-910.

NOLLAND J., Luke 18,35-24,53 = WORD BIBLICAL COMMENTARY 35C (Dallas 1993) pp 1168-1230.

RADEMAKERS J. – BOSSUIT Ph., Lettura pastorale del Vangelo di Luca = LETTURA PASTORALE DELLA BIBBIA (Bologna 1994[3]) pp 464-489.

ROSSÉ G., Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico = COLLANA SCRITTURISTICA DI CITTÁ NUOVA (Roma 2001[3]) pp 999-1050.

Juan:

ASHTON J., Comprendre il Quarto Vangelo – LETTURE BIBLICHE 14 (Città del Vaticano 2000) pp 468-480.

BARCLAY W., Juan II = COMMENTARIO AL NUEVO TESTAMENTO 6 (Barcelona 1995) pp 299-331

BEASLEY-MURRAY G., John = WORD BIBLICAL COMMENTARY 36 (Nashville 1999[2]) pp 364-418.

BROWN R. E., The Gospel according to John XIII-XXI = THE ANCHOR BIBLE (New York 1970) pp 1018-1130.

BULTMANN R., The Gospel of John: A Commentary (Oxford 1971) pp 681-718.

CARRILLO S., El Evangelio de San Juan (Bogotá 1984[2]) pp 419-454.

CASTRO S., Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial = BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA COMILLAS (Madrid 2001) pp 467-509.

FABRIS R., Giovanni – COMMENTI BIBLICI (Roma 1992) pp 1005-1102.

GHEZZI E., Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico pastorale sul quarto Vangelo (Bologna 2006) pp 1231-1330.

KEENER C. S., The Gospel of John. A Commentary II (Peabody MA 2003) pp 1167-1242.

LÉON DUFOUR X., Lectura del Evangelio de Juan IV – BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS 96 (Salamanca 1998) pp 159-249

MATEOS J. - BARRETO J., El Evangelio de Juan – LECTURA DEL NUEVO TESTAMENTO 4 (Madrid 1979) pp 839-924.

MOLONEY F., El Evangelio de Juan (Estella 2005) pp 521-571.

MORRIS L., El Evangelio según Juan 2 = COLECCIÓ TEOLÓGICA CONTEMPORANEA ESTUDIOS BÍBLICOS (Barcelona 2005) pp 459-514.

MULLINS M., The Gospel of John. A Commentary (Dublin 2003) pp 397-419

NEYREY J., The Gospel of John – THE NEW CAMBRIDGE BIBLE COMMENTARY (Cambridge 2006) pp 315-343.

PANIMOLLE S. A., Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni III = LETTURA PASTORALE DELLA BIBBIA (Bologna 1991) pp 429-495.

SEGALLA G., Giovanni = NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA (Roma 1986²) pp 456-481

SIMOENS Y., Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione – TESTI E COMMENTI (Bologna 2000) pp 805-859.

SLOYAN G., Giovanni= STRUMENTI 38 (Torino 2008) pp 264-279.

VAN DEN BUSCSCHE H., Giovanni. Commento del Vangelo Spirituale (Assisi 1971²) pp 630-658.

WENGST K., Il Vangelo di Giovanni = COMMENTARI BIBLICI (Brescia 2005) pp 722-781.

ZEVINI G., Vangelo secondo Giovanni = CSNT (Roma 1987²) pp 273-322.

Estudios:

AMPHOUX C. B., La "finale longue de Marc: un épilogue des quatre évangiles: FOCANT C. (ed.), The Synoptic Gospels – BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM CX (Leuven 1992) pp 548-555.

BARTOLOMÉ J. J., La resurrección de Jesús – CFB (Caracas 1992).

BARTOLOMÉ J.J., Jesús de Nazaret, formador de discípulos – AF (Madrid 2007) pp 269-284.

BERTEN I. – BOISMARD M.É. – BOUTTIER M. – CARREZ M. – DUQUOC C. – GEFFRÉ C. – MOINGT J., La Resurrezione – STUDI BIBLICI 27 (Brescia 1974)

BODE E. L., The First Earster Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus = ANALECTA BIBLICA 45 (Rome 1970)

CHARPENTIER E., Cristo ha resucitado – CB (Estella 1979.3)

DANTO A. C., Filosofia analitica della storia (Bologna 1971) p. 153.

DAUER A., Lk 24,12 – ei Produkt lukanischer Redaktion?: The Four Gospels. Ffi F Neirynck – BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM C (Leuven 1992) pp 1697-1716.

DESCAMPS A., La structure des recits évangéliques de la résurrection: Studia Biblica et Orientalia = ANALECTAS BIBLICA 11 (Roma 1959) pp 158-173.

DUPONT J., Les disciples d'Emmaüs ID Études sur les évangiles synoptiques = BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM LXX B (Leuven 1985) pp 1153-1181

DUPONT J., Les pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35) – ID Études sur les évangiles synoptiques – BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM LXX B (Leuven 1985) pp 1128-1152.

DUPONT J., Ressuscité "le troisième jour: Studia Biblica et Orientalia = ANALECTA BIBLICA 11 (Roma 1959) pp 174-193.

FARAHIAN E., Una Lettura dello Scritto Testimoniale. Il Vangelo di Giovanni. Jn 13-21 (Roma 2001) pp 1-65.

KÄSEMANN E., Il problema del Gesù storico – SAGGI ESEGETICI (Casale 1985) pp 30-57.

KENDALL D. – O' COLLINS G., Christ Resurrection and the Aorist Passive of ἐγείρω: Gr 74 (19931 pp 725-735.

KÜHSCHELM R., Angelophanie – Christophanie in den synoptischen Grabesgeschichten (Mk 16,1-8 par. (Unter Berücksichtigung von Joh 20,11-18): FOCANT C. (ed.). The Synoptic Gospels – BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIUM CX (Leuven 1992) pp 556-565.

LÉON DUFOUR X., Presence de Seigneur ressuscité (Mt 28, 16-20): AAVV., À cause de l'Évangile = LECTIO DIVINA 123 (Saint André 1985) pp 198-209.

LÜDEMANN G – ÖZEN A., La resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología = CFPR (Madrid 2001).

MARTINI C., Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti – ANALECTA GREGORIANA 104 (Roma 1980).

MERKLEIN H., Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums FOCANT C. (ed.). The Synoptic Gospels = BETL CX (Leuven 1992) 209-238.

MÜLLER G. B., El origen de la fe en la resurrección de Jesús = ATOPA 15 (Estella 2003).

NEIRYNCK F., Lc 24,36-43. Un récit lucanien: AAVV., À cause de l'Évangile – LECTIO DIVINA 123 (Saint André 1985) pp 655-668.

ORIOL T. J., El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan – ESTUDIOS BÍBLICOS (Estella 2010) pp 217-247

RIGAUX B., Dio l'ha risuscitato (Milano 1976).

SCHENKE L., Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection = LECTIO DIVINA 59 (Paris 1970) 116 p.

SCHLIER H., Il Mistero Pasquale e Passione secondo Marco = JB (Milano 2002²) pp 141-150.

SCHNEIDER G., Che significa dire che Gesù è risorto?: ID Questioni neutestamentarie = STUDI BIBLICI 33 (Brescia 1975).

SEIDENSTICKER Ph., La resurrezione di Gesù nel messaggio degli evangelisti = STUDI BIBLICI 45 (Brescia 1978).

HISTORIA

ACERCAMIENTO A UNA HISTORIOGRAFÍA DE LA HISTORIA ECLESIÁSTICA EN VENEZUELA (1965-2015)

Oswaldo Montilla Perdomo, OP*

ABSTRACT:
This work claims an approximation organized in three historical blocks, emblematic and questioned in Venezuela: the colony, the independence and the republic. The production is gathered in Castilian (Spanish). Gathers the contribution of the religious groups that marked a decisive imprint in the conformation of the villages and cities of our country: as the works dedicated to the prominent figures of the clerical state and the works that they consider to be the difficult relations between the Church and the Venezuelan State.

KEY WORDS:
History, synthesis, approximation, Venezuela, colony, independence, republic, writings, publications

INTRODUCCIÓN

Elaborar una apretada síntesis de la historiografía eclesiástica en Venezuela no es una tarea fácil. Significa para el investigador, un trabajo de selección que casi nunca llega a satisfacer la meta fijada que ha sido abordada, pues en esa tarea -concienzuda-, la realidad nos indica que debe ser manejada por varios escrutadores de la historia. Por otra parte, resulta importante dejar constancia de cómo en los últimos decenios existe un interés creciente en este tipo de investigaciones; ojalá, y con el paso del tiempo, se pudiera conformar un texto destinado a cubrir las exigencias de un carácter científico y reflexivo acerca de la historia de la Iglesia venezolana.

* Fr. Oswaldo Montilla Perdomo, O.P., Bachiller en Teología por la UPS. Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Decano de la Facultad de Teología de la UCAB y Rector del ITER (2012). Profesor de Historia de la Iglesia II, Historia de la Cultura III e Historia de la Iglesia en Venezuela. Es profesor Extraordinario por la UPS y Doctor Agregado por la UCAB. Contacto: oswaldomontillaperdomo@gmail.com

Se trataría de una obra que logre plasmar las diversas etapas y momentos históricos de la Iglesia venezolana. Estaríamos hablando de una producción con carácter vinculante a todas las temáticas relacionadas con el quehacer eclesiástico y que se llamara con mucha propiedad *Historia de la Iglesia en Venezuela*. Una investigación de tal envergadura que extrañamos en nuestro país, si bien notoria en otras naciones del cono sur americano.

No quiero con esto dejar de lado algunas obras que, honrosamente, nos ayudan a entender este inmenso caudal de información que han surgido del pensamiento de investigadores como monseñor Nicolás Eugenio Navarro, monseñor Constantino Maradei, el padre Hermann González Oropeza y más recientemente, los profesores Straka y Donís. Logrando con estas publicaciones dar luz en tanta oscuridad de la historiografía eclesiástica.

Este acercamiento que hemos organizado ha distribuido el tema en tres grandes bloques históricos, emblemáticos y cuestionados en Venezuela: la colonia, la independencia y la república. Una división que observamos en los textos estudiados en la historiografía venezolana y que hemos querido respetar en la selección hecha aquí. Luego fueron surgiendo otros tópicos que merecieron un apartado específico, aunque siempre dentro del esquema tripartito de las etapas históricas señaladas[1].

Por supuesto que es llamativo el periodo colonial[2], donde el estudio de las misiones fundadas por las órdenes religiosas como los agustinos, capuchinos, dominicos, franciscanos, jesuitas y en menor medida, los mercedarios; merece una larga mirada a los periplos de estos religiosos diseminados por la amplia geografía venezolana. Todas estas cepas religiosas marcaron una impronta decisiva en la conformación de los pueblos y ciudades de nuestro país. Le siguen en importancia las obras dedicadas a personajes del estado clerical y los trabajos consagrados a las difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado venezolano; tirantes y tormentosas en muchos casos, debido a la legislación anticlerical y al establecimiento de un estado laico y muy apegado a las prerrogativas liberales.

[1] Recientemente se ha insistido en profundizar el análisis historiográfico para superar los problemas que surgen de un estudio desigual de nuestra historia, tal como lo indica en su artículo el profesor Gilberto Quintero Lugo "La Historia de la historiografía: su importancia para los estudios históricos venezolanos" en *Historiográfica* n° 13, enero-diciembre 2010.

[2] Recomendamos para profundizar la colonia el libro de Angelina Lemmo *Historiografía colonial de Venezuela*, en su segunda edición, publicada por la Universidad Central de Venezuela en 1981, que va constituye un clásico en el área de la historiografía local. Y en la línea de Lemmo se puede leer a Frédérique Langue con su artículo "Historiografía colonial de Venezuela: pautas, circunstancias y una pregunta: ¿también se fue la historiografía de la colonia detrás del caballo de Bolívar?" en *Revista de Indias* n° 222, año 2001.

Pero en el curso de la recopilación surgieron otros escritos que no necesariamente pueden englobarse en las tres etapas anteriores. Estas investigaciones han obligado a reorganizar el presente trabajo para darle cabida a otras líneas de investigación en el ámbito eclesial venezolano.

También es oportuno señalar que, durante mucho tiempo, en la primera mitad del siglo veinte; las obras clásicas de estudio sobre la Iglesia de Venezuela procedían de la impecable pluma de Monseñor Eugenio Nicolás Navarro Ortega (1867-1960), quien durante mucho tiempo tuvo a su cuidadoso cargo el importante archivo del Cabildo Eclesiástico de Caracas. Por otra parte, en el elenco de historiadores laicos fue pobrísima y casi nula la producción investigativa en este sentido. Más reciente que los *Anales* de Navarro, tracemos a esta reflexión el surgimiento en 1981 cuando se publica la obra *Historia de la Iglesia en América Latina*, dirigida por Enrique Dussel el tomo VII dedicado a los países de Colombia y Venezuela, y cuya coordinación del volumen estuvo a cargo de Rodolfo Ramón de Roux. En el caso de nuestro país, fueron convocados los autores más reputados del momento como el padre Cesáreo de Armellada, el padre Odilo Gómez Parente, el padre Buenaventura de Carrocera, el padre José Del Rey Fajardo, el padre Alberto Ariza, el padre Lino Gómez Canedo, el padre Gustavo Ocando Yamarte y junto a todos estos clérigos el escritor Carlos Felice Cardot.

Consciente que no todas las obras publicadas tienen como tema central la Iglesia Católica y su acción en Venezuela, hemos creído oportuno no hacer referencia a dichas publicaciones, así como tampoco a muchas otras investigaciones referenciales al tema pero que han surgido fuera del suelo patrio; salvo las mencionadas en este artículo por su temática y relevancia. La mayoría de los libros fueron publicados en la ciudad de Caracas y otro significativo número en las ciudades de Mérida o San Cristóbal. Así consideramos que más de un noventa por ciento de las publicaciones señaladas fueron publicadas en suelo patrio.

Una deuda muy importante es la ausencia de publicaciones hemerográficas. La razón única es la carencia de tiempo para ir tras este valioso aporte histórico. Será un tema pendiente y un *mea culpa* constante cuando queramos referirnos a alguna investigación específica o que nos conste que se encuentra en forma fragmentada en diversas publicaciones periódicas.

Una discriminación en este trabajo está constituido por el idioma. Nos hemos propuesto presentar este *acercamiento* que contiene las publicaciones en castellano, aunque somos conscientes de la existencia de publicaciones en otras lenguas, como es el caso de Daniel H. Levine quien ha aportado a la

historiografía eclesiástica su obra nombrada *Catholic Church in Venezuela and Colombia*, nata en 1981, en las prensas de la Princeton University.

No queremos hacer referencia a las obras de contenido apologista por considerarlas estériles en sus argumentos y cuyo aporte a la historiografía y a la ciencia histórica es prácticamente nula y lamentamos que no podamos hacer alusión a aquellas tesis de maestrías y trabajos de doctorado que no han sido publicadas hasta el momento[3] de la confección de este artículo.

Vamos ahora a presentar aquellas divulgaciones habituales en el ambiente histórico venezolano:

I.- LAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS MÁS IMPORTANTES A NIVEL DE HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA:

I.1. Boletín del CIHEV:

Intentos de un acercamiento a una *Historia* se han realizado en el pasado reciente. Uno de ellos fue cuando se creó el Centro de Investigación de Historia Eclesiástica Venezolana, en la década de los ochenta y como resultado de esta constitución salió a la luz pública una publicación llamada *Boletín CIHEV*. Dicha circulación comenzó siendo una revista trimestral en 1989, pasando más tarde a ser un boletín anual, el cual finalizó su traje con el último número con fecha enero-diciembre de 2003.

Bajo la bendición del entonces Arzobispo de Caracas, el Cardenal José Ali Lebrún Moratinos († 2001) y contando con la invaluable ayuda del padre Hermann González Oropeza sj (1922-1998), el boletín se convirtió en una publicación con artículos de muy buena factura: versaron sobre personajes religiosos, sobre las fundaciones de conventos, las misiones de los religiosos en territorio venezolano, las relaciones Iglesia-Estado, sobre la organización

[3] Daniel Labouc Daniel, *Visión de los sucesos que acontecieron en las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el bienio de Guzmán Blanco (1870-1871)*, Universidad Católica Andrés Bello, tesis sin publicar, Caracas 1998 y también *El pensamiento del Padre Antonio José Sucre*, tesis sin publicar, Caracas 2006; Arquelio Suárez Valente, *Determinación del Fondo del Archivo General de la Nación "Bulas de la Santa Cruzada" (1944-1994) y su perspectiva pastoral*, Universidad Santa Rosa, Caracas 2002; Francisco Antonio Castro Iriarte, *El convento de la Inmaculada Concepción de Caracas. Una crónica de su evolución dentro de la urbanización urbana (1649-1790)*, Universidad Católica Andrés Bello, tesis sin publicar, Caracas 2008; Alejandro Olivares, *Pensamiento teológico de Monseñor Miguel Antonio de La Vega en sus escritos pastorales*, Universidad Católica Santa Rosa, tesis sin publicar, Caracas 2010; Víctor J. García F., *El tema del comercio y su divulgación vista a través de la historiografía francesa (1952-1956)*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2010; Agustín Moreno Molina, *Poder espiritual y sociedad colonial. El Obispo Diego Antonio Díaz Madroñero y su tiempo (1737-1769)*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2011; Carlos Jesús Izaa Nieves, *Sociedad e Iglesia en Coimamiveto durante la primera mitad del siglo XX: las Instrucciones Pastorales venezolanas de 1904, 1924 y 1947*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2015, entre otras.

eclesiástica de Venezuela, el arte religioso vernáculo, paleografía, vida intraeclesial, y abundó sobre el patronato eclesiástico. También figuraron artículos sobre la Iglesia en México, Chile, República Dominicana, Filipinas y Perú. En sus 14 años de oscilante publicación, el boletín constituyó una excelente referencia sobre la historiografía eclesiástica.

Los 25 números del Boletín del CIHEV nos presentan artículos de distinguidos autores: parte de ellos, fueron profesores del Seminario Arquidiocesano de Caracas, así como de algunos alumnos seminaristas y no faltaron historiadores de diversas latitudes del país e incluso fuera de nuestras fronteras. Entre los autores significativos encontramos los siguientes: Lino Gómez Canedo, Hermann González, fray Cesáreo de Armellada, Luis Ugalde, Manuel Alberto Donis Ríos, Mons. Baltazar Porras, Emilia Troconis de Veruonechea, Tomás Polanco Alcántara, Vicente Rubio, Carlos Rodríguez, Bern Grote, Rodrigo Conde, Ildefonso Leal, Manuel Caballero, Rafael Hernández Heres, Elías Pino Iturrieta, Elena Plaza, José Luis Saledo Bastardo, Gustavo Ocando Yamarte, Lucas G. Castillo Lara, Álvaro Huerga y un largo etcétera constituido de reputados escritores.

1.2. Las Jornadas de Historia y Religión:

El mismo padre Hermann González sirvió de inspiración y homenaje para que la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y el Instituto Universitario Pedagógico Monseñor Arias Blanco -otras instituciones se sumaran a lo largo de los años-, pudieran organizar las *Jornadas de Historia y Religión*, a partir del año 2001. Aunque no se circunscribe al área temática exclusiva de la historia eclesiástica, ya que desean un estudio más amplio de la historia de la religión, ha servido de marco para la reflexión sobre el decurso de la historia de la institución católica en Venezuela.

Estas jornadas tienen una frecuencia anual y, una vez realizadas, son publicados los trabajos condensados en una *Memoria*. Los más llamativos para nuestro interés son aquellos concernientes a las II Jornadas que vino publicado con el título de *Fe y Cultura en Venezuela* (2002), las III Jornadas con el tema sobre *Iglesia y Educación en Venezuela* (2003), las X Jornadas versaron sobre la actuación de la iglesia en la independencia y cuyo título fue *1810: Dios, Patria y libertad* (2012). En el año reciente de 2014, las XIV Jornadas conmemoraron los cincuenta años del *Modus Vivendi*, documento suscrito entre la Santa Sede y el gobierno de Venezuela y cuyo objetivo fue la normalización de las relaciones entre ambas instituciones. Los organizadores decidieron convocar a los ponentes para estudiar el alcance histórico de este instrumento

jurídico, además de aquellos acuerdos relevantes, firmados por el país durante los años de la democracia.

1.3. Boletín de la Academia Internacional de Hagiografía:

La Academia Internacional de Hagiografía bajo la presidencia de Mons. Rafael María Febres-Cordero publica un boletín bimensual. Su primer número salió de la imprenta con fecha de mayo-diciembre de 2011. Hasta el momento de este escrito ha salido a la luz pública el número 7 correspondiente a los meses de julio-diciembre de 2014. Esta iniciativa, primera en nuestro país, cuenta con miembros correspondientes de la Academia en Madagascar, Costa Rica, Estados Unidos, Dubai, India, España e Italia

Ofrece la publicación, la historia de la vida de los santos y beatos de la Iglesia católica, además de algunas figuras trascendentales en la vida eclesial venezolana y cuyos testimonios son ampliamente difundidos. Del suelo patrio podemos destacar, en la Serie de Bolsillo la obra sobre el *Padre Machado* de Jean-Pierre Wyssenbach, y la escrita por Monseñor Febres Cordero dedicado a *Madre Candelaria*[3].

1.4. Publicaciones del Archivo Arquidiocesano de Mérida:

Por último, y no por ser la menos importante, debemos hacer referencia a las publicaciones del Archivo Arquidiocesano de Mérida, órgano que posee una serie de colecciones de inestimable calidad. Una de ellas lleva por nombre *Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela*, la cual cuenta con unas veinte publicaciones, fruto del esfuerzo entre el archivo y contando con el apoyo invalorable de las Ediciones del Rectorado de la Universidad de Los Andes en algunas de sus obras. Hasta el momento es el archivo eclesiástico con más publicaciones en Venezuela, digno y meritorio logro, que bien valdría la pena fuese imitado en otros repositorios de igual importancia en nuestro país.

El primer volumen es de Ana Hilda Duque titulado *Jáuregui y Silva contrapunteo epistolar* publicado en 1999. El segundo volumen es de Yariesa Lugo Marmignon con su obra *Arqueología de la Memoria Escrita. El Archivo Parroquial de la Iglesia Matriz de La Grita 1720-1995*, año de publicación

[3] Sobre la vida del P. Santiago Machado (1850-1929), fundador de la congregación de Hermanitas de los Pobres de Maiquetía, no será la primera vez que escriben sobre este personaje. Luis Enrique González Fernández en 1987 publica su obra *Vida y obras del Padre Machado*, Cámara de Comercio, La Guaira. También el padre Hinnegger Molina publicó *P. Santiago Machado. Un Padre entre los pobres*, Universidad Católica Andrés Bello-Congregación de Hermanitas de los Pobres de Maiquetía, Caracas 2011. De la Beata Madre Candelaria de San José, conocida en el siglo como Susana Páez-Castillo Ramírez (1863-1940) fue la fundadora de las Hermanas Carmelitas Venezolanas o Hermanas Carmelitas de Madre Candelaria, establecida en 1906.

2003. El tercer volumen de Ana Hilda Duque trata el tema *Discurso Religioso en Mucumbá*, del año 2004. Los tomos del IV al X corresponden a la obra de Luis Alberto Ramírez Méndez *De la Piedad a la Riqueza. Convento de Santa Clara de Mérida*. De estos siete volúmenes, se encuentra a la venta el primero de ellos, que fue publicado en el 2005. La siguiente publicación tiene dos volúmenes, el 11 y el número 12; refiriéndose a la obra de Ismael Martínez Carretero titulada *Desde la Nueva Andalucía hasta las tierras del Nuevo Reino de Granada. 50 años de la Provincia Bética en Venezuela y Colombia 1954-2004*. El libro salió a la luz pública en el 2005. De nuevo Ana Hilda Duque nos presenta un nuevo volumen de la colección que lleva por nombre: *Cuentas de una devoción. Manuscrito de la Cofradía Nuestra Señora de la Consolación de Táriba 1788-1803*. Es del año 2008 y corresponde al volumen número 13. La profesora de la Universidad Católica Andrés Bello, Marielena Mestas Pérez es la autora del volumen 14 de la colección y su trabajo tiene por título *Nuestra Señora de la Inmestra de Capaya. Estudio etnohistórico*, fue publicado en el 2008. El volumen 15 pertenece a la obra de Gerardo Suárez quien escribe *Entre páramos. Vida y obra del Padre Escalante*, también publicada en el 2008. El volumen 16 es de Juan de Dios Peña Rojas, recién nombrado obispo de El Vigía, quien es el autor de la obra *Conflicto de fidelidades. Lasso de La Vega de realista a patriota 1815-1831*, otra publicación del 2008. Este escrito es fruto de su tesis de licenciatura en Historia Eclesiástica defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana. El volumen 17 trae como autor a José Pascual Mora García y el título de su texto es *Cofradías de La Gruta. Cofradía del Señor Crucificado en la Colonia y su impacto en el imaginario andino*, publicado en el 2008. El número 18 corresponde a Nilson Guerra Zambrano y su obra *Legado inconcluso. Biografía de Monseñor José Humberto Paparoni Bottaro*, surgida de las prensas en el 2009. El volumen 19 es de Marielena Mestas Pérez *Hacer y Enseñar. Trayectoria vital de Antonio José Ramírez Salaverría*, una publicación del año 2009. Ramírez Salaverría (1917-2014) fue el primer obispo de la diócesis de Maturín, fue una figura importante dentro del episcopado del oriente de nuestro país. Fue pastor de esa jurisdicción eclesiástica por más de medio siglo.

La actividad literaria prolífica de este archivo no termina ahí. Desde hace varios años se viene publicando, en varios tomos, los *Documentos para la Historia de la Diócesis de Mérida*. También tuvo la creación de un primer boletín eclesiástico fundado por el obispo Antonio Ramón Silva García en enero de 1898. Ávido cultor de la historia, el 11 de junio de 1905 funda el Archivo Diocesano de Mérida, donde se comenzó a gestar la línea de investigación sobre historia eclesiástica de la futura arquidiócesis emeritense. El moderno boletín

fue establecido en 1987 y ha editado, hasta 2012 unas 105 publicaciones, destacándose la arriba mencionada de las *Fuentes*.

Siguiendo con el boletín debemos destacar que ha sido dividido en tomos. Los tomos I-II contienen los números del 1 al 9 del citado boletín y corresponde a los años de 1987 al 1991. El tomo III, los números del 10 al 13 (1992-1993); el tomo IV, es el número 14 (1994); otra vez, del tomo IV, pero hasta el X, trae publicados los números del boletín, 15 al 26 (1995-2006).

También posee el archivo Arquidiocesano una publicación periódica titulada: *Colección El Archivo*. Desde 1992 viene publicando algunos textos. El primero de ellos corresponde a Pedro Rubio Merino con el título *La Erección de los Obispados de Mérida y Guayana*. En el mismo año del 92 saldrán dos publicaciones más. Nos referimos a otra obra de Pedro Rubio Merino *Archivos Eclesiásticos. Nociones Básicas* y seguidamente un libro sobre *Bibliotecas y Archivos. Nociones Fundamentales*, de autor desconocido. A continuación, los números 4 y 5 de la colección se refieren a tres episcopados merideños: el de Fray Juan Ramos de Lora ocupa el número cuarto y en el quinto se profundiza en dos obispos dominicos, a saber: Torrijos y Espinosa. De estos tres últimos haremos alusión más adelante.

Otra colección del archivo se denomina *Pueblos y Parroquias de los Andes*. El número 1 de esta colección es una obra de Juan B. Colmenares *San Bartolomé de El Cobre 1816-1997*, publicada en 1998. El segundo volumen de la colección es una coautoría entre Miriam Miralles y Milagros Marín Mata que lleva por título *Santa Lucía de Mucuchíes 1586-1903*, del año 1999. El tercer volumen viene con tres autores: Fany Paredes, Sonia Sarmiento y Daniel Mercades nos presentan *Bailadores. Pueblo y parroquia*, una obra del año 2001. El volumen cuarto es de las autoras Cándida Duque y María Villafañe quienes tocan el tema *Timotes a través de su registro parroquial*, publicada en el 2003. El quinto volumen pertenece a Luis Alberto Guillén quien escribió el texto *San Jacinto de El Morro*, publicación del año 2004. El sexto volumen es de Ana Hilda Duque, directora del archivo Arquidiocesano, quien titula su obra: *San Buenaventura de Ejido*, publicada en 2006. El séptimo volumen es de Nina Rosa Suárez Arroyo quien presenta su obra *Feligresía y Poblamiento: vida cotidiana en la parroquia colonial de Ejido, 1776-1811*, del año 2008. El volumen octavo es de Onelver Arturo Araque quien tituló su obra *De Urbuara a Chiguará*, también del 2008.[5]

[5] El Archivo Arquidiocesano de Mérida también cuenta con otras colecciones de obras, por la serie *Estudios* queremos destacar aquellas publicaciones dedicadas a nuestro estudio como las del autor Ricardo Rafael Contreras Ilcaldas, una: *El Bienio Sagrado. Un estudio sobre origen, historia, función liturgica y propiedades quemicas y medicinales del incienso*, vol. 9, 2008 y la otra: *Mérida. La Sagrada Estrella*. Ed.

1.5. Las publicaciones de los investigadores del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica Andrés Bello:

Para conmemorar el sexagésimo aniversario del Instituto de Investigaciones Históricas "Hermann González Oropeza SJ" se realizó un catálogo de las diversas publicaciones que recopila los trabajos que se han publicado en el instituto en el marco de los años 1956 al 2015. De los investigadores queremos resaltar a los autores: José del Rey Fajardo SJ, quien ha realizado una exhaustiva investigación por varias décadas relacionada con la vida y obra de la Compañía de Jesús en su etapa de la colonia, principalmente. No sólo del impacto de los jesuitas en la Orinoquia o en los colegios, sino también en otros aspectos pastorales significativos[6]. Manuel Donis Ríos, ha hecho énfasis en clérigos de importante figura para nuestro pasado reciente[7], sobre las tensas relaciones Iglesia y Estado en los inicios republicanos[8] y una obra dedicada a la historia de la Iglesia en Venezuela[9] en coautoría con el profesor Tomás Straka; éste último es otro de los investigadores ganados a la causa de la historiografía eclesiástica de nuestro país. Otro de sus escritos, aparte de la *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela*, aborda el tema entre las ideas del catolicismo y la del republicanismo[10]; la investigadora María Soledad Hernández Bencid ha trabajado con mucho tesón en los clérigos decimonónicos venezolanos[11]; de otros autores y sus obras las reseñaremos más adelante

estudio sobre su origen, evolución, función, bienes y propiedades actuales y modificaciones de la misma. Ed. 13. 2011. Otra serie ha sido nombrada Crónicas.

[6] Estudiar el pasado de los jesuitas en Venezuela, mirando las obras del Padre Del Rey, nos indica el nivel de excelencia en la investigación y presentación de la obra realizada por la Compañía de Jesús en dos ámbitos muy bien delimitados: la presencia en las misiones de la Orinoquia y el interior guayanés (llamada esta etapa por el padre Del Rey como la "República Cristiana") y la labor educativa realizada en los colegios fundados donde se formaron las generaciones pasadas (bautizada por el padre Del Rey como la "República de las Letras"). Y como legado transversal de ambos, el espiritual. La mirada atenta del padre Del Rey nos sumerge en este viaje científico, humanista y espiritual de los jesuitas.

[7] *Ramón Ignacio Méndez*. El Nacional-Banscaribe. Caracas 2000; *Rafael Arias Blanco*. El Nacional-Banscaribe. Caracas 2006; *Los Curas Congresistas. La actuación de los sacerdotes como diputados en los Congresos Republicanos de 1811, 1817, 1819 y 1821*. Asociación Académica para la Conmemoración de la Independencia. Caracas 2012.

[8] *El Episcopado pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1810-1904)*. Bid & Co. Colección Historia n°5. Caracas 2002.

[9] *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Fundamentos para su estudio*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 2010.

[10] *Un credo para este mundo. Catolicismo y republicanismo en Venezuela*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 2006.

[11] *La Prensa Eclesiástica y de opinión religiosa, a través de la obra periodística de Monseñor Mariano de Talavera y García*, UCAB. Caracas 2011; *Monseñor Mariano de Talavera y García: Entre la Monarquía y la República*. Ediciones del Instituto Pedagógico "El Mirpao, Maracay 2013.

Como se ha dejado ver, en estas instituciones privadas recién nombradas, existe no sólo un compromiso de producir y publicar obras de historia de la Iglesia en Venezuela, sino también de brindar al público estudioso y afines, un material historiográfico de excelente calidad.

Ahora veamos a continuación, las obras publicadas sobre la Iglesia Católica en las diversas etapas con las cuales hemos dividido este trabajo, a saber: la colonia, la independencia y la república. En cada una de ellas se verá la actuación de algunos personajes claves de estos periodos y el último apartado tiene como finalidad acercarnos al patrimonio religioso y otros temas que colindan con la institución eclesiástica. La primera de estas divisiones trata acerca de los libros publicados sobre la Iglesia en la etapa colonial.

1.6. Congresos de Historia Eclesiástica:

En este apartado vamos a señalar aquellos congresos celebrados en el país pero que corresponden a la historiografía eclesiástica general y no aquella dirigida a una temática específica.

Sería el caso de la *Memoria del primer Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*[17], acto celebrado en la ciudad de Maracaibo del 5 al 8 de noviembre de 1969.

Una segunda edición del congreso se celebró del 13 al 18 de noviembre de 1972 en la ciudad de San Cristóbal, la cual contó con la publicación de una *Memoria del Segundo Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*[18], estampada con cierto retardo.

La tercera cita del congreso también reprodujo una publicación. Se trata de la *Memoria del tercer Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*[19]; en esta oportunidad la ciudad anfitriona fue Barquisimeto del 27 de febrero al 4 de marzo de 1977. Parece ser que esta fue la última edición de estos congresos. La idea de la Asociación Venezolana de Historia Eclesiástica ha sido retomada en otras oportunidades pero ha faltado la consabida continuidad y periodicidad de estos encuentros.

[17] Italgráfica, Caracas 1970.
[18] Editorial Arte, Caracas 1975.
[19] Asociación Venezolana de Historia Eclesiástica, 1977.

2. LAS PUBLICACIONES REFERIDAS A LA ÉPOCA COLONIAL:

La lista de obras es muy densa, sobre todo aquella referida a las misiones de evangelización que establecieron las órdenes religiosas aposentadas en Venezuela a partir del siglo XVI. Los primeros religiosos que llegaron al país fueron los dominicos en 1515, quienes intentaron -sin mayores sucesos-, llevar con los franciscanos una misión pacífica y al estilo de los apóstoles en las costas de Paria. Pronto se sumaron otros religiosos y, entre ellos descuellan los capuchinos, por sus cuatro grandes regiones de trabajo pastoral. Los jesuitas prefirieron la Orinoquia y el macizo guayanés y los agustinos la zona montañosa de los Andes y sus estribaciones con el estado Barinas.

A continuación, señalaremos las publicaciones orientadas hacia la labor de estos religiosos y su proyección hasta principios del siglo XIX cuando fueron suprimidos por las leyes civiles y obligados los religiosos a abandonar las diferentes misiones e instituciones a cargo.

2.1. Sobre las fuentes de la Iglesia Católica Venezolana:

En 1965 la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia publicó, en dos tomos (bajo los números 74 y 75 de la colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela), el libro *Documentos para la Historia de la Iglesia Colonial en Venezuela*, con estudio preliminar de los mismos por Guillermo Figuera, quien recopiló la documentación del Archivo Secreto del Vaticano y del Archivo General de Indias. Constituye un esfuerzo por poner al alcance de historiadores una buena parte de las fuentes eclesiásticas contenidas en estos repositorios europeos.

En ese mismo año de 1965 la Academia Nacional de la Historia reeditó la importante obra del Padre jesuita Felipe Salvador Gilij (1721-1789) titulada *Ensayo de Historia Americana* en tres volúmenes. Es un estudio etnográfico interesante sobre las tribus asentadas en las orillas del gran río Orinoco. En 1992, Petróleos de Venezuela, también relanzó una edición de la misma dentro del contexto del V Centenario del encuentro entre dos mundos y en dos volúmenes.

También en 1966 apareció una nueva edición de la obra de Fray Antonio Caulín (1719-1802), *Historia de la Nueva Andalucía*; con estudio preliminar y edición crítica por Pablo Ojer[15]. Curiosamente en ese mismo año la Universidad Católica Andrés Bello publicó la obra de Caulín cuyo responsable fue el mismo Pablo Ojer con el título: *Fray Antonio Caulín y su legado cultural: Historia de*

[15] Academia Nacional de la Historia, nº 81 y 82

la Nueva Andalucía. El franciscano Antonio Caulín, ha sido objeto de estudio y ulteriores ediciones de su famosa obra, la cual fue publicada, por primera vez, en 1779 con el título: *Historia Corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía, Provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana y vertientes del río Orinoco: dedicada al Rey N. S. D. Carlos III por el M. R. P. Fr. Antonio Caulín, dos veces Provincial de los Observantes de Granada. Dada a luz de orden y espensas de S. M. Año de 1779*. En Caracas una edición fue hecha por George Corser en 1841. Posteriormente en 1975 Edgard Rodríguez Leal logró publicar una obra sobre el religioso Caulín llamada *Fray Antonio Caulín, ideología e historia*; la Universidad Central de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y el Instituto de Antropología e Historia fueron los responsables del texto.

El Presbítero Blas José Terrero (1735-1802) es un cronista que murió sin acabar su obra *Theatro de Venezuela y Caracas. Dispónelo de varios instrumentos auténticos y concordantes dividido en dos eras Eclesiástica y Política*. En el siglo XX han aparecido dos ediciones conocidas: la primera[15], publicada en la década de los veinte y la segunda[17] en los años sesenta. Terrero fue muy citado por autores como Navarro, pues nos informa sobre obispos y prelados de la etapa colonial venezolana.

El doctor Mauro Páez Pumar nos presenta la obra titulada *El libro parroquial más antiguo de Caracas*[18], el material ha sido cuidadosamente preparado por expertos en restauración de manuscritos de la Fundación John Boulton, paleógrafos y revisado por especialistas. Contiene el libro los bautizos y los matrimonios efectuados en la iglesia parroquial de Caracas desde 1579 hasta 1615. Contiene los asentamientos de toda la población de Caracas, desde la élite citadina hasta los estratos inferiores como eran los esclavos.

Manuel Pérez Vila en 1969 publicó su *Ensayo sobre las fuentes para la historia de la Diócesis de Guayana durante los períodos de la Colonia y la Independencia*. La impresión del texto correspondió al Archivo General de la Nación. La diócesis fue erigida el 29 de mayo de 1790 por Pío VI, abarcando su territorio las islas de Trinidad y Margarita; las provincias de Cumaná, Guayana y Barcelona, desprendidas estas comarcas de la diócesis de Puerto Rico.

---

[15] Edición ordenada por el General Juan Vicente Gómez, Presidente de los Estados Unidos de Venezuela, por órgano del Doctor Pedro Manuel Arcaya, ministro de Relaciones Interiores, Litografía Gutierrez, Caracas 1926.

[17] Fundación Shell, Serie Colección Historia, nº 6, Caracas 1962.

[18] Ediciones del Concejo Municipal del Distrito Federal, Caracas 1998.

La obra de José Gumilla (1686-1750), *Escritos varios*[19], refiere algunos pasajes importantes de la obra de este misionero jesuita quien, además fue un explorador y científico de la cuenca del río Orinoco.

En 1973 la Academia Nacional de la Historia y por medio de la pluma de Mons. Francisco Armando Maldonado publicó bajo el número 117 de su colección Fuentes para la Historia Colonial la obra titulada *Seis primeros obispos de la Iglesia venezolana en la época hispánica (1532-1600)*. Cada capítulo del libro está referido a un obispo, de tal manera que las seis secciones corresponden a los siguientes prelados de la colonia: Don Rodrigo de Bastidas (1532-1542), Don Miguel Jerónimo Ballesteros (1543-1558), Fray Pedro de Agreda, O.P. (1558-1579), Fray Juan Manuel Martínez Manzanillo, O.P. (1580-1592), Fray Pedro Mártir Palomino, O.P. (1595-1596) y Fray Domingo Salinas, O.P. (1598-1600). Los dos primeros fueron del clero secular y los cuatro siguientes pertenecieron a la Orden de Predicadores. Es un libro con abundantes documentos de los episcopados señalados y cuenta con una reseña de cada uno de los prelados aludidos.

Para 1975 la Academia Nacional de la Historia tiene el gusto de presentarnos un documento de capital importancia para la historiografía eclesiástica, cuyo título es: *El Sínodo diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687. Valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas*, en dos tomos. Manuel Gutiérrez de Arce fue el encargado del estudio y revisión exhaustiva de este documento. La vigencia del sínodo estuvo en vigor hasta principios del siglo veinte, cuando fue derogado por la Instrucción Pastoral de los obispos con fecha de 1904. El sínodo de 1687 fue una interesante y peculiar visión de la sociedad colonial venezolana.

El Hno. Nectario María, fue un acucioso investigador de los reservorios documentales de España y de los nacionales también; fruto de esa exhaustiva labor fueron sus diversas publicaciones. Ahora queremos destacar una obra que ha servido como un catálogo importante para la consulta de la documentación de nuestros obispos coloniales. Se trata de su *Índice de Documentos referentes a los obispos de Venezuela (1532-1816) existentes en el Archivo General de Indias de Sevilla*[20].

Una publicación con numerosas fuentes para el estudio de la historiografía eclesiástica lo construye el *Cedulario de las Provincias de Venezuela*[21]. La enjundiosa información incluye seis volúmenes catalogados de

---

[19] fue publicada por la Academia Nacional de la Historia en 1970. El estudio preliminar le correspondió al padre José del Rey Fajardo, s.j. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, número 94.

[20] Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Investigaciones Históricas de la UCAB. Caracas 1975.

[21] Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Serie Los Siglos Provinciales. Caracas 1980.

la siguiente manera: el volumen primero contiene las cédulas de los años 1529-1535; el volumen segundo hace referencia a los documentos de los años 1535-1552; el volumen tercero corresponde al tomo I, que contiene las cédulas de los años 1523-1550 y lleva por subtítulo: *Cedulario de la Monarquía española relativo a la isla de Cubagua*, mientras que el volumen cuarto, tomo II también se titula *Cedulario de la Monarquía española relativo a la isla de Cubagua* y corresponde a los mismos años del anterior tomo. El volumen quinto retoma en su portada el nombre de *Cedulario de las Provincias de Venezuela*, pero en este número contiene aquellas emitidas entre los años de 1500-1550. El último volumen lleva por encabezamiento: *Cedulario relativo a la parte oriental de Venezuela* y contiene aquellos documentos oficiales fechados entre 1520 al 1561.

Fray Pedro Simón (1574- circ.1628), fue un cronista franciscano, quien desarrolló su labor de evangelización en Colombia y Venezuela. De su trabajo presentamos: *Noticias Historiales de Venezuela*[22]. Posteriormente, en 1992, surgió otra edición crítica la cual contó con la colaboración en el prólogo de dicha obra con Guillermo Morón, las notas del texto a cargo de Demetrio Ramos Pérez y la cronología y bibliografía fue obra de Roberto J. Lovera-De Sola. La Biblioteca Ayacucho publicó en dos tomos (los números 173 y 174 de su extensa colección), este clásico del siglo XVII.

Fr. Bartolomé de Las Casas (1484–1566) con su, *Historia de las Indias*[23], ha sido objeto de una edición bastante cuidadosa. Con el mecenazgo de una colección bibliográfica del gobierno venezolano ha sido editada una vez más. En la obra hay aspectos que hacen referencia a los dominicos y su evangelización en el oriente del país. Del mismo fraile viene publicada su obra *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*. El prólogo es de Ramón Vicente Chacón Vargas quien es profesor de la Universidad Central de Venezuela y fue publicada por Ediciones de la Presidencia de la República en el 2003. El texto del obispo dominico estudiado en esta oportunidad, está tomado de la Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. Cuba del año 1977.

Fray Pedro de Aguado (1538-1609) publicó su *Historia de Venezuela* en 1582. Ha sido reeditada varias veces, una de ellas en Madrid en 1918 con notas, prólogo y apendices de Jerónimo Becker. En Venezuela se reedita con el título de *Recopilación historial de Venezuela*, cuya edición contó con el estudio

[22] Esta edición, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, dos tomos. I (nº 66) y II (nº 67), ambos de 1987.

[23] Edición, prólogo, notas y cronología de André Saint-Lu. Biblioteca de Ayacucho, tres tomos. I (nº 108), II (nº 109) y III (nº 110), publicadas todas en 1986.

preliminar de Guillermo Morón; una segunda edición viene formada en dos tomos y fue publicada por la Academia Nacional de la Historia[24].

Fr. Bartolomé de Las Casas vuelve a aparecer en las prensas con el libro *Tratado de Indias y el Doctor Sepúlveda*. El estudio preliminar corresponde a Manuel Jiménez Fernández y la edición, en este caso, la segunda, es del año 1988. De la colección de la Academia Nacional de la Historia, lleva el nº 56.

La Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia decidió publicar los documentos concernientes a la visita pastoral del obispo Mariano Martí y Estadella (1721-1792). Este voluminoso documento ya había sido descubierto en el archivo del arzobispado de Caracas por el Hermano Nectario María, quien lo "encontró bajo un armario que estaba en el rincón de la sala del recinto. Al abrirlo, observó, que los comejenes lo tenían casi destruido y pululaban por todas partes"[25]. Nos encontramos, entonces, con una obra descriptiva de la sociedad colonial, comprendida en el enorme territorio eclesiástico de la otrora diócesis de Caracas. La nueva publicación lleva por nombre *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas (1771-1784)*, con el estudio preliminar y coordinación por parte del padre franciscano Lino Gómez Canedo y apareció en 1964. Debido a la enorme importancia de la obra, no sólo desde el punto de vista religioso sino, además, desde el estudio social colonial de Venezuela, fue reeditada una tercera vez en 1998. En esta oportunidad fue publicada en los volúmenes 95 al 101 para un total de siete tomos y bajo la promoción de la Academia Nacional de la Historia.

El Padre José Del Rey Fajardo nos presenta su obra titulada: *Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial*. Para nadie es un secreto que las bibliotecas de los conventos fueron en nuestro país una de las pocas fuentes del saber, muy apreciadas en su momento, en primer lugar, por la rareza en la adquisición de los libros por parte de familias o personas singulares, y en segundo lugar, el costos del transporte de los volúmenes era suficientemente oneroso. La idea de investigar estos santuarios de la ciencia no es nueva, ya el historiador Ildefonso Leal había publicado en 1978 su *Libros y Bibliotecas en Venezuela Colonial (1637-1767)*: obra que fue reeditada en 2014, en el marco de un convenio celebrado entre el Banco Central de Venezuela y la Academia

[24] Colección de Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela con el número 62 y 63 y publicado en el año de 1987.

[25] El Hermano Nectario María (1888-1986) publicó parcialmente la obra, cuyo título completo es *Relación y testimonio íntegro de la Visita General de este Obispado de Caracas y Venezuela hecha por el Ilmo. Señor D. D. Mariano Martí en el espacio de doce años, tres meses y veinte y dos días, transcurridos desde ocho de diciembre de mil setecientos setenta y uno, que la comenzó en la Santa Iglesia Catedral hasta treinta de marzo de mil setecientos ochenta y cuatro que la concluyó en el pueblo de Guarenas. Se ha formado dicha relación de orden de su Señoría Ilustrísima por su Secretario de Cámara D. José Joaquín de Soto que autorizó los actos y le acompañó en toda la Visita como Notario de ella*. En 1938.

Nacional de la Historia. El padre Del Rey rescata para el lector aquellos libros que fueron indispensables para la formación de los misioneros jesuitas y, por supuesto, para la educación de aquellos jóvenes estudiantes que frecuentaron los colegios jesuíticos[26]. No se trata de un mero inventario del material bibliográfico atesorado en los centros de la Compañía de Jesús, el interés de estos estudiosos es adentrarse en el conocimiento y uso de estos libros, además de intuir el alcance de las ideas filosóficas, teológicas e históricas que circulaban en el mundo y en la Península, además de aquellas publicaciones y folletos que estaban prohibidos, pero circulaban libremente en las colonias americanas.

Rafael Hernández Heres publicó en el año 2000 su obra *Catecismos Católicos de Venezuela Hispana (siglos XVI-XVIII)*. La compilación de los textos, las notas y el estudio preliminar son del mismo Hernández Heres[27]. Es obra única en su género y contiene los textos catequísticos usados por los misioneros hispanos en el proceso de la evangelización del país. La confección de estas instrucciones de la fe comenzó a producirse en los primeros años de la presencia de los misioneros. También fue un ejercicio para aprender las lenguas nativas, aunque algunos de estos textos no fueron bilingües, en ellos se encuentran los principios básicos de la fe cristiana.

Más reciente aparece la obra *Primer Libro de Estado y Gobierno de la iglesia parroquial de San José de Chacao*, cuya edición ha cuidado con esmero Cordelia Arias Toledo y cuyo Estudio Preliminar ha estado a cargo de Cordelia Arias Toledo y José Rafael Lovera. Documentos de mucha importancia para la vida social y religiosa de Chacao vienen transcritos en este texto[28].

Hilarión José Rafael Lasso de la Vega (1764-1831), V obispo de la diócesis de Mérida de Maracaibo es el autor de la recopilación de los textos

[26] Academia Nacional de la Historia, Caracas 1999, 2 volúmenes. Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, números 247 y 248. Tal y como lo indica el mismo Leal en su obra reeditada en 2014: el doctor Blas Bruni Celli había hecho el inventario de la Biblioteca del convento de San Francisco de Caracas, obra publicada en 1964. Y eran célebres en Venezuela las bibliotecas de José María España (1761-1799), la del obispo dominico de Caracas Fray Antonio González de Acuña (1620-1682) y la del obispo dominico de Mérida Fray Manuel Cándido Torrijos (1735-1794).

[27] Nos referimos a los números 249, 250 y 251 de la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. En la página 15 escribe el autor: "Esta obra que contiene un conjunto de textos catequísticos, está muy relacionada con otro libro muy titulado *Conquista Espiritual de Tierra Firme*. La relación de ambos textos está en que los catecismos fueron instrumentos de inculcación al servicio de esta conquista espiritual, y cooperaron a construir el sentido del proceso de evangelización en el Nuevo Mundo". Una obra más antigua pero escrita con parecida temática es *Reto cristiano en lengua cumanagoto* de los autores Diego de Tapia y Carmelo Hennenga de Napolitano y con la edición de Pablo Ojer, Universidad Católica Andrés Bello, 1969.

[28] Fundación Chacao, Caracas 2006.

editados como *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*[14] con prólogo de Fernando Campo del Pozo. Previamente había sido publicada una edición similar en Madrid en el año 1988 en la colección Tierra nueva e cielo nuevo y bajo el patrocinio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. También en esa edición el estudio de los documentos era autoría de Fernando Campo del Pozo.

2.2. Las misiones establecidas en Venezuela:

No nos vamos a referir con mayor énfasis a las publicaciones que encendieron el debate estéril pero muy acentuado de los historiadores locales de la primera mitad del siglo veinte cuando reflexionaros sobre el tema de las distintas e irreconciliables visiones en nuestro país acerca del tema de las misiones. La polémica dividió dos posturas muy incisivas, la una de la otra; ambas corrientes expresaban los pros y contras de la actuación de la Iglesia católica durante los siglos XVI al XIX. En ambos casos, y ponderando las razones exhibidas, fue necesario para los historiadores e investigadores sobre las misiones, ser rigurosos en la presentación de sus trabajos, con la finalidad de ser más críticos y menos polemistas[15].

Nuestro pasado misional comenzó en el oriente venezolano. Por ese motivo es conveniente señalar la obra de Rafael Fernández Heres titulada: *Conquista Espiritual de Tierra Firme*[16]. La visión de Fernández Heres no se trata simplemente del establecimiento de los centros misionales de los religiosos enviados a la costa de Paria y sus alrededores, sino de la visión de la educación como un recurso estratégico que ayudará a la conquista y pacificación de un área vulnerable e inestable como lo fue las costas del oriente. Luego se diseminará la acción misionera por tres frentes más: el centro y su irradiación hacia los llanos, el sur del país con los grandes ríos y los andes y sus ramales (occidente)

[14] Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Colección Conmemoración del Bicentenario de la Independencia (Academia Nacional de la Historia), Caracas 2002.

[15] Un ejemplo de lo anteriormente expuesto pudo ser la siguiente afirmación. "No hay para qué hablar de los primeros cincuenta años que sucedieron a la conquista, años oscuros, sin incumbentes, sin historia, sin vida, en los que nada se hizo a favor de la tierra ni del hombre. Si bien no fueron para este mejores los siguientes, cuando incomunicado con el resto del mundo, se embarcaba en la soledad y en el olvido. Allá en el año de 1696 hizo cuando se recibían los letras y cartas de instrucción, con haber el Obispo Don Diego de Baños y Sotomayor "fundado en Caracas el colegio seminario de Santa Rosa" escribía Rafael María Baralt en su *Resumen de Historia de Venezuela desde el descubrimiento de su territorio por los españoles en el siglo XV, hasta el año de 1797*. Imprenta de H. Fournier y Cª: París 1841, Cap. XXI, p. 5ss.

[16] Academia Nacional de la Historia, nº 244, Caracas 1991

A continuación, haremos mención de aquellas publicaciones que describen la historia de los religiosos dedicados a la cristianización de los aborígenes venezolanos, describiéndulas por su aparición en el arco que va del siglo XVI al XIX.

2.2.1. Las Misiones de los Dominicos en Venezuela:

Como ya se dijo anteriormente fueron los misioneros de la Orden de Predicadores los primeros en llegar a Venezuela en 1514. Habían decidido fundar en la costa de Paria, donde sus dos establecimientos fueron destruidos y también fueron asesinados los religiosos por los indígenas de la zona. Un segundo frente misional abrirá los dominicos en el centro del país y un tercero vendrá desde Colombia donde levantarán las misiones de Barinas y Apure, una realidad coordinada desde el convento de San Vicente Ferrer de Mérida.

Una de las primeras obras en este período de nuestro estudio corresponde a la de Fr. Faustino Rengel, O. P., quien publicó una pequeña obra titulada *Los Dominicos en Mérida de Venezuela*, en octubre de 1967. Rengel nos brinda una historia sobre los religiosos dominicos, pero sin mencionar las fuentes de dónde extrae la información. Sospechamos que para la elaboración de la misma haya acudido al bien provisto archivo de la arquidiócesis de Mérida.

No será el caso de Fr. Alberto Ariza, O.P., quien nos brinda su obra *Los Dominicos en Venezuela*[12]. También de un contenido muy sucinto, pero recordándole al lector de dónde toma las fuentes que usa en el texto. Un texto muy insólito del P. Ariza quien siempre nos ha acostumbrado con obras muy detallistas y largas disertaciones.

Los padres Andrés Mesanza y Alberto Ariza nos presentan la reedición de la obra titulada: *Bibliografía de la Provincia Dominicana de Colombia*[13]. Realmente es un trabajo meritorio, ha sido una actualización al día de la publicación de la obra del padre Mesanza, quien la publicó en Caracas en 1929. El Padre Ariza, en esta edición de 1981, la elabora pensando en que "los dominicos neogranadinos cubren todo el siglo XVIII misional del difícil mundo barinés y su verdadera historia es todavía inédita para la historiografía venezolana".

Otra importante reedición de una obra sobre los dominicos corresponde al texto de Fr. Alonso de Zamora O.P. (1635-1717): *Historia de la Provincia de*

[12] Editada por el Convento de Santo Domingo de Bogotá en los Talleres de la Cooperativa Nacional de Artes Gráficas, Bogotá 1971

[13] Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas 1981

San Antonino del Nuevo Reino de Granada, publicada en 1980[14]. En la presente edición se trata del libro de 1930. Es una obra que ha tenido otras ediciones, tanto en el pasado como en el siglo XX; pero en ésta resaltamos: el prólogo de Caracciolo Parra, notas del mismo Caracciolo Parra y del R. P. Lector Fr. Andrés Mesanza; para la edición que presentamos y que pertenece a la década de los ochenta se conservaron las valiosísimas notas de Caracciolo Parra y del padre dominico Mesanza. Contiene apreciable información sobre los dominicos que trabajaron en Venezuela y de otros personajes, clérigos y laicos, pertenecientes al ámbito local. Las abundantes notas son aclaraciones de algunas imprecisiones del Padre Zamora, quien comenzó a escribir su *Historia* a finales del año de 1691 y fue publicada por primera vez en 1701.

En 1992 se publicó la obra del Padre Alberto Ariza, O.P., *Los Dominicos en Colombia*[15]. Aunque el Padre Ariza escribió sobre los dominicos pertenecientes a la provincia de Colombia, durante la etapa colonial los frailes del Nuevo Reino de Granada fueron los encargados de las misiones que los religiosos tenían en las misiones de Barinas y Apure donde establecieron unos treinta poblados; además estuvieron presentes en la ciudad de Mérida y allí fundaron el convento de San Vicente Ferrer, cenobio que intentaron clausurar las leyes de la república luego de la independencia venezolana, pero que continuó con una vida muy precaria unos años más hasta definitivamente desaparecer.

El Padre Álvaro Huerga escribió la obra *La Evangelización del Oriente de Venezuela (Los anexos del obispado de Puerto Rico)*[16], otra publicación de los años noventa. Un importante trabajo sobre la cristianización de los territorios de las provincias de Barcelona, Cumaná y Guayana y las islas de Margarita y Trinidad que fueron anexados al obispado de Puerto Rico desde 1558 hasta 1790 cuando son agregadas estas regiones a la recién creada diócesis de Guayana. Una obra prolífica en documentos y proporciona una lista de los poblados que fueron asentados por las órdenes religiosas que misionaron en dicha región.

En el año de 1999 la Conferencia Episcopal Venezolana y los Dominicos de Venezuela publicaron las Actas del Congreso Internacional de Historia que se celebró en dos sedes, Mérida y Caracas con el título *500 años de Evangelización Dominicos en Venezuela (1498-1998)*. El congreso se había celebrado en octubre de 1998. La publicación, muy rica en información sobre

---

[14] Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Editorial Kelly, Bogotá 1980, 4 tomos. La edición que se tomó para cotejar la presente es la de Parra León Hermanos, editorial Sur América, 1930.

[15] Provincia de San Luis Beltrán. 2 Tomos. Ediciones Antropos Ltda., Santafé de Bogotá.

[16] Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Historia Documental de Puerto Rico nº XII, Ponce 1996.

los religiosos de Santo Domingo, abarca estudios sobre los frailes y sus actividades pastorales, las fundaciones de sus conventos, acerca de algunos personajes relevantes ya sea de los prelados dominicos, así como de otras religiosas de la familia dominicana; también trataron los ponentes los temas sobre el arte religioso, la contribución de los frailes al desarrollo urbanístico y la experiencia pedagógica de los dominicos.

2.2.2. Las Misiones de los Franciscanos en Venezuela:

Los hijos de San Francisco también estuvieron en la etapa inicial de la evangelización en Venezuela. Un grupo de ellos vino antes de 1516 a establecerse en Cumaná y en la isla de Cubagua. Pronto se diseminaron por el oriente y en la vecina isla de Trinidad. También buscaron instalar sus misiones en el centro del país, pero, definitivamente, el eje costero-oriental fue el privilegiado por los franciscanos, con su poblamiento en la región dominada por los indios Píritu. Los territorios de la provincia de Nueva Andalucía, con su variedad de etnias, fue el puntal de los misioneros franciscanos. De esta labor y su huella nos dan testimonio las siguientes publicaciones:

La primera en aparecer en el ciclo de nuestro estudio es la del Padre José Torrubia, *Crónica de la Provincia Franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas. Libro primero de la Novena Parte de la Crónica General de la Orden Franciscana*[17] Un estudio preliminar viene inserto por un gran historiador de los franciscanos como es el Padre Odilo Gómez Parente.

Una obra más extensa y con abundante recopilación de fuentes archivísticas es la de Fr. Lino Gómez Canedo con su obra: *La Provincia Franciscana de Santa Cruz de Caracas*. Son tres tomos publicados por la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. El primero de ellos corresponde el nº 121 de la colección y el segundo vendría a ser el nº 122, llevando éste último por subtítulo: *Cuerpo de documentos para su historia consolidación y expansión*. Los dos primeros volúmenes son del año 1974. El tomo III, nº 123, fue publicado en 1975 y tiene por subtítulo: *Cuerpo de documentos para su historia florecimiento, crisis y extinción (1703-1837)*. El resultado es una obra completísima de la actividad de los franciscanos en Venezuela.

En la siguiente oportunidad el Padre Odilo Gómez Parente nos brinda su obra *Labor Franciscana en Venezuela*. Tiene tres volúmenes, a saber: Tomo I: *La promoción indígena*. Caracas 1979[18] En ese mismo año se publicó el

[17] Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela nº 108, Caracas 1972

[18] La edición de la obra contó con el patrocinio de la Universidad Católica Andrés Bello, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UCAB y el Centro de Lenguas Indígenas

volumen III: *Restauración. Los primeros 25 años de actividad.* El volumen II corresponde a *Notas para la Historia de la Educación en la Venezuela Hispánica.* Uno extraña que en la producción literaria contemporánea sobre los franciscanos no exista una investigación dedicada al convento del Seráfico San Francisco de Caracas; el cual, fundado en los albores de la ciudad, tuvo una notoria trayectoria en la vida social y cultural de los caraqueños[39]

2.2.3. Las Misiones de los Agustinos en Venezuela:

La presencia de los agustinos en Venezuela se remonta al año de 1527 cuando el padre Requejada vino a estos predios de América. Aunque su andadura frailuna lo llevó a pisar la costa venezolana: los agustinos definieron su marco misional en la región andino-llanera y algunas regiones del Zulia. Los frailes venían de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia del Nuevo Reino de Granada. Los religiosos agustinos se vieron involucrados en la veneración mariana de la Virgen de la Consolación en el estado Táchira, testimonio de esta presencia fechada ya hacia 1560.

La producción de investigación sobre los agustinos abarca las siguientes obras:

Fr. Fernando Campo del Pozo con su *Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial*[40]. Las fuentes usadas por el autor provienen de los repositorios ubicados en Colombia, principalmente, por ser de este país donde procedían los religiosos que establecieron las fundaciones en Venezuela. También usa con mucha frecuencia el archivo arquidiocesano de Mérida, donde hay notable cantidad de documentación acerca de los pueblos y aldeas fundados por los agustinos. También hay importantes referencias etnográficas y de índole cultual en la obra.

Seguidamente nos encontramos con otras dos publicaciones. Se trata del autor José F. Rivas, con su texto: *En el Valle de la Paz. Drama histórico sobre la obra del Padre Fray Diego de Navarro, agustino, primer misionero y civilizador de Aricagua*, Mérida 1976. La población de Aricagua, en las estribaciones de la cordillera de Mérida, fue fundada por los agustinos como un pueblo de doctrina de indios mukarias en 1597. El religioso había sido

[39] La obra que conocemos es la de Carlos F. Duarte y Graziano Gasparini, *Historia de la Iglesia y Convento de San Francisco de Caracas*, Banco Venezolano de Crédito, Caracas 1991. Un libro más antiguo referido al templo es el del padre jesuita Ernesto Ottaloy titulado *Iglesia San Francisco de Caracas*, Ediciones de la Secretaría General, vol. 30 Materiales para el estudio de Caracas, 1967.

[40] Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes de Historia Colonial de Venezuela, nº 41, Caracas 1968.

doctrinero en Mucuchíes, el Valle de la Paz y Sabana Collado, según se desprende de una real cédula de 1788.

Fr. Fernando Campo del Pozo, *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*[41]. Con su estilo diáfano el agustino Campo del Pozo, ha querido continuar con la labor comenzada en su anterior obra de 1968.

Dos años después de esta obra Fr. Fernando Campo del Pozo, se encuentra listo para lanzar su siguiente texto titulado: *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*. Esta obra es el esfuerzo hecho por el autor para cubrir un vacío notable en su disertación de los agustinos: "lamentablemente, salvo informes de visitas y capítulos, no se tienen entre los Agustinos estudios especiales sobre los idiomas de las doctrinas y misiones, como sucede entre los Jesuitas"[42].

2.2.4. Las Misiones de los Jesuitas en Venezuela:

La historiografía que trata acerca de la actuación de los miembros de la Compañía de Jesús en la etapa colonial venezolana es abundantísima; sobre todo gracias a un destacado miembro de los jesuitas, el padre José Del Rey Fajardo. Bajo la batuta de Del Rey se ha estudiado no sólo el aspecto religioso sino también el cultural. Estudiar el pasado de los jesuitas en Venezuela, mirando las obras del Padre Del Rey, nos indica el nivel de excelencia en la investigación y presentación de la obra realizada por la Compañía de Jesús en dos ámbitos muy bien delimitados: la presencia en las misiones de la Orinoquia y el macizo guayanés (llamada esta etapa por el padre Del Rey como la República Cristiana), y la labor educativa realizada en los colegios fundados donde se formaron las generaciones pasadas (bautizada por el padre Del Rey como la República de las Letras). Y como legado transversal de ambas: el espiritual. La mirada atenta del padre Del Rey nos sumerge en este viaje científico, humanista y espiritual de los jesuitas.

Debido a la prolífica producción historiográfica jesuita en Venezuela vamos a dividir este apartado en dos secciones: una de autores que no forman parte de la Compañía de Jesús y la otra formada por las obras escritas o dirigidas por el Padre Del Rey.

A.- Obras de autores no jesuitas:

Pierre Pelleprat publicó *Relato de las Misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en las Islas y en Tierra Firme de América Meridional* (1965).

---

[41] Universidad Católica Andrés Bello, Colección Marzo nº 18, Caracas 1977.

[42] *Montalbán*, nº 8 (1978), p. 44.

El Dr. Ildefonso Leal en 1966 publicó su obra *El Colegio de los Jesuitas en Mérida, 1628-1767*, patrocinada por el Instituto de Estudios Hispanoamericanos y la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

La obra de Joseph Cassani titulada, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América*, es una obra que trata, entre sus apartados, las misiones de los jesuitas en Venezuela[4].

Agustín de Vega nos presenta su escrito: *Noticia del Principio y Progresos del establecimiento de las Misiones de Gentiles en el Río Orinoco, por la Compañía de Jesús*, fue publicado por la Academia Nacional de la Historia en el año 2000. El estudio introductorio es del Padre José del Rey Fajardo y de Daniel Barandiarán.

Edda O. Samudio publica *Las Haciendas del Colegio San Francisco Xavier de la Compañía de Jesús en Mérida. 1628-1767*, UCAB, en 1985.

B.- Publicaciones del Padre José Del Rey Fajardo

Fuentes para el estudio de las Misiones. Universidad Católica Andrés Bello, 1970. (Cuadernos de prosa, 4).

Aportes jesuíticos a la filología colonial de Venezuela, 2 vol., la obra fue una coedición entre la Universidad Católica Andrés Bello y el Ministerio de Educación, 1971.

Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela, Academia Nacional de la Historia. Son tres tomos. El primero de ellos apareció en 1966 con el número 79. Los dos restantes aparecieron en 1974 con los números 118 y 119 respectivamente.

Bio-Bibliografía de los Jesuitas en la Venezuela Colonial, publicado por la Universidad Católica Andrés Bello y el Instituto de Investigaciones Históricas. El prólogo de la obra es del P. Pedro Barnola, S.J. Del año 1974. Una segunda edición de la *Bio-bibliografía* viene realizada como un esfuerzo mancomunado entre la Universidad Católica del Táchira y la Pontificia Universidad Javeriana, San Cristóbal-Bogotá 1995.

Filósofos y teólogos jesuitas en la Venezuela colonial. Publicado por la Universidad Católica Andrés Bello y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UCAB (1974).

Apuntes para una historia de la cartografía jesuítica en Venezuela. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1975.

---

[4] publicada por la Academia Nacional de la Historia en 1967. El estudio Preliminar y anotaciones son autoría del P. José del Rey Fajardo, s.j. Biblioteca Academia Nacional de la Historia, nº 85

También de la Colección Manoa tenemos la obra titulada *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Universidad Católica Andrés Bello, 1977. El tomo I corresponde a los aspectos fundacionales de dichas misiones.

La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica. Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 138, 1979.

Los jesuitas y las lenguas indígenas venezolanas. Universidad Católica Andrés Bello, 1981. Esta obra constituye uno de los filones explorados en el área de investigación de la etnohistoria que asume con mucha propiedad el padre Del Rey. No será su único aporte a este estudio.

Fuentes para el estudio de las Misiones jesuíticas en Venezuela 1625-1767). Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal 1988.

La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768). Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal 1990. Este tema volverá a ser explorado por el padre Del Rey en otra de sus obras: *Expulsión, extinción y restauración de los jesuitas en Venezuela 1767-1815*[44].

La pedagogía jesuítica en Venezuela, Universidad Católica del Táchira, consta de tres volúmenes, San Cristóbal 1991.

Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767). La publicación en dos volúmenes apareció bajo el patrocinio de la Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal 1992. Constituyó el homenaje que hizo la Universidad Católica del Táchira a la Compañía de Jesús en el V Centenario del Descubrimiento de América

Hombre, tierra y sociedad, tomo I: Topohistoria y resguardo indígena. Publicado por la Universidad Católica del Táchira y la Pontificia Universidad Javeriana, año 1996.

Virtud, letras y política en la Mérida colonial. Universidad Católica del Táchira-Universidad de Los Andes Pontificia Universidad Javeriana, San Cristóbal-Mérida-Santafé de Bogotá. 1996. (3 vols.)

Una utopía sofocada: Reducciones jesuíticas en la Orinoquia[45]. Esta obra fue el discurso de incorporación como individuo de número de la Academia de la Historia.

La siguiente obra fue en coautoría con Germán Marquínez Argote nos ofrecen la obra, *Denis Mesland, amigo de Descartes y maestro javeriano (1615-1672)*, Bogotá-San Cristóbal. Pontificia Universidad Javeriana y Universidad

[44] Academia Nacional de la Historia. Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 275. Caracas 2014.

[45] Madrid. Universidad Carlos III-Marcial Pons, 2001- Caracas 1998. Esta obra ya había sido publicada en 1996 por la Academia Nacional de la Historia

Católica del Táchira. 2002. El francés Mesland visitó las misiones jesuitas en la región del Orinoco. La traducción de los textos en francés se debe a Vicente Albéniz Laclaustra.

Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial[49]. Ya habíamos señalado el interés que existe en el país de las colecciones de libros y documentos que pertenecieron a los principales conventos de religiosos durante la colonia. Dichas bibliotecas pasaron a ser patrimonio de las universidades y otros entes públicos luego de la supresión de los claustros masculinos en 1837. En el caso de los jesuitas, dicho expropio se remonta a la expulsión de los mismos por la corona de los borbones en 1767.

El aporte de la Javeriana colonial a la cartografía orinoquense. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2003.

Virtud y letras en el Maracaibo hispánico. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2003.

El Colegio San Francisco Javier en la Mérida colonial. Germen histórico de la Universidad de los Andes. Una obra Junto a Edda Samudio y el jesuita Manuel Briceño Jáuregui. Universidad de Los Andes y Ediciones del Rectorado, 2003. La presentación es de Genry Vargas Contreras. Son 3 volúmenes, subdivididos en 8 tomos donde se narran los inicios coloniales del colegio, su impacto en la sociedad merideña, los elementos pedagógicos que caracterizaron la enseñanza de los jesuitas hasta el arte y el ingenio del instituto.

Entre el deseo y la Esperanza: los Jesuitas en la Caracas colonial. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2004.

Un sueño educativo frustrado: los jesuitas en el Coro colonial. El libro fue una colaboración entre la Universidad Católica Andrés Bello y la Universidad Arturo Michelena de Valencia (Venezuela), 2005.

Los Jesuitas en Venezuela. En el año 2006 se comenzó a publicar esta monumental obra del Padre José del Rey Fajardo. Haremos una breve descripción de la misma. El volumen 1: *Fuentes*. Publicado por la Universidad Católica Andrés Bello y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Seguidamente el volumen 2: *Los Hombres*. También del año 2006. El material fue publicado por la Universidad Católica Andrés Bello y la Pontificia Universidad Javeriana, este volumen contiene como anexo: "Léxico de algunos términos peculiares de la Compañía de Jesús que aparecen en los documentos y en los escritos internos". El volumen 3 se titula *Topo-Historia*. Publicado en la ciudad de San Cristóbal y contó con la edición de la Fundación Fondo Editorial

[49] Academia Nacional de la Historia. 2 Vol.. Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 247 y 248, Caracas 1999

Simón Rodríguez y la Lotería del Táchira, del año 2011 y son 2 vols. El 4 volumen se tituló: *Las Misiones germen de la nacionalidad*, fue publicado en el 2007. Caracas-Bogotá. Universidad Católica Andrés Bello-Pontificia Universidad Javeriana. En la portada del mismo aparece como el volumen 5. El 6to volumen se tituló *La República de las letras* y también apareció en 2007. El volumen 7 se tituló *Nosotros también somos gente indios y jesuitas en la Orinoquia*, Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 270, apareció en 2011.

El mito Schabel. Las antinomias de un jesuita aventurero, Universidad Valle del Momboy, Valera 2007. El padre Joannes Alexius Schabel (1662-¿?) estuvo en los llanos de Venezuela hacia 1704. Acusado de espionaje y de otros delitos su vida continúa siendo polémica para los estudiosos.

Estudios para una historia venezolana de la lingüística indígena[43]. El prólogo de la obra está a cargo del profesor Francisco Javier Pérez.

La Biografía de un exilio (1767-1916). Los jesuitas en Venezuela: siglo y medio de ausencia. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2014. Los jesuitas fueron la primera de las familias de religiosos en ser expulsados de Venezuela y su regreso, mucho más tarde que las demás órdenes; se debió a la gestión del arzobispo Felipe Rincón González, quien aprovechó su amistad y cercanía con el dictador Juan Vicente Gómez para interceder a favor de los hijos de San Ignacio.

La República de las Letras en la Babel étnica de la Orinoquia, Academia Venezolana de la Lengua[44].

Esta larga producción literaria del padre Jose Del Rey Fajardo se puede resumir, si cabe decirlo en algún modo, con las palabras que escribe en uno de sus libros: "También los ignacianos han estado sometidos en Venezuela a esos ciclos de conflictos de sueños y frustraciones, de exilios y retornos, pero alertados para no ingresar en ese tedioso cautiverio que obliga a caminar en el círculo cerrado de la fatalidad histórica"[45].

2.2.5. Las Misiones de los Capuchinos en Venezuela:

Fueron la última de las órdenes religiosas masculinas en llegar al territorio de Venezuela, pero no por ello se considera la de menos acción evangelizadora. La principal razón, indica el padre Buenaventura Carrocera, es la negativa del Consejo de Indias de facilitar el envío de los misioneros

[43] Academia Venezolana de la Lengua, Caracas 2012
[44] Colección Académicos Actuales nº 10, Caracas 2015.
[45] *La Biografía de un Exilio (1767-1916)*, UCAB, Caracas 2014, p. 6

capuchinos. Los primeros llegaron en 1650 procedentes de la isla de Grenada y se establecieron en Cumaná, primero, y luego se trasladaron a Píritu.

A partir de 1657 y hasta 1691 tuvieron los frailes capuchinos los permisos necesarios para ir construyendo el andamiaje de sus misiones. La primera de sus misiones fue Cumaná fundada en 1657, la segunda fue la misión de los llanos de Caracas en 1658. Comprendía un gran territorio de la actual Venezuela. Parte de los estados Yaracuy, Lara, Cojedes, Portuguesa, Apure, Barinas, Guárico y Aragua. Unas treinta tribus poblaban esta área geográfica. La tercera fue la misión de Guayana establecida por real cédula del 7 de febrero de 1686 y la última de ellas fue la misión de Maracaibo, erigida en 1691.

Modernamente, sobre la historiografía capuchina, ha surgido a finales del siglo diecinueve una obra interesante y muy peculiar. Se trata de Antonio I. Picón quien relata en una obra la masacre perpetrada contra un grupo de veinte capuchinos, misioneros responsables de la misión del Caroni, que fueron apresados por Manuel Piar el 17 de febrero de 1817 y asesinados el 7 de mayo del mismo año. El título de la obra se llama *El Gran Pecado de Venezuela*, del cual hay una segunda edición fechada en 1898. En las 115 páginas el autor quiere manifestar dos cosas: que el estado calamitoso que está viviendo Venezuela se debe a la muerte de los religiosos, por ese motivo el país debe cumplir con una expiación de la atrocidad cometida y así subsanar su situación pecaminosa; y, en segundo lugar, señala como culpable intelectual del asesinato de los capuchinos al Libertador. No ceja en su empeño el merideño Picón de demostrar el grado de culpabilidad del Padre de la Patria.

A continuación, veremos las publicaciones en torno a las misiones capuchinas:

Buenaventura de Carrocera con su *Misión de los Capuchinos en Cumaná*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela en varios tomos: el I se titula *Su Historia*, el II lleva por nombre *Documentos (1650-1730)* y el III también nombrado *Documentos (1735-1817)*. Corresponden a los números 88, 89 y 90 correspondientes a la mencionada colección. Todos del año 1968[9].

Buenaventura de Carrocera *Misión de los Capuchinos en los Llanos de Caracas*. Todos del mismo año 1972. En tres tomos publicados por la Academia Nacional de la Historia. El nº 111 se titula *Introducción y resumen histórico. Documentos (1657-1699)*, el nº 112 lleva por subtítulo *Documentos*

[9] Ya en 1966 el Padre Carocera había publicado sobre el tema con su obra *Los Primeros Historiadores de Las Misiones Capuchinas en Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 69.

(1700-1750) y el nº 113 también se nombró con el título de *Documentos (1750-1820)*.

Buenaventura de Carrocera *Misión de los Capuchinos en Guayana*. La publicó la Academia Nacional de la Historia en su colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela en tres tomos, todos del año 1979. El I con el número 139 se titula *Introducción y resumen histórico. Documentos (1682-1758)*; el tomo II con el número 140 se tituló *Documentos (1760-1785)*; y el tomo III con el número 141 también se llamó *Documentos (1785-1819)*. Nunca llegó a publicar el padre Carrocera su cuarta y última publicación minuciosa sobre los misioneros que trabajaron pastoralmente en la región del Zulia.

Del Padre Buenaventura de Carrocera tenemos en 1981 la obra *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*, publicado por la Universidad Católica Andrés Bello.

Fray Cesáreo de Armellada (1908-1996) también tiene una obra meritoria en el estudio de las lenguas nativas del sur de Venezuela, sobre todo en la cultura pemón. Como religioso capuchino editó un texto interesante que tituló *Por la Venezuela indígena de ayer y hoy. Relatos de Misioneros Capuchinos en viaje por la Venezuela indígena durante los siglos XVII, XVIII y XIX*[51].

2.3. La administración de los bienes de las órdenes religiosas y otros oficios:

La doctora Ermila Troconis de Veracoechea, entre sus líneas de investigación encontramos una dedicada a las obras de la Iglesia Católica en la colonia. Entre ellas podemos destacar: *Las obras pías en la Iglesia colonial venezolana*[52], *La función financiera de la Iglesia colonial venezolana*[53] y *Los censos en la Iglesia colonial venezolana*[54]. El libro sobre la función financiera de la Iglesia colonial también sirvió de discurso de incorporación como individuo de número de la Academia Nacional de la Historia en 1978.

La mirada hacia las órdenes religiosas en Venezuela ha sido, indiscutiblemente, enfocada en el quehacer misional. De los conventos y su funcionamiento y proyección en la sociedad colonial, es menor el volumen de investigaciones. No obstante, hay algunas excepciones que podemos indicar aquí. Tal es el caso de la obra de Oneivet Arturo Araque titulada *Conventos Coloniales de Mérida 1591-1886 (Catálogo)*[55]. La mayor parte del referido

[51] Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas 1960.
[52] Academia Nacional de la Historia. Caracas 1971.
[53] Academia Nacional de la Historia. Caracas 1978.
[54] Academia Nacional de la Historia. Caracas 1982.
[55] de la Universidad de Los Andes y el Archivo Histórico de la ULA. Colección "La ULA y su Historia" nº 3. Mérida 2004.

catálogo corresponde al periodo de la colonia y contiene una amplia referencia documental y también necesaria para el momento de profundizar en la vida de estas comunidades religiosas fundadas en la ciudad emeritense. De los conventos femeninos la producción investigativa es muy escasa[56]

Otro aspecto, menos estudiado todavía que el anterior, se refiere a la actuación de la Inquisición en Venezuela. Aunque funcionó un tribunal en Caracas, los casos más graves fueron transferidos al tribunal -bien constituido-, de Cartagena de Indias. Pedro Vicente Sosa Llanos publicó en el 2005 la obra *Nos Los Inquisidores. El Santo Oficio en Venezuela*, obra que fue patrocinada por la Universidad Central de Venezuela y la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la misma casa de estudios. Pertenece a la serie Trabajos de Grado (n. 5).

Un resumen de esta época colonial viene reflejado en la obra del padre Hermann González Oropeza titulada *La Iglesia en la Venezuela hispánica*, un fascículo del Centro Cumilla, del año 1993.

Para finalizar este apartado queremos mencionar a una orden religiosa que no se destacó por sus misiones pero que fue establecida en Venezuela en la colonia. Nos referimos a los mercedarios. Para su estudio Lucas G. Castillo Lara nos ofrece la obra *Los Mercedarios y la vida política y social de Caracas en los siglos XVII y XVIII*, editada en 1980 y en dos volúmenes por la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, números 143 y 144.

2.3. Personajes de la época colonial:

Fr. Odilo Gómez Parente nos trae su obra *Ilustrísimo Padre Fray Juan Ramos de Lora: fundador de la Universidad de Los Andes*[57]. Este sevillano fue obispo de Mérida (1782-1790). El seminario por él fundado, con el paso del tiempo, se convertiría en la Universidad de Los Andes. Fue el primer prelado de esta diócesis. En la misa perspectiva escribió Monseñor Baltazar E. Porras una obra titulada *El Ciclo Vital de Fray Juan Ramos de Lora*, editada por la Universidad de los Andes; donde narra el periplo de este religioso franciscano por las misiones de Sierra Gorda y Baja California hasta llegar a Venezuela como obispo de Mérida en 1785. Publicada en 1992.

El Pbro. José Tomás López García realizó un estudio sobre dos capuchinos que conocieron y trabajaron en las misiones pertenecientes a

[56] Sin embargo, contamos con alguna obra, como es el caso de Luis Alberto Ramírez Méndez, *De la piedad a la riqueza. El convento de Santa Clara de Mérida, 1631-1874*, varios tomos, Archivo Arquidiocesano de Mérida, Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela, números 4-10, Mérida 2005.

[57] Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Investigaciones Históricas, en 1974.

Venezuela durante la colonia; ellos son Francisco José de Jaca (1645-1690) y Epifanio de Moirans (1644-1689): ambos fueron convencidos abolicionistas de la esclavitud de los africanos, en un momento histórico donde nadie había osado levantar la voz en defensa de los esclavos afrodescendientes, al menos en nuestro país. La obra lleva por título *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII*; la publicación fue realizada gracias al patrocinio de la Biblioteca Corpozulia y la Universidad Católica Andrés Bello en el año 1982. Los dos capuchinos expusieron sus razonamientos para la abolición de la esclavitud de los negros en sus textos, que analiza el padre Tomás López. Jaca escribió hacia 1681 su *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos*, mientras que Moirans redactó su *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* (*Siervos libres o la justa defensa de la libertad natural de los esclavos*) en 1682[58]. La postura decidida, e insólita en su entorno colonial ha tenido repercusión también en España donde se les ha dedicado sendos trabajos a estos dos capuchinos[59].

Un estudio sobre la vida del décimo tercer obispo de Caracas y Venezuela, Don Juan López Agurto de la Mata (1634-1637), procede del otro lado del Atlántico. El autor es Julio Sánchez Rodríguez y fue publicada con el título de *Juan López Agurto de la Mata* (2008) en Las Palmas de Gran Canaria. Colección Pastor Bonus, número III. Es un merecido homenaje para un prolífico obispo oriundo de las Canarias.

3. LAS PUBLICACIONES REFERIDAS A LA ETAPA DE LA INDEPENDENCIA:

La Magna Guerra de la Emancipación (1810-1824) influyó notablemente en la sociedad venezolana en todos sus estamentos. La Iglesia no escapó a la vorágine de ideas, de luchas sangrientas, de posturas decididamente irresolutas y acabó siendo una institución profundamente debilitada por la revolución independentista. Perdió mucho de su personal, de su patrimonio y de su postura

---

[58] "No solamente proclamaron la libertad de los negros, sino que llegaron a rehusar la absolución sacramental a todos aquellos que no prometían en la confesión dar libertad a sus esclavos y pagarles los jornales correspondientes a todo el tiempo que los habían tenido a su servicio" (López García, p. 35-36).

[59] Tres ejemplos tenemos: Miguel Anxo Pena González, *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 252, Salamanca 2003. Francisco José de Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*, edición crítica de Miguel Anxo Pena González, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace, segunda serie, vol. 11, Madrid 2002 y Epifanio de Moirans, *Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*, edición crítica por Miguel Anxo Pena González y la colaboración de C. Bacierio, J.M. Soto, T. de Azcona y J. Lohiano, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Corpus Hispanorum de Pace, segunda serie, vol. 14, Madrid 2007.

como dirigente social de la incipiente república. La Iglesia Católica en Venezuela no tuvo buenas relaciones ni con los gobiernos conservadores, y menos con aquellos tildados de liberales. Al final del siglo XIX y principios del siglo XX la institución eclesiástica pasa por sus peores momentos: cerrados sus seminarios; suprimidos los conventos masculinos y femeninos; enfrentada la Iglesia a leyes anticlericales; confiscado su patrimonio; y, por último, con un clero pésimamente formado y moralmente deficiente. Las obras más resaltantes son:

El Pbro. Jaime Suriá publicó la obra *Iglesia y Estado. 1810-1821*, Ediciones del Cuatricentenario de Caracas en 1967. Es una obra muy importante pues el autor estuvo a cargo por mucho tiempo del archivo Arquidiocesano de Caracas y fue también su organizador. Muy rico en documentos[10].

Juan Germán Roscio (1763-1821) fue un abogado, teólogo, periodista y activo político en la independencia venezolana. La autora Nydia Ruiz escribió un texto que lleva por nombre *Las confesiones de un pecador arrepentido. Juan Germán Roscio y los orígenes del discurso Liberal en Venezuela*[11], algunas de las ideas expresadas en el catecismo político cristiano de Roscio las encontramos mezcladas en esta obra de Ruiz.

En el 2008 Juan de Dios Peña Rojas publicó su obra *Conflicto de fidelidades: Lasso de La Vega de realista a patriota, 1815-1831*. Pertenece a las publicaciones del Archivo Arquidiocesano de Mérida en su colección Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela nº 16, Mérida. Este obispo emeritense fue una pieza clave para normalizar las relaciones entre el gobierno de Venezuela y la Santa Sede luego de la separación con la Península. También y referido al Obispo Rafael Lasso de La Vega (1816-1821), Marcos Rubén Carrillo publicó su obra *El Obispo Lasso de la Vega. Su aporte a la Emancipación de América* en 1973, Ediciones del Centro de Historia del Estado Trujillo. De varios autores es la obra *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*, son los sínodos del obispo monárquico convertido al movimiento independentista. Introducción y edición crítica de Fernando Campo del Pozo, Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones

[10] Una semblanza del Padre Jaime Suriá Verdaguer (1882-1965) escribió Manuel Pérez Vila "El Presbítero Jaime Suriá" en la revista *El Farol*. Cuando Carmen Alida Soto Castellanos y María Luisa Herrera de Weishaar decidieron publicar su *Guía al Archivo Arquidiocesano de Caracas* con el patrocinio de la Fundación Polar en 1996 se hizo, en gran parte, justicia hacia un archivo eclesiástico importante en Venezuela que había tenido una cierta organización y catalogación en la época de la dirección del Padre Jaime Suriá, pero ahora gracias a la labor de estas dos autoras se logró un mejor conocimiento de los reservorios documentales.

[11] Fondo Editorial Tropykos, Universidad Central de Venezuela, 1996.

Científicas. Tierra Nueva e Cielo Nuevo 26, Sínodos americanos 7, Madrid 1988.

El conflicto bélico provocado por la independencia de Venezuela también fue el lugar para exponer los pareceres o puntos de vista sobre los acontecimientos surgidos. Estos relatos testimoniales abundan en todas las latitudes marcadas por la revolución separatista; originando las *memorias*, que, en nuestro caso, fueron plasmadas por los protagonistas de los bandos enfrentados. Un caso muy estudiado es el de José Domingo Díaz (1772-1834), quien recopila su testimonio en un texto, recientemente reeditado con el título de *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas*[82]. Díaz era del bando monárquico y entusiasta enemigo del Libertador. Siguiendo este tipo de escritos, nos encontramos con uno que pertenece al segundo arzobispo de Caracas, Monseñor Narciso Coll y Prat (1754-1822), clérigo aborrecido por los partidarios de la independencia y también por aquellos simpatizantes de la monarquía; fue tildado por modernos autores como un personaje maquiavélico y políticamente oportunista: es el autor de su célebre *Memoriales sobre la Independencia de Venezuela*. La Academia Nacional de la Historia realizó una edición de la obra en 2010. El estudio Preliminar le correspondió al padre José del Rey Fajardo, s.j. Pertenece a la Colección Bicentenario de la Independencia[83].

El pontificado de Coll y Prat vuelve a ser protagonista en un análisis macro realizado por el jesuita Francisco José Virtuoso quien expone en su obra *La crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)*[84], los cambios conceptuales experimentados en esos difíciles años de la primera república. Es un estudio de cómo comprende el arzobispo Coll y Prat las transformaciones políticas en su ideario religioso y la conversión hacia una nueva forma de catolicidad en la Venezuela republicana.

4. BOLÍVAR Y LA RELIGIÓN:

Un tema que debemos incluir en este apartado versa sobre la vida religiosa del Libertador Simón Bolívar. Hay testimonios de su paso por la masonería, movimiento altamente combatido por la Iglesia en aquellos tiempos; pero también sabemos que cumplió con su vida sacramental: fue bautizado[85].

---

[82] Prólogo de Manuela Tovar Núñez, Fundación Biblioteca Ayacucho-Banco Central de Venezuela, Colección Clásicos Políticos de América, Caracas 2011.

[83] Estas memorias del arzobispo ya habían sido publicadas en 1960 y la presente edición ha querido respetar la paginación de ese texto para su fácil cotejo. El escrito del prelado que se conoce resale a 1818.

[84] Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2001.

[85] Su bautizo lo realizó su primo el presbítero Félix Jerez de Aristeguieta y Bolívar, "le ha dejado entre otras cosas particular un mayorazgo que le permitirá ruinas holgadas si demuestra lealtad a la monarquía".

recibió la confirmación y los sacramentos de la eucaristía y del matrimonio. También murió reconfortado con los últimos ritos del catolicismo por manos del Obispo de Santa Marta[66] y el párroco de la región donde se encontraba la casa de San Pedro Alejandrino. Resulta que el tema no es nada nuevo; luego de la muerte de Simón Bolívar, un sacerdote prestado a la lucha armada del conflicto independentista, José Félix Blanco, se interesa en recopilar todo lo concerniente a los *Documentos para la historia de la vida pública de Libertador de Colombia, Perú y Bolivia*, editado en 1875, la primera vez.

Modernamente fue Nicolás Navarro quien escribió en el marco del centenario de la muerte de Bolívar la obra llamada *La cristiana muerte del Libertador*, publicada en 1955[67].

Algunos autores que recientemente han estudiado este espinoso tema son:

No podemos incluir aquí los significativos artículos que han tratado el tema. Uno de ellos es el de Monseñor Pío Bello Ricardo quien escribió sobre el "Sentimiento religioso del Libertador" en la revista *Anthropos*, números 6-9 del año 1983. Aunque no huelga decir que ya había sido publicado el escrito en 1975 y 1976.

El Hermano Nectario María fue invitado a dar una conferencia en el Colegio Mayor de Nuestra Señora de Guadalupe de Madrid por invitación de la legación venezolana y allí disertó sobre las *Ideas y sentimientos religiosos del Libertador Simón Bolívar*, de cuyo coloquio salió una publicación en 1978.

El Cardenal José Humberto Quintero publicó una obrita titulada *Bolívar (homenaje en el sesquicentenario de su muerte)*[68], es una obrita que recopila dos discursos y dos oraciones fúnebres redactadas para conmemorar la memoria del Libertador. Una de las oraciones luctuosas, pronunciada en la Santa Iglesia Metropolitana de Mérida, el 17 de diciembre de 1930, al cumplirse el primer centenario de la muerte de Simón Bolívar se titula "Bolívar, Magistrado Católico" en ella da razones el purpurado para afirmar que el insigne caraqueño era un jefe de estado que mantuvo excelentes relaciones con la Iglesia católica.

Elías Pino Iturrieta, *Breve Bolívar*, Biblioteca Biográfica Venezolana, El Nacional-Fundación BancCaribe, n. 100, p. 20.

[66] Se llamaba José María Estevez el obispo de Santa Marta fue elegido en 1827, trasladado a la sede de Antioquia en 1834, muría el año siguiente.

[67] En 1952 había publicado en el Boletín de la Academia Nacional de la Historia, tomo XXXV, n° 140 su artículo llamado *Bolívar muere cristianamente*; y sobre *La política religiosa del Libertador* encontramos su reflexión en el Boletín de la Academia, tomo XVI, n.° 62 del año 1933.

[68] Editorial Arte, Caracas 1980.

Alberto Gutiérrez SJ. *La Iglesia que entendió el Libertador Simón Bolívar*[19]. El autor nos presenta una postura del General Bolívar quien en un primer momento, y vista la documentación pertinente, es un hombre decididamente contrario a la Iglesia católica, sobre todo con el influjo ejercido por monseñor Dominique de Prat. En un segundo periodo, el Libertador tendrá un cambio importante en su política religiosa, hecho que le impulsará a normalizar las relaciones entre la Santa Sede y las repúblicas americanas neonatas.

Monseñor Baltazar E. Porras Cardozo preparó la edición de la obra titulada: *La Iglesia ante la gloria del Libertador. Homenaje del clero de Venezuela en el Bicentenario del nacimiento del Padre de la Patria*[20]. La idea de hacer este homenaje por parte del clero nace del deseo de Monseñor Nicolás Eugenio Navarro de presentar una obra similar cuando el país conmemoró el primer centenario de la muerte de Simón Bolívar en 1930 y cuyo proyecto nunca se materializó. La obra recoge los escritos de sacerdotes y obispos de alta prosapia como monseñor Mariano Talavera y Garcés, monseñor Vicente de Unda, monseñor Ramón Ignacio Méndez, el padre José Félix Blanco, monseñor Rafael Lasso de La Vega, fray Arcángel de Tarragona, monseñor José Antonio Ponte, monseñor Silvestre Guevara y Lira, monseñor Juan Bautista Castro, el padre Carlos Borges, monseñor Fernando Cento, monseñor Sixto Sosa, monseñor José Humberto Quintero, Hermano Nectario María, monseñor Nicolás Eugenio Navarro, el padre Carlos Guillermo Plaza, monseñor Enrique María Dubuc, monseñor Lucas Guillermo Castillo, monseñor Constantino Maradei Donato, el padre Pedro Pablo Barnola, fray Cesáreo de Armellada, el padre Gustavo Ocando Yamarte y un número significativo de personalidades del mundo eclesiástico que escribieron sobre el Libertador desde el siglo XIX hasta 1983.

Jesús Cirilo Salazar. *Bolívar ¿cristiano fiel o estratega político?...*[21]. Una obra ampliamente difundida y que lleva cuatro ediciones. La primera parte, como indica el autor, está dedicada a la comprensión de la iglesia en la que nació el Libertador. El resto es el estudio "de la conducta del Padre de la América Meridional en los diferentes momentos y facetas de su vida". En los anexos se transcribe una serie de documentos sobre la familia del Libertador.

---

[19] Universidad Católica Andrés Bello, Caracas- San Cristóbal. Colección Manoa nº 30, 1981, también publicado en el mismo año por la Pontificia Universidad Javeriana, Editorial Arte, Caracas.

[20] Imprenta Nacional, Caracas 1986

[21] Trípode, Caracas 1982.

Mons. Constantino Maradei, *Bolívar. Gobernante Católico (con una iconografía del Libertador)*[72]

Mons. Alfonso Alfonzo Vaz. *Simón Bolívar: ¿incrédulo o creyente?*[73] La presentación de la obra la hizo Monseñor Ignacio Antonio Velasco († 2003), XIV arzobispo de Caracas: el prólogo fue del doctor J.L. Saleedo Bastardo y el estudio introductorio, cronología, notas y bibliografía de David Chacón Rodríguez y Daniel Chacón Zambrano. Alfonzo Vas no es la primera vez que escribe sobre la religiosidad del Libertador pero ahora la presenta de una manera más metódica. Anterior a ésta, existe una obra titulada *Bolívar ¿Incrédulo o Creyente?* Publicado bajo los auspicios del Banco de Lara, posiblemente en el año 1984.

Es, indudablemente, muy llamativo, que la mayoría de estas publicaciones salieron de la mano de clérigos quienes defendieron la tesis de un Bolívar creyente en contraposición a aquella postura de un Libertador masón e indiferente a la religión católica.

Otros personajes de la época son los siguientes:

Y ya que nos estamos refiriendo a la figura destacada del Libertador, uno de sus más preclaros partidarios fue el presbítero José Félix Blanco (1782-1872) quien se incorpora a partir de 1813 a las tropas de Bolívar ejerciendo cargos militares y administrativos durante la guerra y luego de finalizado el conflicto. Una vez concluida la guerra de la independencia y habiendo desaparecido físicamente Simón Bolívar, se dedicó a recoger toda la información documental del proceso de la sublevación de Venezuela y la actuación del Libertador. La obra, publicada bajo el título de *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador de Colombia, Perú y Bolivia* en varios tomos a partir de 1875: resultó una compilación muy extensa y ya nos hemos referido a ella más arriba.

En 1982 cuando se celebró el bicentenario del nacimiento del Padre Blanco las Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela decidieron publicar una obra titulada *Presbítero y General José Félix Blanco. Bicentenario de su nacimiento. Homenaje* en dos volúmenes; donde se narra la peculiar, agitada y controversial vida de este clérigo venezolano.

En 2013 fue publicada la obra de Ana Hilda Duque *Entre la Monarquía y la República. Vida cotidiana en la Diócesis de Mérida de Maracaibo desde la documentación del Archivo Arquidiocesano de Mérida 1801-1829.* El texto publicado en Mérida contó con la edición del Archivo Arquidiocesano de Mérida y la Universidad de los Andes (Ediciones del Rectorado). De las

[72] Colección América 2 Siglos de evangelización, Paulinas, Caracas 1986

[73] Banco de Lara, Caracas. s/f

publicaciones del Archivo corresponde al nº 20 de su colección Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela.

Sin fecha de la publicación tenemos la obra titulada *Josef Cortés Madariaga (Padre Madariaga)*, 2 volúmenes[74]. El clérigo Madariaga (1766-1826) de nacionalidad chilena, fue un apasionado patriota en Venezuela donde llegó procedente de España. Fue canónigo de la catedral de Caracas. Su participación en los hechos que desconocieron las autoridades de la corona el 19 de abril de 1810 le granjeó la confianza de los jefes de la revolución de la independencia y a partir de ese momento trabajó con denuedo para la formación de la joven república.

5. LAS PUBLICACIONES REFERIDAS A LA ETAPA REPUBLICANA:

El periodo republicano en Venezuela ha sufrido, luego del fin de la guerra de independencia, una larga sucesión de guerras civiles y levantamientos militares que desestabilizó profundamente la vida social de la nación. El siglo XIX fue dominado por fuertes personajes caudillistas y en el siglo XX dominaron las dictaduras y golpes de estados hasta el comienzo de la democracia en 1958. La Iglesia Católica, al principio del siglo veinte experimentó un *renacer* que le devolvió un cierto lustre perdido mucho tiempo atrás. No fue un periodo fácil para ella, pero supo adaptarse a los vaivenes sociales y políticos de Venezuela.

Daremos un vistazo sobre las publicaciones dedicadas a este periodo:

José Rodríguez Iturbe escribe en 1968 su obra *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*, publicada por el Instituto de Derecho Público de la Universidad Central de Venezuela y la Facultad de Derecho. Estudia con mucho interés aquellos documentos que intentaron regularizar las relaciones entre el gobierno venezolano y la Santa Sede. Mención aparte merece el estudio de los fallidos intentos por concretar un concordato.

Gustavo Ocando Yamarte, *Historia Político-Eclesiástica de Venezuela 1830-1847*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela nº 18 y 19, Caracas 1975. Narra los polémicos sucesos ocurridos entre el arzobispo de Caracas y el clero venezolano

[74] Cuenta con un preámbulo de Mario Briceño Perozo, siendo el resto de la obra de la mano de Nicolás Perazzo. Colección Libros de la Revista *Bohemia*, nº 105. En el apéndice trae la obra de Madariaga cuyo nombre es *Diario y observaciones del presbítero José Cortés Madariaga en su regreso de Santa Fe a Caracas, por la vía de los ríos Negro, Meta y Orinoco, después de haber concluido la comisión que obtuvo de su gobierno para acordar los tratados de alianza entre ambos estados* (1811).

con el gobierno de turno. Resulta muy interesante el manejo que hace el gobierno del conflicto, las reacciones de la Santa Sede ante el problema y la posible solución con el envío del general Daniel Florencio O'Leary (1801-1854) para enmendar el entuerto ante la autoridad pontificia. Es un texto rico en información, sobre todo de aquella que se encuentra en el Archivo Secreto Vaticano.

Torcuato Manzo Núñez escribió su obra *Diócesis de Valencia*, publicada por la Oficina Central de Información en 1975.

J. A. Giordano Palermo. *Historia de la Diócesis de Mérida 1778-1873*, Mérida 1983.

Hermínia Cristina Méndez Sereno, *La Iglesia Católica en Tiempos de Guzmán Blanco*[15], también explora este filón, Iglesia y Estado, en una etapa de la historia eclesiástica donde la Sede Apostólica tuvo una labor de política eclesiástica muy delicada al enfrentar un posible cisma por parte del gobierno autócrata de Antonio Guzmán Blanco (1829-1899). La decisión de Guzmán Blanco de expulsar del país al arzobispo Silvestre Guevara y Lira (1814-1882) originó la sede vacante de la arquidiócesis venezolana. El libro aborda éste y otros temas referidos a la política religiosa del guzmancismo.

Hablando de las relaciones Iglesia y Estado. Algunas obras publicadas reflexionan sobre el tema. De la mano de uno de los protagonistas es el testimonio del arzobispo y Cardenal José Humberto Quintero quien plasma en una de sus obras el tema del *Convenio con la Santa Sede*, publicado por el Colegio de Ingenieros en el año de 1975. El presbítero Ramón Oliva Sala la obra *El Patronato, el Concordato, el Convenio con la Santa Sede (Relaciones entre la Iglesia y el Estado en Venezuela)*[16]. Rafael Hernández Heres: *Convenio Venezuela-Santa Sede, 1958-1964. Historia inédita*[17]. Todavía continuando con el tema del patronato es infaltable hacer la referencia al padre Hermann González Oropeza y su opera *La liberación de la iglesia venezolana del patronato*, publicada en 1988

Los salesianos llegaron a Venezuela en 1894. Muy pronto desplegaron una incansable actividad fundacional. Ángel Martín y Ramón Iribertegui narran en *La Iglesia en Amazonas*[18] los pormenores de la erección de la comunidad de los salesianos en esta apartada región del país. Descriptiva en detalles etnohistóricos y geográficos.

[15] Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela n° 62. Caracas 1995
[16] Ediciones Trípode. Caracas 1989
[17] Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografías y Ensayos n° 183. Caracas 2001
[18] Publicaciones ISSPE. Los Teques 1994

Rafael Ortega Lima Ruiz ahonda en el tema de la *Visión de las relaciones Iglesia-Estado durante la época guzmancista en Venezuela 1870-1898*. Una obra perteneciente a las ediciones de la Presidencia de la República del año 1996.

Pedro Oliveros Villa. *El derecho de libertad religiosa en Venezuela. Estudio histórico jurídico*, Colección Estudios, Monografías y Ensayos (nº 181) de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 2000.

Pbro. Luis Manuel Díaz, *Notas para la Historia de la Arquidiócesis*, transcripciones textuales por Freddy Yván Hernández Peralta. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Valencia. Valencia 2002.

Ana Hilda Duque. *Discurso religioso en Mucuruba*, Archivo Arquidiocesano de Mérida. Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela, nº 3, Mérida 2004.

Mons. Rafael María Febres-Cordero, *Hitos de la Historia de la Iglesia en Venezuela*. Publicaciones Fundación FM Center, Caracas 2005.

Ismael Martínez Carretero, *Desde la Nueva Andalucía hasta las tierras del Nuevo Reino de Granada. 50 años de la Provincia Bética en Venezuela y Colombia. 1954-2004*; Archivo Arquidiocesano de Mérida, Colección Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela. Tomos I y II, números correspondientes 11 y 12. Mérida 2005.

Fray Francisco Calderón escribió una obra titulada *Los Frailes Menores Conventuales en Venezuela. Los primeros 12 años (1978-1990) de la Custodia "Nuestra Señora de Coromoto"*. La obra fue editada por los mismos religiosos franciscanos y contiene 367 páginas de esos ajetreados años fundacionales. Sin fecha.

Fr. Oswaldo Montilla Perdomo, O.P., logró publicar su obra *Historia de los frailes dominicos en Venezuela durante los siglos XIX y XX (la extinción y la restauración)*[79]. La obra contiene dos partes: en la primera se hace referencia a la extinción de los dominicos, hecho consumado por las leyes de Venezuela en 1837. La segunda corresponde al regreso de los frailes en 1902-1903. El autor ha usado las fuentes en varios archivos de los dominicos y en otros de Venezuela e Italia.

Amador Merino Gómez nos presenta su obra *Los Salesianos en Venezuela: Sinopsis histórica*, volumen I. Publicado por la Fundación Editorial Salesiana en el año 2011. Los salesianos también publicaron con un título

[79] Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, colección Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, nº 95 en el 2009.

Protagonistas de 100 años de historia salesiana en Venezuela. Entrevistas[80]. Narra sobre aquellos personajes que a lo largo de estos primeros años de la presencia de los salesianos en Venezuela han conocido la historia de la fundación y establecimiento de las distintas casas que rige la congregación.

Fr. Antonio Bueno Espinar, O.P., ha publicado una obra titulada *La Orden de Predicadores en Venezuela (siglos XVI-XX)*[81]. Es un esfuerzo enorme por escribir la historia de los dominicos en Venezuela. El autor tiene una selección muy cuidadosa de documentos provenientes de diversos archivos de España y Venezuela. Muy recomendable la lectura de aquellos textos que provienen del archivo del antiguo convento de San Jacinto de Caracas. La obra está dividida, a grandes rasgos, en los obispos dominicos que actuaron en la sede de Venezuela, el proceso de la fundación de los conventos de los predicadores (Nuestra Señora del Rosario en La Asunción, Margarita; el de San Antonio de Padua, Cumaná; el de San Jacinto de Caracas; el de la Inmaculada Concepción de El Tocuyo; el de Nuestra Señora de la Candelaria, Trujillo; el Hospicio de Nuestra Señora del Rosario, San Carlos y el Hospicio del Dulce Nombre de Jesús en San Felipe); las misiones de los frailes entre los aruacas, la de Yacambú, la de los indios tomuzas y las de Barinas y Pedraza; también tiene un apartado dedicado a los dos monasterios de contemplativas dominicas fundadas en la colonia. Luego dedica algunas páginas a las fundaciones de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada en Venezuela, para luego abundar en detalles sobre el regreso de los dominicos en 1902. Como ya señalamos más arriba, contiene el libro un rico apéndice documental.

5.1. Personajes de la etapa republicana:

El Pbro. Enrique María Castro en 1966 le fue publicada su obra *Rasgos Biográficos de Algunos Curas Ejemplares de la Antigua Provincia de Barinas y una Introducción Histórica sobre la misma*[82]. Es una obra que da una panorámica de aquellos sacerdotes, seculares y religiosos, que desempeñaron funciones pastorales en los diversos pueblos y parroquias del estado Barinas.

El sacerdote Carlos Borges (1867-1932) tuvo una vida bastante polémica. Poeta, orador de fina prosa que le hizo ser un brillante tribuno, mimado por *los* gobiernos de turno y execrado por la Iglesia católica. Místico y converso, arrepentido y heterodoxo; es el tema de Miguel Mosqueda Suárez en su obra

[80] Editorial ISSFE. Colección Salesianidad.

[81] Editorial San Esteban. Pertenece dicho libro a la colección Monumenta Historica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XL, del año 2013.

[82] 2ª edición, Prólogo y Notas del Dr. Virgilio Tosta, es una publicación conjunta entre M. A. García & Hijo y Ediciones del Ejecutivo del Estado Barinas Dirección de Cultura. Barinas.

Carlos Borges. Vida y obras completas[83], es una edición limitada. El discurso de Borges en la inauguración de la casa de Bolívar en 1921 es una pieza excelente de la muestra de la obra literaria del azaroso sacerdote.

Monseñor Francisco Armando Maldonado publicó la obra titulada *Ramón Ignacio Méndez 1827-1839*[84], en la cual recopila todo lo concerniente al pontificado del segundo arzobispo de Caracas, obviando, claro está, su participación valiente y decidida en las batallas por la independencia de Venezuela. La obra comienza con la etapa de parlamentario y legislador y luego a las tratativas para su elevación al arzobispado. Luego de su negativa a jurar la Constitución de Venezuela en 1830 será desterrado, muriendo en Colombia.

En 1974, la Editorial Arte publicó *Para la Historia* del Cardenal y Arzobispo de Caracas, José Humberto Quintero (1902-1984). En las 261 páginas narra el purpurado venezolano dos acontecimientos -vividos por él mismo muy de cerca-, relativos a dos obispos controversiales en la historia moderna de la Iglesia en Venezuela. La primera parte narra el episodio de la vida, destierro y martirio del obispo de la ciudad de Valencia, monseñor Salvador Montes de Oca (1895-1944). La segunda parte es una fuente de primerísima mano sobre el conato de cisma en la sede arzobispal de Caracas durante la enfermedad mental del arzobispo Críspulo Uzcátegui (1884-1904) y la oposición de parte del clero a la elevación a la dignidad arzobispal de Juan Bautista Castro (1904-1915), quien llegó a ser el octavo sucesor de la Silla de Caracas.

Cinco años después, el Cardenal J. H. Quintero publicó la obra *Confidencias de septuagenario*[85]. Es una pequeña obra pero densa en testimonios entresacados de las Memorias del ilustre prelado. En ella describe sus inicios como orador en su pueblo natal y recorre con el apoyo de su prodigiosa memoria a recordar grandes figuras académicas como Diego Carbonell, Mario Briceño Iragorry,Tulio Febres Cordero, Caracciolo Parra León, Roberto Picón Lares y el Padre Carlos Borges; todo ello constituye para el autor "un manojo de recuerdos íntimos" presentados como discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Lengua.

Adrián Setién Peña, *Los Pioneros de nuestra fe*, Colección América. 5 Siglos de evangelización, n° 1, Paulinas, Caracas 1985.

---

[83] Ediciones Patria, Caracas 1971.

[84] Analectas de Historia Eclesiástica Venezolana. Arzobispos de la República de Venezuela. Serie Histórica ... Ediciones del Ministerio de Justicia, Caracas 1973.

[85] Editorial Arte, Caracas 1979.

Otro sacerdote polémico, sobrino para más señas del Mariscal de Ayacucho, es la vida que nos despliega Mario Germán Romero en su obra *Las diabluras del arcediano (vida del padre Antonio José Sucre)*[86].

N. Rueda, *José Gregorio Hernández. Evangelizador de la Medicina*, Ediciones Trípode, Caracas 1986. El doctor José Gregorio Hernández Cisneros (1864-1919) es, después de la figura del Libertador Simón Bolívar, la persona más conocida en Venezuela. La fama de santidad de este terciario franciscano es conocida incluso fuera del país. Ha sido conocido como el "médico de los pobres" y actualmente hay abierto un proceso canónico para su beatificación. Otra obra, de las muchas que existen, es la de Orlando Valdemar Pérez Pérez titulada *José Gregorio Hernández el médico que cura desde el cielo*, una de las últimas publicadas sobre el personaje[87].

En 1988 el Cardenal José Humberto Quintero nos presentó su texto: *El Arzobispo Felipe Rincón González (apuntes sobre su pontificado)*, Ediciones Trípode. El libro es un estudio sobre uno de los prelados más vilipendiados en la primera mitad del siglo veinte. Quintero se vale de su cercanía de los hechos y usó de sus propias y ajenas fuentes para plasmar su propia visión de los acontecimientos de la época. Mariana Blanco Rincón insistirá en el arzobispo vilipendiado con su obra *Cuentas de un obispo: el arzobispado de Monseñor Felipe Rincón González*[88]. La autora es sobrina nieta del arzobispo Rincón y el libro es el fruto de su investigación para su tesis defendida en Lovaina La Nueva en 1987 sobre el período del pontificado de monseñor Rincón González.

La A.C. Santa Capilla publicó de Mons. Eduardo Boza Masvidal (1915-2003), prelado fallecido en la ciudad de Los Teques en Venezuela, su *Notas autobiográficas* en 1997. El autor hace un recorrido por su vida familiar, su vida sacerdotal, su etapa como rector de la universidad y su episcopado en Cuba. Particularmente es interesante la visión de su expulsión de la isla y el destierro que lo llevó a distintos sitios hasta quedarse definitivamente en Venezuela hasta el momento de su desaparición física.

---

[86] Academia Nacional de la Historia, Serie Estudios, Monografías y Ensayos, nº 66, Caracas 1985.

[87] Publicación del periódico *Últimas Noticias*, Caracas 2014. Como ya señalamos, de José Gregorio Hernández se ha publicado hasta la saciedad. Una recopilación importante, desde el punto de vista bibliográfico es la hecha por su sobrino Ernesto Hernández Briceño, *Homenaje al Doctor José Gregorio Hernández (recopilación)*, Tipografía La Nación, Caracas 1945. En 1966 la revista *Adsum*, órgano oficial del arzobispado de Caracas publicó un número especial llamado "Homenaje. A la memoria del Dr. José Gregorio Hernández Cisneros en el primer centenario de su nacimiento y XLVII de su muerte 1864-1919, nº 2/8 (mayo-junio 1966). Más reciente es la obra de Miguel Yaber *José Gregorio Hernández, médico de los pobres, apóstol de la justicia social, misionero de las esperanzas*, Caracas 2004.

[88] Acervo Histórico del Estado Zulia, Maracaibo 2006.

El Pbro. Ramón Vinke publicó la obra *El Arzobispo Castro. A la sombra refrigerante de la divina Eucaristía*[89]. La vida del arzobispo Castro vista desde sus documentos y los testimonios de personas que conocieron a tan emblemática figura del clero de principios del siglo veinte. Fue uno de los propulsores del movimiento de renovación eclesial que se verificó en esas fechas.

No será la única obra biográfica del Pbro. Ramón Vinke. En dos momentos nos ilustra también acerca de dos protagonistas de nuestra historia eclesiástica reciente. Aludimos a su obra: *La Beata Madre Candelaria de San José. Una vida de caridad y abnegación*[90]; y en 1994 publicó su trabajo *El Cardenal José Alí Lebrún*; una publicación independiente donde narra la vida y el trabajo pastoral del arzobispo de Caracas, José Alí Lebrún Moratinos (1919-2001). Constituye un homenaje a la trayectoria de este prelado años antes de su muerte.

Rodrigo Conde nos concede una mirada histórica a la figura de uno de los clérigos más notables del siglo veinte: *Vida, personalidad y pensamiento de monseñor Nicolás Eugenio Navarro 1867-1960*[91]. Perteneció monseñor Navarro a esa generación de eclesiásticos empeñados en trabajar con ahínco con el objetivo de lograr un "renacer" de la institución eclesial luego de una etapa de postración. De brillante pluma, junto a monseñor Castro, tendrán esa difícil tarea. Fue miembro de la Academia de la Historia y de la corporación de la Lengua

En 1998, la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia publicó en dos tomos y bajo los números 70 y 71, la obra titulada *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, bajo la recopilación, selección y estudio preliminar de Lucas Guillermo Castillo Lara. Se trata de un enorme esfuerzo hecho por Castillo Lara para la recopilación de los documentos en los distintos archivos pertenecientes a la Santa Sede y que hoy está disponible para la investigación de todos en la biblioteca de una institución privada. En el año 2000 el mismo autor publicó en cuatro tomos su obra *Apuntes para una Historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922)*, bajo los números del 75 al 78. Los últimos tres corresponden a la voluminosa recopilación documental, completando con esta publicación, el trabajo documental en la ciudad de Roma.

---

[89] en Analectas de Historia Eclesiástica Venezolana, colección Evangelizadores de la Venezuela del siglo XX Vol. 3, del año 1993.

[90] Pertenece a la colección La Iglesia en la Venezuela Republicana vol. V-4 y es del año 2006

[91] Centro Gráfico Pontevedra, Portamar 1998.

Monseñor Baltazar Enrique Porras nos trae: *De Monseñor Salvador Montes de Oca Obispo de Valencia a Fray Bernardo María, Mártir*. El Centauro Ediciones, Caracas 1998. El prelado había renunciado a su episcopado y, y una vez aceptada por el Papa, decidió ingresar, en primer término, a la orden de los sacramentinos, y luego, buscando una mayor perfección espiritual dirigió sus pasos a la cartuja de Farnetta. Allí fue asesinado por las tropas del ejército nazi junto a otros religiosos el día 10 de septiembre de 1944. También sobre el obispo Montes de Oca nos referiremos a la publicación surgida en 1999, por Ediciones de la Presidencia de la República, y a través de Luis Cubillán Fonseca quien compila una serie de escritos sobre el episcopado de Montes de Oca y que titula: *Monseñor Salvador Montes de Oca el Obispo Mártir*. Este libro aparece en la Biblioteca Antonio José de Sucre.

Monseñor Doctor Jesús Manuel Jáuregui Moreno (1848-1905) fue un insigne clérigo: en las zonas donde estuvo trabajando se dedicó a la reconstrucción de templos: promovió la construcción de caminos; fue diputado al Congreso de la República; miembro de la Sociedad de Ciencias Físicas y Naturales; fundó un importante colegio, el cual fue semillero de la juventud en su época de donde salió una estela de sacerdotes y jóvenes preparados para la conducción del país: fundó un hospital de la caridad: también fue un prolífico escritor y fundador de un diario. En 1900 fue encarcelado por oponerse a la dictadura de Cipriano Castro, luego salió al destierro, muriendo en Roma. De este levita, con motivo de los ciento cincuenta aniversarios de su nacimiento se publicaron varias obras que a continuación pasamos a reseñar:

Lourdes Dubuc Isea, Jesús Barreto Leal y Mons. Baltazar E. Porras fueron los encargados de la edición de la obra *Escritos sobre Jáuregui*. Publicado por la Comisión Presidencial para la celebración del Sesquicentenario del Natalicio de Mons. Dr. Jesús Manuela Jáuregui, el Gobierno del Estado Trujillo y el Archivo Arquidiocesano de Mérida Boconó 1999.

Del mismo tenor es la obra que sigue a continuación: Mons Dr. Jesús Manuel Jáuregui Moreno, *Obras Completas*; Comisión Presidencial para la celebración del Sesquicentenario del Natalicio de Mons. Dr. Jesús Manuela Jáuregui y Gobernación del Estado Táchira, Mérida 1999.

Otra más sobre el ilustre clérigo viene de la autora Ana Hilda Duque. *Jáuregui y Silva: contrapunteo epistolar*. Selección, estudio preliminar y coordinación de Ana Hilda Duque, Archivo Arquidiocesano de Mérida (LXXVI), Fuentes para la Historia Eclesiástica de Venezuela, nº 1, Mérida 1999.

Raúl Méndez Muncada, *Apuntes sobre Monseñor Jesús Manuel Jáuregui Moreno*, San Cristóbal 1998.

La Biblioteca de Autores y Temas tachirenses en ese mismo año publicó la obra de Herbert Luna *Monseñor Jesús Manuel Jáuregui (1848-1905) Contribución al estudio de su biografía y de las relaciones Iglesia-Estado en Venezuela*. Es el número 159 de la colección.

Jáuregui siglo y medio después Memoria del Sesquicentenario de su natalicio 1848-1998. Tomo I publicado por la Comisión Presidencial para la celebración del Sesquicentenario del Natalicio de Mons. Dr Jesús Manuela Jáuregui y el Archivo Arquidiocesano de Mérida bajo la dirección de Ana Hilda Duque, Jesús Barreto Leal y Mons. Baltazar E. Porras Cardozo. Mérida 2001.

Autores varios, *Jáuregui siglo y medio después*. Memoria del Sesquicentenario de su natalicio 1848-1998. Tomo II publicado por la Comisión Presidencial para la celebración del Sesquicentenario del Natalicio de Mons. Dr. Jesús Manuela Jáuregui y el Archivo Arquidiocesano de Mérida bajo la dirección de Ana Hilda Duque, Jesús Barreto Leal y Mons. Baltazar E. Porras Cardozo. Mérida 2001.

Autores varios. *Jáuregui siglo y medio después*. Memoria del Sesquicentenario de su natalicio 1848-1998 Tomo III publicado por la Comisión Presidencial para la celebración del Sesquicentenario del Natalicio de Mons. Dr. Jesús Manuela Jáuregui y el Archivo Arquidiocesano de Mérida bajo la dirección de Ana Hilda Duque, Jesús Barreto Leal y Mons. Baltazar E. Porras Cardozo. Mérida 2001.

Autores varios, *Jáuregui siglo y medio después*. Memoria del Sesquicentenario de su natalicio 1848-1998. Tomo IV publicado por la Comisión Presidencial para la celebración del Sesquicentenario del Natalicio de Mons. Dr. Jesús Manuela Jáuregui y el Archivo Arquidiocesano de Mérida bajo la dirección de Ana Hilda Duque, Jesús Barreto Leal y Mons Baltazar E. Porras Cardozo. Mérida 2001.

Otras obras sobre personajes eclesiásticos del siglo XX son las siguientes:

Rubén Peñalver es el autor de la obra *La obra de Monseñor Pietropaoli en el marco del proceso de restauración de la Iglesia católica venezolana (1913-1917)*. Publicado por la Universidad Católica Andrés Bello en el año 2000.

Héctor Acosta Prieto en el 2003 publicó su obra *Locura, pasión y poder. La lucha por la silla arzobispal de Caracas (1900-1993)*, una monografía editada por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. La obra alude al pontificado de Juan Bautista Castro.

El Cardenal venezolano Rosalio Castillo Lara presentó su obra en el año 2004 titulada *Monseñor Lucas Guillermo Castillo. Un Pastor según el corazón*

de Dios. Es un homenaje del cardenal a su tío, quien fue arzobispo de Caracas, Monseñor Lucas Guillermo Castillo (1878-1955). Fue una coedición entre Paulinas de Venezuela y las Publicaciones del Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda.

Ramón Vinke en la colección La Iglesia en la Venezuela Republicana nos presenta el título *La Beata Madre Candelaria de San José. Una vida de caridad y abnegación*[92]. La Madre Candelaria de San José nació con el nombre de Susana Paz-Castillo Ramírez (1863-1940) fue la fundadora de la Congregación de las Hermanas Carmelitas Venezolanas y fue beatificada el 6 de julio de 2007.

Del estado Táchira escribió Raúl Méndez Moncada su *Páginas de Historia Civil y Eclesiástica de Venezuela* en la colección voluminosa de la Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses. nº 183 e impreso en San Cristóbal en el año 2007.

Jesús Rondón Nucete presenta la obra *Las visitas pastorales de Monseñor Antonio Ramón Silva*, destacado obispo merideño, publicación impresa por la Academia Nacional de la Historia en su colección Libro Breve, número 241 del año 2008.

En el año 2010 la Arquidócesis de Calabozo publicó de Monseñor Arturo Celestino Álvarez *Cartas Pastorales de Monseñor Arturo Celestino Álvarez*. Había nacido en la población de Clarines en 1870 y murió en la sede llanera en 1952. Un eclesiástico de la generación de la restauración de la Iglesia católica en Venezuela.

Las Hermanas Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús le encargaron al padre capuchino Adrián Setién Peña la redacción de un texto sobre la fundadora Isabel Lagrange titulado *Madre Isabel, Una mujer, Una vida, Un camino*, la publicación pertenece a la colección Evangelizadores de América. vol. 32[93].

El Pbro. Ramón Vinke publicó en 2012 la obra *Mons. Sixto Sosa. IX Obispo de Guayana y I Obispo de Cumaná*. Quien respalda la publicación es la colección "La Iglesia en la Venezuela Republicana".

Más recientemente publicada es la obra de Agustín Moreno Molina titulada *Hechos y personajes de la Historia Política-Eclesiástica del siglo XX*. El escrito comienza con los gobiernos de Cipriano Castro y de Juan Vicente Gómez y las vicisitudes acontecidas en esos primeros 30 años del siglo veinte. Luego va estudiando las relaciones entre el gobierno y la Iglesia con las diversas autoridades políticas de esos años: Isaías Medina Angarita, el polémico

[92] Vol. V-4. Editorial Arte. Caracas 2008.
[93] Ediciones Trípode. Caracas 2010

trienio adeco, la dictadura de Marcos Pérez Jiménez (1914-2001), la acción de la Iglesia en los años posteriores, el plan pastoral de renovación eclesial y la reflexión de cara al nuevo milenio y la V república[34].

Aurelio Ferrero Tamayo, *Rasgos Biográficos de Monseñor Dr. Alejandro Fernandez Feo*, Tipografía Central, San Cristóbal, s/f. Fue el tercer obispo de la diócesis de San Cristóbal, ubicada en la frontera de Venezuela con Colombia, construyó un moderno seminario. Nació en 1908 y murió en 1987.

6. RECIENTES HISTORIAS DE LA IGLESIA CATÓLICA:

Monseñor Constantino Maradei Donato publicó *Venezuela, su Iglesia y sus gobiernos* en 1978. Ediciones Trípode. Siempre habíamos tenido como referencia en la historia de la Iglesia la obra de otro prelado con mirada aguda: Nicolás Navarro; pero ahora contamos con una obra –igual de apologética, claro está-, con el interés de ser más difundida y condensada a la vez, y que fuera al mismo tiempo como un pequeño manual manejable para el estudio de la Iglesia no sólo en ambientes académicos sino también pastorales. El texto está repartido en cinco grandes secciones: La primera disserta sobre la conquista y aquí trata el autor el tema de los primeros pasos en la evangelización, las misiones y la postura de la Iglesia ante la esclavitud.

El segundo bloque trata sobre la disciplina eclesiástica, la sucesión de obispos en Venezuela y la conformación de la estructura eclesial en la Colonia. La tercera parte corresponde a la independencia. Allí se estudia el tema de la iglesia y cómo se organizó de cara a la incipiente república, las primeras leyes que afectaron la religión católica en los congresos de Angostura (1819), Cúcuta (1821) y Bolivia (1826) y finaliza con el apartado de la institución eclesiástica y la Gran Colombia.

La cuarta parte de la obra de Maradei está dedicada a los avatares de la Iglesia en el resto del siglo XIX a partir de la disolución de la Gran Colombia (1819-1831). Este apartado lleva por título *La tercera República* y se refiere a la posición de la Iglesia ante los gobiernos de corte conservador, la hegemonía de Monagas, la presidencia de Guzmán Blanco y nos prepara para la dictadura de Gómez. El tema inevitable en este periodo y que sirve de punto de engranaje será el patronato republicano. El último capítulo del libro está dedicado a la Iglesia contemporánea, es decir hasta finales de los años setenta: como es una época que está viviendo el obispo Maradei, se limita a tratar aquellos gobiernos de los generales Elcazar López Contreras (1935-1941) e Isaías Medina Angarita (1941-1945), para pasar luego a describir una biografía de los obispos que

[34] Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2013.

gobernaban pastoralmente a Venezuela en la primera mitad del siglo veinte. Su insistencia en la jerarquía la señala oportunamente diciendo: "quizás alguno se extrañe de lo mucho que hablo de los Obispos. Era necesario, pues ellos, junto con los misioneros y los curas doctrineros, fueron los grandes protagonistas de ese drama, de la historia eclesiástica Venezolana"[8].

El Padre Salvador De Espinosa Dotrús, operario diocesano, nos ofrece, fruto de sus años de enseñanza la obra *La Iglesia. Visión histórico-dogmática*[9]. No es una historia sobre la iglesia venezolana pues parte de la institución vista desde sus inicios en la literatura del Nuevo Testamento para luego pasar por los escritos de los santos padres y terminar con la visión eclesiástica en los documentos del Papa Juan Pablo II y en el caso latinoamericano, aquellos escritos de la conferencia de Puebla.

En 1997 la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas reeditó la obra del padre Hermann González Oropeza *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*. La primera edición es de 1977 y la edición presente viene corregida y aumentada. Es una obra fundamental para el estudio y comprensión de las tensas relaciones entre la iglesia católica y los gobiernos de Venezuela. Contiene abundante documentación de la época y ha marcado pauta en publicaciones posteriores. En el marco del estudio investigativo sobre las relaciones Iglesia y Estado también nos encontramos con el título *La liberación de la iglesia venezolana del patronato*[10]; una realidad muy compleja y tortuosa en sus imbricaciones que ha originado un entramado jurídico distinto al acostumbrado por las autoridades de la Santa Sede; pues, en vez del consabido concordato, para Venezuela se llegó a establecer un *Modus Vivendi*, vigente desde 1964, criticado por unos y vilipendiados por otros; tal reglamento rige nuestras relaciones con la Sede Apostólica.

El libro contiene la Presentación a la primera edición, firmada por el Cardenal José Humberto Quintero y la segunda Presentación ha estado a cargo del padre Luis Ugalde sj. Entre ambas ediciones han transcurrido veinte años. ¿Cuál es la diferencia entre una y otra edición? La respuesta del padre Hermann González es que a pesar de ser una obra donde se presenta una selección de los documentos y ello "supone exclusión" de otros, en la edición de 1997 determinó el padre jesuita incluir aquellos textos para completar el "cuadro de la Historia de la Iglesia de Venezuela" y dónde más se detalla este trabajo es en la inclusión de todas aquellas bulas del período hispano que fueron llamadas alejandrinas. Los capítulos dedicados al siglo XIX son los más significativos

[8] Pág. 9.
[9] Ediciones Tripode, Caracas 1983.
[10] Ediciones Paulinas, Caracas 1988

por el volumen de los documentos citados en torno a las relaciones entre la Iglesia y la república. No faltan en el apéndice las diversas leyes en torno a las misiones que fueron establecidas en la primera mitad del siglo veinte.

En el año 2005 vio la luz la obra de Rodrigo Conde *El Renacer de la Iglesia. Las relaciones Iglesia-Estado en Venezuela durante el Gobierno de Cipriano Castro (1899-1908)*. Una obra publicada en conjunto por la Editorial Equinoccio de la Universidad Simón Bolívar y la Universidad Católica Andrés Bello; es fundamental para entender la iglesia en la primera década del siglo XX y el resurgimiento de la postración en la cual estuvo sumergida la institución eclesiástica desde mediados del siglo XIX.

La primera parte trata sobre el análisis de la Iglesia católica casi al finalizar el siglo diecinueve. La lenta recuperación de la Iglesia luego del periodo terrible con Guzmán Blanco promete una sana convivencia con los gobernantes siguientes al "Ilustre Americano". La segunda parte narra la armonía que existe entre el presidente Cipriano Castro y la Iglesia en un primer momento; se restauran los seminarios, el gobierno se abstiene de inmiscuirse en la polémica entre los sacerdotes de Caracas ante la enfermedad mental del arzobispo Críspulo Uzcátegui y permite la intervención de la Santa Sede en tan espinoso asunto y de igual manera no participó en el escándalo que se formó en la disputa entre los dominicos y el padre Arteaga por la posesión de la iglesia del Sagrado Corazón de Jesús, situada en Caracas; muy a pesar que la esposa del mandatario tendió su mano a favor del sacerdote Arteaga.

La tercera parte discurre sobre el deterioro de esas relaciones. Hay destierros de clérigos como el del padre Jesús Manuel Jáuregui, se instaura en el país la ley del divorcio de 1904, el acercamiento del Presidente al grupo de sacerdotes contrarios al arzobispo Castro y la candidatura de uno de ellos como obispo de Carabobo son parte de los temas de esta difícil situación vivida tanto al interno como al externo de la iglesia en la época de los Castro.

Manuel Donis Ríos y Tomás Straka publicaron en el 2010 la obra *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*. La Universidad Católica Andrés Bello fue la editora. Es una obra que continúa la publicada años antes por el P. Hermann González en 1997. También con una importante colección de documentos.

Cuenta con una bibliografía puesta al día y la introducción es muy prolija. Tiene en común con el texto de González, arriba mencionado, la extensa presentación de los documentos seleccionados por los autores Straka y Donis. La diferencia con la obra del jesuita estriba en que, mientras el padre Hermann González se circunscribe a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, el presente libro, contiene una documentación acerca de las misiones, de las erecciones de

los diversos episcopados nacionales y aquella legislación venezolana tocante a temas variados como la expulsión de obispos, la fundación de la universidad Católica o los proyectos de concordatos fallidos entre el gobierno venezolano y el Estado de la Ciudad del Vaticano.

7. SOBRE: PATRIMONIO ECLESIÁSTICO, RELIGIOSIDAD CATÓLICA Y OTROS:

De la brillante pluma de Monseñor Nicolás Eugenio Navarro es el libro *La Catedral de Caracas y sus funciones de culto*[98], cuya segunda edición es la presente en esta lista.

Ya el padre Ernesto Otaduy había escrito sobre el vetusto templo de San Francisco de Caracas en 1967 cuando decidió publicar un libro sobre *Iglesias de la antigua Caracas* en 1973.

El doctor Juan Ernesto Montenegro (1927-2001), insigne cronista que fue de la ciudad de Caracas, aunque era médico de formación académica, también desempeñó una importante y cuidadosa labor como historiador, principalmente en aquella labor investigativa de la ciudad capital. Varias de sus obras tienen como objeto el patrimonio eclesiástico del arzobispado caraqueño. Veamos a continuación las más destacadas:

La Capilla de Santa Rosa de Lima: fragua de la Universidad y de la libertad es un monumento adosado a la actual sede edilicia de Caracas, perteneció a la primitiva edificación del seminario de Santa Rosa de Lima y en cuya capilla se firmó el acta de la independencia de Venezuela y formó luego parte del patrimonio de la Universidad Central[99]. *El Palacio Arzobispal en la crónica caraqueñse*[100], libro que narra la historia de este céntrico edificio situado en las adyacencias de la plaza Bolívar de Caracas. *Los siete relojes de la Catedral de Caracas*[101] es el último de esta trilogía sobre el patrimonio de la Iglesia elaborado por Montenegro.

Carlos F. Duarte, un importante restaurador de obras de arte y experto perito en la producción artística de la época colonial venezolana nos presenta su texto *Historia de la Catedral de Caracas*[102]. Es una obra en coautoría con Graziano Gasparini. Posee el texto la visión de un excelente conocedor de las obras del templo en cuestión, unido de la mano de un especialista en

[98] Secretaría General del Cuatricentenario de Caracas, Materiales para el Estudio de Caracas. Caracas 1967.
[99] Concejo Municipal del Distrito Federal. Caracas 1977.
[100] Colección Medio Siglo de la Contraloría General de la República, Caracas 1995.
[101] Gráficas La Bodoniana. Caracas 1991.
[102] Ediciones Armitano. Caracas 1989.

arquitectura monumental. El libro hace una excelente descripción de las diversas intervenciones y restauraciones que ha sufrido el más antiguo templo de Caracas: desde la modesta capilla de bahareque cubierta de cogollo construida en 1583; los sucesivos restauros de 1645; las mejoras iniciadas por el obispo dominico Antonio González de Acuña en 1674; la transformación de la capilla Mayor ejecutada a partir de 1668; y de otras capillas como las dedicadas a San Pedro, Nuestra Señora del Púpulo, Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, la fachada de la catedral, la sacristía y otras dependencias eclesiásticas. Las modificaciones más significativas fueron hechas luego de los terremotos de San Bernabé de 1641, de Santa Úrsula de 1766 y el de 26 de marzo de 1812. Las intervenciones del siglo XX han sido duramente criticadas por ambos autores.

Ya la dupla de ambos escritores había trabajado anteriormente en una obra titulada *Los retablos del periodo colonial en Venezuela*, del año 1971. Hace referencia al retablo de iglesias capillas y oratorios privados, obra muy característica de los lugares sacros en nuestro país. Más tarde, y ya en solitario, Duarte publicó en el año de 1986 la obra *Los retablos del periodo hispánico en Venezuela*.

Pbro. Ramón Vinke, *Seminario "Santa Rosa de Lima" de Caracas (aportes para su historia)*, Trípode, 1991.

Pbro. Ramón Vinke, *Documentación relativa a la Santa Capilla (1882-1971)*. 2 Anatectas de Historia Eclesiástica Venezolana, Caracas 1993.

Hermann González Oropeza escribió *La Capilla del Calvario de Curora* en 1993[103] y es una visión no solo desde la historia del recinto religioso sino también contiene elementos que nos refieren a la arquitectura cristiana colonial.

Ildefonso Leal (1932-2015) fue un gran investigador en los archivos nacionales. Fruto de sus indagaciones en archivos eclesiásticos es la obra *El libro parroquial más antiguo de Los Teques, 1777-1802: libro primero de matrimonios y de gobierno de la iglesia San Felipe Neri*[104]. Leal fue el cronista de la ciudad de Los Teques y sintió la obligación de divulgar este material perteneciente a la iglesia matriz de la población en la cual vivió por muchos años y donde falleció hace poco.

Catalina Torres de Ruiz Guevara. *La Catedral de Mérida*, Caracas 1994.

Una obra anónima publicada en el año 2000 lleva por título *Tesoros de Arte y Fe. Colección de la Catedral de Caracas*. El escrito es una producción realizada a través del Museo Sacro de Caracas en donde se coloca de relieve

[103] Academia Nacional de la Historia. Libro Menor. nº 205

[104] Alcaldía Municipio Guaicaipuro-Oficina del Cronista. Los Teques 1994.

aquellas piezas muscísticas más importantes que expone en sus salas el museo. Resaltan aquellos objetos dedicados al culto divino.

Mons. Baltazar Porras-Ana Hilda Duque-Nirin Rosa Suárez-Raquel Morales Soto son los autores de la obra *El Patrimonio Eclesiástico Venezolano. Pasado y futuro*. Fundación Archivo Arquidiocesano de Mérida-Universidad Católica Andrés Bello- Fundación Konrad Adenauer Stiftung-Kas, III tomos, 2006.

Chemané Arias Rodolfi nos trae un estudio titulado *La Iglesia de San Miguel de Boconó y su retablo mayor*. Es una obra en colaboración entre la Gobernación Bolivariana de Trujillo, la Coordinación Trujillana de Cultura y el Fondo Editorial Arturo Cardozo. Salió publicada en el año 2007.

La investigadora Edda Otilia Samudio escribió la obra *De la ermita de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza al convento de San Francisco de Mérida*, pertenece a la colección de Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela de la Academia Nacional de la Historia aparecida en el año 2007.

María Jessica I. Sosa S pudo publicar su tesis *El portal: entre lo sagrado y lo profano. La iglesia Nuestra Señora del Carmen de Mérida*. La defensa la hizo Sosa en la Facultad de Arquitectura y Diseño[105] de la Universidad de Los Andes. La autora es una experta en el área del arte religioso colonial.

Hugo Quintana publicó en el 2008 su obra titulada *Textos y ensayos musicales pertenecientes a la biblioteca de la Universidad de Caracas (período colonial)*[106]. Resulta interesante la investigación realizada por Quintana en la sección de libros raros de la primera casa de estudios de Venezuela. Fruto de esta paciente labor el autor rescata para el lector los himnarios litúrgicos en lengua latina, así como los ceremoniales y rituales propios de las distintas órdenes religiosas que hicieron vida de piedad en Caracas como los dominicos, los carmelitas, mercedarios o capuchinos; cuyos archivos y bibliotecas pasaron a ser propiedad de la Universidad Central una vez que fueron suprimidos los conventos a partir de 1837, continuando con el expolio de los conventos hasta finales del siglo XIX.

Laura Febres es la coordinadora de la publicación *La Religiosidad de los siglos XVIII y XIX en el marco del Bicentenario de la Independencia*, de la Universidad Metropolitana publicada en el 2009. Laura Febres nos presenta una obra que no sólo trata la religiosidad o la Iglesia en el área local sino que además nos ofrece los escritos de otros autores que plantean la visión de un marco religioso en América, en general; así como el rol de la iglesia en Perú y

[105] Consejo de Publicaciones-Academia. Mérida 2007.
[106] Fondo Editorial de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela

el caribe ante la independencia. Todos los autores pertenecen a reputadas universidades americanas.

María Magdalena Ziegler es la autora del libro *Arte, sociedad y religiosidad en la Caracas mantuana del siglo XVIII. Una aproximación a la obra mariana de Juan Pedro López*[127]. En dicha obra nos presenta un trabajo bien logrado sobre el impacto que tuvo el arte religioso en la sociedad de Caracas durante el periodo hispánico. Para Ziegler es importante destacar el discurso religioso contenido en la obra del pintor caraqueño Juan Pedro López (1724-1787) quien sobresalió, principalmente, por su obra de carácter religiosa. La autora hace énfasis en dos modelos marianos comunes en la época: la Inmaculada Concepción y la Virgen del Rosario.

Del Hermano Nectario María nos llega la nueva edición de su libro *La maravillosa Historia de Nuestra Señora de Coromoto*. La versión estuvo revisada y puesta al día por David R. Chacón Rodríguez[128]. El Hermano Nectario María había publicado en la revista *Excelsior* en 1922 su primera investigación, que luego fue profundizada con la documentación que encontró en el archivo arquidiocesano de Caracas. La imagen de la Virgen de Coromoto, patrona de Venezuela, se apareció en 1652 en tierras del estado Portuguesa.

Otra obra del Hermano Nectario María será reeditada. Se trata del libro *Venezuela Mariana o sea Relación histórica compendiada de las Imágenes más célebres de la Santísima Virgen en Venezuela*. Esta edición está presentada por David R. Chacón Rodríguez[129]. La primera de las ediciones se remonta al año 1928 cuando el autor la presentó en el segundo congreso mariano nacional celebrado en la ciudad de Coro.

A MODO DE CONCLUSIÓN:

La historiografía eclesiástica en Venezuela desde finales de los años sesenta y hasta la década de los noventa del siglo pasado estuvo marcada por el tema casi inédito de las misiones que los religiosos dominicos, franciscanos, agustinos, jesuitas y capuchinos desplegaron a lo largo y ancho de nuestro país. Sobresale en todos estos casos el estudio exhaustivo y profundamente documentado el realizado y dedicado a los religiosos de la Compañía de Jesús. Resalta en muchas de las investigaciones sobre las misiones el hecho que, no sólo fueron evangelizadores, muchos de estos hombres también fueron personas con una profunda vocación científica: son observadores de la naturaleza, de la

[127] Universidad Metropolitana. Caracas 2010.
[128] San Pablo. Caracas 2011.
[129] San Pablo. Caracas 2015.

fauna y de la flora de nuestra nación: también describieron las culturas y sus lenguas, que preservaron escritas para la posteridad, aunque no fue así en todos los casos.

También constatamos que existe un enorme esfuerzo en presentar las obras de autores o cronistas de la colonia en ediciones críticas y actualizadas como las de Felipe Salvador Gilij, Antonio Caulín, José Gumilla, Pedro Simón, Pedro de Aguado, Mariano Martí y Alonso de Zamora. Muchas de estas obras con profusión de notas y aclaratorias muy valiosas cuando se buscan datos e informaciones plasmadas en estos escritos. Todavía es necesario continuar este esfuerzo de crítica textual en otras obras de la época

Donde hay una notable carencia de estudios de historia eclesiástica es en aquellas investigaciones sobre las diócesis venezolanas. Quizá donde más se publica sea en el territorio del arzobispado de Mérida que cuenta con un archivo fornido en documentos y con una trayectoria de publicaciones que no tiene parangón en el resto de las jurisdicciones eclesiásticas. Algunas publicaciones existentes no entran en el rango de fechas de nuestra selección, -por sólo nombrar algunas, recordamos aquí el libro del presbítero Jesús María Guevara Carrera (1875-1940?) *Apuntes para la historia de la diócesis de Guayana*, publicado en 1930 o la de Carlos F. Cardot titulada *Noticias para la historia de la diócesis de Barquisimeto*, aparecida en 1964-. Del resto de las circunscripciones religiosas, la gran mayoría nacidas en el siglo veinte y algunas de ellas cercanas al medio siglo de erección sería muy laudable contar con un estudio histórico aprovechando el marco jubilar de aquellas diócesis cercanas a las bodas de oro.

Hasta esta etapa de nuestro artículo referido al arco histórico. 1965 2015, la historiografía eclesiástica se había limitado –con un amplio margen-, al estudio de los clérigos y prelados, sobre todo a aquellos del siglo diecinueve. El interés, muy marcado por estudiar al clero, estaba circunscrito a aquellos miembros de la Iglesia que tuvieron un rol protagónico en el ambiente político en curso durante la guerra de la independencia. Las celebraciones de los bicentenarios de nuestras fechas patrias ha sido un vuelco a mirar la actuación de religiosos y prelados y su actuación durante la guerra independentista.

Las relaciones Iglesia-Estado ha sido, sin embargo, un tema recurrente en toda la historiografía venezolana, incluso hasta nuestros días. La panorámica de la Iglesia católica frente a los regímenes liberales y conservadores; igualmente de cara a los caudillos de turno; y su posición ante las distintas dictaduras ha sido el objeto de los estudiosos en todos los tiempos. Desde la intolerancia al clero -más que a los fieles católicos-, hasta la confiscación de los bienes eclesiásticos, ha sido la línea política marcada en el inicio republicano y

continuada ésta en el caudillismo, hasta el siglo veinte. Muy atrás quedó el agustinismo político demostrado en un obispo como Diego Antonio Díez Madroñero (1714-1769), durante su pontificado en la diócesis de Caracas.

Con la Santa Sede, el gobierno demostró en un principio cercanía, sobre todo bajo el mando de Simón Bolívar, para luego pasar a ser unas relaciones fluctuantes y nada convencionales. Los tres intentos de una iglesia cismática en nuestra historia republicana dan fe de ello. En todo momento de crisis se dio un espacio a la sensatez. El *Modus Vivendi* y no un concordato es la muestra más palente de unas incómodas tratativas entre el gobierno venezolano y la Sede Apostólica.

Por último, es menester hacer presente como recientemente investigadores han señalado la importancia de la historiografía local. Desafortunadamente, aunque se interesan por un período o etapa específica, no van encaminados sus esfuerzos hacia el campo de la disciplina eclesiástica, sino más decididamente enfocada en el plano de la historia venezolana en general; pero son señales muy significativas del avance hacia una comprensión de lo que estudiamos en historia en Venezuela y cómo el enfoque o hermenéutica ayude a una impecable percepción de los hechos, tarea difícil en los diversos entes grupales o personales dedicados a estos menesteres.

TEOLOGÍA

DIOS LIBERADOR[1]

Pedro Trigo, SJ.[2]

ABSTRACT:
The Exodus is a paradigm of the historical experience. And the starting point of this reflection in line of highlighting those elements by which the Latin American church bet received from the council, and that was assumed with creative fidelity. It is a forged liberation in the history of fidelity of a nation to its Lord. It's a process of personal transformation in relation with a God that has manifested himself as a liberator. So, it is to contemplate that has occurred in the year of 60 to 90, and to observe how it has been given this process, how it has been theorized.

KEY WORDS:
God, Liberator, Liberation, Exodus, Way, History, Creativity, Theory, Practice, Council, Latin America, Theology

La imagen del Dios Liberador, es tan característica de la vivencia cristiana de esos años postconciliares en Nuestra América, que la teología que brota de esa espiritualidad y esa pastoral, que está expresada en Medellín y Puebla, se llama Teología de la Liberación, como se tituló la primera publicación que la sistematizó y la dio a conocer[3].

En el segundo tercio del siglo XX se dio la descolonización de Asia (La India y China) y de África, y en América Latina desde los años sesenta acontecieron dos fenómenos conectados: por un lado, el éxodo del campo a la

[1] La base de este artículo es el folleto que escribimos en el Curso Latinoamericano de Cristianismo 5, titulado *El Éxodo*. Centro Gumilla. Caracas 1975. 32pgs.

[2] Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. Es profesor de teología en el ITER de Caracas, Facultad de Teología de la UCAB, asociado a la UPS. Tiene numerosas publicaciones y escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de licenciatura y de posgrado en Teología Pastoral, Teología Espiritual y Teología Fundamental, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Acompaña a comunidades en mismas populares. Correo-e: trigoluna@gmail.com

[3] El autor es Gustavo Gutiérrez y salió en primer lugar en CEP, Lima el 1971 y en Sagacino, Salamanca, en 1972, coincidiendo con el congreso de El Escorial, que la difundió cipalmente.

ciudad, que movilizó a los campesinos llevándolos a un cambio de identidad y que trasformó por completo la geografía humana de la región[3], y por otro, el proceso de modernización, con el cambio acelerado de modo de producción, de relaciones sociales y de mentalidad y sensibilidad. La convergencia de ambos procesos, hizo entrar en crisis a la sociedad señorial, que desde su constitución, desde la segunda mitad del siglo XVI, sólo había cambiado para no cambiar, por ejemplo, en la Emancipación de principios del XIX, y puso a la región en un estado de efervescencia, de plasticidad, que hizo concebir grandes esperanzas, sobre todo, la de poder arribar a unas relaciones sociales más justas y más dinámicas y, como se decía entonces, a un desarrollo integral. A ese desarrollo humano apuntaba Medellín como voluntad de Dios para la región[4].

Pero en 1968 ya era claro que las clases dirigentes no aceptaban trasformarse para dar lugar al pueblo como actor mayoritario y motorizar con él un nuevo estado de cosas más dinámico en el que hubiera lugar y oportunidades para todos. Los regímenes de Seguridad Nacional, que comenzaron en Brasil y prosiguieron en Argentina, Chile y Uruguay, las dictaduras centroamericanas y las democracias, cada vez más meramente formales, y en la realidad más oligárquicas y represoras, con el apoyo de USA, como potencia imperial, fueron la expresión contundente, realmente aplastante, de que las clases dirigentes no permitirían una nueva correlación de fuerzas que disminuyera su dominio, y de que estaban dispuestas a todo, hasta sembrar el terror con el encarcelamiento y la matanza masiva de los opositores, para impedirlo[5].

Por eso, el desarrollo integral, por el que apostó la Iglesia latinoamericana que recibió el concilio con fidelidad creativa, tomó la forma de la liberación de lo que entrababa ese desarrollo. Desde esta perspectiva, fue normal que la memoria cristiana acudiera al acontecimiento y, más aun, al paradigma, del Éxodo para enraizar en la historia de la salvación ese proceso tan arduo de

[3] Después de haber caracterizado a esas grandes migraciones que dieron origen a Nuestra América, valoramos así su trascendencia histórica: "no es tiempo de balances, pero nosotros estamos convencidos de que la posteridad mostró con tremendo respeto este éxodo y exaltará a sus protagonistas anónimos. Estamos ante una verdadera gesta histórica. Si hasta hoy no ha encontrado cantores es porque sus héroes son todos de abajo, son los que no tienen puesto ni nombre en la lógica histórica actual. Pero lo tendrán sin duda en la que venga. Entonces acechará el peligro contrario de sacralizar a todo. Y por eso es bueno ya intentar el discernimiento" (Trigo, *Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*, RLT 16,1989,106)

[4] Trigo, *Leer a Medellín hoy*. En *A esperança dos pobres vive*. Paulus, Sao Paulo 2003,685-700

[5] Esa fue la denuncia sistemática de monseñor Romero, la que le acarreó la muerte, que fue la patentización de hasta dónde estaban dispuestos a llegar, de que no se pararían ni ante lo más sagrado. Ese mecanismo fue el que describimos en SIC en un editorial titulado *¿Dictaduras para el desarrollo?* (351,1976,105-106) en el que alertamos que en nuestro país ya no bastaba el petróleo y que se imponía el dilema de democracia popular o progresivo adelgazamiento de la democracia hasta su definición. Que fue lo que, desgraciadamente ocurrió en la última década del siglo pasado.

liberación en el que estaba comprometida por fidelidad a su pueblo y, en el fondo, a su Señor[6].

Éxodo es una palabra griega que significa salida (*ex*—fuera: *odos*—camino). Existe un uso secular de esta palabra. En nuestros países ya nos hemos referido al éxodo rural: la gente deja el campo y se traslada a las grandes ciudades. Podemos hablar de cambio de lugar. Pero el fenómeno es mucho más complejo, se dan también transformaciones socioeconómicas y culturales y, sobre todo, antropológicas. Hay que decir que el motor de esos cambios es la necesidad vital y conjuntamente un anhelo de mejoras, un empuje vital.

Existe también un uso religioso judeocristiano de la palabra éxodo. Se trata de la experiencia de Dios realizada en ese paso de la esclavitud a la libertad. Así pues, a la experiencia del Éxodo se corresponde la revelación de Dios como un Dios Liberador. Esta revelación tuvo lugar, en primer lugar, en la salida del pueblo judío de Egipto y la marcha hasta Palestina a través del desierto. Sabemos que Dios puso en marcha esta liberación y la acompañó hasta el final. De modo que quien se entregó a esta experiencia histórica aceptó y conoció a Dios[7].

Pero esto no fue un proceso automático sino que exigía un proceso interior, una transformación personal. De modo que el Éxodo quedó como uno de los paradigmas de la experiencia histórica: el nacimiento de un pueblo de hombres liberados, el pueblo de Dios. Nacimiento, no de la nada, sino del seno de la opresión introyectada, aceptada como algo natural, como un ídolo ante quien se inclinan con temor servil. Nacimiento a través de la lucha, una lucha político-militar con los opresores y una lucha interior por alcanzar el estatuto de hombres libres, una lucha posibilitada por la fe en Dios que les daba firmeza frente a los poderes, y esperanza en las situaciones que parecían sin salida. Un camino a una tierra libre y abundante, hacia una sociedad justa y fraternal, hacia una adoración jubilosa al Dios libre y liberador.

Trasladémonos a esos años (de los sesenta a los noventa del siglo pasado) para ver cómo se fue dando entre nosotros este proceso y cómo fue teorizado.

---

[6] Para este paso del desarrollismo al desarrollo integral y a la liberación, y para las referencias a las fuentes cristianas en que se inspira, ver Gutiérrez, op. cit., 1971, 35-59. De una manera más general describe así este proceso Ellacuría: "Los hombres de fe, tanto pastoralistas como teóricos, tanto sacerdotes y obispos como laicos, empiezan a escuchar el clamor de los oprimidos y este clamor los remite a Dios y al mensaje de revelación, les obliga a relear la Escritura para escuchar en ella lo que puede ofrecerse a los hombres y a los pueblos que claman por su liberación" (*En torno al concepto y a la idea de liberación*. En *Escritos teológicos* I. UCA, San Salvador 2000,612).

[7] Gutiérrez, op. cit. 193-197,199-200.

EL SALTO DE MEDELLIN

La Iglesia latinoamericana, en la fecha relativamente temprana de 1968, en la Conferencia de Medellín, fue capaz de tomar conciencia histórica y de asimilar, con congruencia con sus fuentes cristianas, las categorías de análisis e interpretación del momento. Tomó conciencia de la historia como un proceso único y universal, pero no unitario sino escindido, conflictivo. Fue capaz de comprender la situación interna de cada país, no como un estado natural en el que siempre habrá ricos y pobres, sino que la calificó de colonialismo interno y de conflicto de clases y grupos sociales. Y para comprender cómo se mantiene esta situación de violencia institucionalizada, se refirió a la relación del continente con el Occidente desarrollado como una situación de neocolonialismo. Y tratando de mirar esta situación con los ojos de Dios, que eso significa la interpretación teológica, concluyó que era una situación de pecado. Una situación que negaba a Dios.

Esta realidad es la negación de Dios. Luego la afirmación de Dios conlleva la negación de que esto sea realidad, de que esto sea orden y salvación. La diferencia entre orden establecido y realidad y la comprobación de que el orden establecido distorsionaba la realidad y la impedía dar de sí superadoramente, fue un descubrimiento que permitió desmarcarse de él y movilizarse hacia otro más justo y fecundo. Ellos vieron muy claro que si la comunicación con Dios no abre una brecha en esa falsa totalización[8] que es nuestra situación sociopolítica, es que no nos comunicamos con Dios sino con un ídolo. Eso fue lo que concluyó explícitamente Puebla[9].

Los obispos, pues, no sólo interpretaron históricamente el momento en que vivía el continente, sino también su dinámica. Y aquí interpretación equivale a apoyo, a estímulo, a acción: "Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo"[10].

---

[8] Dussel utilizó reiteradamente esa expresión.
[9] Nos. 405.4 y 496.500.
[10] Medellín, Introducción 4.

En el anhelo de emancipación y en el denodado esfuerzo por lograrla ven la docilidad a la acción del Espíritu que conduce la historia hacia su vocación (llegar a constituirse, en Cristo, en la familia de las hijas e hijos de Dios) y las huellas de la imagen de Dios. Eso no consagra a los medios que se empleen para liberarse, pero sí califican como genuinamente humano y movido por el Espíritu de Dios al impulso de liberación que lleve esta impronta de personalización y socialización y, por tanto, a lo que se lleve a cabo en esa misma dirección. El Dios de la humanidad, que había propuesto el concilio, para hacer efectiva esa humanización, se muestra como el Dios liberador [1].

UNA SITUACIÓN DE ÉXODO

Y los obispos van más lejos. No se refieren a esa hora como a un momento más en el desarrollo normal de la Providencia de Dios sobre la historia de los hombres. Se refieren a ella como una hora de encrucijada, en que se da la negación de Dios y la tentación de las revoluciones explosivas de la desesperación a causa del endurecimiento de los grupos de poder, como a una hora privilegiada del paso de Dios, de la revelación de Dios en la acción, la comparan a ese constante punto de referencia de la historia de Israel, que es la Pascua: "Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas" [12].

Este proceso histórico latinoamericano es manifestación del poder salvador de Dios. Y así como los israelitas conocieron a Dios en esta revelación histórica, así nosotros sabremos quien es Dios a través de este proceso histórico,

[11] Gustavo Gutiérrez resume la complejidad unitaria del proceso: "liberación económica, social y política; liberación que lleva a la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y con todos los hombres. La primera corresponde al nivel de la racionalidad científica en la que se apoya una real y efectiva acción política transformadora; la segunda se sitúa al nivel de la utopía, del proyecto histórico con las notas que acabamos de recordar, la tercera al nivel de la fe. Estos diferentes niveles están profundamente ligados". "Fe y acción política no entran en relación correcta y fecunda sino a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, a través de la utopía". "Este proyecto no es para más tarde, para cuando la liberación política se haya obtenido, él debe acompañar desde el inicio y en forma permanente la lucha por una sociedad más justa. Sin ese elemento crítico y racional, de dinamismo histórico y de imaginación creadora, la ciencia y la acción política -en cualquier de sus niveles- son posibilidad cambiante y caen fácilmente en el dogmatismo" (Ibid. 307, 313-316).

[12] Medellín, Inc. 6

si nos metemos en él sin temer las iras de los faraones de turno y sin introyectar sus métodos.

Hemos hablado de una situación de Éxodo: Eso significa que tenían conciencia de que estaba en marcha un proceso histórico en el que pensaban nacer como pueblo, como Patria Grande, a través de una lucha que suponían que llevaría también seguramente algún género de muerte. Se sentían invitados a ir más allá, pero no como evolución de ese presente sino rompiendo sus fronteras, venciendo a los poderes que las custodiaban, entrando en una tierra de nadie, vagando por un desierto que tenían que llenar con su creatividad. A través de ese proceso sabrían quiénes eran y sabían quién es Dios.

Por ello hablar de Éxodo es mucho más que una metáfora. Es conocerse a través de este símbolo arquetípico de la revelación de Dios que acontece en la liberación de los pueblos. Por eso no es de extrañar que de un modo tan recurrente se apele al Éxodo en tantos documentos de grupos cristianos latinoamericanos de aquellos años[11], y que los obispos latinoamericanos, hablando en Medellín de la presencia de la Iglesia en la actual transformación del continente, se hayan referido de un modo tan preciso a la Pascua hebrea. Se han referido a ella como algo que toca al tiempo que vivían. No un simple paralelismo formal sino como un episodio que atañe a nuestra historia latinoamericana, que la provoca y posibilita, un episodio al que también ellos estaban llamados a dar nuevos contenidos.

---

[11] Vamos a trascribir algo de uno de los primeros (del año 1973), que nos parece muy significativo. Se titula significativamente HE OIDO LOS CLAMORES DE MI PUEBLO: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos". "En esta hora estas palabras del Éxodo, dichas por Dios a Moisés, dan bien la medida de nuestros sufrimientos. Ante el sufrimiento de nuestra gente, humillada y oprimida, hace tantos siglos en nuestro país, nos vemos conmovidos por la Palabra de Dios a asumir una posición. Posición al lado del pueblo. Posición juntamente con todos aquellos que, con el pueblo, se empeñan por su verdadera liberación. Siguiendo las huellas de Moisés, queremos cumplir nuestra misión de pastores y profetas junto al pueblo de Dios. Somos, pues, movidos a hablar por la Palabra de Dios, que juzga los acontecimientos de la historia. Es en esta luz que buscamos interpretar los gemidos del pueblo, los hechos y acontecimientos de cada día de nuestra gente sufrida. Datos que se comprueban por el análisis de nuestra realidad humana". "Como en el tiempo de Moisés, un pueblo que busca promoverse y sacudir el yugo de su esclavitud, está cumpliendo un aspecto de los designios de Dios, está, aun sin saberlo claramente, señalando la salvación que en él se opera (Cf. Ex 12). Es claro que los detentadores del poder esclavizante, como Faraón, no admiten el reconocimiento de los valores salvíficos, en la lucha del pueblo. No quieren ver la presencia de Dios en la energía despierta de los pobres. Estos, "los pobres de Yaveh", son el lugar privilegiado de la revelación de Dios, la cátedra cotidiana de su Palabra, en los acontecimientos de la vida, en la esperanza que no desilusiona, en los anhelos de liberación, de paz, de fraternidad. Para los opresores, que a toda hora echan mano de la represión, Dios en sus argumentos ideológicos, es arrastrado para su lado, es instrumentalizado, es puesto al servicio del "orden establecido", porque eso les conviene. Con todo, la propia Virgen María, Madre de Dios y muchacha humilde del pueblo, invierte esa concepción, expresando tan bien la sabiduría de Dios: "Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes; a los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" (Lc 1, 52-53). (Declaración de los obispos del Nordeste, *Brasil: Milagro o engaño*, CEP, Lima 1973, 7 y 52).

DEL ÉXODO A NOSOTROS

Ahora bien, tal vez en esos años no fue tan claro para bastantes que no se trataba de repetir la historia sino de dotar de nuevos contenidos a ese paradigma histórico. Hay que reconocer que esta manera fundamentalista de apelar a la pascua hebrea, esta incapacidad para discernir que no se trataba de repetir la historia, que no podía ser entendida así la acción de Dios ni nuestra participación en ella, causó un verdadero cortocircuito y provocó una esperanza ilusoria.

Para los obispos, en cambio, sí se trataba de contenidos nuevos. Ellos se expresaban, siguiendo la formulación de la *Populorum Progressio*[14], como pasar de condiciones de vida menos humanas a más humanas: "remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura (...) el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz (...) el reconocimiento por parte del hombre de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin (...) la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres"[15]

La historia no es evolución: un proceso lineal y amorfo, regulado por el movimiento impasible de los astros que miden nuestros relojes. La historia se va estructurando, y hay momentos en los que se precipitan procesos muy lentos y laboriosos, momentos que suponen una verdadera muerte, pero de los que nace una era nueva. Pues bien, si la historia es un proceso abierto, tenemos que decir también que hay momentos en los que la relación Dios-ser humano recibe una nueva luz, una nueva caracterización. Son momentos de revelación, revelación simultánea de Dios y del ser humano.

Uno de esos momentos fue el Éxodo. Podemos contar esa historia que pasó unos trece siglos antes de Jesucristo, y contándola, sin salirnos de ella, vamos a llegar, a través de Jesús, hasta nuestra propia historia. ¿Qué significa esto?

Esta historia del Éxodo es una historia de liberación. Los israelitas luchan victoriosamente por liberarse de la potencia imperialista de Egipto y por liberarse de la imagen introyectada de hombres esclavos. En esas décadas en Latinoamérica se luchaba por liberarse del colonialismo interno y del moderno imperialismo, sobre todo, de Estado Unidos, y por liberarse de la falsa

[14] Nº 20-21
[15] Medellín, Introducción 6

seguridad de la inercia, de la imitación, de la subordinación aceptada. ¿Quiere decir que son dos procesos paralelos, dos procesos de liberación?

Si así fuera, no vemos por qué sería capital para nosotros la referencia al Éxodo. Para animarnos tenemos otros acontecimientos más cercanos y como categorías de análisis nos ayudan más las ciencias sociales. Este recurso al Éxodo sólo se justifica si la liberación de Israel y la nuestra son dos etapas del mismo y único proceso de liberación. Y sabemos que esto es así por la interpretación cristiana del Éxodo, que es la Pascua definitiva. Ya que en Jesús, en su vida, su muerte y su resurrección, que él interpreta como Pascua para todo el mundo (como paso de la esclavitud a la libertad), se nos revela que ese oscuro suceso de la liberación de unas tribus seminómadas de un imperio opresor no es un suceso errático, marginal, sino que ahí se encierra el sentido de la historia: ésa es su dirección. Y eso no lo sabemos aún en el Éxodo de un modo científico sino de un modo simbólico: Dios, el interlocutor de la humanidad, se ha revelado allí como el que no tolera la opresión, como el que actúa en el sentido de la liberación humana. Y por ese acontecimiento, el carácter de la liberación humana tiene su última clave en Dios, es un proceso que comienza y acaba en él, asumiendo todas las estrategias y las tácticas y las teorías y los sudores y lágrimas y victorias y víctimas.

No es que en el Éxodo esté todo. Pero la revelación de Dios, si bien es progresiva, nunca se desmiente. Siguiendo la Biblia, podríamos comprobar cómo diversos seres humanos, tratando de encontrar caminos para sus pueblos en coyunturas históricas difíciles, se refirieron al Éxodo. De este modo el acontecimiento histórico nuevo encontraba cauces con ayuda de la antigua revelación. Y a su vez, la revelación del Éxodo se ahondaba más y se cargaba de nueva sustancia histórica. ¿Y cuál sería ese núcleo del Éxodo?

EL NÚCLEO DEL ÉXODO

Dios se revela en la historia[16]

En primer lugar, ahí se manifiesta inequívocamente el sentido abierto de la historia. Es decir, que Dios no es sólo nuestro creador sino que nos ha creado para dialogar con nosotros, para marchar con nosotros hacia él. Dios nos "conoce" nos "ve", nos "oye" y él "baja" a nosotros (Ex 2, 24-26; 3,7-8). En este acto se muestra el carácter insuficiente de la religión en cuanto modos que

[16] Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*. En *Escritos teológicos*, I. UCA, San Salvador, 2000,525-545; Muñoz, ib. 159-163, para la conciencia de la Iglesia latinoamericana de que Dios se revela en la historia, con todas las implicaciones del caso, ver Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1974,111-14"

los pueblos inventan para mostrar su reverencia hacia el creador de todo. ¿Qué sentido tiene hacerle casas a Dios cuando él es el que históricamente fabrica con nosotros el mundo como casa habitable para nosotros, cuando él es el que nos salva del caos y nos redime de la inhumanidad? (2 Sam 7,1-16). Ya no se trata, ante todo, de inventar modos de adorar: ahora se trata de oír, de atender, es decir, de no vivir instalados, absolutizados sino de vivir históricamente. Porque Dios se ha revelado en la historia[17] y con eso se ha revelado que la historia es revelación. Revelación de Dios y revelación del ser humano.

Esto quiere decir que no se puede conocer a Dios aparte de la historia, aislándose del mundo. La pregunta por Dios no es una pregunta curiosa, ociosa. La pregunta curiosa es una pregunta antiteísta, blasfema, porque presupone una instalación, una absolutización, una autodivinización. Tampoco es una pregunta ontológica en el sentido de preguntar por lo que es, por la naturaleza. La pregunta ontológica es insuficiente y, después de que Dios ha hablado, significa no querer poner a Dios a prueba, no querer vivir la historia con Dios[18], no tener fe (Is 7,10-14).

La pregunta por Dios es la pregunta que relativiza la propia vida, que da lugar a Dios en la historia. Es la pregunta del desinstalado, del que busca: "Aquí está la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra". Porque la palabra de Dios no alude a cosas sino a acontecimientos. A la naturaleza sólo alude secundariamente, en cuanto ámbito y material de la historia. Y al revelarse Dios en la historia, se esclarece el puesto central del hombre en el mundo, el sentido humano de la naturaleza, a la vez que el sentido abierto de la humanidad.

[17] Ésta es una afirmación sistemática del papa Francisco: "El Evangelio de Jesús se realiza en la historia. Jesús mismo fue un hombre de periferia, de la Galilea lejana de los centros del poder del imperio romano y de Jerusalén. Se encontró con pobres, enfermos, endemoniados, pecadores, prostitutas, reunió en torno a sí a un pequeño número de discípulos y a algunas mujeres que lo escuchaban y le servían. Sin embargo, su palabra fue el comienzo de un cambio en la historia, el comienzo de una revolución espiritual y humana, la buena nueva de un Señor muerto y resucitado por nosotros. Y nosotros queremos compartir este tesoro" (A los participantes en el IV Congreso Misionero Nacional organizado por la conferencia episcopal italiana, 22 de noviembre de 2014). "Dios se manifiesta en una revolución histórica, en el tiempo. Es el tiempo el que inicia los procesos, el espacio los cristaliza. Dios se encuentra en el tiempo, en los procesos en curso. No hay que dar preferencia a los espacios de poder frente a los tiempos, a veces largos, de los procesos. Lo nuestro es ponerse en marcha procesos, más que ocupar espacios. Dios se manifiesta en el tiempo y está presente en los procesos de la historia. Esto nos lleva a preferir las acciones que generan dinámicas nuevas. Y exige paciencia y espera" (Entrevista al director de la Civiltà Cattolica, 19-8-2013).

[18] Ellacuría explicaba cómo la Iglesia, al dejarse moldear por la cultura griega, que es ahistórica, se imposibilitó en gran medida para comprender adecuadamente la revelación judeocristiana, que es eminentemente histórica y que, con la irrupción de Jesús, ha hecho de la historia el terreno donde acontece lo definitivo, que en la transhistoria llegará a plenitud. *Historia de la salvación*, en *Escritos Teológicos I*, UCA, San Salvador 2000, 597-601.

Por eso al preguntar por Dios, no hemos intentado responder exponiendo teorías sino que nos hemos referido a una historia. Porque no entendemos, ante todo, a Dios como un ente metafísico sino como una persona que se revela por sus hechos. Conocemos a Dios conviviendo con él. Convivimos con él, si vivimos sin instalarnos, históricamente. En esta revelación del Éxodo se revela que toda la historia es revelación (Am 9,7)

Dios se revela como liberador[19]

En segundo lugar, en el Éxodo se manifiesta el carácter liberador de la revelación de Dios en la historia[20]. La historia humana no sólo es abierta porque su horizonte es Dios sino porque el sentido de esta participación de Dios en la historia es el de abrir caminos, el de crear posibilidades donde ya no las hay, el de salvar lo que se había perdido (Rm 4,16-25). Es decir, salvar la humanidad de la historia en trance de perderse cuando una nación o una clase social se segregan de los demás seres humanos y se erigen en dueños, en detentores de la humanidad, relegando a los demás a la categoría de instrumentos. La actuación histórica de Dios se encamina a salvar la humanidad de la historia en trance de perderse cuando unos hombres se absolutizan a sí mismos e instrumentalizan a los demás. Cuando se hacen a sí mismos señores, dioses, y de este modo no sólo degradan a los demás sino que ellos mismos se degradan, pues acaban adorando a las obras de sus manos (Rm 1,18-32).

Pero esto no lo lleva a cabo Dios como un *superman*, como un señor más de la tierra, combatiendo por el botín con los demás opresores sino suscitando en el pueblo la fe, una fe que en la degeneración de la opresión es capaz de concebir su vocación de libertad, es capaz de oír al Dios que lo llama a servirlo en libertad. Y esa fe se transforma en desafío histórico, en capacidad de organización. La esperanza se hace paciencia en la larga marcha (Rm 8,25) y se robustece en las dificultades (Rm 5, 3-5) que vienen de la resistencia del opresor y del miedo a la libertad. "Yo estaré contigo" (Ex 3,12), le dice Dios a Moisés, y mientras no te rindas, mientras no te resignes a la inhumanidad de la opresión, mientras creas que en la historia hay lugar para el ser humano, yo no te abandonaré.

Y ése es precisamente el nombre de Dios (Ex 3,14); Yahvé, el que está causando el ser, dando consistencia, el que está presente proactivamente, el que

---

[19] Para analizar la conciencia de la Iglesia latinoamericana por esos años de que el evangelio, anclado en el Antiguo Testamento, pero escatologizado en Jesús, es de liberación, ver Muñoz, *Nueva conciencia*... 145-159; para la consecuencia de amar al pobre y comprometerse por la liberación de los oprimidos, cc 209-221:331-341

[20] Gutiérrez, *El Dios de la vida*. Sigüente, Salamanca 5992 31-38

no desampara al oprimido, el que no deja malparado al que lucha por la liberación[21]; Yahvé, la roca en la que el ser humano puede construir su humanidad con seguridad, el escudo contra el que se estrellan todos los tiros del opresor; Yahvé Sebaot, Dios de los ejércitos, poder del pueblo que combate por el derecho a una existencia humana.

Si a Dios se lo conoce por sus hechos, si la prueba de su existencia es la fe, que es su real experiencia, la comprobación de su consistencia, el apoyarse en él, el caminar a su luz a ver si es posible el ser humano, el Éxodo descubre la naturaleza de Dios como un Dios de fiar. Dios no se revela como ese ser impasible e inmutable de la metafísica. Se revela, más bien, como aquella persona que no puede tolerar que unos seres humanos esclavicen a otros. La inmutabilidad del Dios bíblico es la fidelidad: "se acordó de su alianza" (Ex 2,24). Este Dios quiso ligarse a los seres humanos y nos los abandonará, y mientras Dios sea Dios, habrá lugar para el ser humano[22]

Radicalidad de la liberación humana: sólo Dios salva. La respuesta de la fe[23]

En tercer lugar, en el Éxodo se revela el carácter radical del proceso de liberación. La revelación del Dios liberador pone en marcha el nacimiento de un ser humano nuevo que se va fraguando en la construcción del reino de la libertad. El servicio mutuo es el camino y el fin, y la expresión global es la adoración (Ex 3,12). En efecto, tanto la sociedad opresora como el pueblo oprimido sólo se mueven por miedo. El miedo impide la creatividad y lleva a la confrontación y a la inercia. Y el miedo es instinto de conservación, miedo a la muerte. El poder imperial en el conflicto actúa represivo, conservadoramente. Y el pueblo oprimido a cada paso quiere volver a las antiguas relaciones, a la seguridad de la servidumbre.

La revelación del Dios bíblico en el Éxodo confronta al ser humano con su miedo a la libertad, en su doble sentido de miedo al conflicto y miedo al desierto. El hacerse dios de los opresores y el adorar al ídolo del sistema de los oprimidos son las dos caras del mismo miedo a la historia, son dos expresiones del deseo del ser humano de colocarse en un horizonte limitado y fijo, de renunciar a la historia y asimilarse a la naturaleza. Por eso, tanto el faraón

[21] Ellacuría, op. 552-553; Gutiérrez, *El Dios*... 44-48; Muñoz, *Dios de los cristianos* 178-180.

[22] Gutiérrez, op. *El Dios*... expresa que Dios parda porque es fiel: op. 79-102. Para la conciencia de la Iglesia latinoamericana de que el Reino es de Dios, en cuanto que él es el autor fundamental, pero que también demanda el esfuerzo humano, ver Muñoz, *Nueva conciencia*... 227-239.

[23] Ellacuría, op. 545-550.553-557.

opresor como el pueblo israelita huyen de Dios, pretenden desconocer un poder inmanejable, que rompe los esquemas establecidos y obliga a ir más allá.

Por eso, cuando Moisés y Aarón se presentan al faraón y le conminan en nombre de Yahvé: "'Deja salir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto'. Respondió faraón: '¿Quién es Yahvé para que yo escuche su voz y deje salir a Israel? No conozco a Yahvé y no dejaré salir a Israel... ¿Por qué apartan al pueblo de sus trabajos? ¡Marchen a su tarea!'" (Ex 5,1-2.4). Y los israelitas en el instante supremo de la confrontación, al verse a punto de ser aniquilados por los ejércitos imperiales, expresan su pavor a morir, que es su miedo a la confrontación histórica y que es, en último término, rechazo del Dios de la historia: "Te lo hemos dicho claramente: Déjanos en paz, queremos servir a los egipcios. Porque mejor es servir a los egipcios que morir en el desierto" (Ex 14,12).

Es decir, que la historia no es de ninguna manera un proceso automático, es un proceso que tiende a atascarse, a resolverse en naturaleza, a asimilarse a la evolución. La voz de Dios reclama al opresor los derechos de los oprimidos, le pide cuentas desde su condición de único Señor y de ese modo lo baja de su falso pedestal. La voz de Dios reclama también a los oprimidos resignados la abdicación de su condición humana y los llama a la esperanza, y de ese modo los rescata del tremedal de la postración. La voz de Dios llama a unos a no confundir su condición de privilegio con el Reino de Dios, y llama a otros a no confundir su condición de opresión con la fatalidad y, menos aún, con el infierno, con el rechazo de Dios. La voz de Dios los llama a todos a superar la situación. Pero no es una voz que está sobre el conflicto, no es una voz imparcial, es, claramente, una voz que asume la causa del pueblo.

Y ante esta voz, tanto el opresor como el oprimido, se esconden. Todos rechazamos la tarea de construir la historia. El opresor no cede sus privilegios y el oprimido prefiere la servidumbre acostumbrada al riesgo de crear la alternativa. Todos decimos a Dios: "Déjanos en paz". Y por eso, Dios no sólo llama sino que crea en nosotros la respuesta. Por eso decimos que la fe es una virtud teologal, una realidad que crece, sembrada por Dios, al compás de los acontecimientos históricos.

Por eso, el Éxodo es revelación de que la liberación no es sólo cuestión de una teoría revolucionaria, de estrategias y tácticas, ya que todo eso se refiere a actos determinados, a áreas determinadas de la vida, son siempre parciales, y la liberación es siempre un acto global, radical; expresado, desde luego, en actos concretos, particulares, limitados. En el fondo, la liberación histórica, que no se llevará a cabo sino por la praxis histórica humana, es "la salvación que Yahvé les otorgará" (Ex 14,13). "Yahvé peleará por ustedes" (Ex 14,14) es la

revelación que recibe el pueblo cuando ha quemado las naves, cuando en su lucha por la liberación ya no hay retorno.

Éste es el sentido de la visión grandiosa y profunda que presentan los obispos en el documento de Medellín sobre catequesis. En este sentido insisten en excluir "toda dicotomía o dualismo", en este sentido hablan de no caer "en confusiones o en identificaciones simplistas", en este sentido recalcan que "se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el acto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales, entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos" (8,4)[24].

Todo esto no lo podemos entender como la consagración de lo que es, como la profundidad religiosa de lo que tiene hoy vigencia sino como el triunfo de la fidelidad de Dios que hace crecer anhelos, que hace parir historia donde hay incredulidad resignada y opresión endiosada, que hace nacer fe donde se ha cerrado el horizonte.

La ambigüedad de la religión

Desde el comienzo de este camino también se revela el espectro de la alienación religiosa (Ex 32). Nos es difícil aguantar la radicalidad de esta marcha hacia la liberación. Nos cuesta vivir históricamente, abiertos ante el misterio. Y viene la tentación de reducir todo a nuestro tamaño, a las dimensiones del presente, en el fondo, volver a la naturaleza y celebrar nuestra dependencia de ella, nuestra participación de su vida cíclica, y convertir al dirigente histórico en un caudillo mítico, adorar su figura y su obra, en vez de seguir caminando con él.

Y para esto se presta el sacerdote, el sacerdocio instituido por Dios. Y la alienación es tremenda porque el nuevo dios se sigue llamando por el antiguo nombre. La alienación más tremenda es la mezcla entre Dios y el ídolo.

Lo que adoran en realidad son las obras de sus manos. Pero el sacerdote verdadero se presta a darle el nombre de Dios a cambio de su oro y para retener al pueblo. La religión se ha pervertido. Pudo más en el sacerdocio el cálculo político que el celo del Dios liberador. Pero esto significaba la desmoralización del pueblo y su descomposición. Moisés, el hombre liberado, casi salta hecho

[24] Esta unidad la ve Ellacuría al considerar finalmente la historia como la historia de Dios, que parte de la eternidad y va a la eternidad y en la que se realizan los seres humanos, cuya caferencia primaria no es natural-sobrenatural sino gracia-pecado. En *Historicidad*, 559-533.

pedazos por la dificultad de mantener en esas condiciones su fidelidad a Dios y al pueblo. La puesta en marcha del pueblo cuesta una especie de guerra civil (Ex 32,25-29).

Este episodio nos muestra que el encuentro con Dios acontece en la historia. La religión consagra su dimensión simbólica[25]. Es la gloria de este encuentro. Pero es ambigua. Encargada de custodiar la apertura de la historia, expresándola, siempre está en trance de convertirse en idolatría y, en cierto modo, siempre lo es. De ahí que la Iglesia se entienda como relativa: un sacramento que alude al mundo y a la acción de Dios en él y a la respuesta de los seres humanos. Su medida es su participación y su capacidad de expresar el proceso de liberación de los oprimidos y como esto nunca se da cabalmente y no se sostiene automáticamente, siempre tiene que reformarse.

Esto requiere, como lo vio muy claro Medellín, la realidad de la pobreza en la Iglesia. Sólo una Iglesia pobre puede ser sacramento histórico de liberación y así de unidad del género humano por su vida testimonial, libre y solidaria[26]; una Iglesia pobre, en primer lugar, de espíritu, es decir, colgada de la misericordia divina, sabiéndose sin méritos ante Dios, y, para validar esta actitud, pobre también de instalaciones y recursos y, sobre todo, en el tenor de vida y, lo que es decisivo, entrañada con los pobres y estructurada alrededor de los pobres que han escuchado la bienaventuranza de los pobres y viven desde esa alegría y esa confianza de saber que Dios les entrega su reino: se les entrega a través de su Hijo, que es uno de ellos y es servido en ellos, y de su Espíritu.

El sujeto histórico son los oprimidos como sujeto social progresivamente personalizado y sus aliados que catalizan el proceso

El sujeto del paradigma del Éxodo es un pueblo oprimido[27] o, más exactamente, unos grupos oprimidos en el seno del imperio, que se van aglutinando como pueblo en el proceso de su liberación, proceso auspiciado por Yahvé, Dios de alguno de ellos, que en el proceso, tan superior a sus fuerzas que llega varias veces a callejones sin salida, llega a ser Dios de todos, a través de un camino de fe, que, por momentos, aparece como esperanza contra esperanza, es decir, esperanza cuando parecía que ya no había razones para esperar. Este pueblo se va articulando muy lenta y contrastadamente, al mismo paso que se confirma su fe.

No todos los que planean salir y salen son esclavos. El Moisés bíblico, que es el catalizador del proceso, proviene, como los demás, del mismo pueblo

[25] Elacuría, pp 557-559
[26] Gutiérrez, pp 551-552
[27] Elacuría, pp 551-552

oprimido; pero se educa en el palacio imperial como hijo adoptivo de la hija del faraón y sólo de adulto toma contacto con su pueblo, no siendo reconocido por él y, por eso, como ya se había desmarcado del palacio, tiene que huir al extranjero. Allí se pasa cuarenta años, toda una vida, y es Dios el que lo saca de su vida de pastor en el desierto y lo envía a su pueblo, que no lo había reconocido, y al faraón, del que había salido huyendo.

En el proceso de liberación y de constitución del pueblo hay, pues, una alianza entre esclavos y libres, en el seno de los grupos de esclavos.

Lo mismo podemos decir en América Latina. Pero hay que decir que, tanto los ilustrados de la primera como de la segunda ilustración (la ilustración liberal y la socialista), consideraron y consideran al pueblo como menor de edad y lo mismo hacían los eclesiásticos preconciliares, que estaban convencidos de que ellos sólo eran la Iglesia. En el proceso de encarnación inculturada a caseríos y barrios, que se llamó inserción de la institución eclesiástica en medios populares, sobre todo, la vida religiosa, se fue dando el paso a una relación horizontal y mutua.

De esta alianza trataremos en el tema siguiente sobre el Dios de los pobres. Baste aquí apuntar una de las frases conclusivas del libro *Teología de la Liberación*, que venimos citando: "Pero, en última instancia no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del Pueblo de Dios. Cuando ellos mismos 'den cuenta de la esperanza' de que son portadores. Cuando ellos sean gestores de su propia liberación"[26]. Creo que en los albores de este siglo estamos más cerca de ese protagonismo.

DEL ÉXODO A LA PASCUA DE JESÚS

Tratemos de precisar más la imagen de Dios que se desprende del Éxodo hasta llegar a la escatologización de este paradigma en la Pascua de Jesús de Nazaret.

En primer lugar aparece que Dios no es el Dios de la naturaleza en el sentido del politeísmo: la personificación de las diversas fuerzas que operan en ella.

Dios es, como insistía el concilio, el Dios de la humanidad y, por eso, el Dios de la historia y, más precisamente, de la vida histórica. En ese sentido no es sólo el creador sino el acompañante de la humanidad. No sólo ha creado un

[26] Op. 111

mundo para nosotros, un mundo en el que él no mete la mano porque es nuestro espacio[27], sino que, sin contradecir lo anterior, él quiere relacionarse con nosotros. En este sentido, la historia para los cristianos no tiene por único sujeto a la humanidad sino que es un diálogo entre Dios y la humanidad[28].

En segundo lugar, Dios no es el Ser infinitamente feliz y por eso impasible, de la metafísica griega y del deísmo ilustrado. Dios no está abstraído en su bienaventuranza. Por el contrario, como Dios es amor, como en él nada hay que no sea amor, tiene simpatía hacia todo lo bueno que ha creado y por eso le duele, siente compasión, de los seres humanos cuya vida está disminuida, bien sea por causas naturales, bien por causas humanas. Sobre todo, le duele la opresión del ser humano por otros seres humanos, que llega hasta la supresión.

La primera interpelación de Dios a un ser humano que aparece en la Biblia es "¿dónde está tu hermano?". La negativa a responsabilizarse de él, es la respuesta de un asesino: "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?". Para el Dios bíblico el ser humano es hermano del ser humano y responsable de su suerte y, al responder a su llamada, se realiza como persona.

Y el Éxodo se inicia con Dios que ve la opresión, que oye los clamores del pueblo oprimido y que baja a liberarlo. Él es el que pone en marcha el proceso y lo relanza o reconduce cuando se atasca o desvía.

Pero aquí viene la ambigüedad en muchas interpretaciones, porque bajar a liberarlo no significa que Dios entre en acción como una fuerza de este mundo, es decir, que entre en el mundo para ayudarnos; equivale a comprometer a Moisés para que lo haga en su nombre y comprometerse él a estar con Moisés en el momento que lo necesite, estar como el que le va a dar consistencia, la consistencia que no tiene Moisés y que necesita para enfrentarse al opresor.

Ahora bien, ese bajar de Dios, ese estar con el oprimido que se pone en marcha hacia su liberación, ese hacerlo partícipe de su consistencia, suele

[27] En este sentido decía Bonhoeffer: que hayas que estar "ante Dios sin Dios".

[28] Ellacuría insiste en el carácter histórico del ser humano y de la comunicación de Dios con él, máxime su libre autocomunicación. En *Historia de la salvación*... 601-609. Muñoz, op. 229-233. Monseñor Romero lo explana muy convincentemente: "El Dios de los cielos es el Dios de la tierra, es el que va construyendo la historia, el que va con los patriarcas, el que va con los padres de familia, el Dios de los ejércitos, el Dios de todo el quehacer de mi patria. Esta revelación, queridos hermanos, tiene una actualidad hoy, cuando estamos tratando, precisamente, de presentar una religión que muchos critican como si se hubiera apartado de su espiritualidad (...) Dios nos ha enseñado desde aquella revelación de su nombre, que El es un Dios que quiere estar con los hombres, un Dios que siente el dolor de los que son humildes y marginados; un Dios que reprueba, con la Iglesia, que denuncia la tortura, la represión y todos esos crímenes. El Dios que nosotros adoramos no es un Dios muerto, es un Dios vivo que siente, actúa, trabaja, conduce esa historia y en él esperamos, en Él confiamos. Dios va con nosotros, como va con Israel" (Homilía 1980, *Homilías* VI, UCA, San Salvador 2009, 371-372).

entenderse como meter la mano en el mundo; pero no es así en ningún caso. Y estamos seguros de ello porque no metió la mano en este mundo ni en el caso de Jesús, que es nuestra perspectiva para leer la Biblia hebrea, ni en el caso de las fuentes más genuinas del relato del Éxodo.

Ya hemos dicho que Dios no mete la mano en el mundo. Los cristianos estamos absolutamente seguros de que es así porque no la metió para liberar a su Hijo de morir, que, hablando humanamente, habría sido la tentación más grande que habría tenido Dios de irrumpir en persona en la historia humana. Si ni en este caso, que es el que más directamente le incumbía, metió la mano en el mundo, nunca la meterá. Dios está con nosotros trascendentemente y sólo interviene a través de su Palabra, que es su Hijo, y de su Espíritu.

En la tradición más antigua de las que trasmiten el paso del mar Rojo, que es el momento de la salida (éxodo) de la tierra y de colocarse, por tanto, fuera del poderío egipcio, el modo como actúa Dios es indirecto: cuando llegan los israelitas a una esquina del mar Rojo había estado soplando toda la noche un viento en la misma dirección de la marea baja, por eso el mar se había retirado y ellos pudieron pasar. Cuando, horas más tarde, intentan hacerlo los carros de bronce egipcios, la marea está subiendo y ha cambiado el viento en esa misma dirección, por eso, las ruedas avanzan cada vez más pesadamente hasta que se traban y más tarde se entierran y ellos se ahogan. En realidad, nadie los mata; es la avidez de los amos, que no quieren quedarse sin sus esclavos, la que los lleva a precipitarse al mar irreflexivamente, en vez de proseguir la persecución dando un rodeo.

Así pues, lo que se nos promete de un modo absoluto, es que Dios no nos va a abandonar y que nos va a dar consistencia humana, una consistencia que no podrá quebrar el opresor. En ese sentido Dios nos libera de nuestra minusvalía humana y nos hace humanamente consistentes. El opresor no nos podrá quebrar por dentro. Cualquier cosa que haga contra nosotros, incrementará nuestra consistencia humana y nuestra dignidad.

Pero eso no equivale a que la compañía divina garantice que el oprimido va a prevalecer sobre el opresor en una confrontación violenta. Que en tiempo de la monarquía Dios sea el Dios del extranjero, el huérfano y la viuda, no significa que estos tres paradigmas del desvalimiento van a ser puestos a valer milagrosamente por Dios. Significa que él está con ellos y, si ellos tienen fe, no están solos porque lo tienen a él y compartir con él sus penurias no es lo mismo que pasarlas solos. Significa también que si alguien tiene fe en Dios, los va a atender, pues donde Dios reina, los pobres también reinan, es decir, son atendidos; y, si no son atendidos, es que no reina, a pesar de que pueda darse un culto floreciente y un respeto a la ley: es un culto y una observancia vacíos.

Lo mismo podemos decir de los oprimidos. Dios es su Dios: su valedor, su escudo y fortaleza. Les va a dar su Espíritu para que vivan con dignidad y compartan su pobreza y den de sí al máximo, cualificándose lo que les sea posible y organizándose. Pero no significa que él va a luchar por la fuerza para que quiebren a los que los oprimen. A los opresores les dice que él está contra ellos, que les pide que hagan justicia a los oprimidos, que las riquezas no les dan consistencia humana, que se están degradando humanamente, que, si no se convierten, su final será el fracaso. Pero no interviene directamente para derribarlos de sus tronos.

Si seguimos la historia de Israel, veremos que al final de la monarquía y durante el destierro meditan muy profundamente sobre el tema. Jeremías, que denuncia que han roto la alianza, anuncia también una nueva alianza, que se diferenciará de la anterior en que Dios pondrá la ley en sus corazones y ya nadie le tendrá que decir al otro que la guarde porque les saldrá de lo más profundo de su ser. Y Ezequiel promete en nombre de Dios la vuelta del destierro, pero con una diferencia: Dios les dará un corazón nuevo y pondrá en su pecho un espíritu nuevo para que desde lo más hondo de sí lleguen a ser su pueblo y él sea efectivamente su Dios.

Desde esa perspectiva, la liberación se ha interiorizado, ya que si no se da este vuelco del corazón, el antiguo oprimido se convierte más temprano que tarde en opresor. Se sigue persiguiendo una liberación integral, pero se ve que hay que ir a la raíz, porque si la transformación no llega a ese nivel, cualquier cambio político y social se revierte y siempre se dará un corrimiento de una situación de justicia básica a una creciente corrupción, desigualdad y opresión[1].

Hemos sido testigos de este corrimiento en Europa en el paso de los años cincuenta a los ochenta del siglo pasado. El trauma de la guerra civil llevó a sus sobrevivientes a hacerse cargo que tenían que cambiar la confrontación entre Estados por la colaboración y que ese mismo esquema tenía que regir dentro de cada frontera en la confrontación entre las clases sociales. Con este convencimiento se llegó a la mayor igualdad y colaboración de toda la historia de Europa. Pero el bienestar se convirtió en una droga que anestesió las conciencias. Para lograr el máximo bienestar, entendido como seguridad social administrada por el Estado y consumo de "calidad", en el sentido nada cualitativo de lujo, se dejó de tener en cuenta al otro y, al borrarlo del corazón, se lo empezó a oprimir hasta llegar a los extremos escalofriantes actuales.

[1] Para diferenciar esta interiorización, en definitiva, escatologización, de la liberación, de una falsa interpretación espiritualista, ver Gutiérrez, oc 210-215.

En esa dirección fue la liberación que llevó a cabo Jesús[12], que vino como Mesías, es decir, como liberador de los oprimidos, ungido con el Espíritu de Dios (Lc 4,18-21)[13]. Pero que no fue Mesías político. No iba armado ni pretendió nunca formar un grupo armado; tampoco pretendió dirigir ninguna de las instituciones de su pueblo; es más, se deslindó expresamente de esa pretensión (Lc 12,14). Lo que proclamó fue el reino de Dios como reinado o, más exactamente, la irrupción del reinado de Dios (las relaciones de filiación y fraternidad) como camino hacia el Reino (el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, cuando, transformados, Dios sea todo en todos). En esa tarea se comprometió con todo su ser y, lo que es más decisivo y escandaloso, le comprometió al mismo Dios de Israel, a quien llamaba su Padre.

Es claro que, tanto para los adversarios de Jesús como para sus discípulos, ser Mesías implicaba en esa situación liberar al pueblo del imperialismo romano y de los colaboracionistas judíos. Ahora bien, también es claro que los romanos no se percataron de ese peligro, lo que hace pensar que, como dijimos, Jesús nunca tuvo esa pretensión y que la acusación por la que fue ejecutado fue pretendidamente calumniosa. La ejecución de Jesús a manos de los poderes opresores fue, sin embargo, para sus partidarios un escándalo que, si no echaba por tierra su fe en Jesús, sí la llevaba a un callejón sin salida, al no poder compaginar ese desenlace tan desastrado con su condición de Mesías y, más en general, de hombre de Dios.

Ni amigos ni enemigos aceptaron la distinción entre reinado y reino de Dios, que no sólo era capital para entender la misión de Jesus sino también al Dios en quien se apoyaba y al que comprometía en su acción. El reinado, que empezó a acontecer con la venida de Jesús y más concretamente con el bautismo, consistía en la consumación de la alianza como relación mutua entre Dios y su pueblo, en la que la iniciativa la tenía Dios. Al cargar Jesús con todos, llevándonos en su corazón, nos hizo partícipes de su relación filial. De ese modo Dios llegó a ser nuestro Padre y nosotros sus hijos. Este acontecimiento entre Jesús y Dios, que nos incluyó a nosotros, fue lo que en adelante se dedicó Jesús a historizar haciendo que, al acontecer históricamente esa presencia de Dios a través de sus palabras y obras, cada uno y el pueblo como tal, pudiera responder acogiéndolo filialmente.

Aunque hubo coincidencias y contactos con los maestros de la ley, la aristocracia sacerdotal no lo reconoció y el resto del sanedrín se plegó al

[12] Para la relación de Jesús con el mundo político, ver Gutiérrez, op. 275-296.

[13] Gutiérrez, en *El Dios de la vida*, glosando este pasaje, enfatiza que "el reinado de Dios, remolino de vida, es el sentido último de la historia humana, pero su presencia se inicia desde ahora a partir de la atención de Jesús por los últimos de esa misma historia" (op. 42).

rechazo. Pero como el pueblo lo seguía, como cada vez tenía más liderazgo sobre él, tuvieron que decretar su muerte para no crear ese vacío institucional de poder y, en el fondo, por no aguantar su liderazgo carismático que los ladeaba y ponía en evidencia.

¿De dónde provenía ese liderazgo? ¿Cómo concebía Jesús la historización del reinado de Dios? Se daba una correspondencia entre presentarles a Dios como el que los aceptaba incondicionalmente, como el que los quería como hijos adultos y por eso les pedía que vivieran con dignidad y responsablemente, es decir, tratando a sus hermanos como él los trataba a ellos, y su acción de liberar sus mentes y sus corazones para que se asumieran como esos seres dignos y solidarios.

Hay que decir que, en el fondo, ésa era la verdadera amenaza al orden establecido injusto, aunque fuera una amenaza indirecta y de largo plazo. El caso de Jesús lo evidenciaba: si los demás llegaban a ser como él, ya no tendrían ninguna hegemonía sobre ellos y la situación sólo podría mantenerse a sangre y fuego. O sea, que su dominio sería sumamente precario. Por eso lo asesinaron[34].

Pero Jesús en la cruz culminó el reinado de Dios. Ahí consumó la Pascua definitiva. La realizó radicalmente al vencer desarmado a la muerte en un suplicio atroz, tras la condena injusta de unos poderes opresores, por el delito de haber puesto en pie y convocado a un pueblo sobrecargado y desesperanzado. Venció sobre sus acusadores y sobre su juez porque se enfrentó a la condena, al suplicio y a la muerte desarmado y solo, sin signos, sintiendo el abandono del Dios, a quien invocaba como su Padre, y de sus partidarios; y arrojándose confiadamente en los brazos de ese Padre a quien sentía ausente y llevando en su corazón a los que lo habían abandonado y a los que lo estaban torturando, a todos. Dios lo resucitó, aceptando así todo el proceso de su vida, marcada por el despojamiento de todo lo privado para llegar a ser pura trasparencia personal, un ser absolutamente transitivo, todo de Dios y todo para nosotros, no un individuo sino un ser social, un pobre ante Dios, capaz de enriquecernos a todos con su pobreza.

A través de Jesús ¿Cómo aparece el Dios liberador que se había revelado en el Éxodo? Como el que da a su Hijo una consistencia humana tan desnuda e incontrastable que, así como en el bautismo nos metió a todos en su corazón y pidió perdón por todos en primera persona de plural porque en ese acontecimiento se había definido como Hermano, así en la cruz nos liberó a todos los que por temor a la muerte pasábamos la vida entera como esclavos (Hbr 2,15). Nos liberó, no sometiéndose para no morir sino aceptando

[34] Sobre el peculiar mesianismo de Jesús y su diferencia con Moisés y cómo su trascendencia, aunque no política sino histórica, aunque no se agote en ella, ver Ellacuría, oc 560-569.

desarmado la muerte, no sólo sin quebrarse sino consumándose como Hijo y como Hermano. Nos liberó relativizando la amenaza de muerte, de cualquier tipo de muerte, como el chantaje para que nos pleguemos a lo que nos imponen. Si la muerte no es la amenaza total, si la podemos afrontar con libertad, los opresores no nos pueden someter, tan sólo suprimir, y es obvio que no pueden suprimir a todos. Ése y no otro, es el modo que tiene Jesús de liberarnos.

Si Jesús se consuma como Hijo y como Hermano, correspondientemente su Padre se consuma como el Padre de nuestro Señor Jesucristo y, en él, como Padre nuestro y, más específicamente, como el que da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe (Rm 4,16-25). Se reveló que su poder de liberación llega hasta liberar de la muerte, no en el sentido de liberar de morir sino de liberar al asesinado de la garras de la muerte, llega hasta recrear a los muertos, no ya en este mundo, reviviéndolos, sino haciéndolos participar de su misma vida en su comunidad divina. De tal manera que en Cristo, que había atravesado la muerte llevándonos en su corazón, estamos ya todos en el seno de Dios.

Si hasta ahí llega el poder liberador de Dios, es claro que esa liberación que nos ha alcanzado en Jesús y que lo califica como el Liberador definitivo, no pudo realizarse militar ni políticamente[15], como tampoco por medio de una institución eclesiástica y una ceremonia religiosa. Y, más en general, no pudo realizarse imponiéndose sobre nadie sino adensando a los seres humanos con la fuerza infinita de su Espíritu[16]. Ése fue precisamente el mesianismo de Jesús, el mesianismo asuntivo del Siervo, el que nos comunicó a nosotros, los cristianos, el pueblo mesiánico, como sacramento de la salvación de todo el género humano, que consiste en la unificación en la única familia de las hijas e hijos de Dios, en Jesús, el Hijo único y el Hermano universal[17].

LA HUMANIDAD EN ESTADO DE ÉXODO

El pueblo judío nunca creyó que la experiencia del Éxodo estaba ya concluida. Y, si alguna vez lo pensó, nuevos acontecimientos lo llamaban a recordar que aún estaba en proceso. Los cristianos creemos que en la humanidad ya se ha cumplido este proceso en toda su plenitud: Jesús realizó el paso desde esta vida de debilidad, de opresión y de pecado, al reino de la libertad. Jesús realizó este Éxodo, esta Pascua, como primogénito de la humanidad.

[15] Para este desborde, Gutiérrez, pp. 306-307.

[16] Para el discernimiento cristiano del modo como actúa el poder de Dios en la historia, ver Ellacuría, pp. 585-589.

[17] Gutiérrez, pp. 311-324; Muñoz, pp. 235-239.

Esto significa que toda la humanidad está en condiciones de Éxodo, de modo que el Éxodo no es un espejismo, la humanidad sí tiene salida, y el camino es Jesús[18]. Y si Jesús es la salida, ningún individuo, ningún grupo social es Dios y por tanto no se puede absolutizar, relativizando a los demás. La referencia del hombre está, es cierto, en la humanidad; pero en otro individuo que ellos: Jesús es el único paradigma definitivo. Y, si la salida es una persona, luego no hay ninguna cosa, ninguna norma, ninguna ley, absoluta, todo es meramente funcional, es decir, tanto cuanto es buen conductor de lo absoluto. El único símbolo vivo y real de Jesús, somos nosotros, sus hermanos menores. La única ley nueva, la del servicio a todos desde los más pequeños y sin excluir a los tenidos como pecadores.

Por tanto, todo proceso histórico es real y relativo. Todo proceso de liberación, si lo es en verdad, es una etapa necesaria en el desarrollo de la liberación de Jesús. Pero ningún proceso histórico es proceso liberador, si pretende suplantar la liberación de Jesús, si se autoentiende como resolución de la historia y llegada al reino de la libertad. La llegada al reino de la libertad pasa a través de la muerte, es transhistórica y es completamente una obra de Dios, como lo es la resurrección de Jesús, ya que no es más que la participación en ella.

El que la Iglesia latinoamericana en Medellín haya calificado esa coyuntura histórica como Éxodo no puede ser entendido en un sentido veterotestamentario, sino en sentido cristiano[19], lo que por un lado profundiza su sentido y por otro lo relativiza. Lo profundiza al insistir en que la transformación actual del continente no será posible sólo como un proceso

[18] El papa Francisco insiste en que la Iglesia tiene que salir de sí misma y estar en el mundo llevando a Jesús de Nazaret: "Salir de nosotros mismos: salir de nosotros mismos. Salir de nuestras comunidades, pero ir allí donde los hombres y las mujeres viven, trabajan y sufren, y anunciarles la misericordia del Padre que se ha dado a conocer a los hombres en Jesucristo de Nazaret. Anunciar esta gracia que nos ha sido regalada por Jesús. Si a los sacerdotes, el Jueves Santo, les pedí que hicieran pastores con olor a oveja, a vosotros, queridos hermanos y hermanas, digo, sed en todo lugar portadores de la Palabra de vida en nuestros barrios, en los lugares de trabajo y allí donde las personas se encuentran y desarrollan relaciones. Debéis salir fuera. No encerrarse en las comunidades cristianas que están cerradas, en la parroquia" (A los participantes en la Asamblea Diocesana de Roma, 17-6-2013); "Quiero que se salga afuera. Quiero que la Iglesia salga a la calle, quiero que nos defendamos de todo lo que sea mundanidad, de lo que sea involución, de lo que sea comodidad, de lo que sea clericalismo, de lo que sea estar encerrados en nosotros mismos" (A los jóvenes argentinos en la catedral de san Sebastián: 25/3/2013); "Salir es no permanecer indiferente ante la miseria, la guerra, la violencia de nuestras ciudades, el abandono de los ancianos, el sufrimiento de mucha gente necesitada y la distancia de los pequeños" (A los participantes en el IV Congreso Misionero Nacional organizado por la conferencia episcopal italiana, 22 de noviembre de 2014).

[19] Ellacuría lo explana entendiendo la liberación integral de Jesús en torno al pecado, la muerte y la ley y haciendo ver cómo en estos tres conceptos está recuperado lo esencial del Éxodo, aunque también trascendido: *En torno al concepto y a la idea*... 633-640.

técnico tiene una dimensión política, social y religiosa y, sobre todo, humana[40]. Lo relativiza al inscribirlo en la historia: este proceso no conduce a la tierra prometida, conduce a otro proceso. Pero a la tierra prometida sólo llegaremos entregándonos a él, poniendo en él nuestra vida[41].

El que la Iglesia latinoamericana haya entendido la situación del continente como una situación de Éxodo histórico[42] y no simplemente como el paso ahistórico, litúrgico y moral, de lo temporal a lo eterno supone dejar de ser la sacralización del orden establecido sin pasar a la automarginación de la secta. El que la Iglesia latinoamericana quiera entrar por el camino del Éxodo es la base indispensable para hacer una experiencia de Dios comunitaria, histórica y, por tanto, desalienante, liberadora[43]. De ahí nace la espiritualidad de la liberación[44].

El que la Iglesia latinoamericana haya hablado del Éxodo en sentido cristiano significa el asumir el valor de lo concreto, no de un modo caprichoso, competitivo, irracional. Como si nuestro Dios fuera el fanático Dios vengador de sus tribus. Sino con toda su carga de verdadera universalidad concreta: Dios nos ama particularmente porque se ha compadecido de nosotros porque estamos oprimidos. La óptica concretamente universal, la óptica divina, es la que va del oprimido a la liberación de todos. A esa óptica somos llamados a entrar: al amar concretamente al necesitado servimos, de hecho, a Jesús, independientemente de nuestra conciencia. Al realizarnos como hermanos, nos realizamos como hijos de Dios en el Hijo[45].

Hay que reconocer que, si por un lado como Iglesia latinoamericana, seguimos huyendo del proceso cristiano de liberación por las consecuencias que entraña, por otro, también se encuentra excusa para buscar otros atajos en el cortocircuito de algunos que creyeron fanáticamente que si estaban combatiendo la guerra de Dios, si Dios estaba a su lado, iban a tener éxito y se iban a imponer sobre sus enemigos. Hay que reconocer que se leyó el Éxodo de

---

[40] Para el discernimiento de lo político en los cristianos latinoamericanos en la onda de la liberación, ver Ellacuría, *Historicidad*... 583-585.

[41] Para esta noción de escatología, que integra la salvación que acontece en los acontecimientos presentes, pero de ningún modo se agota en ellos sino que lanza hacia la plenitud definitiva transhistórica, ver Gutiérrez, oc 204-210. Para la integralidad de la liberación en Cristo, que incluye las diversas liberaciones relativizándolas y superándolas desde dentro, oc 216-229.

[42] Para la caracterización concreta del tiempo histórico latinoamericano como tiempo de éxodo y más en concreto de la etapa concreta de ese camino con sus peculiares tentaciones y posibilidades, ver Trigo, *Evangelización*... 101-106.

[43] El análisis y el discernimiento de ese paso de la Iglesia en América Latina de ser garante del orden establecido a denunciar y, sobre todo, empeñarse en una praxis evangelizadora que personalice y por tanto concienzice y politice, sin pretender en política, en Gutiérrez, oc 329-329.

[44] Gutiérrez, oc 253-260, Ellacuría, *Historicidad*... 589-595.

[45] Gutiérrez, oc 231-253.

modo fundamentalista, sin pasar por la reinterpretación del mesianismo que encarnó Jesús y sin pasar por la pascua cristiana. Por eso nos hemos detenido ampliamente en solucionar ese malentendido para que quede claro qué estamos proponiendo y qué descartamos. Para que quede claro que el Dios de nuestro Señor Jesucristo sigue siendo el Dios liberador, pero no el que se impone militarmente sobre los opresores sino el que reina sobre el madero en el que nos libera a todos los que por temor a la muerte pasábamos la vida entera como esclavos, y resucita para atraernos a su seguimiento con el peso infinito de su humanidad victoriosa.

PASTORAL

TEILHARD DE CHARDIN Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS. UNA LECTURA PRELIMINAR

Dr. Roberto Tomichá Charupá*

ABSTRACT:
Considering the valuable help of this man, to multidiscipline, rereading his writings, we search to prevent a believable theology: relevant, evangelic and established (contextualized). From this reality of the Indianamerican nation, we offer a reflection about a theology that considers the ancestral pillars and expressions of the indigenous nations that are valid in our present time.

KEY WORDS:
Teilhard de Chardin, Nations, Indigenous, Reflection, Theology, Ancestory Considerations.

Este artículo ha sido escrito para el número colectivo o Minga'2015, de las revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT.

INTRODUCCIÓN

¡Qué hermoso es el Espíritu cuando se eleva adornado con las riquezas de la Tierra!

¡Báñate en la Materia, hijo del Hombre! ¡Sumérgete en ella, allí donde es más impetuosa y más profunda! ¡Lucha en su corriente y bebe sus olas! ¡Ella

* Roberto Tomichá Charupá, estudió filosofía y teología en Argentina, Holanda e Italia. Licenciado en Teología sistemática y Doctor en Misionología por la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es docente del Instituto de Misionología y del Programa de doctorado en la Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana de Cochabamba. Docente invitado en la Pontificia Facultad Teológica "San Buenaventura" de Roma. Ha publicado libros y artículos sobre historia, misiones, mundo indígena y vida religiosa en diversas revistas académicas. Email: rtomicha@yahoo.com

es quien ha mecido en otro tiempo tu inconsciencia; es ella quien te llevará hasta Dios![1]

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es uno de los grandes teólogos del siglo XX, que con creatividad busca relear el misterio cristiano en sintonía con las interpelaciones y búsquedas de varones y mujeres de su tiempo. Paleontólogo, inmerso en el mundo científico, profundo conocedor de otras miradas y acercamientos a la realidad del mundo, propuso una teología integradora, unitiva, capaz de reconciliar las aparentes oposiciones (uno-múltiple, materia-espíritu, varón-mujer...) por la vía de la superación espiritual en Cristo, encarnado, presente y transparente en todo lo que existe: materia, humanidad, cosmos. En definitiva, lo humano y el mundo tienen sentido definitivo y último en Cristo; adquieren consistencia en el Espíritu, presente en todo el cosmos. Existe, por tanto, una profunda convergencia entre sentido cósmico y sentido cristico, como plenificación de lo humano. Es una de las convicciones teológicas vividas y reflexionadas que Teilhard comparte como propuesta para un Cristianismo más sólido, consistente, dialógico, en una sociedad en constante transformación.

A 60 años de su partida, releyendo algunos de sus escritos, la teología de Teilhard es tal vez mejor comprendida hoy que en su época. Muchas de sus intuiciones, provocaciones, metodologías, estilos, caminos a seguir, se han convertido prácticamente en un imperativo para quienes buscamos elaborar hoy una teología creíble, pertinente, creativa, evangélica, que sea siempre "buena noticia" (cf. Mc 1,1) y como tal acogida por varones y mujeres que se encuentran en los diversos caminos de la historia y escenarios de la vida.

Desde el Sur, desde donde vivimos y reflexionamos, y, en concreto, desde la sensibilidad de los pueblos amerindios, Teilhard de Chardin nos sigue interpelando y animando hoy en nuestros esfuerzos por profundizar y proponer una teología que tenga en cuenta los pilares ancestrales y las expresiones simbólicas de los pueblos indígenas. A manera de introducción, ofrecemos algunas consideraciones preliminares, poco elaboradas, resaltando más los "puntos de encuentro" entre ambas visiones teológicas. Esperamos después ofrecer estudios más profundos y completos en torno a la figura de este gran teólogo de frontera, cuyos impulsos para las teologías amerindias son creativos y pertinentes.

---

[1] P. TEILHARD DE CHARDIN, *Himno del Universo*, Madrid, Taurus 1967, p. 65.

SENTIDO DE LA CONSISTENCIA: "CONTEMPLAR LA VIDA, SABOREARLA, BAÑARSE EN SUS MISTERIOS"

Teilhard de Chardin fue un permanente y apasionado buscador de fundamento de la realidad: de la materia, de las cosas, del ser humano, del universo; un pensador riguroso, en búsqueda de lo duradero, de lo resistente, de la "Consistencia", a partir de lo "Tangible" y material. El 15 de agosto de 1950, en la introducción a su libro *El corazón de la materia*, expresaba a propósito: "La *Consistencia*: ése ha sido para mí indudablemente el atributo fundamental del Ser [...] esta aprehensión inicial de lo Absoluto bajo la forma de lo Tangible"[2]. En efecto, el primado de lo Inalterable, de lo Irreversible, de la Plenitud, de lo Último, representa uno de los presupuestos indiscutibles de toda postura humana ante su entorno. El ser humano auténtico es un buscador de lo Absoluto, en cuyo proceso escucha y aprende de las diversas miradas y posturas cotidianas y reflexiones académicas. La reflexión, sin embargo, no es suficiente, pues requiere al mismo tiempo un encuentro interior consigo mismo y con aquella Realidad última: ¡es necesario una experiencia espiritual y mística! Teilhard, como buen creyente de familia cristiana, encuentra tal consistencia y la vive en una experiencia espiritual concentrada en el Cristo encarnado, que asume todo lo material y cósmico.

Desde la perspectiva de los pueblos amerindios, la consistencia constituye, de hecho, un dato vivido en la experiencia milenaria indígena. No se trata, sin embargo, de una consistencia simplemente teórica o filosófica en cuanto atributo fundamental del Ser, sino de una realidad que integra todas las dimensiones del ser humano en su relación con su entorno y con el Misterio Absoluto experimentado en sus diversos nombres. Se trata pues de una consistencia práctica y vivencial, marcadamente mítico-simbólica, narrativa y comunitaria. Precisamente esta consistencia sustenta la reflexión teológica amerindia: "La Teología India es sumamente concreta [...] Gusta de contemplar la vida, de saborearla, de bañarse en sus misterios. De ella extrae su sabiduría milenaria. [...] es integral [...] No hay nada que tenga que ver con la vida del pueblo que no sea objeto de la Teología India"[3].

De modo que existiría "puntos de encuentro" entre la postura teológica de Teilhard y teologías amerindias en torno a la experiencia de lo consistente a partir de lo concreto, tangible y cósmico, que manifiesta en última instancia una realidad encarnada, preñada de Dios. Hay, sin embargo, diferencias: la teología

---

[2] P. TEILHARD DE CHARDIN, *El corazón de la materia*, Santander: Sal Terrae 2002, p. 20. En adelante será citado en el mismo texto como CM seguido por el número de página.

[3] E. LÓPEZ, en: *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*, México-Quito, CENAMI-Abya Yala 1991, p. 8.

de Teilhard fue y es todavía, en gran medida, una postura aislada, solitaria, combatida por ciertos sectores, mientras las teologías amerindias expresan la vivencia comunitaria de muchos pueblos indígenas, aunque tampoco son comprendidas. No obstante, el teólogo francés invita a estas teologías a dialogar con las ciencias y demás disciplinas, a recrear con rigor el misterio cristiano y el propio lenguaje teológico, para ofrecer renovadas propuestas teológicas.

SENTIDO DE LA CONVERGENCIA: CORAZONAR, "COSMOS INTERRELACIONADO", "RELACIONALIDAD CÓSMICA"

La búsqueda del sentido de la Plenitud o de la Consistencia es un proceso que supone apertura, escucha e inmersión personal en una realidad diversa, fronteriza, que generalmente interpela los propios presupuestos aprehendidos y estilos vividos. Se trata de ponerse en camino, en discusión, con el propósito de dejarse afectar por lo que realmente es lo Absoluto, y que está siempre más allá de nuestras propias visiones, elucubraciones y codificaciones intelectuales e institucionales. Es un camino ciertamente riesgoso, pero muchas veces necesario para poder crecer interiormente y proponer –a partir de la propia experiencia– un cristianismo reconfigurado, atrayente, espiritual, místico. En el caso de nuestro autor, la vía tradicional aprehendida de vivencia y reflexión de la Consistencia basada en cierta filosofía de contraposición dialéctica de las cosas, no logra responder a sus inquietudes últimas. De allí que logrará superar una visión de la realidad de carácter esencialista por otra más convergente: "Y yo fui aprendiendo poco a poco y mi costa hasta qué punto la Consistencia con la que yo soñaba por entonces es un efecto, no de la «sustancia», sino de la «convergencia»" (CM 20-21).

Este "descubrimiento", que se convierte en estilo de vida, actitud cotidiana y metodología científica, será el horizonte de vida y comprensión que le permitirá trascender lo tangible y humano para trasparentar lo Crístico. Es decir, la convergencia otorga sentido, unidad, o "personalidad" al universo, que así se cristifica y difunde: "Aquí -en mi ego «pagano»-, un Universo personalizándose por convergencia. Allí -en mi ego cristiano-, una Persona (la de Cristo) universalizándose por Irradiación" (CM 48). La misión crística supone pues la convergencia, que da sentido a la pluralidad sin menoscabar la unidad, que es espiritual, crística. Este proceso convergente ha de tener en cuenta una clave muy importante de la misma realidad, que le permitirá a Teilhard avanzar en su proyecto evolutivo-cósmico: la *trama* de las cosas, o el *tejido* universal, cósmico. Así, por ejemplo, "Materia y Espíritu, no [son] dos cosas, sino dos *entradas*, dos rostros de una misma Trama cósmica" (CM 28). En otras palabras, la convergencia supone la inter-relación, una "inter-relación de

convergencia" (CM 101), que considera la realidad inter-conectada y sostenida por ciertos ejes, fundamentos o "hilos" mutuamente intercompenetrados.

Lo expresado sobre la concepción convergente e inter-relacional de la realidad representa, sin duda, un rasgo común y fundamental en la vivencia y reflexión teológica desde categorías indígenas. A propósito, desde una perspectiva crítica a una cierta visión hegemónica occidental, incluso internalizada en los pueblos indígenas, se ha acuñado la categoría antropológica (que puede ser también teológica) del *corazonar*, para expresar un proyecto y estilo no sólo convergente e integrador de lo diverso, sino también insurgente y decolonizador. En efecto, "el *Corazonar*, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; [...] el *Corazonar* le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido"[4]. En tal sentido, siguiendo las inspiraciones de Teilhard de Chardin, habría que comenzar a *Corazonar* una cierta epistemología teológica heredada, recuperando lo mejor de la tradición cristiana de otros contextos, pero asumiendo los presupuestos senti-pensantes y simbólico-narrativos de los pueblos indígenas.

Así, por ejemplo, en el caso del mundo andino, la relacionalidad es un rasgo principal de racionalidad, que se expresa en la categoría *pacha*, vocablo quechua-aymara con muchos significados (tierra, globo terráqueo, mundo, planeta, espacio de la vida, universo, estratificación del cosmos), que incluye el ser humano y el cosmos, pero que, en síntesis, se podría traducir como "cosmos interrelacionado" o "relacionalidad cósmica"[5]. Otro vocablo andino que expresa "ubicación topológica" (arriba/abajo, izquierda/derecha...), "polaridades complementarias" (antes/después, varón/mujer...), dualidades, transiciones y conexiones es *chakana*, o "puente". En el mundo andino, los diferentes elementos complementarios e interrelacionados contribuyen "a la conservación del orden cósmico"; es más, "teológicamente hablando, esta *chakana* sería la divinidad como principio ordenador y relacionador de *pacha*"[6]. En este sentido, la visión religiosa andina difiere de la concepción teológica occidental, pero

[4] P. GUERRERO ARIAS, *Corazonar. Una antropología comprensiva por la vida, mirada desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito-Ecuador: Abya Yala 2010, p. 41.

[5] J. ESTERMANN, *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz: ISEAT 2008, p. 18. Sobre la categoría *pacha*, una visión narrativa desde los propios andino-cristianos: V. MAMANI P. (Quispe et al.), *Espiritualidades Originarias Pacha*, nn. 1-9, Cochabamba: ENTI-ILAMIS 2007-2014. Sobre la teología desde los Andes: J. ESTERMANN (coord.), *Teología Andina. El tejido diverso desde la fe indígena*, tomos I-II, La Paz: ISEAT Plural 2006. Cf. R.C. TOMICHÁ CHARUPA, "Humanización, relacionalidad y comunidad: perspectiva indígena", *Revista CLAR*, año LIII (2014) 92-98.

[6] J. ESTERMANN, *Si el Sur fuera el Norte*, 2008, p. 85.

requiere todavía estudios más profundos para comprender mejor los alcances de la inter-relacionalidad en la vida y reflexión de los pueblos originarios. Es también la provocación que nos hace Teilhard.

LO CÓSMICO, O LO EVOLUTIVO: "LA CREACIÓN COMO REALIDAD VITAL A SER CELEBRADA"

Según Teilhard la realidad misma está sostenida por tres componentes universales estrechamente compenetrados: lo Cósmico, lo Humano y lo Cristico (CM 16). En otras cartas de 1948 y 1950, señalaba, sin embargo: "[...] el conjunto debe estar tejido con cuatro hilos, a saber: Lo Cósmico, Lo Humano, Lo Cristico y Lo Femenino [...]"[7]. De modo que serían cuatro los "hilos" o componentes de la realidad en la que se mueve todo ser humano. Consideraremos estos cuatro pilares de la realidad, porque tienen mucho que ver en contenido, estructura y simbología con la mentalidad relacional dual de los pueblos indígenas.

Para Teilhard, lo cósmico, en primera instancia, tiene su punto de partida en la tierra, y concretamente en la materia. Ya desde pequeño nuestro autor sintió aquella pasión por la plenitud, por lo "esencial", por lo "absoluto", por la consistencia material, que la buscó con todo ahinco. A propósito, escribía en 1917: "La necesidad de poseer por entero algo «absoluto» era, desde mi infancia, el eje de toda mi vida interior. [...] yo solo era feliz [...] en la posesión (o el pensamiento) de algún objeto lo más precioso, consistente e inalterable posible. Unas veces se trataba de un trozo de metal, otras veces, saltando al otro extremo, me complacía en el pensamiento de Dios-Espíritu [...]" (CM 18, nota 1). Desde la admiración por los metales, como el hierro (duro, pesado, resistente), pasa al incipiente descubrimiento de lo "planetario" a través de los minerales, y se detiene por un tiempo en las rocas, en búsqueda de aquel sentido de plenitud. En este proceso despertará a la noción de trama o tejido, como característica de lo material. Hasta sus 30 años mantiene y desarrolla "lo Cósmico «en estado sólido»" (CM 23), sin descuidar lo vegetal y animal, pero luego se iniciará "en las grandezas menos tangibles" (CM 23), pero apasionantes de la física. Así llegará a clarificar las tres columnas de su visión cósmica y bienaventuranzas internas: la Materia, la Vida y la Energía (cf. CM 23 y 27).

Estos "tres elementos incendiarios" logran "su salida y su síntesis posibles en un Mundo que, de la condición fragmentada de Cosmos estático, se

[7] *Accomplir l'Homme*. Éd. Grasset, pp. 230 y 258, en: P. T. DE CHARDIN. *El corazón de la materia*, p. 15, nota 1.

encontraba de repente (por adquisición de una dimensión más) accediendo al estado y la dignidad orgánicas de una Cosmogénesis" (CM 27). Es el descubrimiento de la evolución, que para Teilhard significará liberación y júbilo: "constataba que el dualismo en el que se me había mantenido hasta entonces se disipaba como la niebla ante el sol naciente" (CM 28). Se trataba de una "*evolución dirigida* (es decir, de *Génesis*)", que cambiaba radicalmente su "búsqueda fundamental de la Consistencia" de lo estático a lo dinámico, de lo "extremadamente simple" a la "*extrema Complejidad orgánica*" (CM 30). En definitiva, del "Hierro" al Espíritu

Resulta interesante apreciar el proceso de búsqueda personal, interior, vivido por Teilhard, con aquellas intuiciones que surgen en su infancia y culminan en la noción compleja de cosmogénesis, es decir, de una realidad en evolución, orgánica y dinámica marcada por la presencia del Espíritu. En sus palabras: "el Universo en gravitación se encaminaba hacia el Espíritu como su forma estable en perspectiva (...) el Espíritu, lejos de ser antagonista o antípoda, era el corazón mismo de la Tangibilidad a la que yo trataba de llegar" (CM 29). Desde lo indígena, aquel dinamismo cósmico tiene mucho que ver con la característica concreta y nomádica de los pueblos originarios, que se expresa en la visión religiosa del cosmos y en el acercamiento respetuoso, celebrativo y simbólico a la realidad circundante. En efecto, "la experiencia y la contemplación de la tierra como espacio sagrado, del tiempo de su dimensión cíclica, de la creación como otra realidad vital que debe ser celebrada y de las fuerzas de la naturaleza que garantizan la vida, encuentran su expresión englobante en la cosmovisión «contemplativo-rural» [de los pueblos indígenas] y que debe ser revelada y descubierta"[8].

LO HUMANO, O LO CONVERGENTE: "LA NATURALEZA ES OTRO SER EXISTENTE, COMO EL PRÓJIMO"

El aumento de la complejidad cósmica como fruto de la cosmogénesis supone para Teilhard una mayor interiorización, "es decir, un incremento de psique y de conciencia. Esta conciencia estaría ya presente, aunque de manera muy rudimentaria, en la materia y habría llegado en la autoconciencia del hombre hasta la más elevada formación alcanzada hasta ahora"[9]. En efecto, existe una progresiva evolución en la realidad, que va desde la cosmogénesis (devenir del universo material), a la biogénesis (desarrollo de los seres vivos),

[8] Aportes de la Conferencia Episcopal de Bolivia a la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo 1992, La Paz, sic 1992, cap. 4.1

[9] M. Kehl, *Convoqué Dios más grande y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Barcelona: Herder 2009, pp. 544-545

luego a la noogénesis (surgimiento de la conciencia humana), hasta llegar finalmente a la Cristogénesis (conciencia "interiorizadora" y "unificadora" en el Cristo resucitado).

Nos interesa el puesto del ser humano en la noogénesis, pues, como decía el mismo Teilhard: "Hoy el Hombre (o más exactamente lo *Humano*) constituye la base sobre la que se apoya, articula, cohesiona y mueve el edificio entero de mi Universo interior. [...] es a través de la Carne, por la vía de la Hominización, como se opera la Noogénesis" (CM 31 y 32). En otras palabras, el ser humano está llamado a una profunda interiorización, a encargarse del cosmos, es decir, a superar una conciencia meramente individual o social, para adquirir una conciencia "planetaria". En tal sentido, la noogénesis ha de estar en función de la noosfera, entendida como "la envoltura pensante de la Tierra" (CM 33). El ser humano ha de contribuir al "incremento tenaz e irreversible de la Cerebración y la Conciencia en la superficie de la Tierra" (CM 38). Tal es el sentido de una verdadera hominización, que llegará a su sentido pleno en el *Punto Omega*, donde el universo tiene su verdadera consistencia en Cristo.

En este proceso, es tarea de la Iglesia y de la teología conciliar, integrar, relacionar lo humano con lo cristiano, lo humano con lo divino. En otras palabras, asumir y vivir realmente el misterio de la encarnación con todas las consecuencias histórico-sociales, culturales y cósmicas. No es posible continuar con la disyuntiva o dicotomía de separar a Dios del ser humano pues, según Teilhard, lleva al cisma en la Iglesia; tampoco se puede echar la culpa a quienes abandonan la Iglesia porque tal vez no encuentran ella un espacio humano-comunitario: "«Cristiano» y «Humano» tienden a no coincidir por más tiempo. ¡He aquí el gran Cisma que amenaza a la Iglesia! Que no digan que este cisma es imaginario, ¡y menos aún que toda la culpa la tienen los que se van!" (EE 144). Palabras escritas hace más de seis décadas, pero de gran actualidad. De allí la necesidad de un nuevo cristianismo que suma lo humano para superarlo: "Ahora y siempre el Cristianismo, por supuesto, pero un Cristianismo re-encarnado por segunda vez (y como al cuadrado) en las energías espirituales de la Materia. Justamente el «ultra-cristianismo» que nos es necesario en este momento para responder a las exigencias crecientes de lo «ultra-humano»" (CM 101).

Desde la experiencia indígena, particularmente de los pueblos andino-aymaras, resulta claro que el ser humano o *jaqi* nace o proviene de la *Pachamama* o Madre Tierra "en todo el tiempo y espacio de la *Pacha*", teniendo además "presente siempre a los espíritus protectores junto a la

naturaleza"[10]. En concreto, "para el aymara toda la naturaleza es otro ser existente, como el prójimo [...] La humanidad, la naturaleza y los espíritus [son] una unidad en la Pacha [...] por la relación y el diálogo [se convive] en la Pacha"[11]. De allí la noción actual de *suma tamaña* (aymara) o *sumak kawsay* (quechua) para expresar aquel "buen vivir", que significa un "buen con-vivir" con todo el cosmos, basado el principio de la reciprocidad e inter-relacionalidad. En general, la conciencia planetaria es una dimensión constitutiva del ser indígena, que vive cotidianamente en el respeto a todo su entorno, a todo lo creado. Por cierto, la provocación de Teilhard es profundizar aún más las motivaciones y razones de tal convivencia con la Madre Tierra y el Universo, elaborar una eco-teología indígena-cristiana, y proponerla a nivel universal.

LO CRÍSTICO, O LO CÉNTRICO: "JESUCRISTO SE HIZO *CARNE-DE-TIERRA-EN-MOVIMIENTO*"

"La Cosmogénesis, después de haberse descubierto, siguiendo su eje principal, como Biogénesis, y luego como Noogénesis, culmina en la Cristogénesis que todo cristiano venera"[12]. En efecto, Cristo, en cuanto *Punto Omega* de todo el universo, constituye el "punto de convergencia" de todo el proceso evolutivo convergente; representa la superación de lo humano, lo ultra-humano. En palabras de nuestro autor: "Sentido cósmico y sentido cristico: en mí, dos ejes aparentemente independientes el uno del otro en su nacimiento, y cuya relación, convergencia y, finalmente, identidad de fondo sólo después de mucho tiempo y esfuerzo he acabado por percibir a través y más allá de lo Humano" (CM 44). Cristo hace posible de manera definitiva el sentido de participación, unidad creativa, convergencia, de todo cuanto existe: "No ya *el Ser participado de extra-posición y divergencia*, sino *el Ser participado de pleromización y convergencia*. Efecto, no ya de la Causalidad, sino de la Unión creadora. Y, al mismo tiempo, a mis ojos, es Cristo quien, después de ser «cosmizado», se «absolutiza» de alguna manera" (CM 58).

Es interesante señalar aquella "inmersión de lo divino en lo carnal" (CM 48) que no se limita a asumir la "naturaleza humana", sino todo el cosmos. De allí que la "encarnación" se convierta en "cosmización". De igual modo, para

[10] C. QUISPE HUANCA, en: *Pacha-Jaqi-Runa*. Espiritualidades originarias, n. 2, Cochabamba: EVD-ILAMIS 2007, pp. 42 y 49.

[11] C. QUISPE HUANCA, en: *Pachamamampi suma qamasiñani. Convivimos bien con la naturaleza*. Espiritualidades originarias, n. 5, Cochabamba: EVD-ILAMIS 2009, pp. 57 y 58.

[12] P. TEILHARD DE CHARDIN, *Escritos esenciales. Introducción y edición de Ursula King*. Santander: Sal Terrae 2001, p. 131; en adelante, en el texto: EE.

continuar el proceso evolutivo-comunicativo. "transfiguración (o transmutación) de lo Carnal en una increíble Energía de Irradiación" (CM 48). Así el Cristo cósmico se despliega e irradia como energía, como vitalidad auténtica, como buena noticia, por todo el universo. De este modo, el cosmos se convierte en creación; la materia se cristifica y, por tanto, llega a ser camino de espiritualidad y mística; se descubre otro Espíritu, "no ya justo encima de nuestras cabezas, sino transversalmente y como en el horizonte ..." (CM 49). Así se supera una cierta visión teológica clásica, de estilo más extrínseco, dualista y dicotómico, para confluir en una teología de corte más interior, integrador, convergente en lo místico.

En América Latina, la religiosa colombiana Laura Montoya Upegui (1874-1949), contemporánea de Teilhard, seguramente es quien, desde su propia experiencia, más ha vivido y celebrado la espiritualidad cósmico-cristica entre indígenas en medio de la selva. Al respecto expresa: "¡No tienen sagrario pero tienen naturaleza! ¡Aquí sí di en el clavo, me dije! Pero es necesario enseñarles a las hermanas a buscar a Dios en la naturaleza como lo buscan en el sagrario, pues aunque la presencia de Él es distinta, en las dos partes está y el amor debe saber buscarlo y hallarlo en donde quiera que se encuentre [...]"[13].

Desde el punto de vista de las teologías amerindias, sin embargo, aquel horizonte cristico, de mucha consistencia, fuerza y convicción creativa propuesta por Teilhard de Chardin, tal vez sea todavía una de las tareas pendientes. Sin duda, la experiencia de Cristo entre los pueblos indígenas es muy rica, variada y creativa, producto de varios siglos de presencia cristiana, y muy concreta en el caso de las religiosas fundadas por Laura Montoya. También hay muy buenos estudios históricos, publicación de catecismos, recopilación de narraciones, descripción de celebraciones, pero no existe una cristología indígena fundamental y sistemática[14]. No obstante, hay algunas expresiones que nos pueden ayudan a comprender el misterio de la encarnación en su amplitud teológica, como sucede en el caso de la cosmovisión náhuatl, donde "la expresión *Jesucristo se encarnó*, se entiende como que Jesucristo se hizo *carne-de tierra-en-movimiento*, es decir *Tlalnacáyotl*"[15]. Las teologías amerindias, si quieren recuperar las dimensiones relacionales, comunitarias y cósmicas de los pueblos indígenas, probablemente deberán profundizar una cristología trinitaria,

[13] H. L. MONTOYA UPEGUI, *Autobiografía*, Bogotá: Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena 2008, p. 647. Laura Montoya fue canonizada en el Vaticano el 12 de mayo de 2015.

[14] Sobre Cristo en los pueblos indígenas, se vea especialmente: CELAM, *Teología India. III Simposio Latinoamericano de Teología India*, vol. III, Guatemala, 24-28 de octubre de 2006, Bogotá: CELAM 2009.

[15] M. PÉREZ, "¿Cómo es Celebrado Cristo en los Pueblos Indígenas de México?", en: CELAM, *Teología India. III Simposio Latinoamericano de Teología India*, pp. 389-394, aquí: 392

o una teología trinitaria, a partir de la concepción de los Padres de la Iglesia, pero en clave de relacionalidad simbólica, propia de las tradiciones autóctonas.

LO FEMENINO, O LO UNITIVO: "LA ESENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA ESTÁ EN LA MUJER INDÍGENA"

Señalaba Teilhard la gran influencia de la mujer en su vida, particularmente su madre: "nada se ha desarrollado en mí sino bajo una mirada y una influencia de mujer" (CM 64). Así, a partir de su propia experiencia de vida, llega a una doble convicción: a) el acceso a la madurez y plenitud espirituales es posible incorporando la riqueza de lo femenino en sus múltiples expresiones: "Al igual que de luz, oxígeno o vitaminas, ningún hombre (la evidencia es cada día más patente) puede prescindir de lo Femenino" (CM 64); b) es necesario superar dicotomías en la concepción y relación varón-mujer, mujer-varón, profundizando la "complementariedad fundamental" entre ambos sexos hacia una "tercera vía" de superación y síntesis en el Espíritu, *Materia matrix*. De este modo, la "*díada afectiva*" relacional varón-mujer "consuma la aparición de la *mónada reflexiva*" unitiva, que permitirá luego superar las tres dimensiones de la realidad: "la gradual y grandiosa elaboración de un Neo-cósmico, un Ultra-humano y un Pan-cristico" (CM 66). Es decir, el proceso evolutivo humano-cósmico, que se realiza plenamente en la Cristogénesis, donde Cristo será todo en todas las cosas, es posible mediante la contribución de lo femenino, presente y activo en cada varón y mujer.

Más en concreto, "lo Universal Femenino", en cuanto "cemento unitivo" que impregna la masa entera de todo lo que existe, hace posible trascender o trasparentar la materialidad humano-cósmica para otorgarle una dimensión cristica-espiritual. Lo femenino representa aquella potencia creativa espiritual que logra unir la diversidad de componentes, bajo el principio y la fuerza del amor. De ahí la relación de lo femenino con el Espíritu, persona divina, cuya misión es hacer posible en lo humano-cósmico, donde habita la comunidad cristiana, la *unión* de toda la creación en el respeto a las *diferencias* particulares. Es precisamente el deseo del Jesús: "que todos sean uno [...] para que el mundo crea" (Jn 17,21).

La recuperación y visibilización de lo femenino en la vida cristiana es todavía un proceso lento. De igual modo, los pueblos indígenas cristianizados sufren las consecuencias tanto de una ancestral tradición patriarcal como un cierto cristianismo marcadamente clerical. De allí la doble tarea también para las teologías amerindias: recuperar, por una parte, lo mejor de las sabidurías indígenas con el protagonismo de las propias mujeres desde una perspectiva de-

pos-colonial y, por otra, acoger e integrar los nuevos estudios sobre lo femenino que provienen de diversos ámbitos no sólo teológicos. Por cierto, lo femenino toca a varones y mujeres, presente en cada uno/a en cuanto tal, pero que crece y madura en la relación persona-persona. Así, por ejemplo, este principio inter-relacional es muy fuerte en algunos pueblos, como el aymara, donde el ser humano o *jaqi* llega a la plenitud de ser persona únicamente en la relación de pareja varón-mujer, mujer-varón, en el matrimonio socialmente aceptado, que le permite un verdadero reconocimiento como adulto en la propia comunidad originaria[16].

En definitiva, lo femenino no será sin la participación activa y creativa de la mujer, que en el caso del mundo indígena, es fuente de espiritualidad: "La mujer es quien ayuda a que la cultura se haga fuerte desde el hogar y transmite valores como: compartir, reciprocidad, minga, solidaridad, diálogo, consenso: con la vivencia de estos valores y lo que la mujer es en la vida silenciosa del hogar, puedo decir que la esencia de la espiritualidad indígena está en la mujer indígena"[17]. Toca a la teología amerindia, elaborada y difundida por mujeres y varones, profundizar y compartir aquella sabiduría de espiritual femenina que ha permitido durante siglos la sobrevivencia de los pueblos y que hoy puede ser fuente de vida y unidad para todo lo que existe, para todo lo creado. Así se haría realidad el sueño de Pierre Teilhard de Chardin de un nuevo cristianismo en sintonía con todo el cosmos-creación:

El Cristianismo, me atrevería a decir, no es otra cosa que un «phylum» de amor en la Naturaleza. Y, mirado desde este punto de vista, no solamente no es estacionario, sino que está tan vivo que en este mismo momento podemos observar que sufre ante nuestros ojos una extraordinaria mutación, elevándose a una conciencia más firme de su valor universal. [...] (La energía humana, en: EE 185).

Porque sólo el Cristianismo, entre todas las formas de adoración nacidas en el curso de la historia humana, manifiesta, como consecuencia de este «embrague», el asombroso poder de energizar hasta el extremo, «amurizándolas», tanto las potencias de crecimiento y de vida como las potencias de disminución y de muerte, en el corazón y en el curso de la Noogénesis donde nos encontramos envueltos. (Le Christique, en: EE 192).

[16] Cf. C. QUISPE HUASCA, en: *Pacha-Jaqi-Runa*, Espiritualidades originarias, n. 2, p. 42.

[17] E.M. ROMERO, *Proceso histórico y análisis teológico de los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE) 1988-2008*; iredim, Quito 2010, cap. 2.3 final, p. 76. Consúltese también en la red.

LENGUAJE

EL PASIVO TEOLÓGICO

Lic. Bruno Manara*

ABSTRACT:
The present study focuses on the use of the aorist passive tense in the Greek New Testament, and what is called "theological passive tense", with comments on the use of language by the New Testament wrighters in order to communicate to people extrasensorial concepts, the resurrection of death people, mainly of Jesus, and his Ascension to heaven.

KEY WORDS:
Koiné greek language, theological passive tense

Lo que motivó el presente trabajo fue el hecho de percibir cierta incongruencia en la forma como, tanto en las lecturas litúrgicas de la misa, como en las conferencias bíblicas radiales, se cita el texto de Santiago 1, 13, a saber: "Cuando alguno es tentado, no diga que es tentado por Dios; porque *Dios no puede ser tentado de los malos*, ni él tienta a alguno". Así se lee en la traducción castellana Reina-Valera de la *Santa Biblia*, y en el texto de la *Diaglott* (griego-inglés) interlineal de la Watch Tower Bible and Tract Society

* Bruno J. Manara es graduado en Castellano, Literatura y Latín en el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC), actual Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL), desde 1967, y Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela (UCV) el año 1973. Profesor de Gramática Castellana en el Instituto Venezolano de Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-1980. Lleva a su cargo la enseñanza de Griego Bíblico en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) desde el año 1993, y la de Idioma Clásico (Latín) en este mismo instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), entre 1997-2005. Autor de un texto de *Latín para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995), de un *Compendio de Gramática latina y griego para uso taxonómico* (Fund. Instituto Botánico de Venezuela, Caracas, 2008), y de *Lecciones de Griego Bíblico* (2014), y *Raíces indígenas del venezolano actual* (2015), ambas localizables en Internet en la web del ITER en el apartado de Publicaciones (http://iter.com/ve/publicaciones). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular (FENACUP). En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular, resultaron tres trabajos: *El Jefe Gregorio Camacho* (FENACUP 1995), *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista venezolano* (UCAB 2002) y *María Lionza, su ciudad, su culto y la comunión anexa* (UCV 1995). Correo electrónico manara3839@yahoo.com

(Brooklyn, N.Y., USA, 1942), que a su vez fue hecha a partir del texto griego original compulsado con el Manuscrito Vaticano.

Por otra parte, en la versión popular de la *Biblia de América* (Madrid 1977) se lee: "Ninguno, al ser tentado, diga, Es Dios quien me está tentando; pues *Dios no puede ser tentado por el mal*, ni tampoco él tienta a nadie".

La *Sagrada Biblia* (Nácar-Colunga), en su versión directa de las lenguas originales (BAC, Madrid, 1963) transforma el complemento circunstancial agente (*por* el mal) en circunstancial de dirección (*al* mal) y dice: "Nadie en la tentación diga, Soy tentado por Dios. Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie".

La *Christian community Bible* (Madrid, 1998) en este pasaje tiene que: "God is *never tempted, and can never* tempt anyone", es decir, "Dios *no es nunca tentado y no puede nunca* tentar a nadie", prescindiendo de la mención del mal, que se puede fácilmente sobrentender.

La versión de la *Biblia de Jerusalén*, por su parte, cambia el verbo *tentar* por *probar*, y el texto en cuestión suena así: "Ninguno, cuando es probado, diga, Es Dios quien me prueba, pues *Dios no es probado por el mal*, ni prueba a nadie." Aquí en esencia el traductor entendió lo mismo que aparece en las versiones anteriores; pero no sabemos si el amable lector está de acuerdo con la afirmación de que "Dios no prueba a nadie"...

Finalmente, el texto de la *Vulgata* en este punto dice: "*Nemo, cum tentátur, dicat quoniam a Deo tentátur*; Deus enim intentátor malorum est, *ipse autem néminem tentat*", es decir: "Nadie, cuando es tentado, diga que es tentado por Dios, pues Dios es *in-tentador* de males, y él mismo no tienta a nadie". En esta versión es evidente que in-tentador tiene el sentido activo de "no tienta", mientras el prefijo latino in- es un conocido elemento de intención negativa, que sobrevive en nuestros idiomas romances en palabras del tipo: *in-cauto, in-corpóreo, in-posible, in-real, in-lógico*..., y otros muchos términos por el estilo.

Esta versión parece más coherente que las anteriores, porque, si a alguien se le pregunta: "¿Es Dios quien lo tienta a uno?", y el oyente nos responde, por ejemplo: "*Dios no puede ser tentado por el mal*", cuando menos nos preguntaremos si el interlocutor en realidad comprendió lo que se le pide: en efecto, una respuesta a tono con la intención de la pregunta debe darse en el sentido de si "Dios tienta / o no tienta al mal".

De todos modos, como hoy se suele desechar la versión de la Vulgata de San Jerónimo, y se prefiere acudir directamente a los documentos originales, vayamos, pues, en busca de luces al texto original, donde leemos: "*Medéis peirazómenos leguéto oti Apó Theú peirázomai: ho gar Theós apeirastós estín*

kakón, peirazei de autós udena"[1], a saber: "Nadie, cuando es tentado, diga que "Por Dios soy tentado", pues Dios es ἀπειραστὴς de males (así, en plural, como en la versión Reina-Valera y la Diaglott), y él no tenta a nadie".

Como vemos, el problema interpretativo se concentra en la palabra πειραστός (tentado, probado), sustantivo verbal griego de sentido pasivo, y del tipo de conocidos términos como: Χριστός (*Cristo*, Ungido), Κλητός (*Cleto*, Llamado), Ἀνακλητός (*Anacleto*, Re-vocado), Ἀγαπητός (*Agapito*, Amado), Ἀνικητός (*Aniceto*, No-vencido, In-vencible), Ἱππόλυτος (*Hipólito*, Caballo suelto), y otros. El problema es real, pues en griego, para decir "tentador" existe el término πειραστής; y "no-tentador" en buena lógica debería decirse ἀ-πειραστής, como existe ἀ-φανής (in-visible), ἀ-τυχής (in-feliz, des-dichado), y otros muchos.

Entonces, hay que preguntarse por qué el autor bíblico, para decir no-tentador, en lugar de emplear el término ἀ-πειραστής, escribió ἀ-πειραστός, que los diccionarios traducen como no-tentado, o no-probado. Por otra parte, cabe observar que si el autor del texto bíblico en realidad hubiese querido decir que "*Dios no puede ser tentado por cosas malas*", hubiera tenido que colocar forzosamente la preposición griega ὑπό, *por*, y decir " Θεὸς ἀπειραστός ἐστιν *ὑπό* κακῶν", por malos (Reina-Valera), por cosas malas -*Evil things*- (Diaglott), o inclusive, estirando un poco el sentido, *por el mal* (Biblia de América y Biblia de Jerusalén). En efecto, al traducir la frase ἀπειραστὸς κακῶν como "no puede ser tentado de los malos" se transforma un evidente genitivo objetivo en circunstancial agente, que en griego exige la preposición ὑπό, o de lo contrario que se coloque el agente -persona o cosa-, en caso dativo (dativo agente)[2]. Por todo lo anterior, consideramos que la traducción de San Jerónimo en su Vulgata es la adecuada, ya que él conoció la *koiné* (κοινή) cuando todavía era lengua viva. Se sabe, en efecto, que alguna palabra o frase de un idioma cualquiera, en ciertas regiones pueden tomar un sentido distinto al uso general de la lengua. Valga como ejemplo la expresión "Le presté un dinero a Juan", que en nuestros Andes significa "Le pedí prestado un dinero a Juan", es decir, algo muy distinto de lo que creería entender un hispanohablante general. Desde luego, algo parecido sucedía también en la koiné en Palestina.

Lo anterior nos obliga a investigar el sentido de las voces verbales griegas y en particular su uso, no tanto en el griego clásico, sino especialmente en el griego de la koiné, que era la manera de hablar griego en las tierras

[1] Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι Ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ Θεὸς ἀπειραστὸς ἐστὶν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. (Jac 1, 13)

[2] Berenguer Amenós, J. *Gramática Griega*. T.S. Obs. 1

sometidas a la influencia cultural helénica a partir de las campañas de Alejandro Magno (s. IV a. C.), y fue la lengua internacional del área del Mediterráneo hasta el s. V d. C.: este también es el lenguaje en el cual fue escrito el Nuevo Testamento[1].

Como nos proponemos estudiar algunos usos verbales en los textos neotestamentarios, es necesario recordar que el verbo griego tiene tres voces: activa, pasiva y media. En la voz activa, el sujeto realiza la acción del verbo (ej.: El niño golpea el perro); en la pasiva, el sujeto recibe la acción expresada por el verbo (ej.: El niño es golpeado por su papá); en la media -difícil de definir en español, pero que en buena parte corresponde a nuestras construcciones verbales reflexivas-, el sujeto realiza la acción, que recibe él mismo (ej.: El niño se golpeó, o se dio un golpe).

Hay que añadir que no todos los verbos griegos pueden tener las tres voces, o no las tienen en todos los tiempos. Por ejemplo, ἀκούω, *oigo*, πίπτω, *caigo*, λαμβάνω, *agarro*, ὁράω, *veo*, φέρω, *llevo*, y varios otros (todos ellos en voz activa en el presente indicativo), hacen sus respectivos futuros en voz media, pero conservando el sentido activo (ἀκούσομαι, *oiré*, πεσοῦμαι, *caeré*, λήμψομαι, *agarraré*, ὄψομαι, *veré*, οἴσομαι, *llevaré*, etc.). Lo anterior no era muy frecuente en el uso clásico, pero se puede decir que en el griego de la *koiné* usada en Palestina y Siria por hablantes semitas esta casi es la norma, cuando en una misma frase, el mismo verbo, por ejemplo, es usado en voz activa, y a continuación en voz media o pasiva, pero conservando el sentido activo. Valga como ejemplo otro texto de Santiago, que nos advierte: "*Aitéite* kai u lambánete, dioti kakós *aitéisthe*"[4], donde tenemos en primer lugar *aitéite*, pedís, y luego *aitéisthe*, lit.: os pedís o sois pedidos.

Una vez más, el texto de la Vulgata nos resuelve las dudas diciendo: "*Pétitis et non accipitis, eo quod male petatis*", a saber: "*Pedís* y no recibís, porque *pedís* (lit.: pidáis) mal" -en este punto todas las versiones consultadas coinciden.

Si lo anterior sucede en la epístola de Santiago, cuyo griego se considera uno de los más clasicistas del Nuevo Testamento (Joseph Herjdan), no se diga

---

[1] En cuanto al evangelio de S. Mateo, San Jerónimo dice que lo escribió para los judíos convertidos al cristianismo, y lo hizo "*hebraica latinis verbisque*", es decir, en letras y palabras hebreas, y no se sabe con certeza quién lo tradujo al griego. Sin embargo, añade, "*ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca*", o en otras palabras: el mismo (texto) hebreo se conserva hasta hoy (s. IV d. C.) en la biblioteca de Cesarea. Refuerza su afirmación añadiendo que el evangelista, donde cita versículos del Antiguo Testamento, no se sirvió de la versión griega de los Setenta, sino de la Biblia hebrea, de la cual son las expresiones: "*Ex Aegypto vocavi filium meum*" y "*Quoniam Nazaraeus vocabitur*" o: "De Egipto llamé a mi hijo", y: "Porque será llamado Nazareno" (*Catál. Scrip. Eccl.*, T. 4, 2ª parte).

[4] Αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε. (Jac. 4, 2)

de los otros autores, y en particular de San Lucas, cuyo estilo "es vernáculo y *koiné* como el que más"[5].

Antes de proseguir, es necesario también tener presente que en griego hay verbos que cambian de significado, según se usen en voz activa o en voz media. Por ejemplo:

φοβέω, *asusto*	φοβέομαι, *temo*
πείθω, *convenzo*	πείθομαι, *obedezco*
πορεύω, *transporto o guío*	πορεύομαι, *voy*
ἀποκρίνω, *separo*	ἀποκρίνομαι, *respondo*
φαίνω, *manifiesto*	φαίνομαι, *aparezco, parezco*

Hay también verbos que en su forma clásica se expresan en voz activa, pero los autores del Nuevo Testamento los usan en voz media, pero siempre con significado activo. Entre estos destaca el verbo εὐαγγελίζω, anuncio una buena noticia, que San Lucas usa en voz media, εὐαγγελίζομαι, pero manteniendo el sentido activo, como en las palabras de San Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην. "nosotros os anunciamos (el cumplimiento) del anuncio hecho a (nuestros) padres" (Hech 13, 32).

Otros verbos en griego carecen de voz activa y se usan solo en voz media, como: ἔρχομαι, *voy*, βούλομαι, *quiero*, προσεύχομαι, *rezo*, y varios más. Estos corresponden a los verbos que la gramática latina llama *deponentes*, que carecen de voz activa y "deponen" el significado pasivo, a pesar de las apariencias formales[6]. En el griego de la *koiné*, sin embargo, los verbos deponentes o que se usan en voz media, acaso por el sustrato lingüístico arameo, lengua madre de todos los escritores neotestamentarios, suelen usar el aoristo (pasado) pasivo con significado activo.

Una muestra esclarecedora de lo anterior son las palabras del centurión a Jesús, que se disponía a ir a casa del militar romano para curarle el criado, a saber: "Yo soy hombre colocado bajo autoridad, y tengo soldados a mis órdenes: digo a este. *Anda*, y va, a otro *Ven*, y viene, y a mi criado, *Haz* esto, y

[5] Herdan, Joseph *Griego Bíblico*, Curso 1970/71, Roma, 1999-2000, p. 12. Un autor exclusive presenta varios verbos, que son activos en el uso clásico, mientras en la *koiné* se usan en voz media (Zerwick, Maximilian, S.J. *Griéchtus Bíblico*, Roma 1966 (5a ed.), N° 225.

[6] En castellano quedan algunos residuos de tales verbos, de forma pasiva y significado activo. En efecto, de nuestros participios, el *presente* es activo (ej.: cantante, viviente, etc.), y el *pasado*, pasivo (ej.: cantado, vivido). Sin embargo, algunos participios pasados, de apariencia pasiva, hay que entenderlos en voz activa, en expresiones como: Salió del restaurant bien *comido* y bien *bebido*; Este joven es mal *bailado*, etc. En tales casos, la interpretación de *comido*, *bebido*, *bailado*, es activa, a pesar de que estos participios pasados formalmente son pasivos.

lo hace."[1] Aquí las versiones de la Biblia consultadas traducen uniformemente con tres imperativos presentes activos, a pesar de que no sucede así en los textos bíblicos de Mateo y Lucas, donde tenemos:

Πορεύθητι, *Anda*: imperativo aoristo (pasado) pasivo (en lugar del imperativo presente medio πορεύου, o el imperativo aoristo medio πόρευσαι)

Ἔρχου, *Ven*, imperativo presente medio.

Ποίησον, *Haz*: imperativo aoristo (pasado) activo (alternativo con el imperativo presente).

Tenemos otro caso del uso del aoristo pasivo en el contexto de la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén el día que sería llamado Domingo de Ramos, cuando, rodeado por la muchedumbre de sus admiradores, proclamó que había llegado la hora del juicio del mundo, y que el príncipe de este mundo sería echado afuera. En efecto, añadió, "cuando yo sea levantado de la tierra - aludiendo a su muerte, explica el evangelista-, lo atraeré todo a mí mismo". Entonces la gente que lo acababa de aclamar con el título mesiánico de "Hijo de David" comenzó a expresar dudas de que él realmente fuese el Mesías. Jesús no se puso a discutir, sino que terminó sus palabras con la metáfora de la luz (*su presencia*) y las tinieblas (*su ausencia*), y exhortando a quienes quisieran oírlo a que "caminaran mientras tenían la luz (το φῶς), para que no les llegaran de sorpresa las tinieblas (ἡ σκοτία)", a fin de que entonces pudieran llegar a ser "hijos de la luz". Acto seguido, ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν" (Jn 12, 35-36), es decir, "habiéndose marchado, *se les ocultó* (lit.: fue ocultado)". En efecto, ἀπελθὼν es el participio aoristo (pasado) de ἀπέρχομαι, marcharse, y corresponde a nuestro gerundio compuesto (*habiéndose marchado*), mientras ἐκρύβη es el aoristo pasivo de κρύπτω, *ocultar*, que una vez más, en este texto de la koiné, reemplaza el aoristo medio ἐκρύψατο, *se ocultó*. De este modo lo entendió S. Jerónimo, quien en su Vulgata tradujo "*abiit et abscondit se ab eis*", es decir: "se marchó y *se ocultó* de ellos" (Biblia de Jerusalén). Así traducen también las otras versiones consultadas, menos la Diaglott, que expresa al pie de la letra "he *was concealed* from them", es decir, "él *fue escondido* de ellos", una construcción que precisamente se conoce como "pasivo teológico", que se usa para sobreentender el agente real de la acción, es decir Dios, cuya mención se evitaba en el ambiente y el lenguaje judío. Aquí, sin embargo, tal interpretación parece fuera de lugar, porque varias veces Jesús demostró que podía marcharse

[1] Καὶ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ' ἐμαυτοῦ στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ, Πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ, Ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου, Ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. Lc 7, 8. Literalmente las mismas palabras aparecen en el texto paralelo de Mt 8, 9

por su iniciativa propia e "irsele de las manos" a una turba, por más hostil que fuese contra él (Jo 10, 39).

Un verbo muy frecuente usado en voz media es ἀποκρίνομαι, *respondo*; pero en los diálogos que aparecen en los textos del Nuevo Testamento consistentemente se usa el aoristo (pasado) pasivo en lugar de la correspondiente voz media. Por ejemplo, cuando Pedro en la Última Cena se negó a que Jesús le lavara los pies, ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ... (Jn 13, 7), "contestó Jesús y le dijo..." -como leemos en todas las traducciones, a pesar de que literalmente habría que traducir "*fue respondido* Jesús...", ya que la forma de aoristo medio apropiada para decir "respondió" es: ἀπεκρίνατο.[8]

Pocas horas más tarde, cuando Jesús se declaró Hijo de Dios ante Caifás el sumo sacerdote, este lo acusó de blasfemo y rasgándose indignado las vestiduras preguntó a los presentes qué les parecía. Las traducciones bíblicas dicen: "Ellos *contestando* dijeron, ¡Es reo de muerte!"[9]; pero una vez más téngase presente que aquí el texto griego tiene el participio aoristo (pasado) pasivo ἀποκριθεῖς (pl.: ἀποκριθέντες, *habiendo sido respondidos*), en lugar del más apropiado participio aoristo medio ἀποκρινάμενοι, *habiendo respondido*, inclusive cuando nos esperaríamos hallar el participio presente (ἀποκρινόμενοι, *respondiendo*) para traducir nuestro gerundio simple, por la simultaneidad de *responder* y *decir* en el texto considerado. (Mt 26, 64).

Otras veces un aoristo (pasado) pasivo en realidad se presta para distintas versiones, todas ellas aceptables. Tal es el caso de lo que leemos en Lucas 24, 34: ὤφθη Σίμωνι, y en el versículo siguiente: ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, es decir, literalmente: "Fue visto a (por) Simón", "y fue conocido a (por) ellos en la fracción del pan". En la Vulgata se tradujo todo en voz activa, a saber: "*apparuit Simoni...*", y "*cognoverunt eum in fractione panis*"; en la Biblia de Jerusalén y las otras versiones castellanas consultadas también leemos en voz activa: "*se ha aparecido* a Simón", y "lo *habían reconocido* en la fracción del pan". Por su parte, en la Diaglott, leemos primero en voz activa: "(he) *has appeared* to Simon", y luego, en pasiva: "*he was known* to them in the breaking of the loaf": todas versiones justificables, tanto por las exigencias del idioma de cada traductor, como por lo que se dijo arriba en cuanto a la variedad de matices semánticos que sufren los verbos griegos según la voz en que se empleen.

De todos modos, no se debe pensar que en los escritos bíblicos los textos de la koiné violen sistemáticamente el uso clásico de los verbos griegos. Al

[8] Ἀπεκρίθη aparece 195 veces en el Nuevo Testamento, y ἀπεκρίνατο -la correspondiente forma clásica- sólo seis veces. (Zerwick, M., *Graec. Bibl.* N° 229)

[9] Οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν, Ἔνοχος θανάτου ἐστίν. (Mt 26, 64)

contrario, son muchos los textos en que el aoristo pasivo mantiene solo el sentido propio. Nos limitaremos a considerar dos pasajes. En primer lugar, las palabras con que Jesús respalda el ministerio de sus discípulos: Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται, lit.: El que haya creído y *haya sido bautizado, será salvado*, el que no haya creído *será condenado*[19] (Mc 16, 16). En este punto existe armonía total en el uso y disposición de cada palabra: primero el participio aoristo activo (ὁ πιστεύσας, *el que haya creído*), es decir, la actitud de aceptación interna por parte del oyente del mensaje del enviado, y luego la expresión externa de esa aceptación mediante el "ser bautizado" (βαπτισθεὶς, participio aoristo pasivo: *haya sido bautizado*), lo cual traerá la salvación (σωθήσεται, futuro indicativo pasivo: *será salvado*, o será salvo); en caso contrario, es decir, en caso de rechazo por parte del oyente del mensaje del enviado (ὁ ἀπιστήσας, participio aoristo activo: *el que no haya creído*), seguirá la inexorable consecuencia (κατακριθήσεται, futuro indicativo pasivo: *será condenado*), como si se tratara del rechazo del mensaje comunicado por Jesús en persona.

En segundo lugar consideremos la pregunta de los magos a los habitantes de Jerusalén: Ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, a saber ¿Dónde está el *que ha nacido* rey de los judíos? (Mt 2, 2), donde el participio aoristo pasivo τεχθεὶς, *dado a luz*, tampoco deja lugar a dudas en cuanto a su significado. Por su parte, en la versión inglesa de la Diaglott se usa la sintética y elegante expresión "the *new-born* king of the Jews", el *recién nacido* rey de los judíos.

Por lo demás, cuando se trata de presentar situaciones de la vida diaria o sucesos naturales que entran, o pueden entrar dentro de la experiencia de cada día, es fácil entender que no haya problema en hallar palabras de los idiomas humanos para representarlas. Es diferente cuando un personaje como Jesús expone un mensaje que conlleva situaciones fuera de las experiencias del hombre. En tales casos -como hacían todos los rabinos- acudía a parábolas, gracias a las cuales los oyentes, por el principio de analogía, podían hacerse una idea aproximada de lo que el maestro quería darles a entender; o bien, al tratar de exponer las situaciones de la vida del más allá, usaba imágenes, como la del jardín del rey (παράδεισος, *paraíso*), donde se lleva una vida de esplendor.

[19] En la traducción inglesa de la Diaglott, en lugar de emplear el término *to baptize*, aceptado en ese idioma como en todos los idiomas modernos para el rito del bautismo cristiano, dice: "He who believes and is *immersed* will be saved", es decir: "El que cree y *es sumergido*, será salvo", traducción literal en cuanto que *bautizar* precisamente significa "sumergir", pero consideramos que despoja el término de su sentido sacramental.

abundancia y felicidad[11]. Al contrario, para comunicar la idea de situación infeliz y de castigo de los malvados, acude a la imagen de la Gehena, o basurero de Jerusalén, donde siempre había fuego ardiendo, en el cual "su gusano -el alma condenada- no muere y el fuego no se apaga" (Mc 9, 44), y que en el ambiente griego se asoció con el *Hades* (ᾅδης, lugar de sombras y castigo), y entre los latinos con el infierno (*infernum*, lugar inferior).

En general, sin embargo, Jesús encontraba dificultad al tratar que las personas procuraran trascender de las rutinarias preocupaciones de la vida diaria. En este sentido, es muy conocido el accidentado diálogo que sostuvo con una mujer Samaritana junto al pozo de Sicar. Luego de pedirle de beber, le dijo que todo el que bebiera agua de ese pozo, volvería a tener sed, mientras él podría darle a ella "agua viva" (τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν), que le quitaría la sed para siempre. La mujer aparentemente tomó como dichas en broma estas palabras, y en tono de chanza le pidió que si le diera esa agua, "para no tener más sed y no tener que volver al pozo a buscar agua todos los días". Jesús entonces, para que se lo tomara en serio, comenzó a acosarla demostrándole que conocía su vida privada, y así la llevó a reconocer primero, que él era un profeta, luego que Dios, trascendiendo de la condición de nación y raza, buscaba gente que "lo adorara en espíritu y en verdad", hasta que le reveló que él precisamente era el Mesías, que también los samaritanos estaban esperando. (Jn 6, 13-26)

Acto seguido llegaron los discípulos, que habían ido a Sicar en busca de comida, y le dijeron: "¡Come, maestro!". Jesús, una vez más, trató de hablarles de un "alimento (espiritual) que él tenía y ellos no conocían", logrando solo que ellos se preguntaran con disimulo: "¿Será que alguien le trajo ya de comer?"... y Jesús se vio obligado a decirles sin metáfora de qué estaba hablando: "Mi alimento (ἐμὸν βρῦμα) es hacer la voluntad del que me envió y realizar su obra", para añadir también que los había elegido a ellos como continuadores de esa tarea. (Jn 4, 31-38)

Si el Maestro encontró dificultad para que la gente pensara en "agua viva" y "alimento espiritual", ¿cómo expresar el hecho de que una persona muerta fuese devuelta a la vida, como en el caso del hijo de la Viuda de Naim, de la hija de Jairo, o de Lázaro?

La muestra más evidente de lo que podía suceder en tales casos es el efecto de las palabras que dijo el propio Jesús cuando informó a sus discípulos: "Nuestro amigo Lázaro *se ha dormido*, pero voy a *despertarlo*"[12]; manera de

[11] También nuestros indígenas yanomanos concebían la felicidad de ultratumba como una amplificación de lo que para ellos era la felicidad en la tierra, a saber: disfrutar de abundante comida, bebida, cacería y mujeres hermosas en el gran conuco del Sol. Allá no podían entrar aquellos que eran mezquinos y, por ejemplo, no compartían la cacería con otros.

[12] Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται, ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. (Jn 11, 11)

hablar tan sorpresiva, que sus discípulos no entendieron, y le contestaron: "Señor, si se ha dormido se va a curar (lit.: será salvado)"[13]. Entonces Jesús una vez más se vio obligado a decirles claramente: Λάζαρος ἀπέθανεν, ¡Lázaro *se murió*!

No había sido esa, sin embargo, la primera ocasión en que Jesús había usado las palabras *dormirse* (κοιμάω) y *despertar* (ἐξυπνίζω), o algún sinónimo (καθεύδω, *yo duermo*; ἐγείρω, *yo despierto*; ἀνίστημι, *levanto*), para significar la muerte física y el hecho de volver a la vida. En efecto, al difunto hijo de la viuda de Naín le había ordenado: "Muchacho, a ti te lo digo, *despiértate*", y el muerto se incorporó y se puso a hablar (Lc 7, 14).

Más claramente todavía, haciéndose blanco de las burlas del gentío que estaba gritando y llorando por la muerte de la hijita de Jairo, les reclamó: "¿Por qué se alborotan y lloran? La niña no se ha muerto, sino que *duerme* (καθεύδει)". Y luego, tomando de la mano a la pequeña difunta: "Niña, *¡despierta!*... y la muchachita se incorporó -o se paró- (ἀνέστη)[14].

Una vez más hay que destacar que en el caso del hijo de la viuda de Naín la orden de volver a la vida está expresada en imperativo aoristo pasivo (ἐγέρθητι, lit.: *sé despertado*), usado con valor de presente activo (ἔγειρε) o medio (ἐγείρου), mientras en el episodio de la hija de Jairo, se emplea el imperativo presente activo (ἔγειρε). Así lo entendieron uniformemente todos los traductores, que lo vertieron siempre a las lenguas modernas con un imperativo presente activo (*¡Despierta!*), o medio (*¡Despiértate!*).

Este uso metafórico de las expresiones "estar despierto" y "estar dormido" con el valor de *estar vivo* y *estar muerto*, se generalizó en las primeras décadas de la actividad misionera de los apóstoles, y San Pablo lo utiliza en sus cartas a las comunidades cristianas: "Sea que *estemos despiertos* o *estemos dormidos*, junto con Él viviremos"[15]. Inclusive para los "camposantos" cristianos el viejo término *necrópolis*, o ciudad de los muertos, con que se designaban los sitios donde se concentraban las sepulturas, fue suplantada por el término κοιμητήριον, *dormitorio*. Esta voz pasó al latín, pero luego en Castilla, Aragón y Cataluña sufrió la influencia fonética de *caementum*, cemento, material de uso frecuente en las tumbas y sarcófagos, y que terminó por interferir en el significado original de la voz griega, que llegó a nosotros como

---

[13] Κύριε, εἰ κεκοίμηται, σωθήσεται. (Jn 11, 12).

[14] Mt 9, 24, Mc 5, 41, Lc 8, 54. Del verbo ἀνίστημι, *levanto, y en voz media, levantarse, ponerse de pie*, se origina el sustantivo ἀνάστασις, *resurrección*, que se impuso en griego para "resurrección".

[15] Εἴτε γρηγορῶμεν, εἴτε καθεύδωμεν, ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. (1 Tes 5, 10).

cementerio, en castellano, y *cementeri* en catalán, términos en los que es casi irreconocible la carga semántica original[16].

En todos los episodios de resurrecciones de difuntos llevadas a cabo por Jesús, no hay duda de que el propio Maestro fue quien realizó esos sucesos prodigiosos que estaban fuera de la experiencia normal del ser humano. Sin embargo, en el caso de que fuese el propio Jesús, quien, luego de haber muerto en la cruz y ser traspasado por un lanzazo, volvía a la vida, ¿cómo expresar ese suceso? Además, ¿fue él personalmente quien revivió -es decir, se trata de una *auto-resurrección*-, o "fue despertado" por intervención directa de Dios Padre"? Repetimos que esta segunda posibilidad, en caso de que no se exprese directamente el sujeto de la acción verbal, es lo que se llama "pasivo teológico", de modo que la pregunta de cómo fue la resurrección de Cristo será respondida en forma distinta por quienes creen que Jesús era verdadero hombre y verdadero Dios, y por quienes lo consideran un gran profeta, pero no Dios.

Por de pronto, los evangelistas Mateo y Marcos refieren en infinitivo aoristo pasivo la promesa de Jesús a sus discípulos mientras se dirigían al Getsemani: Μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με, προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, es decir: "Luego de yo haber sido despertado, los precederé a Galilea" (Mt 26, 32; Mc 34, 28).

En segundo lugar, los sumos sacerdotes y fariseos, cuando se le presentaron a Pilatos luego de muerto Jesús en la cruz, le pidieron que ordenara custodiar el sepulcro al menos por tres días y así evitar que sus discípulos robaran el cadáver del crucificado y dijeran, ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν -es decir, "fue despertado de entre los muertos"-, de modo que el último engaño sería peor que el primero" (Mt 64). En otras palabras, también mencionan la temida resurrección de Jesús en aoristo pasivo. Así, en efecto, es como los tres evangelistas sinópticos reportan la resurrección de Jesús:

Ἐγέρθη καθὼς εἶπεν, "*Fue despertado* como dijo" (Mt 28, 6), y: "Ἐγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν", "*Fue despertado* de los muertos" (Mt 28, 7)

Ἐγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, "*Fue despertado*, no está aquí" (Mc 16, 6)

Οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἐγέρθη, "No está aquí, sino que *fue despertado*" (Lc 24, 6), para añadir a continuación (hablando el ángel a las mujeres): "Recuerden cómo les habló, estando todavía en Galilea, diciendo ser necesario

[16] El término *cementerio*, adaptación latina de κοιμητήριον, para fines del s. I d. C. se había implantado en todas las provincias "latinas" del Imperio Romano. La prueba está en que pese a todas las lenguas romances (it.: *cimitero*; fr.: *cimetière*, port.: *cemiterio*) inclusive pasó al rumano (*cimitir*), lengua moderna de la antigua Dacia, conquistada por el emperador Trajano entre el 101-107 d. C. con legionarios reclutados en Hispania. En cambio, en griego moderno "cementerio" se dice: νεκροταφείο, lugar de sepultura de los muertos.

que el Hijo del Hombre fuese entregado en manos de hombres pecadores y *levantarse* (ἀναστῆναι) el tercer día". (Lc 24, 6-7).

El evangelista Juan, por su parte, luego de entrar detrás de Pedro al sepulcro y hallarlo vacío, comenta: Οὐδέπω ἤδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, "todavía no habían entendido la Escritura, que era necesario que él *se levantara* (ἀναστῆναι, lit.: *levantarse*) de los muertos". (Jn 20, 9).

Vemos, entonces, que en los sinópticos el hecho de la resurrección de Jesús, fuera del ἀναστῆναι (infinitivo aoristo 2º, activo) de Lc 24, 7 y de Jn 20, 9, se expresa por medio del aoristo pasivo ἐγέρθη, *fue despertado*, o ἐγερθῆναι, *haber sido despertado*, lo cual satisface sobremanera a quienes niegan que Jesús, al tiempo que verdadero hombre, fuese también verdadero Dios. En efecto, en la versión de la Diaglott, el aoristo pasivo de los sinópticos siempre se traduce como "pasivo teológico", sugiriendo que Dios fue el que realizó tal resurrección: sin embargo, los pasajes de Lc 24, 7 y Jn 20, 9, citados arriba, tienen respectivamente: "and the third day rise again", y el tercer día levantarse otra vez; "he must rise from the Death", tiene que levantarse de los muertos.

Vale la pena destacar, sin embargo, que en la *koiné* la voz pasiva se usa en contextos en que no viene al caso pretender atribuirle a Dios la autoría de la acción verbal. Una oportunidad fue cuando Jesús y sus discípulos entraron en una barca para pasar al otro lado del mar de Tiberíades hacia la región de Gerasa; y entonces ἀνήχθησαν, es decir, zarparon (Lc 8, 22); pero es necesario observar que el aoristo pasivo usado en el texto griego literalmente significa: "fueron llevados a alta mar". Se trata, en efecto, de una forma pasiva del verbo ἀνάγω, llevo por mar, cuya voz media es ἀνάγομαι, voy a alta mar; y la forma apropiada para el caso presente en griego clásico no es la que usa el evangelista Lucas, sino el aoristo 2º medio ἀνηγάγοντο, salieron a alta mar. En otras palabras, el uso del aoristo pasivo en lugar de la voz media aquí es un rasgo estilístico del griego de la koiné.

Es también muy conocida la escena de San Pablo en el Areópago, cuando los honorables jueces le exigieron: "¿Podemos saber cuál es esta nueva enseñanza presentada por ti"? "Σταθεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου ἔφη...", es decir "Estando, pues, Pablo en medio del Areópago, dijo ..." (Reina-Valera), o: "Pablo *de pie* en medio del Areópago, dijo ..." (Biblia de América ed. popular, y Biblia de Jerusalén), o: "And Paul *standing* (= de pie) in the midst of the Areopagus, said..." (Diaglott y Christian Community Bible); "*Puesto en pie* Pablo en medio del Areópago, dijo..." (Nácar-Colunga), etc.

(Hech 17, 19...- 22). En efecto, todas estas versiones entienden correctamente que el participio aoristo pasivo σταθείς (lit.: habiendo sido puesto en pie) está por el participio aoristo 2º activo στάς, habiendo estado, o estando de pie, ya que por el contexto tampoco es posible hablar aquí de "pasivo teológico"[17].

No es propósito del presente trabajo el rastrear las veces en que Jesús se proclamó Hijo de Dios o igual al Padre, sino mantenernos a nivel de análisis gramatical de los textos bíblicos. En este sentido, lo único que debemos preguntarnos es qué opinión tenían de Jesús sus allegados, de entre los cuales salieron la mayoría de los que luego redactarían los textos del Nuevo Testamento. Tal vez el pasaje más explícito acerca de lo que pensaban de Jesús quienes habían tratado con él, sean las palabras de los dos discípulos de Emaús, quienes le recriminaron al misterioso extraño que se les había unido en el camino, cómo era posible que no hubiera nunca oído hablar de Jesús el Nazareno, "quien fue varón profeta (ἀνὴρ προφήτης) poderoso en obra y palabra delante de Dios y de todo el pueblo"[18].

Este concepto de quién era Jesús para aquellos que lo habían tratado personalmente durante años, era también la idea que tenía Pedro, el jefe del grupo, quien el día de Pentecostés proclamó ante su abigarrado auditorio: Jesús Nazareno fue "*varón* autorizado por Dios ante ustedes con los poderes, prodigios y señales que hizo Dios por medio de él"; y luego de recordarles que por disposición divina fue entregado a los malvados y muerto en la cruz, añade: "A este Dios lo levantó (ἀνέστησεν), habiendo desatado los dolores de la muerte, porque no era posible que fuese retenido por ella" (Hech 2, 24). Este mismo concepto lo repetiría Pedro con otra palabra (ἤγειρεν, *despertó*) en el pórtico de Salomón, luego de curar al paralítico por la fe en Jesucristo, ὃν ὁ Θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν, *a quien Dios despertó de los muertos*, de lo cual nosotros somos testigos (Hech 3, 15).

Pablo manifiesta la misma creencia en sus predicaciones y en sus cartas. Por ejemplo, en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, a los judíos, después de hablarles de la crucifixión de Jesús, añade: ὁ δὲ Θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, etc., "pero Dios lo despertó (ἤγειρεν) de los muertos" (Hech 13, 30, etc.); y cuando, ante los magistrados del Areópago dijo que Dios estableció un día en que juzgaría a todo el mundo con justicia "ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν

[17] Zerwick, M. *Graec. Bibl.*, Nº 231. Es obvio que la versión Nazar-Colunga "puesto en pie" no está por "*habiendo sido* puesto en pie" (voz pasiva), sino por "*habiéndose* puesto en pie" (voz media), o "estando en pie".

[18] Ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ πάντος τοῦ λαοῦ (Lc 24, 19). El aoristo medio ἐγένετο se podría traducir como "llegó a ser", pero las gramáticas griegas dicen que también esta forma se puede usar como pretérito de εἰμί, ser, que carece de pretérito. (L. Pénagos, *Gramática Griega*, Nº 180, p. 55).

παρασχὼν πᾶσιν *ἀναστήσας* αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, a saber: por medio del varón que ha designado, proporcionando garantía a todos al levantarlo (ἀναστήσας, lit.: *habiéndolo levantado*) de los muertos (Hech 17, 31).

El mismo convencimiento -entre otros- es reafirmado por Pablo en la carta a los Romanos, donde afirma que al igual que sucedió con Abrahám, la fe vale como justicia también para nosotros, "que creemos en *aquel que despertó* (τὸν ἐγείραντα) de los muertos a Jesucristo nuestro Señor" (Rom 4, 24).

En los textos anteriores podemos apreciar que tanto Pedro como Pablo afirman en voz activa y manifestando el sujeto de la acción, que Dios -el Padre- fue quien levantó o despertó a Jesús de entre los muertos, es decir, lo mismo que implícitamente sugieren los tres sinópticos por medio del llamado "pasivo teológico". Esto, como lo señalamos arriba, permite pensar que para ellos Jesús había sido un gran profeta y obrador de prodigios enviado por Dios, a quien Dios consideraba su Hijo y respaldaba en todo momento: de allí el uso consistente del "pasivo teológico" y la afirmación positiva de que Dios fue el sujeto ejecutor, tanto en los sinópticos, como en los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas, al hablar de la resurrección de Jesús.

Esta visión debe contrastarse con las palabras que San Juan pone en boca del propio Jesús, quien afirmó: "Por eso el Padre me ama, *porque yo depongo mi vida para volver a recuperarla*. Nadie me la quita, sino que yo la depongo por mí mismo, y tengo poder para deponerla y *tengo poder para volver a recuperarla*: del Padre he recibido este mandato". (Jn 10, 18)

Lo anterior está también implícito en la afirmación de Jesús que fue traída como testimonio contra él ante el sanedrín, a saber: "Este dijo: Puedo destruir el templo de Dios y reconstruirlo en tres días" (Mt 26, 61), o más claramente en palabras del evangelista Marcos: "Yo destruiré este templo hecho a mano y en tres días reedificaré otro no hecho a mano" (Mc 14, 59), refiriéndose a su cuerpo de ser resucitado.

Otro suceso que debemos analizar es la Ascensión al cielo del Señor. Marcos menciona el hecho diciendo que Jesús, luego de dar las últimas instrucciones a sus discípulos: ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ": fue levantado (ἀνελήφθη) al cielo y se sentó a la diestra de Dios (Mc 16, 19).

El evangelista Lucas habla de la Ascensión en tres ocasiones. La primera vez al final de su evangelio, cuando dice que mientras Jesús bendecía a los once, "se separó (διέστη) de ellos y era elevado (ἀνεφέρετο) al cielo"[19].

La segunda, al comienzo de los Hechos de los Apóstoles, cuando le dice a Teófilo que en su primer escrito trató de "todo lo que hizo y enseñó Jesús hasta el día en que ἀνελήμφθη" (Hech. 1-2), término que algunos traducen en voz pasiva: "fue recibido arriba" (Reina-Valera); "*fue levantado* al cielo" (Nácar-Colunga); "*fue llevado* al cielo (Biblia de Jerusalén); "he *was taken up*", fue levantado (Diaglott), e inclusive la Vulgata: "*assumptus est*"[20]. Otras versiones católicas recientes tienen: "*subió* al cielo" (Biblia de América, ed. popular), y: "he *ascended* to heaven", ascendió al cielo (Christian Community Bible).

La tercera en los Hechos de los Apóstoles, donde dice: Βλεπόντων αὐτῶν, ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, es decir: "Mirando ellos, *fue levantado* y una nube lo ocultó a sus ojos" (Hech 1, 9). Todas las versiones consultadas también traducen ἐπήρθη en voz pasiva, inclusive la Vulgata, que tiene: *Vidéntibus illis, elevatus est, et nubes suscépit eum ab óculis eorum*, aunque para el pasivo "elevatus est" cabría la interpretación "se elevó", usual con el pasivo latino; pero, esta interpretación contrastaría con el "assumptus est", *fue recibido arriba*, de Hech 1, 2.

Existe otro motivo para usar en este caso la voz media "se elevó", ya que aquí se trata de Ascensión (*Ascensio*, en latín), voz derivada del verbo latino *ascéndere*, subir por iniciativa propia, del mismo modo que, cuando hablamos de la *ascensión* a la cumbre de una montaña, entendemos que la persona subió por sus propios medios. Al contrario, la Asunción (en latín *Assumptio*) de la Virgen a los cielos, que no se menciona en los textos bíblicos, pero desde 1953 es un dogma de fe para los católicos, proviene del verbo *assúmere*, asumir, recibir, usado en voz pasiva (*assumptu est*, fue recibida) en el entendido de que por definición dogmática, "fue llevada" al cielo en cuerpo y alma.

En lo personal, con respecto a la resurrección y Ascensión al cielo del Señor, consideramos que el pasivo ἐγέρθη (de ἐγείρω, yo despierto) para expresar que Jesús resucitó se debe entender en sentido medio: "*se despertó*"[21],

---

[19] Ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτοὺς διέστη ἐπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν (Lc 24, 51). El imperfecto indicativo ἀνεφέρετο también se puede traducir en voz media, es decir, *se elevaba*, pero esta interpretación contradice lo que dice S. Lucas en Hech 1, 2, y 1, 9.

[20] Véase más abajo lo que se dice de la "Asunción" de la Virgen. En 1 Tim 3, 16 se menciona la Ascensión de Jesús al cielo con el verbo ἀνελαμβάνω, *llevar arriba*, como en Hech 1, 2, y el mismo que usa S. Marcos, pero, una vez más, en sentido pasivo (ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, *fue llevado arriba* en gloria).

[21] En castellano para referirnos al hecho de que un muerto vuelva a la vida usamos el verbo *resucitar*, que procede del latín *suscitare*, despertar, pero ya con el sentido específico de "despertar del sueño de la muerte".

habida cuenta de que, si bien en la cruz murió como hombre, no murió como Dios. En consecuencia, también las formas διέστη (aor. segundo de: διΐστημι, *me separo*), ἀνῄρθη (aor. pasivo de: ἀναίρω, *levanto en el aire*), ἀνελήφθη (aor. pasivo de: ἀναλαμβάνω, *como levantando*), ἀνεφέρετο (imperfecto indic. medio-pasivo de: ἀνοφέρω, *llevo arriba*), que usan los distintos autores para expresar la separación de Jesús de sus discípulos, deben entenderse como aoristos medios, para indicar que la Ascensión al cielo fue realizada por el propio Jesús, quien luego de resucitar dio muestras de que con su cuerpo espiritualizado podía pasar paredes sin romperlas ni lastimarse él, y presentarse y desaparecer a voluntad.

Acerca del generalizado uso del aoristo pasivo, por parte de los autores neotestamentarios para expresar la resurrección de Jesús, vale la pena citar las palabras de un estudioso del lenguaje del Nuevo Testamento, quien advierte: "Por motivo de la tendencia helenística a usar formas pasivas con sentido activo o medio (reflexivo), se debe evitar darles a esas formas sentido pasivo"[22].

Por otra parte, Jesús mismo anunció su ascensión al cielo en el desafío que lanzó a sus oyentes en la sinagoga de Cafarnaúm, cuando encontraron muy duras sus palabras acerca de la necesidad de "comer la carne y la sangre de él" para participar de su vida, a saber: Ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου *ἀναβαίνοντα* ὅπου ἦν τὸ πρότερον; ¿Y qué (dirán), si ven al Hijo del Hombre *subiendo* (ἀναβαίνοντα) adonde estaba primero? (Jn 6, 62) - en una alusión evidente a su Ascensión al cielo, como tienen todas las versiones consultadas, inclusive la Diaglott, donde se dice: "if you should see the Son of Man *ascending* where he was before", si vieran al Hijo del Hombre ascendiendo donde estaba antes.

Como conclusión del presente análisis podemos decir que muchos aoristos pasivos que aparecen en la literatura neotestamentaria se deben interpretar como un uso de la koiné característico de hablantes palestinos y sirios, cuya lengua madre era el arameo, y además, de condición rústica (J. Heridan, pp. 4-6) – con excepción de Pablo y del médico Lucas[23], sin que exista una norma objetiva que permita distinguir en todas las situaciones cuándo se deben entender como pasivos o como sustitutos de una voz media; eso sí: su escogencia inadecuada puede dar origen a interpretaciones heterodoxas de la enseñanza cristiana. En cuanto al llamado "pasivo teológico", en primer lugar,

[22] *"Propter hanc hellenisticam tendentiam ad formas passivas (in sensu activo vel medio) inventandas vel saltem formas ad passivum pertinentes"*. "Por motivo de la tendencia helenística a usar formas verbales pasivas con sentido activo o medio (reflexivo), se debe evitar darles a esas formas un sentido pasivo" (Zerwick, M., *Graec. Bibl.* Nº 229).

[23] Hay autores que hablan del "uso sabiamente o incierto de la voz media" por parte de los escritores del Nuevo Testamento. (Zerwick, M., *Graec. Bibl.* Nº 224)

no es una categoría gramatical griega, y además, parece que parte de un supuesto falso, como es analizar el lenguaje de la *koiné* como si fuese griego clásico, en el cual sí existía una diferencia nítida entre voz activa y voz pasiva.

BIBLIOGRFÍA

BIBLIA DE AMÉRICA -edición popular de la Casa de la Biblia. Madrid, 1997.

BIBLIA DE JERUSALÉN -edición popular. Bilbao, 1976.

Christian community BIBLE -Catholic pastoral edition-. Sociedad Bíblica Católica (SOBICAIN) y Verbo. Madrid, 1998.

DIAGLOTT edición interlineal griego-inglesa, según el texto griego original compulsado con el Manuscrito Vaticano (Bibl. Vat., Nº 1209). Watch Tower Bible and Tract Society. Brooklyn, N.Y., USA, 1942.

NOVUM JESU CHRISTI TESTAMENTUM vulgátae editionis juxta exémplar Vaticanum. Maison Mame. París, 1947.

SAGRADA BIBLIA (Nácar-Colunga) -versión directa de las lenguas originales. BAC, Madrid, 1963.

SANTA BIBLIA (Reina-Valera). (1602).

THE GREEK NEW TESTAMENT, con Diccionario. Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, Stuttgart, 1994 (4a ed. revisada).

BERENGUER AMENÓS, Jaime. *Gramática Griega*. Barcelona. 1959 (13a ed.).

ERRANDONEA, Ignacio, S.J. *Gramática sucinta de la Lengua Griega*. Barcelona, 1955 (4a ed.).

HERIDAN, Joseph. *Grego Bíblico*. Corso T0570. Università Pontificia Salesiana, Roma. 1999-2000

PENACHOS, Luis, S.J. *Gramática Griega*. Santander, 1977 (18a ed.).

YARZA, Florencio I. Sebastián. *Diccionario Griego-Español*. Ed. Sopena, Barcelona, 1988

ZERWICK, Maximilian, S.J. *Graécitas Bíblica*. Pontificio Istituto Bíblico. Roma, 1966 (5a ed.).