**18. INFO-DOC-UTOPÍAS No. 18**

Bogotá, Viernes 4 de Mayo de 2018

Amigas y amigos de las UTOPÍAS DE JESÚS DE NAZARET:

Esta ediciópn les ofrece los siguientes temas y cuestiones:

1. Carta de presentación

**Coyuntura colombiana**

1. **COLOMBIA**. 8 años de gobierno Santos. Análisis desde los intereses de los trabajadores y otros sectores sociales. Gobierno fallido y corrupto.
2. **COLOMBIA**. Dos entrevistas (En El Tiempo y en Revista SEMANA) sobre la historia de Colombia, por el **historiador Jorge Orlando Melo,** con ocasión de la publicación de su reciente libro: **Historia mínima der Colombia.**

Los dos forman una especie de unidad:

* 1. **“No ha habido identidad nacional, tenemos un país con muchas culturas”**
  2. **Ningún partido ha querido eliminar la desigualdad. Con su nuevo libro ‘Historia mínima de Colombia’, Jorge Orlando Melo reflexiona sobre la importancia de conocer y enseñar el pasado y, principalmente, pone el dedo en la llaga en temas controversiales.**

**Eutanasia**

1. **Tres artículos:** 
   1. **CARLOS IGNACIO SUAREZ GARCÍA, MONJE Y SACERDOTE BENEDICTINO Y SANTO AFECTIVO. Por Amilcar Ulloa, Pastor protestante.**

**Carlos Ignacio se decidió por la eutanasia, en el más completo sigilo para evitar problemas eclesiásticos. El proceso se inició el viernes 27 de abril. Falleció el sábado, en horas de la mañana. Su funeral tuvo lugar el domingo 29 de abril.**

* 1. **Un científico australiano de 104 años viaja a Suiza para una eutanasia voluntaria. "Debería tener los derechos plenos de un ciudadano, entre ellos el de la muerte voluntaria asistida", dice David Goodall.**
  2. La mayoría de los católicos en España, a favor de la regulación de la eutanasia

**Religiones**

1. **La libertad religiosa disminuye en todo el mundo**

**Iglesia**

1. **MÉXICO. 23 sacerdotes asesinados en 6 años: El sexenio más violento para la Iglesia en México**

1. **Crisis en la Iglesia de Francia. “Javier Elzo: “Los textos de la Iglesia son ininteligibles para la inmensa mayoría de creyentes”.**

**Teología**

1. **Teología negra**
2. **Juan José Tamayo. Dos textos:**
   1. **¿HA MUERTO LA UTOPÍA? ¿TRIUNFAN LAS DISTOPÍAS?**
   2. **Imágenes y contra-imágenes de Dios**
3. **¿Pero ¿qué ocurrió realmente?  
   El obispo John Shelby Spong se pregunta por lo sucedido realmente en la Resurrección.**

**En el mismo Word, hay dos artículos. En primer lugar una presentación, por Antonio Carrascosa Mendieta.**

**Y en segundo lugar el texto de Spong.**

**Estos textos ya los había enviado, años atrás. Su relectura puede aportar mucho, antes de cerrar el ciclo pascual.**

Saludos cordiales,

Héctor Alfonso Torres Rojas

**Saldar la deuda con las y los trabajadores. Informe ENS sobre la coyuntura social y laboral del país**

Nelson Enrique Agudelo Velez - Café por Coca 3 Concurso Latinoamericano de Fotografía documental "Los trabajos y los días" 2017

**Fecha:**[30 abril, 2018](http://ail.ens.org.co/informe-especial/saldar-la-deuda-con-las-y-los-trabajadores/)**Categoría:**[Informe especial](http://ail.ens.org.co/informe-especial/)**,**[Noticias](http://ail.ens.org.co/noticias/)

**Santos vs. Santos**

**En 2010, al ser elegido presidente, Juan Manuel Santos ofreció reformas que alcanzaron a ilusionar. Como aumentar la formalización laboral, fortalecer la inspección del trabajo y cumplir las obligaciones internacionales del Estado Colombiano, permitiendo el ejercicio de las libertades sindicales, y garantizando la protección de la vida y la integridad física de las y los sindicalistas.**

**Tras 8 años de gobierno el balance es precario. No hay una mejora sustantiva en la calidad del trabajo. La tasa de desempleo sigue por encima del promedio del hemisferio, el 66% de la población trabajadora carece de protección social completa, ha crecido el número de trabajadores por cuenta propia, la proporción del trabajo asalariado casi no ha variado, 7 de cada 10 personas que trabajan no están afiliadas a una caja de compensación y la tasa de sindicalización, apenas se mantiene o crece levemente, a pesar de los enormes esfuerzos del sindicalismo.**

Tras 8 años del gobierno de Juan Manuel Santos, y con grandes necesidades, expectativas y temores sobre el futuro del país, en menos de un mes los colombianos elegiremos presidente para el periodo 2018-2022.

La Escuela Nacional Sindical, comprometida con el ejercicio de la democracia participativa y la defensa del Estado Social de Derecho, promueve la participación activa de las y los trabajadores en estas elecciones, para que voten conscientemente y no den su voto a cualquiera, y asuman con responsabilidad la defensa de los derechos laborales y sociales.

Pensamos que el nuevo gobierno debe destinar más recursos y mejores oportunidades de educación pública, salud y calidad de vida, incluyendo la salud laboral, empleos formales, trabajo digno y decente, con mejores salarios, protección social incluyente y equitativa, y garantías para el ejercicio de la libertad sindical y la negociación colectiva.

[**Aquí puedes descargar el resumen del Informe de Coyuntura Laboral 2018**](http://ail.ens.org.co/wp-content/uploads/sites/3/2018/04/Resumen-Informe-Coyuntura-2018.pdf)

El informe que hoy publicamos sobre la coyuntura social y laboral colombiana, en la antesala de la conmemoración del 1º de Mayo, a la par con las principales cifras del mundo de trabajo, incluye las propuestas de políticas públicas y normas que durante los últimos 16 años hemos formulado para la deliberación y el debate, y pueden ayudar al nuevo gobierno a cambiar el precario panorama actual.

Si bien algunos indicadores mejoran levemente, como la reducción de la informalidad y del número de sindicalistas asesinados, las políticas económicas mantienen su sesgo anti-laboral. Muy poco cambian los estándares laborales y la precariedad del empleo de los 22 millones de trabajadores y trabajadoras.

Son necesarias mejores políticas públicas en materia de empleo y derechos laborales, para que Colombia mejore en el ranking de países en el hemisferio sobre calidad del empleo, el control de la informalidad y la tercerización, la libertad sindical, que hoy registran pésimos indicadores comparados con los países de la OCDE, club de países ricos y de “buenas prácticas”, al que el gobierno Santos se propone ingresar antes de terminar su período.

**Te puede interesar:**[**En la antesala del 1° de Mayo, informe de la ENS sobre coyuntura laboral y sindical en Colombia**](http://ail.ens.org.co/informe-especial/la-antesala-del-1-mayo-informe-coyuntura-laboral-sindical-colombia/)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Indicador** | **2010** | **2017** |
| Tasa de desempleo | 11,8% | 9,4% |
| Tasa de informalidad por acceso a la seguridad social (salud, pensión, riesgos) | 74,1% | 65,9% |
| Trabajadores por cuenta propia | 8´315.000 | 9´644.000 |
| Participación cuenta propia en total de ocupados | 43,3% | 43,1% |
| Participación empleo asalariado en el total de ocupados | 46,3% | 48,5% |
| Participación empleo no asalariado en el total de ocupados | 53,7% | 51,5% |
| Porcentaje ocupados afiliados a Cajas de Compensación Familiar | 23,2% | 30,3% |
| Tasa de sindicalización | 4,3% | 4,6% |

Fuente: DANE: Fuente de Información Laboral de Colombia (FILCO) con información de la Gran Encuesta Integrada de Hogares. Ministerio del Trabajo- Censo Sindical ENS

**Más desempleo**

Jorge Restepo – sin palabras. Concurso Latinoamericano de Fotografía Documental Los trabajos y los días 2017

El estancamiento de la economía colombiana ha tenido un impacto directo en el empleo. Se evidencia en el continuo incremento en la tasa de desempleo: 8,9% en 2015; 9,2% en 2016; y 9,4% en 2017. Cifras superiores al promedio de América Latina: 8,4% en 2017 (Portafolio, diciembre 18 de 2017). El desempleo es mayor en las cabeceras municipales y en las grandes ciudades, en donde la tasa pasó de 10,3% en 2016 a 10,5% en 2017.

De cada 100 personas que engrosaron la oferta laboral, sólo 77 encontraron trabajo, el resto sigue desempleado.

De los 226.000 nuevos puestos de trabajo, la agricultura aportó 159.000, con un incremento de 4,5% con respecto al año anterior. Fue el sector que más empleo generó, aunque este mayoritariamente informal y precario.

**Informalidad alta y sostenida**

La tasa de informalidad, medida por acceso a los sistemas de salud, pensión y riesgos laborales, disminuyó menos de un punto: de 66,7% en 2016 pasó a 65,9% en 2017. En otras palabras: alrededor de 14´750.000 personas ocupadas siguen excluidos de estos sistemas. La tasa de informalidad de los hombres fue 66,0%, superior a la de las mujeres: 65,8%.

**Te puede interesar:**[**1.400 millones de personas tienen empleos precarios en el mundo: OIT**](http://ail.ens.org.co/accion-global/1-400-millones-personas-tienen-empleos-precarios-mundo-oit/)

La tasa de informalidad en los centros poblados y rural disperso fue de 87,3% (4´280.000 ocupados).

Tres sectores de la economía reportaron tasas de informalidad superiores a 70%: construcción (74,1%); comercio, hoteles y restaurantes (78,2%); agricultura, pesca, ganadería, caza y silvicultura (90,7%).  Las menores tasas en electricidad, gas y agua (8,3%); actividades financieras (17,5%); y servicios comunales (44,5%).

**Tasa de informalidad por rama de actividad económica 2016-2017**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Rama de Actividad Económica** | **2016** | **2017** |
| Actividades inmobiliarias | 49,0% | 47,5% |
| Agricultura, pesca, ganadería, caza y silvicultura | 91,0% | 90,7% |
| Comercio, hoteles y restaurantes | 79,5% | 78,2% |
| Construcción | 74,2% | 74,1% |
| Electricidad, gas y agua | 8,1% | 8,3% |
| Explotación de minas y canteras | 50,5% | 49,7% |
| Industria manufacturera | 56,1% | 56,3% |
| Intermediación financiera | 19,1% | 17,5% |
| No informa | 67,7% | 62,0% |
| Servicios comunales, sociales y personales | 45,7% | 44,5% |
| Transporte, almacenamiento y comunicaciones | 65,4% | 64,4% |
| **Total Nacional** | **66,7%** | **65,9%** |

Fuente: Fuente de Información Laboral de Colombia (FILCO) con información de la Gran Encuesta Integrada de Hogares. Ministerio del Trabajo.

En cuanto a la informalidad por nivel educativo, los ocupados con hasta básica primaria alcanzaron una tasa de 89,0%; ocupados con básica secundaria de 82,1%; media 62,4% y trabajadores con educación superior o universitaria registraron una tasa de informalidad de 36,7%. Es decir, quien no estudie está condenado al empleo informal, a recibir menores ingresos y a tener desprotegidos sus derechos laborales básicos.

**Brecha laboral contra las mujeres**

Persiste la exclusión y discriminación de género en el mercado laboral. En 2017, la tasa de desempleo de las mujeres fue 12,3% y la de los hombres 7,2%. O sea 5,1 puntos de diferencia, siendo las trabajadoras domésticas un grupo poblacional claramente vulnerado y segregado laboralmente.

**Puedes leer:**[**La brecha salarial entre hombres y mujeres en Colombia**](http://ail.ens.org.co/informe-especial/la-brecha-salarial-hombres-mujeres-colombia/)

En 2016 la diferencia salarial entre hombres y mujeres fue de 19 puntos.  Es decir, las mujeres ganaron sólo el 81% del salario de los hombres. El salario promedio de éstos fue $1´051.359, y el de las mujeres $854.328. A pesar de la mayor formación de ellas: 9,6 años de formación en promedio. Los hombres 8,5 años de formación.

Según estudio de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, las mujeres asalariadas trabajan 5 horas menos a la semana que los hombres: ellos 50 horas, ellas 45, lo que en parte explica la brecha salarial. De otro lado, las mujeres dedican más horas al cuidado de la familia: 20 semanales, mientras los hombres solo invierten 8 horas.

**Jóvenes, en las calles y señalados de delincuentes**

En 2017 la tasa de desempleo para las y los jóvenes entre 14 y 28 años fue 16,1%, superior en 6,7 puntos porcentuales a la tasa nacional. Por sexos, la tasa de desempleo de las mujeres jóvenes fue de 21,1%, frente a 12,2% de los hombres. De cada 100 jóvenes que hicieron parte de la oferta laboral, sólo 60 encontraron un trabajo.

El porcentaje de los llamados Ninis (jóvenes que Ni trabajan, Ni estudian, Ni buscan trabajo) en 2017 fue del 20,8% (2´550.000 jóvenes en edad de trabajar). La tasa de hombres Ninis fue 12,0%, y la de las mujeres escaló a 29,7%.

**La niñez trabajadora**

En 2017 trabajaban en el país 796.000 niños, niñas y adolescentes (entre 5 y 17 años), equivalente a una tasa de 7,3%. Representó una leve disminución con respecto al 2016, cuando era de 7,8%.

El 56,2% de niñas y niños trabajó sin remuneración; 16,9% recibió sólo hasta ¼ de salario mínimo legal vigente, 13,6% más de 1/2 smmlv, y 11,2% entre 1/4 y 1/2 smmlv.

El trabajo infantil se presentó más en las zonas rurales: tasa de 14,7% (442.000 niños, niñas y adolescentes). En estas zonas duplica el nivel nacional, y triplica las cabeceras municipales.

También puedes leer: [La ENS presenta el X Informe de Trabajo Decente Colombia (2007-2016), sobre desigualdad y déficit de trabajo digno y decente](http://ail.ens.org.co/informe-especial/la-ens-presenta-x-informe-trabajo-decente-colombia-2007-2016-desigualdad-deficit-trabajo-digno-decente/)

**Baja cobertura en seguridad social: exclusión del sistema pensional**

* La protección en salud registró más amplia cobertura con relación a la población ocupada total, y con la población trabajadora dependiente y asalariada. En promedio el 93,2% tiene aseguramiento en salud. Sin embargo, apenas el 48,7% cotizaba al régimen contributivo, al resto lo cubría el régimen subsidiado o no tiene cobertura.
* Apenas el 38,6% de las y los trabajadores estaba afiliado y cotizaba al sistema pensional; y de cada 100 adultos mayores, apenas el 32 estaba pensionado, los demás, si no cuentan con una renta para vivir, deben sobrevivir de la solidaridad de la familia, o en la completa indigencia.
* Solo 45,7% de las y los trabajadores ocupados estaba asegurado por riesgos de accidentes y enfermedades laborales. Aumentó menos de un punto porcentual con respecto a 2016, cifras de Fasecolda.
* Los accidentes laborales pasaron de 701.696 a 660.110, reducción de 5,9%. Las enfermedades también se redujeron de 10.572 a 9.692 (8,3%). Cada día ocurrieron 1.809 accidentes de trabajo y 27 enfermedades calificadas como laborales. Sin embargo, estas cifras corresponden solo al 45,7% de los afiliados. El resto es invisible, lo cual es un problema grave que requiere la atención del Estado y los empresarios.
* Sólo 40,5% estaba afiliado a algún fondo de cesantías. Entre estos, sólo 298.569 trabajadores eran independientes, y apenas el 3,1% por cuenta propia.

Ante la alta exclusión del sistema de protección social, se han implementado tres tipos de reformas:

1. Para disminuir la carga del gasto pensional sobre las finanzas del Estado: aumento de la edad y semanas de cotización, disminuyendo la mesada pensional y la eliminación de la mesada 14. Esto ocurrió durante el gobierno de Álvaro Uribe.
2. Convertir el sistema de pensiones en un jugoso negocio del sector financiero a través de los fondos privados, que hoy tienen la mayor proporción de afiliados cotizantes, en contraste con el mayor número de pensionado a cargo del Estado.
3. Para amortiguar los efectos de la exclusión y la desprotección, creación de un programa de subsidios en dinero y en especie, que no alcanza a superar la línea de indigencia (Colombia Mayor), y un sistema de ahorro denominado Beneficios Económicos Periódicos (BEPS), que es muy marginal y no asegura ingresos suficientes para escapar de la pobreza extrema.

**Las máscaras de la tercerización**

Las presas de la vida 5 – Bernardo Peña – Concurso de Fotografía documental Los trabajos y los días ENS. 2016

La tercerización es una práctica empresarial privada y pública utilizada para ocultar relaciones laborales formales, evadir responsabilidades e impedir la sindicalización de los trabajadores. La favorece una regulación pantanosa, que el Ministerio de Trabajo no logra controlar y que se va adaptando o transformando según las necesidades de las empresas, basados en la alta flexibilidad que busca reducir costos laborales.

La decadencia de las cooperativas de trabajo asociado por restricciones legales, llevó a que muchas se transformaran en “sindicatos” de papel, que firman Contratos Sindicales, especialmente en el sector salud. En los últimos años han tenido un crecimiento exponencial. En 2010 eran 50, con unos 11 mil beneficiarios; en 2015 ya eran 1.975 contratos sindicales, con más de 100 mil beneficiarios.

También se usan masivamente las Sociedades Anónimas Simplificadas (SAS) y los contratos de prestación de servicios como forma de ocultar relaciones laborales.

**Una multitud de sindicatos pequeños**

La tasa de sindicalización es marginal en Colombia, con una tendencia al estancamiento o deterioro. En 2016 esta tasa era 4,63%, bajó al 4,6% en 2017. El número de sindicalizados pasó de 1´025.792 a 1´028.764. A su vez crece la fragmentación de la estructura sindical. En 2016 había 5.449 sindicatos, en el 2017 ascendieron a 5.523, el 80% de ellos con menos de 100 afiliados.

**Te puede interesar:**[**“Los sindicatos tienen que hacer un gran esfuerzo para repensarse”, Monedero**](http://ail.ens.org.co/entrevistas/los-sindicatos-tienen-gran-esfuerzo-repensarse-monedero/)

Es especialmente grave la ínfima tasa de sindicalización en el sector privado: apenas el 2,6%. En el sector público es del 42%, explicado por la fuerte sindicalización de las y los maestros.

El 60% de los sindicalizados se concentra en 4 regiones: Bogotá con 34,4%; Antioquia (11,9%), Valle (8,3%) y Santander (5,2%). El 40% restante en otras regiones del país.

En el 2015, la negociación colectiva, que aparte de las figuras de la convención colectiva de trabajo y los acuerdos laborales en el sector público, incluye las muy controvertidas figuras del contrato sindical y el pacto colectivo, alcanzó un 7,4% de la población ocupada.

**Violencia antisindical**

En 2017 el Sistema de Información en Derechos Humanos de la ENS registró 212 violaciones a la vida, la libertad y la integridad física contra sindicalistas en Colombia, discriminadas así: 22 homicidios, 16 atentados, 135 amenazas, 25 hostigamientos y 9 detenciones arbitrarias. 28 de esas violaciones fueron contra mujeres sindicalistas.

El 82,5% de los casos fueron contra líderes sindicales y 73 casos contra sindicalistas agrarios. La impunidad se mantiene en 95%.

Adicionalmente, siguen las acciones contra organizaciones sindicales como colectivo. Se registraron 7 amenazas, un atentado a sede sindical y un robo de archivo sindical.

En general, este periodo se caracteriza por una leve reducción en el número de casos, explicado por los avances del Acuerdo de Paz; por una violencia antisindical focalizada en activistas y dirigentes sindicales; por la continuidad de la estigmatización y la criminalización de la acción sindical; por la reactivación de la violencia antisindical en las zonas rurales, agravada por la persistencia de los ataques contra líderes sociales y defensores de derechos humanos; por la ineficaz aplicación de justicia y la impunidad que cubre estos hechos; y por unas medidas de protección precarias, que no garantizan la integridad física de los sindicalistas y líderes sociales.

Para evitar la violencia antisindical como práctica sistemática, se requiere que el Estado y el empresariado eviten la estigmatización, la judicialización, la criminalización y persecución de la actividad sindical. Los hechos ocurridos con ocasión de la huelga en Avianca y Cerromatoso, evidencian lo contrario.

**Crece la protesta**

Las movilizaciones y protestas de trabajadoras y trabajadores y sindicalistas, viene creciendo en Colombia, con mayor regularidad luego del Acuerdo de Paz. El 2017 fue el año con mayor número de movilizaciones y acciones de protesta desde 1991. Hubo 384 en total, dos fueron huelgas, una de ellas la de los pilotos de Avianca afiliados a la Asociación Colombiana de Aviadores Civiles (ACDAC), una de las acciones colectivas de trabajadores con más impacto mediático en los últimos años.

**Te puede interesar:**[**Organizaciones sociales y sindicales urgen al Gobierno a presentar propuesta de ley sobre garantías para la movilización y la protesta social**](http://ail.ens.org.co/movilizaciones/las-razones-de-la-cgt-para-marchar-este-1-de-mayo/)

Los pilotos declararon la huelga luego del ciclo de negociación con la empresa, buscando igualar sus condiciones de trabajo con las del resto de los pilotos, que habían suscrito un pacto colectivo ilegal. Durante 54 días de huelga enfrentaron severas restricciones a la libertad sindical, como:

– Negativa al diálogo y la negociación por parte de la empresa.

– Campaña de estigmatización hacia la huelga desde los medios masivos,

– Judicialización y criminalización a líderes sindicales.

– Cuestionable actuación del Ministerio del Trabajo en la protección de los derechos de los trabajadores.

– Solicitud de la empresa para contratar temporalmente pilotos extranjeros.

– Fallo de ilegalidad de la huelga por parte de la Corte Suprema de Justicia.

– Despido de 107 pilotos y suspensión de 109 trabajadores.

Ante el eventual ingreso de Colombia a la OCDE, surgen muchas dudas y cuestionamientos al cumplimiento de los compromisos internacionales en materia laboral.

¿Cómo se garantizan los derechos laborales y el cumplimiento de estándares laborales cuando se estigmatiza, criminaliza y judicializa el derecho de huelga en una actividad no contemplada como servicio público esencial?

**Medellín: cuentapropismo y desempleo**

Medellín registró en 2017 una tasa de desempleo de 10,8%, superior a la tasa nacional, que fue de 9,4%. Hubo 221.000 desocupados en la ciudad. La tasa de desempleo de las mujeres fue de 12,5%, mientras la de los hombres fue 9,4%.

La tasa de ocupación fue de 58,5%, o sea 1´822.000 de ocupados. Dos posiciones ocupacionales concentraron el 87,7% del empleo: empleado particular (59,1%) y trabajador por cuenta propia (28,6%).

La tasa de trabajo infantil (niños, niñas y adolescentes entre 5-17 años) fue de 3,7%, inferior a la del nivel nacional: 7,3%.

La tasa de jóvenes NINIs fue 17,3%, inferior al promedio nacional (20,8%). Por sexos la diferencia es mayor: la tasa de mujeres NINIs fue 22%. La de los hombres 12,6%.

En materia sindical, hubo 89.157 afiliados a 290 sindicatos. Para una tasa de sindicalización de 4,9%,

**El mundo del trabajo en el primer trimestre del 2018-Colombia**

|  |  |
| --- | --- |
| **Indicador** | **I trimestre 2018** |
| % población en edad de trabajar | 80,3% |
| Tasa global de participación (TPG) | 63,2% |
| Tasa de ocupación (TO) | 56,4% |
| Tasa de desempleo (TD) | 10,7% |
| **Cifras en miles** |  |
| Población total | 48.195 |
| Población en edad de trabajar | 38.690 |
| Población económicamente activa | 24.438 |
| Ocupados | 21.831 |
| Desocupados | 2.607 |
| Inactivos | 14.252 |

Fuente: DANE. Gran Encuesta Integrada de Hogares.

**Hacia una agenda laboral y sindical con el nuevo gobierno**

Superar el déficit de trabajo decente, la precariedad del empleo, la tercerización laboral y los obstáculos a la libertad sindical requiere de la voluntad política del Estado, de sus entidades y del próximo presidente de la República. El nuevo gobierno debería tomar nota de las propuestas de las organizaciones de las y los trabajadores, con el fin de empezar a pagar la deuda histórica con éstos. Estas propuestas son:

**Puedes leer:**[**Posibilidades y contenidos de la agenda laboral y sindical**](http://ail.ens.org.co/informe-especial/posibilidades-contenidos-la-agenda-laboral-sindical/)

1. Cumplir con las normas y compromisos internacionales de Colombia: i) las recomendaciones de los órganos de control de OIT); ii) el Plan de Acción Laboral (Acuerdo Obama-Santos) de 2011; iii) la Resolución 2628 (Hoja de Ruta en derechos humanos y laborales del Parlamento Europeo) de 2012. iv) las conclusiones de la Misión de Alto Nivel de la OIT, de 2011; v) las recomendaciones del Comité de Relaciones de Empleo y Políticas Sociales de la OCDE; y vi) el Acuerdo de Cooperación Laboral entre Colombia y Canadá, de 2011. Estos acuerdos coinciden en 5 temas fundamentales: 1) fortalecimiento de la institucionalidad del Estado (Ministerio del Trabajo y Fiscalía General) con énfasis en la inspección laboral; 2) disminución de la informalidad e ilegalidad laboral; 3) protección y garantías a la libertad sindical; 4) superación de la violencia e impunidad; y 5) ampliación del diálogo social.
2. Formular, adoptar e implementar la política pública de trabajo decente, ordenada por el artículo 74 de la Ley del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018, de manera concertada con sindicatos, empresas, organizaciones sociales y la academia. Debe incluir temas como: 1) formalización laboral en el sector privado y el público; 2) prohibición y sanción de la intermediación laboral para actividades misionales y permanentes; 3) control a las empresas de servicios temporales; y 4) reforma que regule y controle los contratos de prestación de servicios, compromiso éste que no ha cumplido el gobierno Santos
3. Formular, adoptar e implementar una política pública de trabajo decente para el sector rural, en cumplimiento del Acuerdo de Paz.
4. Crear un Sistema Nacional de Economía del Cuidado que reconozca el valor de este trabajo para la sociedad (incluye el trabajo doméstico), genere alternativas laborales dentro del marco del trabajo decente, y brinde posibilidades para el cuidado de la vida (cuidado de niños y niñas, de personas enfermas, adultos mayores, personas en situación de discapacidad).
5. Crear programas específicos para que la juventud culmine la educación secundaria, acceda y mejore su formación profesional y asesoramiento para facilitar la transición a la universidad y al mundo del trabajo.
6. Reformular e implementar la estrategia nacional para la prevención y erradicación del trabajo infantil y la protección integral del adolescente trabajador, con un enfoque participativo, territorial, poblacional, diferencial y étnico.
7. Mejorar en calidad, cantidad y la eficacia de la inspección, vigilancia y control del trabajo, incluyendo la inspección móvil, especialmente, en los pequeños centros poblados y en el campo. Y diseñar mecanismos eficientes de sanciones (y su debido recaudo) para las personas y empresas que promuevan la tercerización, el trabajo infantil y sus peores formas y el trabajo forzoso (trata de personas y la servidumbre).
8. El Estado debe asumir su obligación constitucional de asegurarle a toda la población un ingreso mínimo vital, que le permita protegerla contra la indigencia y le asegure su dignidad. Este ingreso debe ser financiado con aportes de empresarios e impuestos. Para ello se debe revisar el procedimiento de fijación del salario mínimo y adoptar una política distributiva de los ingresos laborales.
9. Desmontar el uso de prácticas de tercerización ilegal y del contrato sindical, a partir de incentivos a la contratación laboral directa, con sanciones más drásticas. Limitar el uso del contrato de prestación de servicios en las entidades públicas.
10. Fortalecer al Ministerio del Trabajo con nuevas competencias sancionatorias, distintas a la multa administrativa. Cumplir el estándar internacional sobre cantidad de inspectores de trabajo en cada dirección territorial y crear grupos especializados permanentes en temas de tercerización e intermediación ilegal y para zonas rurales, actividades de alto riesgo y sectores de trabajadores especialmente vulnerables (puertos, flores, caña, palma, minería).
11. Proteger y promover el derecho de asociación sindical, con las siguientes acciones: reforma y aplicación del artículo 200 del Código Penal para asegurar sanciones penales a las prácticas antisindicales; creación de un mecanismo judicial para protección contra actos de discriminación e injerencia antisindical; establecer un Fondo de Financiación y promoción de las organizaciones sindicales; campañas en medios masivos para promocionar la libertad sindical, una cultura de legalidad laboral y el diálogo social entre empresas y sindicatos.
12. Proteger el derecho de negociación colectiva y de huelga con medidas como: prohibición del uso antisindical de los pactos colectivos; control a la creación de «falsos sindicatos» y los contratos sindicales; mejorar las reglas para conformar y tramitar Tribunales de Arbitramento; promover y fortalecer la negociación colectiva de empleados públicos; impulsar la negociación colectiva sectorial y multinivel previo desarrollo de estructuras sindicales de rama; establecer una regulación protectora del derecho a la huelga y expedir el marco normativo para servicios públicos esenciales.
13. Promover una estrategia de diálogo social bipartito, tripartito y multipartito para el trámite y solución de los conflictos socio-laborales a nivel de empresa, sectorial, territorial y nacional, y brindar garantías al derecho de movilización y protesta.
14. Crear la Defensoría Pública Laboral, en cumplimiento del Convenio 81 de la OIT.
15. Descentralizar la inspección laboral y el establecimiento de la inspección laboral rural (Convenio 129 OIT).
16. Reactivar y dar cumplimiento al proceso de reparación colectiva al sindicalismo, poniendo en funcionamiento la Mesa Permanente de Concertación creada por el Decreto 624 de 2016.
17. Promover, apoyar y acompañar al sindicalismo, para que, como víctima colectiva, incida ante la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (CEV), la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD). Para que el derecho a la verdad, la justicia, la reparación integral y garantías de no repetición les sean garantizados a las víctimas de la violencia antisindical.
18. Respaldar el cumplimiento del Acuerdo de Paz en su integridad, promoviendo una agenda laboral y sindical para la paz, con énfasis en los derechos laborales a las y los trabajadores rurales, incluyendo protección especial a la mujer.

**Bases de la Reforma Pensional**

Doormen-Hombres de la puerta2 -Ull Galindez-Argentina. Concurso Latinoamericano de Fotografía Documental, Los trabajos y los días ENS. 2016

Uno de los retos para el próximo Gobierno será promover una reforma pensional cuyo centro sea asegurar ingresos dignos a toda la población adulta mayor, como un derecho de ciudadanía y no simplemente como un programa asistencial.

Ese es el núcleo de la propuesta que los sindicatos han venido elaborando. Reivindica la creación de un sistema de pilares, con un primer pilar solidario financiado con impuestos, recursos públicos y cotizaciones, que asegure a toda persona adulta mayor, independiente de su condición socioeconómica, de si ha cotizado o no al sistema, un ingreso mínimo equivalente al menos a medio salario mínimo legal (como un piso de protección social), inicialmente focalizado en la población adulta mayor más vulnerable. Este ingreso que se podría incrementar mediante cotizaciones y/o con un sistema de ahorros individuales, como los consagrados en el sistema BEPS.

La financiación de este pilar se podría asegurar incrementando la tributación efectiva del capital, que hoy es apenas del 12% de las ganancias, y eliminando las exenciones tributarias al capital, que en 2016 le costaron al fisco 1,2% del PIB, según el propio gobierno. Además se podrían destinar otros recursos: los del Fondo de Solidaridad Pensional; el acumulado de las cotizaciones de las personas que no alcanzan el número de semanas para acceder a la pensión y que hoy se reclaman por la figura de indemnización sustitutiva; los recursos del Programa de Subsidio al Aporte para Pensión (PSAP); el ahorro directo del programa BEPS; los recursos del impuesto a las pensiones millonarias; la destinación de un dólar por cada barril de petróleo exportado, y así conformar un fondo cuyos rendimientos se destinarían a financiar esta pensión.

**Puedes leer:**[**La mejor reforma pensional es un sistema económico que genere empleos estables y bien remunerados. Respuesta a la propuesta de ANIF**](http://ail.ens.org.co/opinion/la-mejor-reforma-pensional-sistema-economico-genere-empleos-estables-bien-remunerados-respuesta-la-propuesta-anif/)

Ampliar la cobertura universal en el sistema pensional implicará cambios en el modelo de desarrollo y la política de empleo, procurando una mayor formalización laboral y una mayor responsabilidad de la empresa y del Estado en las coberturas al trabajador, independientemente del tipo de contrato de trabajo y vínculo laboral.

La reforma pensional debe ser producto de un gran acuerdo nacional, que incluya a sindicatos, gremios, entidades territoriales y el gobierno nacional, y pueda contar con la asistencia técnica de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

***Ahora puedes recibir la información de la Agencia de Información Laboral y de la Escuela Nacional Sindical a través de Whatsapp. Desde tu celular o tablet solo debes dar clic sobre el siguiente logo, enviarnos el mensaje y seguir las sencillas instrucciones. Si estás en un computador, da clic para conocer nuestro número y envianos un mensaje.***

**“No ha habido identidad nacional, tenemos un país con muchas culturas'**

Tras muchos años de investigación, Jorge Orlando Melo publica ‘Historia mínima de Colombia’.



El historiador Jorge Orlando Melo, autor de ‘Historia mínima de Colombia’, durante la entrevista.

Foto: Claudia Rubio / EL TIEMPO

Por: Yamid Amat

EL TIEMPO, 01 de abril 2018 , 02:00 a.m.

‘Historia mínima de Colombia’, de Jorge Orlando Melo, es, en palabras de Héctor Abad Faciolince, otro gran escritor, “el libro que nos hacía falta”. Y no solo por su prosa breve y precisa, sino por lo que significa como enseñanza sabia de una historia, la nuestra, que tanto desconocemos. Enseñanza absurdamente eliminada de la cátedra escolar.

Melo, licenciado en filosofía y letras, ‘master of arts’ de The University of North Carolina y con estudios de historia latinoamericana en Oxford University, anuncia que su libro será lanzado el 17 de este mes, en la[Feria del Libro](http://www.eltiempo.com/noticias/feria-del-libro-de-bogota), y será presentado por el [ministro de Salud, Alejandro Gaviria](http://www.eltiempo.com/noticias/alejandro-gaviria). La siguiente es la primera parte de la entrevista sobre su libro.  
  
**Su libro se inicia con la historia de la Conquista española. ¿Cómo resumiría la actitud de los españoles?**  
  
En todo grupo humano hay malos y buenos. Hubo españoles como Pedro Arias Dávila, que llegó al Darién y masacraba indígenas sin límite, a veces por crueldad, o por imponer su autoridad, o por moralismo cristiano, como cuando hacía empalar a los [homosexuales](http://www.eltiempo.com/noticias/homosexualidad). Había otros conquistadores como Quesada o como Rodrigo de Bastidas, en Santa Marta, que querían hacerse amigos de los indios y ganar su confianza, para someterlos sin que murieran muchos, porque al fin y al cabo eran los que les iban a trabajar. Tenían interés en ser buenos.  
  
**¿En general, la Conquista española fue macabra o no?**  
  
Tuvo algo terrible: redujo en forma drástica una [población indígena](http://www.eltiempo.com/noticias/pueblos-indigenas)muy numerosa, Al llegar los españoles, se calcula que había unos 4 o 5 millones de indios. Los recuentos tributarios indican que habían bajado a un poco más de un millón hacia 1560 y 80 años después, a 600. 000. Pero la mayoría murieron por las enfermedades que portaban los españoles: la viruela, el tifo, el sarampión y otras enfermedades que no tenían los indios.  
  
**¿No murieron por masacres?**  
  
Por masacres murieron muchos, sobre todo en la etapa inicial, y cuando los españoles enfrentaban tribus que no se sometían con facilidad.  
  
**¿Fueron muchas las tribus indígenas resistentes a la Conquista?**  
  
Claro. Los indios de Cartagena y de Santa Marta enfrentaron a los españoles con arcos y flechas envenenadas, y mataron a Juan de la Cosa, a Alonso de Ojeda. Los de Timaná hicieron la revuelta de la Gaitana, donde murieron muchos españoles. Los pijaos estaban en guerra en 1609. Los wayús o los del Darién todavía peleaban hacia 1800. Esas batallas enfrentaban a unos centenares o miles de indios con 50 o 100 españoles, que traían armas de fuego.  
  
**¿Qué tipo de armas tenían nuestros indígenas?**  
  
Tenían dos tipos de armas, dependiendo de las culturas: los de Bogotá tenían palos y macanas, lo más ineficiente, y dardos. En Santa Marta, en La Guajira, en Cartagena, en el Darién, en Urabá tenían arcos y flechas envenenadas.

Tenían dos tipos de armas, dependiendo de las culturas: los de Bogotá tenían palos y macanas, lo más ineficiente, y dardos

**¿Los indígenas de Bogotá no usaban dardos envenenados?**  
  
No. Por eso, aquí casi no mataron a ningún español, y estos entendieron que la manera de ganarlos era negociar: apoyar caciques en conflicto con otros.  
  
**¿Está confirmado que Jiménez de Quesada fue un gran negociador?**  
  
Sí. Era un negociador, y ejecutó a uno de sus hombres porque le quitó una manta a un indio, para mostrar que iba a tratarlos bien. Pero después, cuando Sagipa, que reemplazó al zipa Tisquesusa, muerto por los españoles, no dijo dónde tenía escondidos todos sus tesoros, los españoles lo torturaron hasta que murió, y Quesada dijo que como no era cristiano, no había que tratarlo con muchos miramientos. Los negociadores se contraponen a los que prefieren el conflicto y la violencia, pero muchas veces buscan el mismo resultado: por acuerdo, seducción, engaño o violencia, importaba era someter a los indios, y se usaban todos los medios. En la [historia de Colombia](http://www.eltiempo.com/noticias/historia-de-colombia)esta contraposición es frecuente: en 1895 o 1899, los liberales se dividieron entre pacifistas y belicistas: ambos querían tumbar al gobierno conservador, pero unos pensaban que lo mejor era hacer la guerra civil y otros, que era mejor negociar y que la guerra iba a darle más poder al Gobierno; en 1949 y 1950 esto se repitió: muchos liberales querían armar [guerrillas](http://www.eltiempo.com/noticias/guerrillas) y enfrentase al gobierno conservador, pero otros decían que era mejor desacreditar al Gobierno, abstenerse electoralmente, hacer “resistencia civil”. Y entre los partidarios del socialismo, unos querían el poder con votos y otros con las armas.  
  
**La Conquista no solo trajo a los españoles, sino a la**[**Iglesia**](http://www.eltiempo.com/noticias/iglesia)**; desde entonces la Iglesia aparece como gran poder político en Colombia...**  
  
Sí. Porque a los españoles los movían dos cosas con fuerza: las ganas de enriquecerse y la fe: la idea de crear un imperio cristiano para convertir a los indios.  
  
**¿Qué tan buena o qué tan indebida fue la presencia de la Iglesia en la Conquista, y luego en la Colonia, y luego en la Independencia?**  
  
La Iglesia en la Conquista dio a los españoles argumentos y ánimos para justificar la guerra y la invasión, y fue por ello un factor esencial en que se dominara a los indios, pero al mismo tiempo trataba de controlar los abusos contra los indios. Pero la misma Iglesia tenía ideas que llevaban a abusos; por ejemplo, la Iglesia consideraba que había derecho a hacer guerra contra los que no dejaban enseñar la religión, y eso dio argumentos a los conquistadores. Y creía que había que castigar, incluso con la muerte, a los indios “caribes”, por comer carne humana, y a los que practicaran la homosexualidad, el “pecado nefando”.  
  
**¿Fueron muchos los curas que llegaron con los conquistadores?**  
  
Sí. A Santa María la Antigua del Darién, en 1513, llegó ya un obispo. La Conquista fue doble: el dominio militar a los indios, para ponerlos a trabajar para los españoles y el dominio religioso, para convertirlos. Algunos miembros de la Iglesia buscaron frenar los abusos, las crueldades extremas: eso fue lo que hizo fray Bartolomé de la Casas, y lo hicieron muchos curas de acá de la Nueva Granada. Después de la Independencia, el modelo de sociedad español, en el que la Iglesia y el Estado están unidos, fue criticado por los liberales. Para estos, no había que dejar a la gente en manos de los curas, que los llenan de supersticiones, y había que educarlos con maestros.

**La Conquista fue doble: el dominio militar a los indios, para ponerlos a trabajar para los españoles y el dominio religioso, para convertirlos**

**¿Y luego?**  
  
Desde 1819 hubo una contraposición entre el ideal de sociedad regida por la Iglesia y otro ideal laico, en el que la[religión](http://www.eltiempo.com/noticias/religion) se convierte en algo privado, de conciencia, pero la sociedad se rige por la ley. La Iglesia, después de los conflictos de 1851, acabó unida a los conservadores. La guerra civil de 1878 fue una guerra religiosa, porque los liberales trajeron educadores alemanes protestantes para que formaran a los maestros, y eso no se lo aguantó la Iglesia. El conflicto entre liberales y conservadores entre 1936 y 1946, que derivó en la violencia de mediados de siglo, se debió en parte al enfrentamiento entre la visión de una sociedad católica y una laica: para los promotores de la cruzada contra el liberalismo que decían que traería el comunismo y el protestantismo, no podían dárseles derechos políticos a los liberales, pues el error, decían, “no tiene derechos”.  
  
**¿La sociedad colonial fue muy jerárquica?**  
  
Sí. Esa es herencia que tenemos del dominio español: una sociedad en la cada uno es distinto a los demás y tiene derechos de acuerdo con su grupo social: los blancos, indios o negros, los vecinos de la plaza o los campesinos. El derecho dependía del color o del lugar en la jerarquía social. El esfuerzo del siglo XIX fue la idea liberal de que todos tenemos [derechos](http://www.eltiempo.com/noticias/derechos) iguales: los derechos del ciudadano, libertad para pensar, hablar, trabajar, etc., el derecho a elegir los gobernantes y a tener el mismo trato en la ley. Y desde 1920 empezó a surgir la idea de que hay derechos sociales que tenemos todos: a tener salarios justos, a tener educación y salud, al bienestar, a una sociedad igual no solo en lo legal. Todavía, no obstante la tradición legal, el liberalismo es superficial, y domina la idea de que uno tiene derechos según quien sea: “¿Y usted no sabe quién soy yo? Estamos muy lejos de cualquier igualdad social o económica: Colombia forma parte de los países más desiguales en ingreso o distribución de la propiedad.  
  
**¿Desde la Conquista, Colombia nunca tuvo una identidad nacional?**  
  
No, aquí no ha habido identidad nacional, tenemos un país variado, diverso, con muchas culturas. Uno reconoce a un argentino, a un mexicano, por el acento, ¿pero quién reconoce a un colombiano? Si es costeño, lo pueden confundir con un cubano y si es de Pasto, con un ecuatoriano.   
  
**¿Eso es una gran desventaja frente a otras naciones?**  
  
No me parece. La diversidad tiene grandes ventajas. El sueño de una “identidad nacional” más coherente fue el de la regeneración, el de Miguel Antonio Caro: una identidad hispánica, blanca, católica, conservadora, basada en la familia, que rechazaba los aportes de las culturas indígenas o del racionalismo europeo. Fue bueno que no se impusiera, y que seamos distintos. Observe que los colombianos se sienten orgullosos de la diversidad geográfica, social, regional, cultural, étnica.  
  
**¿Cuándo y cómo nacen los dos grandes**[**partidos políticos**](http://www.eltiempo.com/noticias/partidos-politicos)**?**  
  
Son dos imágenes sociales opuestas, pero que se definen por la pelea de dos personajes: Bolívar y Santander. Bolívar era un hombre de la oligarquía pura de Caracas, que hizo una gran carrera militar desde 1811; Santander era un abogado, como mucha gente en la Nueva Granada; este ya era en 1810 un país de abogados, aunque en los primeros años de conquista, en 1513, la ley decía no dejen entrar abogados, que todo lo vuelven pleitos...

**Bolívar era un hombre de la oligarquía pura de Caracas, que hizo una gran carrera militar desde 1811; Santander era un abogado, como mucha gente en la Nueva Granada**

**Ningún partido ha querido eliminar la desigualdad**

**Con su nuevo libro ‘Historia mínima de Colombia’, Jorge Orlando Melo reflexiona sobre la importancia de conocer y enseñar el pasado y, principalmente, pone el dedo en la llaga en temas controversiales.**

Revista SEMANA, No. 1877, Abril 23 al 29 de 2017. Págs. 72 y 73

[](https://static.iris.net.co/semana/upload/images/2018/4/20/564367_1.jpg) "En Colombia la violencia fue deseada, la lucha armada fue un proyecto político"

**SEMANA: ¿Para qué leer este**[**libro**](https://www.semana.com/noticias/libros/102931)**?**

**JORGE ORLANDO MELO:** Puede ayudar a lograr una imagen balanceada del desarrollo del país. Ni la optimista, de que el país es una maravilla, ni el pesimismo radical. Los colombianos logramos mucho en los últimos 60 años en el campo económico y social, pero no fuimos capaces de superar la violencia o la corrupción, o de poner en marcha un sistema de justicia que funcione.

**SEMANA: ¿Descubrió cosas en la investigación para escribir su libro?**

**J.O.M.:** Me sorprendió la fuerza del regionalismo: el centralismo de Bogotá nunca pudo imponerse. ¿Quiénes fueron los presidentes en el siglo XIX y XX? De Popayán, de la costa, de Santander o Antioquia. Encontrar uno bogotano es difícil. Lo otro es que, comparando la violencia de los últimos 40 años, en la que murieron unas 700.000 personas, la violencia bipartidista es menor: menos de 150.000 homicidios.

**SEMANA: Usted destaca la importancia de los partidos. ¿Qué pasó con ellos que ahora no se sabe qué representan?**

**J.O.M.:** En el siglo XIX los conservadores y los liberales eran diferentes. Los primeros soñaban con una sociedad como la colonial, basada en el respeto al cura y a los dueños de la tierra. Los liberales querían que los grupos medios y bajos pudieran votar, tuvieran derechos civiles y que los educara un maestro y no un cura. Eso los contrapone en las guerras civiles del XIX y en las reformas del treinta de la República Liberal. El Frente Nacional acabó con la diferenciación ideológica. En los años sesenta la gente empezó a cambiar sus costumbres sin tener en cuenta la religión. En Colombia, el país más católico de América Latina, tuvo el mayor éxito el control de natalidad en esa década. La Iglesia perdió mucho poder político y los partidos acabaron por defender lo mismo.

**Le sugerimos:**[**“En El Salvador hablar de conflicto es un eufemismo. Nos referimos a la guerra”**](https://www.semana.com/cultura/articulo/feria-del-libro-de-bogota-entrevista-con-horacio-castellanos/564243)

**SEMANA: ¿Y años después?**

**J.O.M.**: Ambos partidos ampliaron su abanico para abarcarlo todo. El liberalismo, que siempre promovió el sindicalismo, tuvo que competir con los conservadores, que crearon la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC). Los liberales trataron de quedar bien con la Iglesia. Entre 1970 y 1990 la guerra era dentro de los partidos, no entre ellos. La Constitución de 1991 los acabó: no había identificación, pues no proponían nada distinto, y surgió un sistema electoral en el que el poder proviene del control local de transferencias y regalías. El que gana las elecciones tiene acceso al presupuesto municipal, y puede hacer favores y repartir tajadas. Hoy es difícil saber quién es liberal o conservador. ¿Quién es más liberal en términos económicos? ¿Duque? ¿Vargas Lleras? ¿Fajardo?

**SEMANA: ¿Se puede decir que Colombia es un país de derecha?**

**J.O.M.:** Un país conservador: con los conflictos armados la población prefirió dejar las cosas como están, aceptar que no hubiera cambio social con tal de acabar la violencia. Colombia nunca tuvo un proyecto progresista en términos sociales, de igualdad de ingresos, de socialismo. Pero sí se liberalizó en campos donde la Iglesia había dominado: moral sexual, derechos de las mujeres o eutanasia. En Chile todavía se discuten. Nuestro país se modernizó en estos aspectos, pero en términos sociales se volvió muy conservador.

**SEMANA: Se dice que la muerte de Jorge Eliécer Gaitán frustró la ampliación democrática y la oportunidad de una experiencia populista…**

**J.O.M.:** Un populismo de Gaitán, que nunca creó una organización política ni tuvo el apoyo del sindicalismo, tenía pocas posibilidades. El peronismo tenía un sindicalismo muy fuerte, pero en Colombia el sindicalismo, apoyado en el Partido Comunista y el Liberal, eran antigaitanistas. La propuesta del caudillo le daba voz al ciudadano anónimo y pobre que se sentía excluido, pero no al militante de izquierda o sindical. Y no tener populismo le dio ventajas al país, al menos en lo económico: nunca hubo planes grandiosos como los que quebraron a otros países. Era como si la población dijera: “Con estos oligarcas de los que hablaba Gaitán, pues no nos va muy bien. Pero tampoco nos va tan mal”. Y siguieron votando por los oligarcas.

**Le sugerimos:**[**¿Qué libro recomienda para la Feria del Libro?**](https://www.semana.com/cultura/articulo/los-recomendados-de-semana-para-la-feria-del-libro/564248)

**SEMANA: ¿Por qué es tan crítico de la izquierda?**

**J.O.M.:** Porque no buscó fortalecer la democracia y esa era la gran oportunidad de la izquierda. De los años sesenta a los ochenta el eslogan era “abstención beligerante”, “no vote”, el voto es un engaño y la democracia también. Si otros países latinoamericanos se preocuparon por consolidar la democracia, la izquierda de Colombia decidió que era burguesa y mentirosa, y que había que tomar el poder por las armas.

**SEMANA: ¿Cuál fue el costo?**

**J.O.M.:** La elite colombiana no era santa y tenía la experiencia de la violencia de muchas décadas. Los propietarios resolvieron aliarse con los narcos y crear el paramilitarismo, que sembró el terror al matar a los amigos de los guerrilleros, los simpatizantes civiles de las guerrillas, como pasó con la UP. Los paracos, en vez de enfrentar a los guerrilleros, asesinaban a los militantes urbanos de la UP o de otros grupos de izquierda.

**SEMANA: ¿Esa interpretación no libera de culpa en la violencia a la clase dirigente?**

**J.O.M.:** Para nada: no eran santos. Pero a mí me parece que si uno sabe que en el país hay una oligarquía relativamente violenta, tiene que pensar cuál es el mecanismo eficaz para frenarla. Y yo creo que en esa época sí había suficientes elementos ideológicos y organizativos en las clases medias y bajas para haber intentado un bloqueo más civilista en defensa de la democracia.

**SEMANA: ¿Cómo interpreta hoy el asalto a Marquetalia?**

**J.O.M.:** El Estado no creó la guerrilla al atacar unos campesinos, pues esta ya existía, aunque no muy activa. Marquetalia demostró también que el gobierno tenía las mismas cegueras de la izquierda, y por la misma razón, al no darse cuenta de que la violencia era contraproducente. Los ataques a Villarrica, Marquetalia o la Uribe dieron argumentos a la guerrilla y dividieron al establecimiento, que tenía, como aquella, partidarios de la ‘lucha armada’ y partidarios de acabarlos con herramientas políticas. En 1962, Álvaro Gómez propuso los primeros ataques a las repúblicas independientes y Alberto Lleras no quiso atacar a Marquetalia. Sí lo hizo Guillermo León Valencia y terminó por fortalecer la guerrilla.

**Le sugerimos:**[**75 años con “El principito”: con los ojos de un niño y la experiencia de un sabio**](https://www.semana.com/cultura/articulo/el-principito-75-anos-con-los-ojos-de-un-nino-y-la-experiencia-de-un-sabio/563504)

**SEMANA: Y esa lógica fue repetitiva…**

**J.O.M.:** En varias ocasiones, como en 1979, con el Estatuto de Seguridad que surgió para decirle al M-19: “Vamos a acabar con ustedes como sea”. Y eso unió a los sectores urbanos, universitarios y progresistas para defender los derechos humanos. Se desacreditó la lucha militar contra la guerrilla. Lo mismo sucedió con Uribe, que le dio duro, pero apareció el escándalo de los falsos positivos y el del DAS (contra organizaciones de derechos humanos y de izquierda y sus competidores políticos). Todo esto desacreditó a su gobierno. En la guerrilla y en el gobierno han coexistido los negociadores y los belicistas.

**SEMANA: ¿Hubo fraude en las elecciones de 1970 entre Misael Pastrana y Gustavo Rojas?**

**J.O.M.:** Mi impresión es que hubo el fraude usual, y que favoreció a Pastrana. Es decir, en los pueblos conservadores rurales, en donde se cumplía la regla de que ‘el que escruta elige’ y hubo más votos de los posibles, pero no en el conteo central, como la mayoría de los colombianos creen. La torpeza del gobierno consistió en bloquear la información electoral, pues dio la impresión de que, ante el triunfo inminente de Rojas, estaba haciendo un fraude de última hora. En realidad ya estaba hecho.

**SEMANA: ¿Por qué Colombia no ha podido resolver el problema de la desigualdad?**

**J.O.M.:** Las promesas de igualdad y de otras reformas se hacen en épocas de elecciones, para ganar votos, pero no son serias, pues no hay ningún movimiento político cuyo programa tenga su centro en la igualdad y las grandes reformas sociales. Por ejemplo, prometieron la reforma agraria y esta fracasó por culpa de los terratenientes y de los políticos, pero también porque la izquierda no la apoyó, pues decía que era reformismo y que iba a volver pequeñoburgueses a los campesinos.

**SEMANA: ¿No hay más razones?**

**J.O.M.:** Aquí no ha habido ningún partido grande que quiera eliminar la desigualdad. Y no lo hay porque no hay movimientos políticos vinculados a la perspectiva de los sectores obreros. Liberales, conservadores y otros grupos han sido siempre partidos policlasistas, que siguen estrategias gradualistas y liberales. Todos quieren promover las condiciones para que los empresarios aumenten la producción, y si nos va bien, vamos a cobrar algo de las ganancias en impuestos, para compensar la desigualdad dando un poco de salud y educación. Todos comparten el ideal liberal, y si acaso algunos creen que hay que añadirle un sistema de subsidios. No hay un modelo distinto, alternativo, al acordado entre liberales y conservadores y respaldado por los empresarios. Incluso la izquierda, cuando llega al poder en los municipios, no tiene un plan diferente. Es más o menos la misma cosa, con un poquito más de subsidios sociales.

**SEMANA: ¿Por qué Colombia no ha logrado formas estables de convivencia y paz?**

**J.O.M.:** Aquí la violencia fue deseada, es decir, la lucha armada fue un proyecto político. En otros países de América Latina, donde había dictaduras y menos democracia que en Colombia, los grupos que querían el cambio social lucharon por la democracia. Y les fue, al final, mejor que en Colombia. En casi todos los países llegaron al poder grupos de izquierda. Aquí la gente que promovió el cambio social, desde 1920, lo hizo mediante las armas. Y nos metimos en un espiral de violencia que no resolvió nada y agravó las cosas. Al que estaba a favor del socialismo, pero no creía en la lucha armada, le decían mamerto, el insulto para los que creían en el socialismo, pero no en la violencia.

**SEMANA: ¿Qué importancia tiene la enseñanza de la historia?**

**J.O.M.:** La importancia de su enseñanza no está en que los estudiantes aprendan la lista de los héroes o hechos importantes. Quien estudia historia aprende a reflexionar, a pensar, a evaluar críticamente fuentes, testimonios. En otras palabras, estudiar la historia es una forma de aprender a pensar y a no comer cuento.

[Jorge Orlando Melo “Ningún partido ha querido eliminar la ...](https://www.semana.com/cultura/articulo/jorge-orlando-melo-ningun-partido-ha-querido-eliminar-la-desigualdad/564375)

www.semana.com/cultura/articulo/jorge-orlando-melo-ningun-partido-ha-querido-eliminar-la-desigualdad/564375

**23 sacerdotes asesinados en 6 años:**

**El sexenio más violento para la Iglesia**

**en México**

OBSERVATORIO ECLESIAL AÑO 7\* 21 -27 ABR 2018\* NUM. 254

Con el asesinato a balazos del P. Juan Miguel Contreras, la tarde del 20 de abril, suman 23 los crímenes contra sacerdotes en los últimos seis años, el periodo más violento en la historia reciente de la Iglesia en México.

El P. Contreras se encontraba al interior de la iglesia de San Pío de Pietrelcina, en Guadalajara, Jalisco, cuando dos hombres ingresaron y acabaron con su vida. De acuerdo a la Fiscalía General del Estado de Jalisco, el cuerpo del sacerdote presentaba “varios impactos por arma de fuego”. Apenas dos días antes, el P. Rubén Alcántara Díaz, vicario judicial de la Diócesis de Izcalli,

fue asesinado dentro de la iglesia de Nuestra Señora del Carmen.

En febrero los sacerdotes Germaín Muñiz García y Iván Añorve Jiménez fueron acribillados en una carretera, sin que hasta la fecha las autoridades hayan esclarecido el crimen.

Se trata de las cuatro últimas víctimas de un largo historial que se suman, desde 1990, a los crímenes contra 1 cardenal, 47 sacerdotes, un diácono, 4 religiosos, 9 laicos y una periodista católica; de acuerdo a las investigaciones y reportes del Centro Católico Multimedial de México (CCM).

Asimismo, según el Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal -organización mexicana de derechos humanos-, 12 de las 50 ciudades más violentas del mundo en 2017 fueron mexicanas.

Luego de la muerte del P. Contreras, los obispos mexicanos hicieron “un urgente llamado para construir una cultura de paz y de reconciliación” en el país.

“Es tiempo de mirar con honestidad nuestra cultura y sociedad, para preguntarnos el porqué hemos perdido el respeto a la vida, y a lo sagrado”, señalaron.

En 2017, en medio de la creciente ola de violencia en el país, fueron asesinadas más de 29 mil personas en México. Y la violencia no ha tenido clemencia con los pastores.

De acuerdo al CCM, el sacerdote P. Víctor Manuel Diosdado Ríos, de la Diócesis de Apatzingán, fue asesinado el 7 de junio de 2012 porque “su trabajo pastoral incomodó a varios criminales”.

Al año siguiente fueron asesinados otros cuatro sacerdotes, uno de ellos fue el P. Joel Román Salazar, de la Diócesis de Ciudad Altamirano, en Guerrero. El presbítero fue “despeñado en su automóvil con premeditación, alevosía y ventaja”.

Muchos de los sacerdotes asesinados habían sido secuestrados y torturados. Entre ellos estuvieron los sacerdotes Alejo Nabor Jiménez Juárez y José Alfredo Juárez de la Cruz, asesinados en Veracruz en septiembre de 2016. Ese mismo mes fue secuestrado y asesinado el P. José Alfredo López Guillén, en Michoacán.

Un caso sonado en 2017 fue el del P. José Miguel Machorro, apuñalado al culminar la Misa en la Catedral Metropolitana de México el 15 de mayo. Tras una larga hospitalización, falleció el 3 de agosto.

En su mensaje del 20 de abril de este año, los obispos mexicanos exhortaron a los criminales, a aquellos que “menosprecian y arrebatan la vida por cualquier causa”, a “dejarse mirar por el rostro bondadoso de Dios, para

deponer no solo las armas, sino el odio, el rencor, la venganza, y todo sentimiento destructivo”.

**(aciprensa.com) 24/04/2018**

**México es el segundo país más católico del mundo. Y el primero en asesinatos de curas**

México es considerado el país con mayor cantidad de fieles, tras Brasil. Alrededor de 8 de cada 10 mexicanos son católicos, según el centro de

**Investigaciones Pew**

.

Pero en los últimos años, los más violentos del país, también se ha convertido en el país más peligroso para ser cura. “Pedimos a aquellos que

menosprecian y arrebatan la vida por cualquier causa, a dejarse mirar por el rostro bondadoso de Dios, para deponer no solo las armas, sino el odio, el rencor, la venganza y todo sentimiento destructivo”, dijo tras un asesinato, este sábado en un mensaje en la red social Twitter, el Secretario General

de la iglesia católica en México, Alfonso Miranda.

El reverendo Miguel Contreras escuchaba confesiones el viernes, en su parroquia de San Pío Pietrelcina en el estado de Jalisco. Llegaron dos hombres, ingresa ron a la sacristía de la parroquia y le dispararon varias veces.

Aún estaba vivo cuando llegaron los paramédicos pero no pudieron reanimarlo, de acuerdo con la Procuraduría del Estado.

Dos días antes, en Cuautitlán Izcalli, Estado de México, el reverendo Rubén Alcántara Salazar era asesinado antes de la misa, con navaja.

En 2016 el vocero de la arquidiócesis, Hugo Valdemar, advertía que el país se había vuelto el más peligroso del mundo para ser cura. Contando a partir del año 2012 iban 15 muertos.

“Hay más peligro que en países como Siria o en países en que los cristianos son perseguidos por el Estados Islámico”, dijo, según reportó la agencia de noticias católica Crux.

En 2017hubo cuatro muertos más, y el país se afianzó en el primer sitio de violencia en contra de los miembros del clero. En la región, lo llevaba siendo hace tiempo: “Por noveno año consecutivo”, México es primer lugar en crímenes de odio contra sacerdotes, religiosos y laicos de América Latina, según un comunicado del Centro Católico Multimedial (CCM).

Según una lista elaborada por el CCM, desde 1990 a la fecha miembros la iglesia católica en México han sido víctima de 68 “atentados”, de los cuales 62 fueron crímenes. Entre las víctimas se encuentra1 cardenal, 46 sacerdotes, 1 diácono, 4 religiosos, 9 laicos y una periodista católica.

**Sólo en el sexenio del actual presidente, Enrique Peña Nieto (2012-2018), han sido asesinados 22 sacerdotes.**

La lista fue publicada el 19 de abril. Desde entonces hubo dos muertes más.

(telemundo.com) 24/04/2018-

Las estrujantes horas de México

Intensas horas de dolor vive Guadalajara, en el occidental Estado de Jalisco, México.

Ayer, la Iglesia arquidiocesana dio el último adiós al joven sacerdote

Juan Miguel Contreras García ejecutado al interior de la parroquia de san Pío de Pietrelcina en Tlajomulco, el pasado viernes.

Un cardenal de la Iglesia católica, estrecho colaborador del Papa Francisco y presidente del Episcopado Mexicano, el Arzobispo José Francisco Robles

Ortega, encabezó la misa exequial en el pueblo del asesinado, El Salvador, municipio de Tequila, Jalisco, esta mañana de lunes 23 de abril. Más de 150 presbíteros, familiares, amigos y fieles se dieron cita para honrar la memoria del joven sacerdote ordenado hace dos años.

Robles Ortega recordó en la homilía las virtudes del joven. "Podemos decir

que de este corto sacerdocio del padre Juan Miguel, Cristo se ha adueñado donándose a los fieles, a la comunidad, a las comunidades que sirvió, y podemos decir, aunque con dolor y sin entenderlo, que Cristo, el Buen Pastor, ha dado su vida, ha derramado su sangre en la persona del padre Juan Miguel en la tarde de este viernes, como si fuera el viernes santo".

El cardenal metropolitano de Guadalajara ha exigido de las autoridades la

pronta resolución del caso para dar con los responsables del asesinato. Nada

se sabe con certeza aún. El reclamo del prelado hacia la fiscalía es que tiene la obligación "de impartir justicia, eso no lo dejamos de lado. Lo asumimos, lo reconocemos y lo exigimos".

La vida del padre Juan Miguel fue la misma como la entregó Cristo en

la cruz. Lejos de quedarse en la mera tragedia del hecho violento, debe ser un

motivo de esperanza: "Lo que nos llena de gozo es que Cristo dijo cuando entregaba su vida: 'Tengo poder para darla y

tengo poder para retomarla, y para vivir para siempre'.

Esa es, hermanas, hermanos, nuestra esperanza. Cristo toma de nuevo esa vida para que el padre Juan Miguel viva y viva para siempre" diría el cardenal Robles.

Y el caso del joven sacerdote asesinado es más dramático cuando Jalisco vive una agitación social por la desaparición de tres estudiantes

de la Universidad de Guadalajara quienes fueron levantados el 19 de marzo pasado. Un ultimátum de los padres de familia obligó al gobernador del Estado a ofrecer investigaciones certeras en cuanto al paradero de los

estudiantes. Este lunes, la Fiscalía del Estado dio algunos avances

en torno al caso. Los estudiantes habrían sido confundidos con miembros del crimen organizado, fueron levantados y el mismo día de su secuestro, asesinados para después desaparecer sus cuerpos disolviéndolos en ácido. Según las autoridades, estuvieron en el lugar y hora equivocados.

Los hechos en Jalisco son realmente estrujantes. La sociedad está conmovida y vive momentos que ya no pueden sostener más calificativos de esta locura y demencia en México. Mons. Ramón Castro, Obispo de

Cuernavaca, llamó a esta "ultraviolencia" y tiene razón cuando vemos la forma inhumana y bestial manteniendo a México de rodillas: seres humanos sin entrañas no se tientan el corazón para tomar la vida de otros y desaparecerlos, literalmente, para borrar lo más íntimo, aun su memoria, cada molécula, cada átomo.

Los obispos lo han advertido. En México se está ensalzando a la cultura de la violencia que raya en la idolatría más destructora y paranoica. No hay motivo de confianza en las autoridades cuando, corrupción e impunidad, parecen ser las dos normas más esenciales de la justicia sin ley. Durante el fin de semana, párrocos y obispos no dejaron de lado el asesinato de dos sacerdotes. Se trata de hacer conciencia de estas lamentables condiciones para cambiar mentalidad y actitudes. En general, los obispos de diversas regiones del país lamentaron los hechos de Izcalli y Guadalajara. Y el clamor es el mismo, Justicia imparcial y expedita, volver a la paz arrebatada cada día.

OBSERVATORIO ECLESIAL AÑO 7\* 21 -27ABR2018\* NUM. 254

**Cualquier omisión o "prudente silencio" sería un craso error**.

Los fieles quieren consuelo, explicación, razones para creer que esto no es permanente y hay esperanza por delante. La mayoría de los Obispos han

hablado, en sus comunidades y redes, condenando los hechos dando rostro e identidad a los sacerdotes asesinados y seguir el trabajo por la paz.

**Pero extraña el lamentable silencio y omisión de la Arquidiócesis de México... Ninguna muestra de solidaridad, una oración o sencilla empatía y unión en la fe hacia las diócesis hermanas en luto, sólo tibios tuitazos.**

El Arzobispo de México haciendo alusiones a la violencia durante la homilía dominical del Buen pastor, sí pero no es suficiente. Gracias a uno de los canónigos, Mons. Tapia Rosete, se tuvo presente en el memento de los difuntos el nombre de los abatidos la semana pasada si no hubieran pasado desapercibidos.

Sinceramente deseamos que esto no sea una cómoda posición en nombre de la reconciliación y comunión con quien sea, reflejando que es mejor quedar bien con el diablo en lugar de agradar a Dios.

(periodistadigital.com) 25/04/2018

**Familiares pagaron el rescate de un sacerdote de la Basílica en la Ciudad de México; lo**

**hallan muerto en Cuernavaca**

Ciudad de México.

Moisés Fabila Reyes, sacerdote de la Basílica de Guadalupe que fue secuestrado desde el pasado 3 de abril, fue localizado sin vida

en la Colonia Loma Sur del municipio de Emiliano Zapata, Morelos,

pese a que sus familiares pagaron el rescate.

La Fiscalía General del Estado (FGE) informó que los resultados de la

necropsia practicada al cuerpo del cura, hallado el domingo 22 de abril, arrojó que murió de un infarto agudo al miocardio.

En un comunicado, precisó que una mujer que se dijo llamar Elizabeth se presentó al Servicio Médico Forense, ubicado en la capital de la entidad, para identificar el cadáver, el cual reconoció como el de su padre.

Asimismo, la dependencia aseguró que no cuenta con ninguna denuncia que involucre un hecho delictivo relacionado con Moisés Fabila Reyes, “ni se cuenta con información que de termine si fue o no privado de la libertad como se ha difundido”.

Sin embargo, afirmó que estará atenta a cualquier solicitud de colaboración para apoyar a dependencias estatales y federales en el esclarecimiento de los hechos.

26/04/2018

**Violencia en México es “insoportable e inaceptable”, advierte el nuncio**

**apostólico Franco Coppola**

El nuncio apostólico en México, Franco Coppola, calificó de “insoportable e inaceptable” la violencia que se vive en el país, como el reciente caso de los tres

estudiantes de cine que fueron asesinados y disueltos en ácido por integrantes del Cártel de Jalisco Nueva Generación (CJNG).

Agregó que la violencia que se vive en el país es un “desafío” para las autoridades y, más que “condenar, tenemos que interrogarnos y hacer mucho más en la formación. Todos, a todos los niveles, el Estado,…

**CARLOS IGNACIO SUAREZ GARCÍA**

**MONJE BENEDICTINO Y SANTO AFECTIVO**

**Amilcar Ulloa, Pastor protestante**

Esta es una breve palabra de reconocimiento de la vida, obra y pascua de Carlos Ignacio Suárez, monje benedictino. Carlos Ignacio fue ingeniero químico de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín, maestro cervecero y obtuvo doctorado en teología de la misma UPB. Contaba con orgullo el hecho de haber sido ordenado sacerdote por el papa Juan Pablo II, cuando visitó Colombia en 1986.

Nos comenzamos a conocer con el padre Carlos Ignacio Suárez en los albores del siglo 21. Cuando en noviembre de 2002, la Corporación El otro de Medellín, nos invitó a compartir escenario para hablar en uno de los auditorios de la Universidad de Antioquia sobre homosexualidad y ética cristiana. Este mismo año la facultad de teología de la UPB otorgaba a Carlos Ignacio el título de doctorado en teología, gracias a la aprobación de su trabajo de investigación que tituló *El camino espiritual de la persona homosexual. Líneas de acompañamiento pastoral*.

En el escenario compartido en la Universidad de Antioquia surgió el hermanamiento en una causa común: la reivindicación de los derechos de las personas diversas sexualmente. Él ya venía haciendo su caminar en el acompañamiento teológico y pastoral a esta población, en espacios eclesiales católicos, como en el caso de la comunidad de El Discípulo Amado por esta época. En mi caso el proceso de sensibilización y aprendizaje en este campo, se dio a lo largo de la década de los años 90s, dinamizado por dos experiencias: el acercamiento pastoral a personas que convivían con el virus de inmunodeficiencia humana (VIH) y la reflexión teológica crítica propiciada por el Programa Abierto de Educación Teológica (Promesa) de inspiración protestante. Esta reflexión fue enriquecida por el aporte de los movimientos teológicos que brotaron a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe en los últimos años en distintos grupos sociales marginales, particularmente la que se dio desde la perspectiva de la diversidad sexual, también conocida con el nombre de *hermenéutica queer*. La llegada de personas de esta población a Promesa, motivó la creación el año 2004 de un espacio de acompañamiento que se llamó Fraternidad de la Amistad.

En este espacio tuvimos la oportunidad de contar varias veces con la compañía de Carlos Ignacio Suárez. Particularmente, durante varias sesiones de apoyo docente en Corazones Abiertos, una instancia de formación teológica, creada por la Casa Bíblica Laureles y la Fraternidad de la Amistad. Esto fue en abril del año 2013. Ahí tuvimos el privilegio de disfrutar de su destreza docente y de su sabiduría aplicada, cuando nos compartía algunas líneas de acompañamiento espiritual hacia las personas diversas sexualmente. Las mismas, aunque remozadas, de su tesis doctoral.

Su tesis *El camino espiritual de la persona homosexual. Líneas de acompañamiento pastoral*, es una investigación exhaustiva sobre el asunto, desde el punto de vista bíblico-teológico. Es una obra magistral hecha con todo rigor científico. Nos queda como un legado espiritual hasta hoy no superado.

Pero hay una dimensión de su vida, que es quizá la que mejor revela la profundidad de su humanidad y de su testimonio evangélico. Es la actitud serena y paciente con que afrontó su quebranto de salud. Carlo Ignacio padeció durante varios años de un cáncer de próstata. Aunque disminuido físicamente por los efectos del tratamiento, cuando lo visitamos en su casa, nunca lo vimos apesadumbrado o resignado. Su vida y obra fue la de un santo. Y de manera especial quiero reconocerle su capacidad de vivir su santidad y su espiritualidad, mediante la afirmación de su condición homo afectiva. Nunca la negó, ni como hombre ni como sacerdote. Creo que fue coherente con las palabras de su tesis doctoral, cuando afirma: “Al hacernos más fieles a nuestro camino compartido comenzamos a comprender que algunos movimientos humanos que habíamos clasificado como salidas, en realidad son pasajes de gracia. Muchos cristianos lesbigay, al abrazar su afectividad son fortalecidos para proseguir su vida de amor y de compromiso como creyentes maduros. El abrazar su identidad afectiva no les lleva a una salida de la Iglesia, sino que los invita a entrar más profundamente en su misterio, dando un testimonio público de lo que es la madurez y la santidad lesbigay, en medio de la diversidad del cuerpo de Cristo.” (2002, p. 89).

No obstante, esta epifanía que fue Carlos Ignacio Suárez tuvo un final aún más descollante. Para mi esposa y para mí fue una sorpresa, cuando hace pocos días mientras lo visitábamos en su casa, nos enteramos que él había decidido poner fin a sus días físicos mediante una sedación paliativa. Según la **Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL),** la **sedación paliativa**: es la disminución deliberada de la conciencia del enfermo mediante la administración de los fármacos apropiados, con el objetivo de evitar un sufrimiento insostenible causado por uno o más síntomas refractarios. Debido a su problema de salud, se habían comprometido varios de sus órganos vitales. En ese momento también estaban allí acompañándole algunos familiares y dos monjes benedictinos. Como es obvio la noticia nos tomó por sorpresa y nos causó una inmensa tristeza. Quisimos hablar más con él sobre el tema, inquirirle sobre los motivos, pero él prefirió disfrutar de ese momento; se dedicó a mostrarnos su San Sebastián desnudo, colgado en la sala de su casa, pintado por uno de sus amigos; luego nos enseñó algunas de sus reliquias y libros importantes. En sus palabras y en sus ojos percibíamos una paz profunda e inexplicable; no se percibía temor alguno. Antes de terminar la visita, hicimos una oración de agradecimiento al Dios de la vida por su vida, con la plena convicción de que el Padre de amor lo recibiría feliz en su regazo. Lo abrazamos con inmenso cariño. Uno de los monjes le pidió que desde la eternidad interceda por quienes seguimos en este mundo. Mi esposa y yo nos retiramos tristes, con un nudo en la garganta, pero con la dicha de haber asistido a una liturgia cotidiana inusual, presidida por un santo, que llevamos en nuestros corazones.

Hoy ya no nos acompaña físicamente Carlos Ignacio. Vivió su pascua de resurrección el domingo 29 de abril de 2018. Como hijo de Dios fue un iluminado; comprendió que la vida abundante se gana cuando se entrega la vida por la causa del evangelio (Mc 8,35); asimismo, que la vida abundante que el creador nos da es para vivirla en condiciones físicas dignas y placenteras. Por lo cual, sabiendo que su misión estaba cumplida y que su cuerpo ya no respondía, en una decisión libre y responsable, contando con el apoyo de sus familiares más cercanos y el apoyo médico competente, decidió poner fin a su existencia física, sabiendo que era recibido por el Creador en su seno inefable de luz y paz.

Amílcar Ulloa A. Medellín, 03/05/2018.

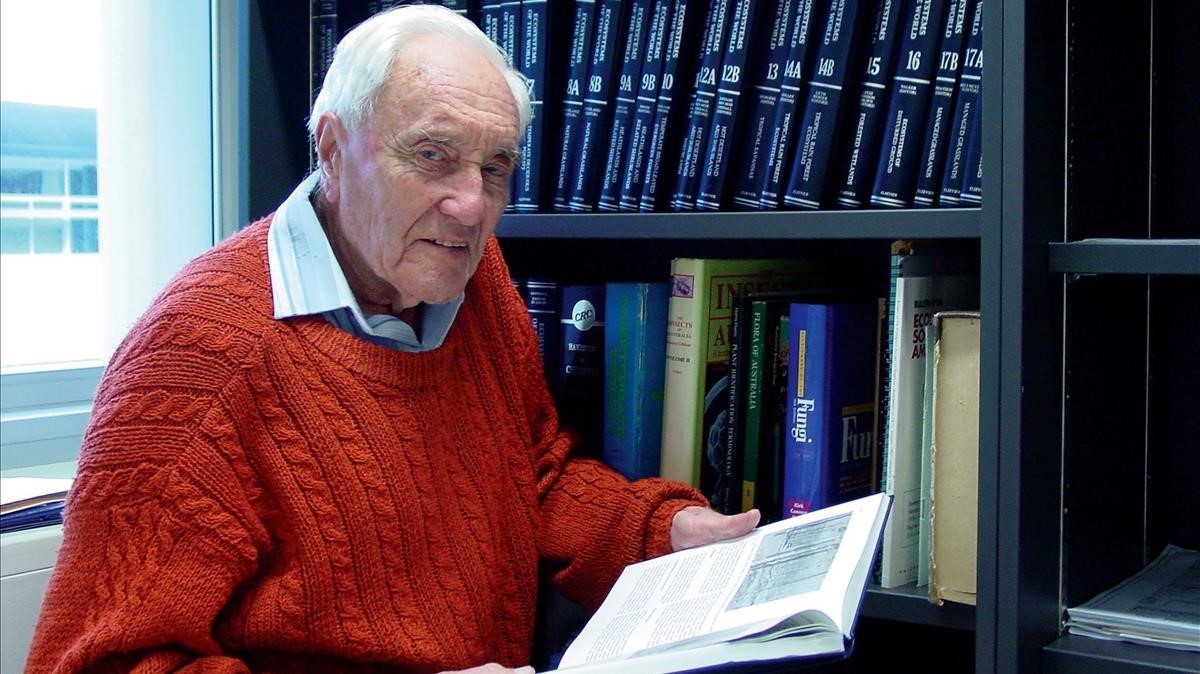
**Un científico australiano de 104 años viaja a Suiza para una eutanasia voluntaria**

**"Debería tener los derechos plenos de un ciudadano, entre ellos el de la muerte voluntaria asistida", dice David Goodall**

El Periódico, España

Sídney - Miércoles, 02/05/2018 a las 10:41 CEST

 1



El científico no padece ninguna enfermedad en fase terminal, pero su calidad de vida se ha deteriorado. / AFP

El**australiano David Goodall,** que a sus**104 años** es el científico más antiguo del país, tiene previsto iniciar este miércoles un viaje que terminará en **Suiza**, donde se someterá a una **eutanasia a pesar de no padecer enfermedad** **terminal**.

El veterano científico, **activista en favor de la legalización de la eutanasia en Australia,** indicó que el propósito de su viaje es llegar al país europeo, donde la muerte asistida es legal, reporta la cadena local ABC.

El pasado mes, durante su último cumpleaños, Goodall aseguró que pasaría el resto de sus días haciendo campaña para que se legalice la eutanasia voluntaria en el estado de Australia Occidental, donde reside.

El australiano cambió de parecer e iniciará este miércoles un viaje sin retorno, cuya primera parada será la ciudad francesa de Burdeos, donde visitará a familiares, para después concluir en la urbe suiza de **Basilea**.

Goodall, cuya condición física y su calidad de vida se han deteriorado significativamente,**viajará desde Perth -la capital de Australia Occidental- acompañado por un representante de la oenegé Exit International, en favor de la eutanasia.**

"Siento que una persona tan anciana como yo debería tener los derechos plenos de un ciudadano,**entre ellos el de la muerte voluntaria asistida",** remarcó el veterano en declaraciones a la ABC.

**Apartado de la universidad**

En 2016, Goodall acaparó la atención de los medios cuando la universidad en la que trabajó como investigador asociado honorífico le ordenó que dejar su oficina por considerarlo**un riesgo a su propia seguridad.**

Tras el recurso de Goodall, con el apoyo de la opinión pública, la decisión fue revertida, señala la ABC.

La eutanasia asistida es ilegal en muchos países y **en Australia solamente es legal en el estado de Victori**a, cuya capital es Melbourne, en donde se aprobó el año pasado.

Pero la ley en Victoria entrará**en vigor en 2019**y estará restringida a pacientes con enfermedades terminales en pleno ejercicio de sus facultades mentales y con una esperanza de vida de menos de seis meses.

**La mayoría de los católicos en España, a favor de la regulación de la eutanasia**

Para medir el apoyo que tienen la eutanasia y el suicidio médico asistido en España, dos investigadores han analizado datos del CIS. Ambas opciones tienen un importante apoyo de la población española. Destaca el amplio respaldo que recibe la regulación de la eutanasia, incluso entre los individuos que se consideran católicos.

[](http://www.publico.es/uploads/2018/04/23/5adddbe6afd93.jpg)

Dos prácticas ilegalizadas en España; la eutanasia y el suicidio médico asistido.- EFE

MADRID

[23/04/2018 15:21](http://www.publico.es/archive/2018-04-23) Actualizado: [23/04/2018 15:21](http://www.publico.es/archive/2018-04-23)

**AGENCIA SINC**

El suicidio médico asistido y la eutanasia están tipificados como delito en el Código Penal español. El debate sobre su regulación y el derecho a una muerte digna se ha postergado en España. Los casos del [ciudadano francés Vincent Lambert](http://www.publico.es/sociedad/estrasburgo-autoriza-eutanasia-tetraplejico-frances.html) y del pequeño Alfie Evans de Reino Unido han reabierto la controversia en los países vecinos.

Para conocer las diferencias en **las opiniones y actitudes de los españoles respecto a su regulación**, y cuáles son las características sociodemográficas y contextuales que las explican, un equipo de investigadores, formado por Adrián Heredia de la Universidad de Granada y Rafael Serrano del Instituto de Estudios Sociales Avanzados, ha analizado los datos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) al respecto.

*"Entre los católicos de mayor edad de centro, centro-derecha o derecha es mayoritaria la postura contraria a la eutanasia"*

“Testar la opinión de los ciudadanos sobre dos prácticas ilegalizadas en España, como son la eutanasia y el suicidio médico asistido, nos parece importante y deseable. Estas prácticas podrían ayudar a que **las personas que así lo deseasen decidan**, en determinadas circunstancias, **cuándo quieren ejercer su derecho de salida**”, dice a Sinc Serrano.

Dos hechos sociales avivan el debate. Por un lado, el envejecimiento de la sociedad, no solo porque la vida se alarga, sino también porque **el proceso de morir se hace menos accidental, más extenso y en ocasiones, penoso**. Por otro lado, según los investigadores, las condiciones sociales y tecnológicas actuales permitirían llegar a un ideal compartido sobre lo que es una buena muerte —lo que se conoce como el canon de la muerte—.

**Más del 80% de los ciudadanos no religiosos lo apoyan**

Los investigadores tomaron como base empírica los testimonios recogidos por el CIS en el estudio *Atención a pacientes con enfermedad en fase terminal* en el que participaron una muestra representativa de **2.481 individuos mayores de 18 años**, de los cuales el 48,1% eran hombres y el 51,9% mujeres.

Para la extracción de los datos, seleccionaron del cuestionario original aquellas preguntas relacionadas directamente con la posición de los ciudadanos respecto a la regulación de la eutanasia y**el suicidio médicamente asistido**.

De sus resultados cabe destacar el amplio apoyo a la regulación de los derechos de salida. En el caso de la eutanasia, la postura favorable es claramente la mayoritaria. Para el caso del s**uicidio médicamente asistido**, el ‘sí, con total seguridad’, sin ser mayoritario, es muy importante, más aún cuando la otra categoría, ‘no’, comprende tanto a los que se posicionan en contra como a los que no están totalmente seguros.

Teniendo en cuenta la religión, los investigadores explican que son los individuos no religiosos quienes más apoyan su legalización (82,9%), aunque incluso entre los que se consideran católicos, **el ‘sí’ a la regulación de esta práctica es la opción más elegida (52,2%)**. Solo es mayoritaria la postura contraria a la legalización de la eutanasia (48,9%) en el grupo de católicos de mayor edad con una posición ideológica de centro, centro-derecha o derecha.

Por último, los datos muestran **un sensible mayor apoyo de la población adulta a la eutanasia que al suicidio médicamente asistido**, “y no porque el perfil de los que apoyan una u otra práctica en esencia sea muy diferente, sino porque la última genera más dudas y el debate está menos maduro”, aseguran.

**El falso debate entre los cuidados paliativos y la eutanasia**

El trabajo muestra que la postura en contra de la legalización de la eutanasia se explica —al igual que en otros países europeos— por la religión, pero solo es efectiva en las personas mayores. Por el contrario, en el caso del suicidio médico asistido —del que se tiene menos información—, **el motivo que sustenta el ‘no’ es mucho más cercano a la tradición cultural**.

“Creo que los investigadores sociales tenemos la obligación de poner **nuestras herramientas y conocimientos al servicio de la sociedad** estudiando de la forma más rigurosa posible estos temas, precisamente porque son difíciles y controvertidos”, reflexiona Serrano.

Según explica el investigador, este tipo de estudios es necesario para sustentar las decisiones de los políticos. “De hecho, la llamada Ley de muerte digna en Andalucía fue la primera en llevar hasta sus máximas competencias**la regulación del proceso final de la vida y se utilizaron bastantes trabajos científicos**”, recalca el experto.

Por último, Serrano compara este debate con el previo a la legalización de los anticonceptivos en 1978, durante la recién estrenada democracia en España:**“¿Por qué no podíamos tener derecho a controlar cómo y cuándo traer a alguien a este mundo?** Hoy los derechos de entrada ya no son un problema y quizás en breve tampoco lo serán los derechos de salida”, añade el investigador.



SEGÚN INFORME DE TODO EL MUNDO

La libertad religiosa disminuye en todo el mundo

El informe destacaba a China y Pakistán como particularmente preocupantes.

[28/04/18 3:09 PM](http://www.infocatolica.com/?t=hemeroteca&y=2018&m=4&d=28)

([**Catholic Herald**](http://www.catholicherald.co.uk/)**/InfoCatólica**) Un informe de EE. UU. ha advertido sobre la disminución de la libertad religiosa en todo el mundo. La Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF) publicó su informe anual el 25 de abril y afirmó el **detrimento de la libertad religiosa en todo el mundo**.

El informe destacó los abusos de la libertad religiosa en los países asiáticos: **China, Irán, Corea del Norte, Pakistán, Arabia Saudita, Tayikistán, Turkmenistán y Uzbekistán. Rusia, Sudán y la República Centroafricana** también fueron países que USCIRF recomendó al Departamento de Estado reconocer como países de especial preocupación (CPC).

El presidente de USCIRF, Daniel Mark, citó **preocupaciones particulares sobre la libertad religiosa en Pakistán**.

«Lo que hemos dicho durante muchos años es que Pakistán es el peor país del mundo que no está designado para el CPC. Pakistán es un líder mundial en encarcelamientos y condenas, enjuiciamientos por blasfemia y apostasía, y ese tipo de cosas», dijo Mark a la CNA.

El informe dice que **40 personas han sido sentenciadas en el último año** bajo las leyes de blasfemia a pena de muerte o cadena perpetua.

Esta situación se deterioró en diciembre de 2017 cuando los atacantes suicidas del Estado Islámico atacaron una iglesia en Quetta, Pakistán, matando a nueve personas.

«Dado el aumento del extremismo en Pakistán (...) realmente creemos que **la presión debería mantenerse**», dijo Mark.

**China en segundo lugar**

El informe también menciona la persecución del gobierno chino a los católicos con la Asociación Patriótica Católica China respaldada por el gobierno marcando su 60 aniversario en 2017. Esta Asociación es parte de los esfuerzos del presidente Xi Jinping para «**manipular todos los aspectos de la fe** en un estado de ánimo socialista con características chinas» .

Además de Cuba, los 28 estados categorizados como los peores infractores de los derechos religiosos se encuentran en el Hemisferio Oriental.

USCIRF recomendó que el gobierno de los EE. UU. centre sus esfuerzos en **apoyar la liberación de presos de conciencia**. Un buen ejemplo de estos esfuerzos fue la reciente visita del embajador general de Libertad religiosa internacional, Sam Brownback, a Turquía para hacer campaña por la liberación del pastor Andrew Brunson.

En otra nota positiva, Mark dijo que la degradación del control de ISIS en Medio Oriente había traído algo de mejora a la región.

«El retroceso de ISIS en Irak y la recuperación de todo o casi todo el territorio que dominaban ha sido absolutamente crítico para salvar vidas. Y otra cosa que se nota mucho menos es la cooperación internacional. Fue grandioso ver que el 1 de enero Dinamarca abrió una nueva oficina con un representante de embajadores abordando este tema y esperamos ver más países sigan su ejemplo».

[**Javier Elzo: Los textos de la Iglesia son ininteligibles para la inmensa mayoría de creyentes. “**](http://www.cristianosgays.com/2018/04/30/javier-elzo-los-textos-de-la-iglesia-son-ininteligibles-para-la-inmensa-mayoria-de-creyentes-por/)

Lunes, 30 de abril de 2018

***[](http://www.cristianosgays.com/wp-content/uploads/2018/02/iglesiavacia-blog_imagen.png)***

***“¿Un Credo del siglo IV? ¿Salmos de hace treinta y más siglos?”***

**“*La gente sencilla, sin estudios, no se reconoce en la Iglesia post-conciliar”***

**¿Hora de cambiar el lenguaje de la Iglesia?**

Guillaume Cuchet es profesor de historia contemporánea en la universidad de Paris-Est-Creteil. Este libro (“*Comment notre monde a cessé d’être chrétien. Anatomie d’un effondrement*“. Ed du Seuil **(1),** Paris, febrero de 2018) impacta por la erudición que muestra el autor, con conocimiento de casi todos, si no todos, los estudios socio-religiosos de Francia hasta el Concilio Vaticano II. Así como por los medios de los que dispuso para redactar su libro. Pura envidia, lo admito.

El libro se centra en Francia, pero muchas de sus realidades son aplicables entre nosotros.

1. **Guillermo Cuchet: “Cómo nuestro mundo dejó de ser cristiano. Anatomía de un hundimiento”. Publicado en febrero de 2018. Ediciones Seuil.**

**Nota de Héctor A. Torres R.**

**Datos para Francia**

Si hacia 1965 el 94 % de la población francesa estaba bautizada y el 25 % iban a misa todos los domingos, en la actualidad solamente el 2% va a misa (y la mayoría de edad avanzada) y no pasa del 30 % los menores de 7 años que están bautizados.

Una iglesia conservadora, de gente mayor, y de derechas. Los católicos de izquierda (*“les cathos de gauche”,* de hace dos o tres décadas) han desaparecido en la iglesia, o son una minoría muy minoritaria en medios urbanos e intelectuales, con casi nula capacidad de influencia social. Están ahora, secularizados, en las ONGs progresistas o en partidos claramente de izquierdas o verdes.

Su tesis de fondo: Más allá de mayo del 68 (fuera de la iglesia) y de *Humanae Vitae* (dentro de la Iglesia, el mismo año 1968, el 25 de julio), el Concilio Vaticano II, desencadena (más que impulsa o genera) el desplome del cristianismo en Francia. El año 1965 sería el año de inflexión.

Pero el tema viene de lejos. Desde la revolución francesa, dice Cuchet. Desde la Ilustración, digo yo. En mi opinión el tema de fondo es el derrumbe, no tanto del cristianismo, sino del Estado de cristiandad.

Chuchet apunta varias causas, razones o motivos de este derrumbe que yo completo con ideas propias.

En las páginas que siguen, en su mayor parte sigo el trabajo de Cuchet pero me permito, aquí y allá, insertar mis propias ideas o comentarios al texto y reflexiones de Cuchet. Distingo, por mi cuenta, argumentos extra-eclesiales e intra-eclesiales. A veces telegráficamente, a veces con cierta extensión, pero siempre breve. Habrá algunas, pocas, pero centrales, ideas repetidas.

**1. Algunos factores socio culturales, más allá de la evolución interna de la Iglesia Católica**

Las consecuencias de la Revolución Francesa. Marca la cartografía socio religiosa francesa todavía hoy en día.

La lectura de la ciencia como respuesta valida a determinadas prácticas religiosas (las rogativas) con efecto de arrastre a otras cuestiones.

Una sociedad que está terminando de salir del estado de cristiandad. Una sociedad que se dice secular (pero secular, añado yo, de lo religioso cristiano, pues aceptando otras sacralidades: políticas, deportivas, vestimentarias, alimenticias…).

En Francia al menos, (y creo que en España también) antes del Vaticano II se vivió el boom demográfico lo que hizo que, en los años del Concilio y hasta una década después en España, hubiera más niños y menores que hacía difícil percibir la caída de la práctica religiosa.

La transmisión en general, luego también la familiar en particular ha cambiado: se aplaude la moral autónoma sobre la heterónoma, incluso familiar (en el terreno religioso particularmente).

Transformaciones en las uniones familiares: del matrimonio canónico a las parejas de hecho.

Las relaciones sexuales más allá de la reproducción. Reivindicación del eros, por sí mismo.

Es capital tener en cuenta las diferencias socioculturales en general y socio-religiosas en particular a la hora de abordar la evolución de la religiosidad de la gente. Euskadi no es Andalucía, ni Oyarzun Irún.

Más allá de la infravaloración de la práctica religiosa por parte de determinadas corrientes en alza en la Iglesia católica dominante en los años del Concilio, también cambió la significación social y sociológica de la práctica religiosa. Básicamente, es mi hipótesis de fondo, porque se está dejando atrás el estado de cristiandad y se avanza, resueltamente hacia la era secular que diría Charles Taylor.

En ámbitos sociológicos, en muchos lugares de España y Francia, se hable del catolicismo sociológico, un catolicismo de herencia histórica, correspondiente a un momento en el que se era “naturalmente” católico.

En la sociología francesa, pensando en Europa Occidental en general y en Francia más en particular, suelen distinguir tres momentos en los cambios socioculturales después de la segunda guerra mundial (no quiero repentizar aquí, ahora, algo similar para España o Euskadi):

– 1945-1949, la reconstrucción en la inmediata postguerra

– 1950- 1960, modernización de los países

– De 1960 en adelante el gran cambio cultural con un punto álgido, en Francia, en mayo de 1968

**2. Algunos factores socio culturales que contribuyeron, directamente, a la mutación socio-religiosa**

El final de las reservas de la ruralidad religiosa por el éxodo hacia las ciudades. La religión católica, a diferencia de la protestante, es una religión de masas, comunitaria.

La caída de la natalidad, también, entre los católicos practicantes. En este aspecto me parece esencial recordar el papel clave, fundamental a mi juicio, que supuso la generalización de la píldora anticonceptiva que hacía, por primera vez en la historia de la humanidad, a la mujer dueña de la procreación. Que coincidiera, en el tiempo, con Humanae Vitae fue devastador para la Iglesia Católica.

Los efectos de la inmigración, aunque no suficientemente estudiados, han tenido consecuencias para los inmigrantes (a menudo con convicciones diferentes en la segunda generación y tercera generación de inmigrantes respecto de la primera) y en los países de acogida que, en principio, los recibían con recelo, pero no podían no preguntarse por el ardor religioso de algunos de los inmigrantes. El pluralismo religioso era más que una teoría: una realidad cotidiana, como insiste Peter Berger.

Estadísticamente se da una concomitancia entre el auge de la televisión en las familias y el desmoronamiento de la practica social de la religión. Algo similar cabe decir también del aumento del parque automovilístico y los desplazamientos de fin de semana y el desplome de la práctica religiosa. Pero de ahí no cabe concluir en una relación de causalidad pura. Veamos.

En el caso de la televisión, en Francia, ya desde los años 60, en un canal mayoritario (A2), las mañanas de los domingos estaban reservadas a las confesiones religiosas: judaísmo, iglesias de la reforma y la Iglesia católica con una misa mayor a las 11.00 que se podía presentar como “la primera parroquia de Francia” que logró “recuperar a una parte del público practicante desestabilizado por las transformaciones post-conciliares” a decir de Cuchet (p. 157), aunque no tengo el recuerdo de que esas celebraciones televisadas fueran pre-conciliares, en absoluto. Pero si es cierto que la misa era seguida, casi exclusivamente, por personas enfermas o de edad avanzada. Ya se había producido el desenganche de los más jóvenes.

La idea del derrumbe de la práctica dominical, en razón del auge del parque automovilístico y de los desplazamientos de fin de semana, fue sostenida durante un tiempo por el inmenso estudioso del fenómeno socio-religioso en Francia, el canónigo Boulard, heredero del pionero en estas lides, Gabriel Le Bras.

La influencia de estos dos estudiosos traspasó los límites de Francia. Recuerdo haberlos estudiado en Lovaina de la mano de Jean Remy, entre otros, que publicó un libro importante junto a Boulard. Pero la tesis de la correlación entre el auge de los desplazamientos de fin de semana con el derrumbe de la práctica religiosa dominical sufre un mentís rotundo al constatar que no son las clases pudientes, las que en mayor proporción pudieron comprarse un coche y utilizarlo para el recreo de los fines de semana, quienes en mayor proporción abandonaron la práctica religiosa dominical. (No continuo aquí en las correlaciones entre clase social y práctica religiosa, que me llevaría demasiado espacio. Baste decir que estas correlaciones varían en razón del lugar considerado y del transcurso del tiempo).

**3. Algunos factores internos a la propia Iglesia (de forma telegráfica)**

Una iglesia elitista cuando todavía era rural. Minusvaloración de la religiosidad popular. La gente sencilla, sin estudios, no se reconoce en la iglesia post-conciliar.

Un Iglesia marcadamente clerical y masculina, aun diciendo valorar al laico y a la mujer.

Infravaloración, por parte de la Iglesia, de las prácticas religiosas y de la dimensión cultual de lo religioso, tras el Vaticano II: la misa y la confesión, de entrada: no hace falta ir a misa para ser un buen cristiano, ni pasar por el confesonario. Después, de forma sorpresiva, no pensada ni querida, y sin solución de continuidad, caída del matrimonio religioso y del bautismo. Ahora ya los funerales: el último bastión.

Una teología y unos lenguajes de otros tiempos y contextos. Hoy obsoletos. Un Credo del siglo IV. Salmos de hace treinta y más siglos. Textos ininteligibles para la inmensa mayoría de creyentes.

Dificultad de la generación del Concilio Vaticano II en admitir que, al menos cronológicamente, haya coincidido con la caída espectacular de las prácticas religiosas. Además, admitirlo supondría dar la razón a la rama más conservadora y tradicional de la Iglesia que había quedado en minoría en el Vaticano II.

En algunos sectores y en algunos momentos en la Iglesia se vivía, como una necesidad, de ocultación o, al menos, de no excesiva visibilización de la matriz cristiana de determinadas obras, en cuya fuente u origen estaba la Iglesia. Lo viví el año 1986 en el Congreso Mundial Vasco, en la sección de drogodependencias, cuando un periodista nos preguntó por qué ocultábamos que *“Proyecto Hombre”* había venido a Gipuzkoa de la mano de la Iglesia, *“Proyecto Hombre”* donde, en su cuna en Italia, estaba la figura de un sacerdote. La argumentación era doble: la Iglesia no buscaba colgarse medallas, y, sobre todo, en las obras de la iglesia no se hacía acepción de personas. Además, visibilizar la marca iglesia en Proyecto Hombre podría retraer a posibles drogodependientes no creyentes.

Este rasgo de ocultación, de retraimiento se ha manifestado también en la dificultad para muchas personas de manifestar públicamente sus convicciones religiosas o, más simplemente, de ser tenido por católico. Todavía hoy en día, para muchos creyentes, es más fácil decirse cristiano que católico. Por muchas razones o motivos. Su connotación de retrogrado, en gran parte. Por considerar que se trata de algo íntimo y personal que no debe por qué tener visibilidad social, aunque habrá menos dificultad, o ninguna dificultad en decirse nacionalista (según donde), de izquierdas, progresista etc., etc. En otras palabras, ser católico no está en el aire del tiempo.

**4. Primer avance de elementos para una hipótesis global**

Durante los años del Concilio Vaticano II, los años anteriores y los inmediatos posteriores, en el interior de la Iglesia se impuso un modelo, digamos progresista, sobre otro minoritario, tradicional que se reflejó también en los propios documentos conciliares. La Iglesia estaba en ebullición, con planteamientos enfrentados. En pocos años se produce, en la cúspide de la Iglesia, un cambio radical: una serie de teólogos y pensadores católicos que habían tenido dificultades con el Santo Oficio, de pronto, se vieron reconocidos y aparecieron en Roma, durante el Concilio, como grandes asesores y redactores de algunos de los documentos que después refrendarían los obispos en el Aula Conciliar con sus votaciones.

En gran parte del catolicismo pensante de matriz progresista se vivieron aquellos años con auténtica efervescencia. Se miraba el futuro con esperanza. Se esperaba un renacer de la Iglesia y de su presencia en el mundo. Pero muy pronto, coincidiendo con la conclusión del Concilio, en 1965, se produce de forma brusca un cambio importante, una ruptura sobre lo de siempre que, sin embargo, cuesta ver, pues apunta a cambios imprevistos. Más todavía, a cambios en el sentido contrario a los previsto antes del inicio del Concilio. Algunas notas de esa ruptura serían las siguientes:

La caída en picado de las prácticas religiosas, particularmente de la eucaristía y de la confesión individual (aun me veo yendo de la escuela a la iglesia, todos a una, a confesarnos los primeros jueves de mes, de preferencia con D. Pedro, de avanzada edad, algo sordo, breve en sus prédicas y benévolo con la penitencia).

Cambios en la piedad: las novenas, las adoraciones al santísimo, los primeros viernes de mes (no puedo olvidar la iglesia llena de jóvenes en la misa de las 8.30 de la mañana en mi parroquia de Beasain), las imágenes de santos circulando de casa en casa, el rezo del rosario en familia y un largo etcétera, desaparecieron de la noche a la mañana quedando como residuos de tiempos pasados en algunos centros, como excepciones de otro modo de ver la piedad.

Cambios en las creencias religiosas empezando por la idea misma de Dios. Pasar del Jaungoikoa (El Señor de arriba) que todo lo ve, y todo lo juzga, al Dios de Jesus, amigo de los excluidos, azote de los poderosos, es un salto que no se da sin más ni más. Añádase el trastueque total que se ha vivido con el imaginario del más allá.

La reforma de la liturgia. La desaparición del latín en la misa, celebrada de cara al público, sin boato alguno (desaparecen las campanillas, no se eleva la casulla al sacerdote cuando se arrodilla en la consagración, el incensario prácticamente desaparece, la comunión se hace mayoritariamente en la mano, etc., etc.,) modifican la antropología y la psicología religiosa del creyente. Una cierta aura del más allá, de lo radicalmente otro, se difumina, quedando una celebración más pedestre, más terrenal.

La dimensión mistérica de lo religioso queda suplantada por encuentros dominicales en los que lo racional impera sobre lo emocional. Esto último fue particularmente llamativo en la suplantación de cánticos populares, ciertamente de teología del siglo XIX, con modernas composiciones que no llegaban al corazón de los fieles. Cabría también hacer un inciso al intento de misas con guitarras, flautines etc., en un intento de animar a los más jóvenes a participar en las celebraciones dominicales.

[**TEOLOGIA NEGRA: JAMES H. CONE**](https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2018/04/29/teologia-negra-james-h-cone/)

**29**ABR2018[**Deja un comentario**](https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2018/04/29/teologia-negra-james-h-cone/#respond)

*de*[evangelizadorasdelosapostoles](https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/author/evangelizadorasdelosapostoles/)*en*[Afrodescendientes](https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/category/afrodescendientes/)*,*[Iglesia Episcopal EEUU](https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/category/iglesia-episcopal-eeuu/)*,*[Teologia de la Liberación](https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/category/teologia-de-la-liberacion/)

Rate This

PARA LEER EL DOCUMENTO, ABRIR EL SIGUIENTE ENLACE:

[055\_cone](https://evangelizadorasdelosapostoles.files.wordpress.com/2018/04/055_cone.pdf)

TEOLOGIA NEGRA  
El autor resume algunas de las principales ideas de su célebre libro Teología Negra dela Liberación, insistiendo en el presupuesto hermenéutico de la identificación con losoprimidos, desde la cual puede la fe correr el riesgo de afirmar que Dios está actuandoentre ellos. A partir de ahí, quedan desautorizadas las objeciones de los opresores.Schwarze Theologie im Blick auf Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung,  
Evangelische Theologie, 34 (1974) 4-16  
REVOLUCIÓN NEGRA Y TRADICION CRISTIANA  
Entendemos en este artículo por revolución, siguiendo a Jürgen Moltman, la  
transformación de los fundamentos del sistema de nuestra sociedad, ya se realice en laeconomía, política, moral o en la religión.  
En USA, el lema “tranquilidad y orden” significa someterse a la ley de los blancos. El  
tan invocado equilibrio social no es otra cosa que la continuación del presente en virtuddel pasado, determinado por G. Washington, A. Lincoln y Richard Nixon. Revolución es todo lo que desafía el “orden sagrado” del pasado, es decir, lo que cuestiona el dominio del opresor blanco.  
Frente a esto, para nosotros revolución negra significa que la historia de los blancos yano es la clave de la comprensión de nuestra existencia, y que estamos dispuestos a hacer todo lo necesario para dejar que nuestra existencia presente y futura sea concretada por las representaciones negras de la realidad. Creemos con E. Bloch que las cosas pueden ser, y por tanto llegar a ser, de otra manera. La revolución negra contiene esta tensión entre lo real y lo posible, entre “pasado blanco” y “futuro negro”. De aquí se deduce que la comunidad negra ha de definir su mundo, y, en concreto, hacerlo considerando las posibilidades que tiene abiertas.  
Moltmann tiene razón: “La verdad es revolucionaria. Es decir, la verdad incluye el  
descubrimiento de que el mundo puede ser cambiado, de que no tiene que permanecer como siempre fue”. Nosotros los negros hemos de presuponer que la posición de preponderancia blanca, basada en una afirmación injustificada del poder, incapacita a los opresores blancos para comprender lo que es ser hombre de color. Por ello los negros tenemos que hacernos “revolucionarios para ser negros” y rebelarnos contra todos los que nos esclavizan. Con Marco Garvey declaramos: todo hombre razonable que aspira a la libertad, lo mismo que toda raza y nación, tiene que pensar y actuar en primer lugar en base a su pertenencia de sangre.

En contraposición al convencimiento revolucionario del Black Power, en el cristianismo se sigue pensando en que no es posible participar en un cambio radical del mundo.

Algunos teólogos negros (p. e. H. Thurman y A. Cleage) hacen corresponsable al  
apóstol Pablo de la actual justificación ideológica de la opresión humana. Fue Pablo  
quien animaba a los esclavos a obedecer a sus señores. En Rin 13, exige de todos los  
hombres el someterse al Estado. Hay razones para disculpar a Pablo (comprensión  
escatológica de la comunidad, distinta situación social y política), pero de hecho no se puede negar que el evangelio de Jesús ha sido utilizado para justificar religiosamente

JAMES H. CONE  
intereses de Estado. Con un mecanismo o con otro, se encuentra en toda la tradición  
cristiana el que el esclavo debe someterse a su señor. También en el protestantismo se impuso esta visión. Para Lutero, el Estado era el servidor de Dios, y por ello condenó la rebelión de los campesinos. Desgraciadamente tampoco el cristianismo protestante cuestionó modernamente la esclavitud en Europa y América. El calvinismo pareció acomodarse bien en USA, donde pronto se alió el capitalismo con la esclavitud. De modo semejante, el catolicismo raras veces ha defendido los intereses de los oprimidos.

En 1903, Pío X declaró la posición católico-romana diciendo: “La sociedad humana, tal como la ha creado Dios, se compone de miembros desiguales… y por ello corresponde al orden de la sociedad humana el que haya opresores y oprimidos, empresarios y obreros, formados y no formados, aristócratas y proletarios”. Parecida posición mantuvo Pío XII en 1943. Las posiciones católicas y protestantes respecto a la revolución siguen siendo semejantes. Las excepciones que pueda haber de justificar de alguna manera la violencia contra el Estado, no se aplican al caso de los negros. La posición “más Radical” que se puede expresar de las iglesias blancas puede resumirse diciendo: “rechazamos la violencia, pero comprendemos los motivos de su aplicación”, lo que es tanto como decir: “naturalmente que hemos violado a vuestras mujeres, esterilizado a vuestros hombres y transformado en ghetto el pensamiento de vuestros niños y tenéis un buen motivo para enfadaros; pero eso no es razón para quemar nuestras casas. Como sigáis así nunca vamos a daros la libertad”.

EN CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN  
Desgraciadamente, los cristianos nunca se han significado por una actuación  
revolucionaria. Los grandes representantes de la tradición cristiana han seguido  
aliándose con los poderosos y solo en segundo lugar con los sacrificados por éstos. Porello los cristianos blancos en USA asumen normalmente que amor no tiene nada que ver con poder, y reconciliación nada que ver con justicia. Esto explica seguramente por qué se distingue siempre entre utilización de la violencia y posesión del poder legitimando a éste frente a aquélla. Naturalmente que no todos los cristianos han mantenido esta posición. Así, p. e., el ala izquierda de la Reforma es una excepción. Así, los cuáqueros, Reinhold Niebuhr, la Iglesia Confesante alemana, J. Moltmann y otros teólogos europeos, como los que participan en el diálogo entre cristianos y marxistas e intentan relacionar teología con cambio revolucionario.  
Pero estos ejemplos son excepciones y no la regla. Al menos en USA hay que ver a la  
tradición cristiana formando unidad con las estructuras del racismo y con la opresión correspondiente de los negros. Ningún teólogo blanco ha hecho de esta opresión el punto de partida de su presentación de la fe cristiana. Al parecer no ven relación alguna entre ser-negro y evangelio. Tampoco los partidarios de la teología de la revolución se sienten movidos a una identificación con la América negra, sino solo con los latinoamericanos, vietnamitas y otros “extranjeros”. No quiero quitar nada a lo que esto tiene de verdad, pero he de asumir y dar la razón a las palabras de Sartre: la única posibilidad de ayudar a los esclavos lejanos es tomar partido por los que son esclavos entre nosotros.

¿Cuál es, pues, la respuesta a la pregunta por el significado de la teología cristiana para los negros oprimidos de USA? Puesto que los blancos han ignorado esta cuestión, hemos de dirigirnos a la tradición bíblica directamente, pasando por  
tradición cristiana blanca y ver luego a esta luz diversas formas pasadas y actuales de la Lucha negra.  
La teología negra afirma: el contenido del mensaje cristiano es la liberación. Es decir, la teología cristiana es para nosotros un estudio racional, pero también pasional, de la realidad revolucionaria de Dios en el mundo, a la luz de la situación histórica de una minoría oprimida, y en él relacionamos las fuerzas de liberación con el evangelio, que es Jesucristo. Entendida de este modo la teología, permanecemos fieles a la tendencia del pensamiento bíblico que se encuentra en el actuar de Dios en la historia, liberando a los hombres de la esclavitud y la opresión. Dios es conocido por sus hechos, a saber, por la experiencia base de la liberación de Egipto. La alianza del Sinaí es de este modo no una experiencia piadosa de Dios, sino una alabanza del Dios de la liberación.  
La equiparación de la salvación divina con la liberación del hombre se observa en toda la tradición bíblica, pero en especial en la encarnación de Dios en Jesucristo. En el hecho de haber sido él mismo un oprimido, muestra Dios que “pobreza, hambre y  
enfermedad roban la dignidad al hombre y que el Reino de Dios también se les dará  
corporalmente. El Reino que se anuncia en Jesús y que se hace patente en su vida no es solo beatitud para el alma, sino también shalom para el cuerpo, paz sobre la tierra y liberación para la creatura del peso del pasado” (Moltmann).  
El tema de la liberación pone el Poder Negro en conexión con el evangelio y muestra  
como falso el incuestionado presupuesto de que Cristo es blanco. Esclarecer el actuar de Dios, tal como aparece en la liberación de los negros oprimidos de USA, significa que el teólogo debe suprimir su identidad con las estructuras de poder blancas e identificarse sin condiciones con los oprimidos. Significa que no puede haber auténtico lenguaje cristiano si no se compromete con los pobres. La historia de la teología en USA debe ser repensada de nuevo.

UTILIZACION DE LA VIOLENCIA COMO MALDICION Y COMO  
DERECHO

Ya que la revolución negra aspira a una ruptura radical con la estructura socio-política actual y tiende a una nueva determinación de la existencia negra, es de esperar que los cristianos blancos planteen todo tipo de preguntas sobre métodos y medios. ¿Se adecua el empleo de la violencia con el amor de Jesús y con la reconciliación?, ¿no es una negación del Evangelio de Jesucristo?

Es significativo que estas preguntas las dirijan casi siempre a los oprimidos y nunca a  
los opresores. Esto solo revela ya el motivo de fondo que les mueve. Los blancos se  
intranquilizan con la violencia solo cuando se trata de sus cuellos. ¿Por qué no oímos  
nada del “pacifismo de cristianos” cuando los negros -en nombre de libertad y  
democracia- fueron violentamente esclavizados, violentamente linchados y  
violentamente reducidos a ghetto? No me asombra nada el que mis hermanos y  
hermanas negros designen al cristianismo como “la religión del hombre blanco” y  
piensen en su destrucción junto con la del opresor blanco. ¡Si queremos plantear el  
problema de la violencia, hemos de hacerlo desde una perspectiva correcta!

La violencia blanca  
1) Hay que empezar por reconocer que la violencia tiene una larga historia en USA y no comenzó precisamente con el movimiento del Black-Power. Los blancos piensan con la escala de valores de su sociedad y ven en la violencia un desprecio de sus leyes. Pero esto es una visión estrecha y racista de la lucha. Hay una forma mucho más mortal de violencia, representada por palabras como “tranquilidad y orden”, “libertad y democracia” y “American way of life”. Hablo aquí de la utilización burguesa de la violencia que aplica el derecho sólo a los blancos y la injusticia sobre los negros.  
Por ello afirmo que el problema de la violencia no es el de un grupo de revolucionarios, sino el toda una sociedad. La violencia está fundida en la ley americana y es bendecida por los mantenedores de la moral. Si tomamos en serio el pensamiento de la dignidad humana, entonces sabremos también que el exterminio de los indios, la esclavización de los negros y la glorificación de mantenedores de la esclavitud como Thomas Jefferson y George Washington fueron los primeros delitos contra la dignidad humana.

La verdadera opción  
2) Si la utilización de la violencia no es problema de los oprimidos sino de los  
opresores, entonces debería quedar claro que la diferenciación entre utilización de  
violencia y pacifismo no es sino una maniobra de camuflaje. “El problema de la  
violencia o no-violencia es en realidad una ilusión. En el fondo, solo se da la cuestión  
del uso justo o injusto del poder, que se transforma entonces en la pregunta sobre si los medios son proporcionados al fin” (Moltmann). La cuestión es, pues, que vivimos en una situación en la que solo se puede decidir qué poder queremos apoyar, el de los  
opresores o el de los oprimidos, el de los blancos o el de los negros. No podemos  
permitirnos el lujo de no tomar partido.

La actuación de Dios en Jesús  
3) Superada la oposición entre violencia o no-violencia, hemos de preguntarnos no por lo que hizo Jesús, sino por lo que hace. Proclamar a Jesús como ideal ético absoluto significaría caer en el pasado y pasar por alto el futuro escatológico de Dios sobre nuestro presente. Desconsideraría la empresa de la decisión ética, y haría a los hombres esclavos de sus principios. Pero el evangelio de Jesús significa libertad. Una  
característica esencial de esa libertad es la responsabilidad personal para decisiones y cuestiones sobre liberación humana, sin saber con toda seguridad lo que hizo o haría Jesús. Esto pertenece a la arriesgada aventura de la fe.

Si bien es cierto que el Jesús histórico es importante para nuestras decisiones éticas,  
debemos sin embargo reflexionar exactamente dónde hay que buscar su significado.  
Hemos de considerar su comportamiento de entonces como un indicio de lo que obra  
hoy. Lo que nos atañe no es tanto lo que ha hecho, sino que su actuación es un signo del futuro escatológico de Dios de liberar a todos los hombres de la esclavitud y la  
opresión.

Como cristianos no debemos ceñirnos a grandes principios, sino intentar comprender la voluntad de Dios en un mundo oprimido. No hay que elegir entre bien o mal, sino entre opresores y oprimidos, entre negros y blancos.  
En el riesgo de la fe, decidiendo sobre la vida o la muerte, declara la teología negra, sin un “magisterio infalible”, que Dios está actuando entre los pobres, los marginados y los enfermos. La vida terrena de Jesús nos lo ha mostrado de nuevo: el Dios de Israel es un Dios cuya voluntad fue revelada en su toma de partido por los oprimidos, y su actuar hay que encontrarlo siempre entre los que ansían libertad.  
Si este mensaje tiene algo que decir a nuestro tiempo, es que la revelación de Dios se  
encuentra en la liberación negra. En América, Dios ha escogido lo negro. La elección de Dios de los oprimidos significa que los negros han recibido el poder del juicio sobre los poderosos blancos.

¿DOS CLASES DE RECONCILIACION?  
De nuevo los blancos nos preguntarán: ¿y qué hay de la reconciliación? Que no se  
asombren si reciben la respuesta: ¿qué hay de qué? De nuevo la dificultad estriba en  
quién plantea la pregunta. De nuevo son los blancos los que la plantean a los negros,  
como si éstos fuesen responsables de las divisiones de la sociedad basadas en la  
diversidad de colores. Los que son responsables de la enemistad, del racismo, y el odio quieren ahora saber si nosotros estamos dispuestos a perdonar y a olvidar… sin cambiar las relaciones de poder. ¿Qué podemos decir a personas que siguen insistiendo en pisar a los negros, pero que se enfadan cuando son rechazados por éstos? Como la teología negra parte de la liberación negra, no puede reconocer reconciliación alguna que se base exclusivamente en valores de los blancos.

Si queremos una respuesta a la comprensión cristiana de la reconciliación, en relación con la liberación negra, hemos de dirigirnos de nuevo a la Biblia. Según la Escritura, reconciliación es lo que hizo Dios por los hombres esclavizados que no podían sacudir por sí mismos sus cadenas. Reconciliación significa que el hombre no puede ser hombre y Dios no puede ser Dios si la creación de Dios no se libera de todo lo que la esclaviza y deshumaniza.

La cruz se halla en el centro del acto redentor de Dios y manifiesta en qué medida es  
voluntad de Dios liberar al hombre de la esclavitud y la opresión. La cruz significa que el Creador ha tomado sobre sí todo el dolor y sufrimiento humanos para revelar que no puede ser Dios sin que desaparezca la opresión. Por la muerte de Cristo y su  
resurrección, transporta Dios al hombre a un nuevo reino de humanidad, de modo que sea libre y desde ahora pueda vivir para la humanidad según la voluntad de Dios.  
Puesto que Dios nos ha liberado, estamos emplazados a acercarnos a nuestro prójimo y reconciliarnos con él, especialmente con nuestro prójimo blanco. Pero esto no significa  
Para nosotros, significa en primer lugar participar en el actuar revolucionario de Dios en el mundo, cambiando las estructuras políticas, económicas y sociales, de modo que las diferencias entre ricos y pobres, opresores y oprimidos, ya no sigan siendo las decisivas.

No puede haber reconciliación entre esclavos y señores, mientras éstos no desaparezcan como tales.  
Por supuesto que no debemos olvidar que a los opresores no les gustan los rebeldes y  
harán todo lo posible para hacerlos callar. Pero si no abandonamos nuestra confianza en que nuestro ser hombres sobrepasa su poder y no depende de su poder, entonces podremos luchar contra ellos, aunque esto signifique la muerte.

Tradujo y condensó: NICOLAS POMBO LIRIA

<http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol14/55/055_cone.pdf>

**Compártelo:**

**¿HA MUERTO LA UTOPÍA? ¿TRIUNFAN LAS DISTOPÍAS?**

**Lección jubilar pronunciada el 24 de abril de 2018**

**Juan José Tamayo**

**Universidad Carlos III de Madrid**

Deseo expresar mi agradecimiento al Sr. Rector de la Universidad Carlos III de Madrid, Dr. Juan Romo, a la Vicerrectora de Comunicación y Cultura, dra. María Pilar Carrera, al decano de la Facultad de Humanidades, Comunicación y Documentación por su generosa invitación a dictar esta lección, a Ustedes, colegas, estudiantes, amigas y amigos por acompañarme en esta efemérides tan significativa y a todas las personas que no han podido asistir y me han expresado su amistad y apoyo.

El texto que Ustedes tienen en sus manos consta de cuatro partes: la primera da cuenta de mis investigaciones sobre las utopías, las distopías y el pensamiento utópico y distópico. La segunda analiza críticamente el destierro, maltrato e incluso odio a la utopía. La tercera expone la antropología de la esperanza y la filosofía utópica. La cuarta propone la rehabilitación crítica de la utopía e intenta responder a la pregunta “¿qué utopía rehabilitar”?

Como el texto es muy extenso -91 páginas + 40 de mi bibliografía-, expondré solo tres temas: 1. Pugna entre dos tipos de razón: utópica y científico-técnica. 2. La utopía en horas bajas. 3. Rehabilitación crítica de la utopía[[1]](#footnote-1).

En esta lección voy a renunciar a la oratoria, que es mi género literario preferido y, siguiendo el protocolo académico, leeré la lección.

1. **Razón utópica versus razón científico-técnica**

***Tiempo y sazón****:* ***Qohélet 3,1-8***

Cuando comencé a escribir esta lección, que llaman *ultima lectio* –espero que lo sea solo como ritual académico-, y que yo prefiero llamar *lección jubilar*,me vino a la memoria un texto escrito por un autor hebreo entre los siglos IV y III antes de la era común y recogido en la Biblia judía con el título “Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén”. En realidad, Qohélet no es un nombre propio, sino, probablemente, el nombre de una función, la del que habla en la asamblea, es decir, el “Predicador”[[2]](#footnote-2).

El libro transmite una filosofía pesimista de la existencia, subraya la negatividad de la historia, rechaza el presente y llama la atención sobre la vacuidad del bienestar (“vanidad de vanidades, y todo vanidad” –es el juicio demoledor con que se abre el libro y cuya tónica continúa a lo largo de toda la obra-). Niega la felicidad de los ricos, cuya acumulación de riquezas resulta una calamidad enfermiza y provoca desdichas, como insomnio, insatisfacción permanente, vulnerabilidad en los negocios, sufrimiento, conciencia de inutilidad, etc.

Es escéptico ante las posibilidades de cambio de mejores condiciones de vida. Solo está abierto al disfrute de los pequeños goces, a la utopía de la vida material y sensual desde la cotidianidad, al comer, beber y gozar con alegría del producto del trabajo y a vivir el ahora intensamente,

Es quizá una de las primeras obras que cultiva la distopía como género literario y como actitud ante la vida, para quien la fe-confianza en Dios todopoderoso constituye una alternativa imposible. Su autor es un judío palestinense, quizá de Jerusalén, influido por la sabiduría oriental. El texto dice así:

“Todo tiene su tiempo y su sazón, todas las tareas bajo el sol:

tiempo de nacer, tiempo de morir;

tiempo de plantar, tiempo de arrancar;

tiempo de matar, tiempo de sanar;

tiempo de derruir, tiempo de construir;

tiempo de llorar, tiempo de reír;

tiempo de hacer duelo, tiempo de bailar;

tiempo de arrojar piedras, tiempo de recoger piedras;

tiempo de abrazar, tiempo de desprenderse;

tiempo de buscar, tiempo de perder;

tiempo de guardar, tiempo de desechar;

tiempo de rasgar, tiempo de coser;

tiempo de callar, tiempo de hablar;

tiempo de amar, tiempo de odiar;

tiempo de guerra, tiempo de paz”.

Hay algunos tiempos de los que habla el *Qohétet* que no he practicado: el de la guerra –soy pacifista y ejerzo la no-violencia activa-; el del odio –no me lo permite mi conciencia-, el de morir –no me ha llegado la hora y mi apuesta es por la vida, tanto la personal como la de quienes la tienen más amenazada-, el de bailar –me encanta la música, que oigo con verdadera fruición, soy, empero, incapaz de moverme a su ritmo de la música solo o acompañado-. Los demás tiempos sí los he vivido dialécticamente.

Mirando hacia atrás, recuerdo que este mes se cumplen cincuenta años de mi actividad docente -quizá cincuenta años y un día-, que comenzara en 1968 en la entonces llamada Escuela de Artes y Oficios de la ciudad de Palencia, donde se iniciara mi compromiso desde entonces ininterrumpido con la educación, continuara en numerosas universidades de Europa, América Latina, Estados Unidos, África y España, y culminara en la Universidad Carlos III de Madrid, donde enseño desde hace casi dos décadas –diecinueve años, hablando con precisión- y en la que actualmente soy profesor emérito.

*La palabra “utopía” cae como una losa*

Cuenta el historiador e intelectual británico Tony Judt en su libro *Algo va mal* que, al terminar una conferencia sobre la situación mundial pronunciada en octubre de 2000 en Nueva York, la primera intervención fue la de un niño de doce años con una pregunta que dejó al público atónito y al conferenciante sin reacción: “Bien, pero si tienes una conversación cotidiana o incluso un debate sobre algunos de estos problemas [de los que ha hablado Usted] y se menciona la palabra ‘socialismo’, a veces es como si hubiera caído una losa sobre la conversación y no hay forma de retomarla. ¿Qué recomendaría para retomarla?”[[3]](#footnote-3).

Similar impresión he tenido muchas veces cuando, en ambientes académicos o simplemente coloquiales, se pronuncia la palabra “utopía”. Se hace un silencio sepulcral y un gesto de extrañeza. Tal situación es lo que me ha movido a dedicar a la Utopía (con mayúscula, como palabra mayor de mi pensamiento) y a las utopías (con minúscula, como encarnaciones históricas de un mundo mejor), esta lección jubilar, que el doctor Manuel Palacio, decano de la Facultad de Humanidades y Comunicación, me ha pedido generosamente dictara.

Espero contribuya a normalizar su uso o, al menos, a no silenciarla en el debate académico, sobre todo en el terreno de las Humanidades y de las Ciencias Sociales y Jurídicas, pero también en el de las Ingenierías. Es uno de los objetivos que me propuse hace cuarenta años, aunque no sé si lo he conseguido. Eso sí, he puesto todo mi empeño en lograrlo a través de los cursos de Humanidades dirigidos a todo el alumnado de esta Universidad.

Remedando a Ortega y Gasset, podríamos decir que las utopías y las distopías son el tema de nuestro tiempo, o, al menos, debieran serlo, salvo que prefiramos estar instalados, no sé si cómoda o incómodamente, en la rutina del presente eterno, en lo dado, en lo factual, o, peor aún, en un pasado añorante afirmando con el poeta palentino Jorge Manrique “cómo a nuestro parecer/ cualquiera tiempo pasado fue mejor”. Cuidado, el poeta no afirma que los tiempos pasados fueran mejores, sino, que, a nuestro parecer, fueren mejores.

*Pugna entre dos modelos de razón: razón utópica y razón científico técnica*

Esta lección intenta intervenir en la actual confrontación entre dos concepciones de la razón, la *utópica y la científico-técnica*, con un doble objetivo: rehabilitar y activar la utopía con sentido crítico y dialéctico en medio de la oscuridad del presente y ponerla al servicio de la emancipación humana, que tiene su traducción en la propuesta de Otro Mundo Posible de los Foros Sociales Mundiales. Ilustra esta confrontación la siguiente anécdota relatada por el teólogo holandés Edward Schillebeeckx:

"Una vez aterrizó con su avión un europeo occidental en medio de habitantes africanos que miraban atónitos al extraño pájaro grande. Orgulloso dijo: 'En un día he recorrido una distancia para la que antes necesitaba treinta'. Entonces se adelantó un sabio jefe negro y preguntó: 'Sir, ¿y qué hace con los veintinueve restantes?'"[[4]](#footnote-4).

La anécdota refleja las dos actitudes que podemos adoptar ante la realidad, ante el tiempo, ante la vida, ante los demás, ante la naturaleza. Una es la actitud técnica, pragmática y calculadora, que convierte en medio lo que es fin, como el ser humano –es su mercantilización- , con tal de lograr sus objetivos de dominio y de crecimiento; depreda la naturaleza como si de un bien sin dueño se tratara; logra programar hasta la esperanza, sin dejar resquicio alguno a la imaginación creadora; considera el futuro como repetición de muchos pasados sumados al presente.

Otra es la actitud utópica e imaginativa, que se pregunta por el sentido de las acciones humanas, no se conforma con la realidad y extrae de ella lo más espumoso y creador que posee y tiene la mirada puesta en la la meta.

Buena parte de mi trabajo intelectual, de mi actividad académica, de mis publicaciones y de mis sueños despiertos ha girado en un juego dialéctico entre la utopía y la distopía. Días enteros y muchas noches en vigilia he dedicado a pensar y escribir sobre la utopía y la esperanza, y a intentar hacerlas realidad a través de la praxis histórica emancipatoria.

Me hago a mí mismo las preguntas con las que comienza Miguel Abensour “La conversion utopique: L’ utopie et l’ eveil”: “¿Quién puede decir por qué alguien ha podido escribir toda su vida –o casi- sobre la utopía, por qué ha podido dar a su trabajo el objetivo de pensar la utopía?, ¿cómo podemos intentar explicar el atractivo o, mejor, la atracción que puede ejercer la utopía?”[[5]](#footnote-5).

He intentado poner en práctica intelectual y vitalmente dos afirmaciones de Bloch: “La razón no puede florecer sin esperanza, la esperanza no puede hablar sin razón” y “*la verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final* y empezará comenzar solo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando pongan mano en su raíz”[[6]](#footnote-6).

En el aprendizaje de la esperanza he tenido tres maestros: mi padre, que apenas sabía escribir –abandonó la escuela a los diez años- y tenía una esperanza indestructible, Pablo de Tarso, el primer teólogo cristiano de la esperanza, y el ya citado Ernst Bloch, autor de *El principio esperanza*, calificada como la catedral laica de las utopías.

Cuando escribí en 1993 *Para comprender la escatología cristiana*, quise dedicárselo a mi padre que en el momento de la redacción se debatía entre la vida y la muerte. Falleció cuando el libro estaba ya en la imprenta y unos días antes escribí la siguiente dedicatoria:

“A mi padre, que nada sabía de escatología y mucho de esperanza; que, siendo labrador, no cayó en la tentación de mirar al cielo en tono de súplica y lamento, sino que supo labrar la tierra con la azada y el arado, supo esperar activamente contra toda esperanza el tiempo de la recolección, y trillar la mies en la era. Pareciera que san Pablo estuviera pensando en mi padre cuando escribía a los cristianos de Corinto: ‘El que ara tiene que arar con esperanza; y el que trilla, con esperanza de obtener su parte’ (1Cor 9,10)”. Es este uno de los textos que leo con frecuencia para levantar el ánimo en tiempos de decaimiento, y cada vez que lo hago se me saltan *lágrimas de esperanza*.

Dos pensadores de orientación religiosa tan divergente como Pablo de Tarso y Ernst Bloch convienen en la necesidad de la herejía, -interpreto que es la herejía de la esperanza-. Pablo de Tarso afirmaba: "*oportet haereses ese*”, que suele traducirse como “conviene que haya disensiones" para que resplandezca la verdad. Ernst Bloch escribe en el frontiscipio de su libro *El ateísmo en el cristianismo*: "Lo mejor de las religiones es que produce herejes". Efectivamente, así ha sido históricamente: la heterodoxia religiosa en el terreno doctrinal ha dado lugar a las grandes revoluciones.

He dedicado a la utopía y al pensamiento utópico media docena de ensayos, decenas de artículos y numerosos cursos, que espero hayan ayudado a vencer el fatalismo histórico, mantener viva la esperanza en la oscuridad del presente y caminar hacia la tierra prometida, sin seguridad de que exista y, si existe, sin seguridad de que se pueda llegar a ella. Basta con saber que sirve, como afirma Eduardo Galeano, “*para caminar*[[7]](#footnote-7).

1. **La utopía, en horas bajas**

La utopía vive hoy horas bajas. No parece que sean estos tiempos propicios para la utopía. Quizá ningún otro tiempo lo haya sido, como tampoco lo serán los tiempos venideros. Es posible sea ese su estado propio: no el buen lugar, sino el *no-lugar*, al que hace referencia el neologismo creado por Tomás Moro: “u-topía (no-lugar), el tener que nadar contra corriente y ascender cuesta arriba con el viento de cara. Así lo tradujo Francisco de Quevedo en el prólogo a la primera edición castellana en 1637: “no ai tal lugar”[[8]](#footnote-8).

Miguel Abensour califica a la utopía de “intempestiva”, que, después de Nietzsche y y François Proust, puede significar dos cosas: cuanto pensar y actuar a contracorriente del propio tiempo y afrontar el propio tiempo en que una persona vive desde su reverso, provocando la in-actualidad del presente[[9]](#footnote-9).

Calificar hoy a una persona de utópica no es, precisamente, un halago, y menos aún el reconocimiento de un valor o de una cualidad encomiable. Muy al contrario: es una descalificación en toda regla. Es como llamarla ingenua, no tener sentido de la realidad, vivir colgada de las nubes sin hacer pie en la realidad, ser una ilusa, y otras lindezas similares.

Las personas y los proyectos utópicos, así como los movimientos sociales críticos con la globalización neoliberal, las organizaciones alter-globalizadoras que luchan por otro mundo posible, sufren hoy un clamoroso e inmerecido destierro, similar al de los poetas en la *República* de Platón, que eran expulsados de la ciudad ideal porque eran meros imitadores y no alcanzaban la verdad:

“Afirmamos, pues, que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud y de todas aquellas cosas sobre as que componen, y que en cuanto a la verdad, no la alcanzan, sino que son como el pintor. El poeta no sabe más que imitar… Está a tres puestos de distancia de la verdad”.

*Destierro de la utopía*

La utopía tiende a ser excluida de los diferentes campos del saber: de las ciencias y de las letras, de la economía y de la ética, de la filosofía y de la teología, de la política y de la religión.

. En la filosofía impera la razón instrumental, que consiste en adecuar la razón a la realidad, por muy irracional que esta sea, no la realidad a la razón, como sería lo propio. Otras veces la filosofía se aleja del camino de la racionalidad y entra en un estado de letargo. El resultado es el título del cuadro 43 de los Caprichos de Goya “El sueño de la razón produce monstruos”. Otras, en fin, legitima situaciones de injusticia que claman al cielo y que debiera denunciar por irracionales.

. Las ciencias sociales, que en su origen y posterior desarrollo se caracterizaron por ser teoría crítica de la sociedad y proponer alternativas, se atienen hoy a los datos y parecen haber perdido toda capacidad transformadora. La economía, que debe caracterizarse por su orientación humanista -responder a las necesidades humanas-, ha pasado a estar sometida al asedio del mercado, que la tiene controlada y a su servicio. Lo que impera en ella es justamente la razón contante y sonante, la razón calculadora y contable. La inversión está servida: el valor de uso ha sido sustituido por el valor de cambio. Al final caemos en la necedad, como ya expresara con sentido crítico Antonio Machado: es de necios confundir valor y precio.

. La razón política se ha convertido en razón de Estado para justificar lo injustificable. Criticando el racionalismo rígido Pascal decía que el corazón tiene razones que la razón no entiende. Lo mismo puede decirse de la utopía: que tiene razones que la razón política no entiende. Efectivamente, la razón política dice actuar por el bien de la sociedad, del pueblo, de la humanidad cuando sus frutos son los contrarios. La irracionalidad se reviste de humanidad para que sea más fácilmente creíble. Es la racionalidad de lo irracionalizado. Pero, aunque la irracionalidad se vista de racionalidad, irracionalidad se queda.

. La teología en general –salvo honrosas excepciones como la teología política, la teología de la esperanza, la teología de la liberación, la teología feminista, la teología del pluralismo religioso, la teología interrogativa- se atiene a los datos de la Revelación, liberados de toda dimensión utópica, de su lenguaje simbólico y sometidos al control de los magisterios oficiales de las religiones, a sus dogmas, a la vetusta tradición y a los falaces argumentos de autoridad, que cierran toda posibilidad de pensar libre, crítica y creativamente.

. Las religiones construyen castillos en el aire, prometen paraísos futuros más allá del tiempo y de la historia, mientras en esta vida crean sus propios paraísos. Dicen creer en una vida en el más allá, mientras –salvo de nuevo honrosas excepciones testimoniales- apenas mueven un dedo para mejorar la vida en el más acá. Defienden la vida con todo tipo de argumentos, la vida de los no-nacidos desde el momento de la concepción y después de la muerte, pero no se interesan con el mismo empeño por la vida de las personas nacidas, sobre todo de las más vulnerables y de quienes la ven amenazada a diario.

Anuncian la vida eterna, mientras con frecuencia se aferran a esta vida con uñas y dientes, en busca de beneficios, privilegios, prebendas, favores, renunciando a su mensaje liberador y haciendo alianzas con el poder.

. La vida cotidiana y la educación tampoco se rigen por la utopía. Todo lo contrario. Las máximas que nos transmiten desde pequeños nuestros progenitores, tutores y educadores son de este tenor: “no te hagas ilusiones”, “ten los pies en el suelo”, etc. Tales consignas ejercen la misma función represiva de la imaginación que el cortar las alas a los animales voladores. Se mata la utopía desde la infancia.

Hemos pasado de las consignas inconformistas y movilizadoras de las energías utópicas del Mayo Francés de 1968 “Seamos realistas, pidamos lo imposible” y “la imaginación al poder”, a las actitudes conformistas expresadas cincuenta años después en afirmaciones como “seamos realistas, atengámonos a los hechos”, “la imaginación es enfermiza y calenturienta” y del “fuera del sistema está la respuesta a los problemas de la humanidad” al “fuera del sistema no hay salvación ni solución”.

La afirmación de Bloch, basada en el pensamiento de Hegel, “si una teoría no está de acuerdo con los hechos, peor para los hechos” se ha transformado en su contraria: “Si una teoría no está de acuerdo con los hechos, no es científica y debe ser rechazada”. Se cree a pies juntillas que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera, renunciando así a todo posibilidad de cambio, que los hechos son tozudos e inmutables, cuando son construcciones humanas, y a veces irracionales.

*Maltrato semántico de la palabra “utopía”*

La propia palabra “utopía” está desacreditada y ha sufrido un grave deterioro, hasta confundirla con ilusión, quimera, ingenuidad, fantasmagorería, falta de sentido de la realidad, plan bueno pero irrealizable, etc. Ha sufrido un maltrato semántico, reflejado en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su carácter ingenuo, irreal, quimérico y, sobre todo, su imposibilidad de realización, que genera una actitud de desesperanza. Veamos dos ejemplos.

El *Diccionario de María* *Moliner* define la utopía como “nombre de un libro de Tomás Moro que ha pasado a designar cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable"[[10]](#footnote-10). La *Nueva Enciclopedia de Larous*se, además de la referencia al libro de Moro, recoge dos acepciones del término: “plan ideal de gobierno, en el que todo está perfectamente determinado” y “cualquier plan o sistema bueno y halagüeño, pero irrealizable”[[11]](#footnote-11).

¿Todo perfectamente determinado? Más bien lo contrario: la utopía remite a lo imprevisible, a la sorpresa, a lo nuevo, a un mundo mejor que está por construir. ¿Irrealizable? Este calificativo conduce a mantener la realidad, por muy negativa que sea, en algo inmutable y lleva al ser humano a la inacción.

Tales desviaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en la literatura y el pensamiento utópicos. Lo que se han impuesto en el lenguaje ordinario, en la vida social es una caricatura de la propia palabra y de su verdadero significado. Así, de las personas utópicas se dice que se mueven por impulsos primarios, se dejan llevar por los sentimientos y no actúan racionalmente.

*Odio a la utopía*

Desdén y maltrato a la utopía, destierro de las personas utópicas. Hay todavía un paso más: la tenacidad del odio a la utopía[[12]](#footnote-12). Es la actitud de sus sepultureros, de quienes la quieren llevar a la tumba porque la vinculan con la violencia, el leninismo, el estalinismo y hasta con el nazismo y el fascismo. Actitud compartida por los “nuevos filósofos” de le década de los 80 del siglo pasado que la vinculaban con la violencia revolucionaria y los gulags.

*Opción por la seguridad, la ley y el orden, frente a la utopía*

Tras la erosión del discurso del progreso como orientación civilizatoria, se ha instalado en los dirigentes de las diferentes tendencias políticas y en el imaginario social una renuncia a la utopía en aras de la seguridad, la ley y el orden, que da lugar a una lógica, que no es económica, ni política, sino de la guerra. Quien mejor ha identificado esta actitud frente a la utopía es Alain Touraine[[13]](#footnote-13).

Como respuesta a la renuncia a la utopía y a la instalación en el discurso de la seguridad, la ley y el orden, surgen nuevos sujetos, nuevos discursos y nuevas prácticas que buscan ir más allá de lo posible y construir lo deseable con la conjunción de “la memoria, la resistencia y la imaginación, la creatividad, la utopía, la multiplicidad de saberes y experiencias”[[14]](#footnote-14). Saberes y experiencias, discursos y prácticas que se guían por la esperanza (Bloch), que Morin define como “la resistencia a la crueldad del mundo”[[15]](#footnote-15), a los gritos de la injusticia, la crueldad, la corrupción y la impunidad.

*Ya no se escriben verdaderas utopías*

Ya no se escriben verdaderas utopías o, al menos, no se prodiga dicho género literario como antes, afirma Francisco Serra, quien nos da la clave de dicha ausencia: quizá se debe a que vivimos en una “época desencantada”[[16]](#footnote-16). Podemos hablar sobre la utopía como discurso filosófico, pero el género literario utópico parece agotado. Originariamente dicho género ejercía una doble función: crítica de la negatividad de la historia, de la realidad, del presente, y diseño de un mundo mejor. A esa doble función responde *Utopía*, de Tomás Moro. La primera parte de la obra es una crítica de la situación generalizada de injusticia en la Inglaterra de su tiempo. La segunda es la propuesta de una alternativa. Hoy se descuida la segunda función y se privilegia la primera.

*Distopías*

El género literario que predomina actualmente y se encuentra en pleno auge es el de las distopías, fronterizo con las anti-utopías, las novelas de anticipación, las narraciones apocalípticas, etc., con las que comparte la visión negativa del futuro.

Quien primero parece haber empleado el término “distopía” fue el filósofo y político inglés, John Stuart Mill durante una intervención en el Parlamento de Londres en 1888. Es el antónomo de utopía. El Diccionario de la Real Academia Española no ha incorporado el término hasta su u 23ª edición, que lo han hecho con esta definición: “del lat. mod.  *Dystopia*,  y este del gr. δυσ- *dys-* 'dis-2' y u*topia*  'utopía'; representación ficticia de una sociedad futura de características negativascausantes de la alienación humana. Es una definición propuesta el escritor y académico José María Merino.

El género distópico describe diferentes situaciones dramáticas de la humanidad: una humanidad al borde de la extinción; que navega a la deriva; sometida al imperio de la tecnología, que roba la libertad a los seres humanos y los torna dependientes; sometida al control social; bajo regímenes totalitarios; bajo la amenaza nuclear; atrapada en el consumo; bajo el imperio de las transnacionales; a merced de los estragos del neoliberalismo; una humanidad llena de fronteras, alambradas, que impiden la libre circulación de los seres humanos, especialmente de quienes carecen de recursos y de quienes se ven sometidos a sistemas dictatoriales, persecución religiosa, etc.

Las distopías son el contrapunto y la antítesis de las utopías. Anticipan la deriva destructiva de aquellos métodos que provocan una sociedad injusta e insolidaria. Las distopías tienen que ver también con –y en cierta forma implican- la denuncia social y la crítica política. Es una modalidad de la teoría crítica de la sociedad, de la sátira, de la advertencia apocalíptica

Entre las más importantes de las últimas décadas cabe citar: *El cuento de la criada*, de Margaret Atwood; *2080. El fin del mundo*, de Boualem Sansal; *Un libro de mártires americanos*, de Joyce Carl Oates; *Mañana todavía. Doce distopías del siglo XXI*, antología que recoge doce de textos de otros tantos escritores y escritoras españoles.

1. **Recuperación crítica de la utopía**

En la situación de destierro, de descrédito y de silencio en que se encuentra la utopía, en medio de la confusión que genera la consideración engañosa de la globalización neoliberal como realización de la utopía y ante la propuesta de alternativas de Otro Mundo Posible por parte de los movimientos sociales, es necesario recuperar la utopía como imagen movilizadora de las energías humanas, horizonte que guía y orienta la praxis, instancia critica de la realidad, alternativa al sistema y “perspectiva para la prospectiva” (Paul Ricoeur)[[17]](#footnote-17).

La utopía libera a la historia de su estancamiento, inercia y pasividad, de su fijación en el pasado y de la ley del eterno retorno. Es ella la que lleva a tener el futuro como horizonte y la que ha hecho posible los avances de la humanidad en dirección a la justicia, la libertad y la igualdad (no clónica), en una simbiosis entre utopía y esperanza, razón y acción.

Comentando mi libro *Invitación a la utopía*, escribe Luis García Montero: es “un equipaje para viajar en este mundo. *Pensar en la utopía como fuerza dinámica de la historia significa afirmar que tenemos derecho a dejar de sufrir.* De ahí que Juan José Tamayo entienda que en tiempos de crisis es imprescindible una Invitación a la utopía. Porque renunciar a ella no supone que la utopía desaparezca del mundo, sino que la abandonamos en manos de la injusticia”[[18]](#footnote-18).

Pero no debe ser entendida como confianza ciega, optimismo ingenuo o fijación mítica en los orígenes, sino en su carácter paradójico y dialéctico, ya que lleva en sus gérmenes éxitos y fracasos, fragilidad y fortaleza, verdad y no-verdad, fecundidad y esterilidad, poder e impotencia, afirmación y negación, conciencia crítica y propuestas alternativas.

Los seres humanos, los proyectos y los movimientos utópicos han sido, por tomar prestada la letra de la emblemática canción de Labordeta, los que han empujado la historia hacia la libertad. Pareciere que hubieran fracasado, pero solo lo parece, ya que dejaron huella, que siguieron otros caminantes por sendas utópicas. A ellos se deben buena parte de los avances de la humanidad en todos los terrenos: éticos, políticos, económicos, sociales, culturales, simbólicos, religiosos, jurídicos, etc.

Zaratustra, Buda, Moisés, los Profetas de Israel, Judit, Julda, Sócrates, Espartaco, Jesús de Nazaret, María Magdalena, Hipatia, Francisco y Clara de Asís, Margarita Porete, Cristina de Pisán, Teresa de Jesús, Thomas Müntzer, Olympia de Gouges, Mary Wollstonecraft, Marx, Bakunin, Alejandra Kollontai, Rosa Luxemburgo, Simone Beauvoir, Simone Weil, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Juan XXIII, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, Nelson Mandela,Rigoberta Menchú, Yasir Arafat, Isaac Rabin, Shirin Ebadi, Berta Cáceres, Chico Mendes, Vandana Shiva, Wangari Maatai.…

Estas personas y otras muchas que podríamos citar fueron portadoras de utopías, cada uno en su tiempo y en su terreno, e iluminaron el camino para que pudiéramos caminar en dirección a la utopía por la senda de la esperanza, de la *docta spes*, sabia esperanza. Fue esta esperanza la que les impidió caer en el fatalismo histórico, pensando –mejor, creyendo- que el futuro ya está escrito y que la historia terminará en un gran fracaso.

La *docta spes* evitó igualmente que cayeran en el optimismo ingenuo, pensando que las cosas cambian por arte de magia. En todas las personas citadas ética y utopía caminaron juntas, al unísono. No hay utopía sin axiología moral, como tampoco hay ética sin horizonte utópico. En todas convivieron razón y esperanza.

Ciertamente, muchas personas utópicas fueron desacreditadas, sus proyectos deformados o falseados por sus adversarios, sus ideas descalificadas por los ideólogos del sistema. Otras fueron condenadas a muerte, asesinadas... Y todas acusadas de idealistas e ilusos. Pero, ¿fracasaron realmente?

Creo que no. Sus ideas fueron enarboladas por personas y grupos que las llevaron adelante, no pocos de sus proyectos se hicieron realidad y los que no se llevaron a cabo siguen pendientes, pero no se han descartado. Estas personas son referentes morales a seguir. Sus utopías iluminan el camino en la oscuridad de la historia. Dejaron el terreno abonado para que diera sus frutos, de los que no pudieron beneficiarse, pero sí lo hicieron las generaciones futuras.

¿Fracasaron los proyectos y los movimientos revolucionarios de 1848? Responde el historiador inglés Eric Hobsbawn: “Dos años después de 1848 parecía que todo había fracasado. Pero a largo plazo no había fracasado. Un buen número de medidas propuestas por los revolucionarios fueron implementadas. Fue, por lo tanto, un fracaso inmediato. Pero, a la larga, fue un éxito, pero no ya en forma de una revolución”.

**¿Qué utopía rehabilitar?**

La rehabilitación de la utopía no puede hacerse a cualquier precio y de manera abstracta. Por eso es necesario establecer las características de la misma, que resumo en las siguientes:

. Utopía *no mitificada*, que no nos haga regresar a edades de oro que nunca existieron.

. Guiada por un *interés emancipatorio y liberador*, y no utilitarista y mercantil.

. Con *intencionalidad ética y estética*.

. Abierta a la *alteridad*, conforme al principio de la filosofía *ubuntu* africana “Yo soy, si tú también eres”

. En un horizonte *laico*, donde quepan todas las creencias religiosas y las no creencias.

. En la *perspectiva de las víctimas*. Escribe Albert Camus: “Uno no puede ponerse del lado de quienes hacen la historia, sino al servicio de quienes la padecen”.

. *Integradora de la pluralidad de alternativas* para no caer en la uniformidad.

. Que son se limite a la actitud iconoclasta, sino que *compagine crítica y propuesta*.

. Que *guíe la praxis y oriente hacia ella*: Escribe Adela Cortina. “Sin futuro utópico en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente”.

. Que *contemple la imperfección como inherente al ser humano y la posibilidad del fracaso* para evitar construir paraísos celestes en la tierra, que, a la larga, pueden convertirse en infiernos, y que sea capaz de levantarse de sus fracasos. Decía Nelson Mandela: “La mayor gloria no es nunca caer, sino levantarse siempre”.

. Utopía que, según Walt Whitman, *se proponga e intente alcanzar metas, pero también superarlas*, para evitar caer en “la melancolía del cumplimiento” (Bloch).

. Utopía *descolonizadora*, que no absolutice ni imponga una visión etntrica del futuro sino que respete y reconozca otras visiones utópicas, otras miradas al futuro y posibilite el diálogo igualitario entre saberes y sabidurías, utopías y pensamientos utópicos de las diferentes tradiciones filosóficas, culturales y religiosas.

. Utopía *feminista*, que libere a la sociedad del sistema de dominación patriarcal, elimine las discriminaciones y la violencia de género, devuelva a las mujeres el protagonismo que el patriarcado les ha negado, reconozca los derechos sexuales y reproductivos y lleve a cabo la igualdad y la paridad entre hombres y mujeres.

. Utopía que *armonice la democracia y la revolución*. Históricamente ambas han opuesto y colapsado. Para salir de la opción carcelaria en la que, según el científico social Boaventura de Sousa Santos, vivimos encerrados entre fundamentalismos distópicos y mañanas sin pasado mañana, para que el futuro sea de nuevo posible, es necesario que democracia y revolución se reinventen y se convoquen de manera articulada, conforme a su lúcida y creativa propuesta: “democratizar la revolución y revolucionar la democracia”[[19]](#footnote-19).

**Conclusión e invitación**

¿Optimista o pesimista? ¿Utópico o distópico? Es la pregunta que suelen hacerme al final de mis clases, cursos y conferencias sobre la utopía. Tomando prestada la definición de mi amigo y maestro el científico social Franz Himkelammert y por muy contradictorio que parezca –es casi un oxímoron-, me defino como “pesimista esperanzado”. Pesimista, porque la realidad no da para ser optimista. Estamos sometidos a una serie de sistemas de dominación en racimo que se apoyan y legitiman, cuyo objetivo último es robarnos la esperanza, robársela a las personas y colectivos empobrecidos, que es, posiblemente, uno de los mayores latrocinios que está cometiendo el neoliberalismo.

Pero al mismo tiempo soy esperanzado, porque ese pesimismo no me lleva a cruzarme de brazos, sino que me induce a actuar, y la acción es ya de por sí una respuesta al pesimismo ambiente. Coincido con Antoni Gramsci cuando habla del "pesimismo de la razón y del optimismo de la voluntad", y con el intelectual peruano José Carlos Mariátegui, que se refiere al "pesimismo de la realidad y el optimismo de la acción".

Por eso invito a:

. Conocer las grandes utopías tejidas por la Humanidad a lo largo de su historia y leer la literatura utópica de todos los pueblos: la *República* de Platón, la *Isla del Sol*, de Yambulo; la *Era del Espíritu* de Joaquín de Fiore la *Utopía quiliástica*, de Thomas Müntzer y los anabautistas, la *Utopía* de Tomás Moro, creador del neologismo, la *Ciudad del Sol*, Tomasso Campanella, la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, las utopías del *Buen Vivir* de las comunidades aymaras, quechuas y qichwas, de la *Tierra sin Mal*, de los guaraníes, *de los Quilombos*, de los afrodescendientes de Amerindia, que he visitado recientemente con motivo de mi participación en el Foro Social Mundial celebrado en Salvador de Bahía.

. Leer también las distopías para no caer en los idealismos, viajes al cielo sin hacer pie en la tierra, ni en los optimismos ingenuos en los que con frecuencia ha caído el pensamiento utópico.

. Cultivar los géneros literarios utópico y distópico, sin que este fagocite a aquel ni conduzca a un interminable invierno anti-utópico, estación que a los sectores conservadores e instalados les gustaría convertir en la única del año, de la vida, de la historia, y sin que el género utópico nos transporte a las esferas celestes y nos lleve a perder el sentido de la realidad a transformar.

. Crear heterotopías (Michel Foucault) y feminotopías (Mary Louise Pratt). .

. No contraponer utopía a tiempo pasado, porque el pasado está preñado de futuro y la utopía mira también al pasado como laboratorio de esperanza.

. Traspasar la realidad, como pide Bloch, y pensarla más allá los límites de lo posible, como sugiere Walt Whitman: “Antes del alba, subí a las colinas, miré los cielos apretados de luminarias y le dije a mi espíritu: cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos tranquilos y satisfechos? Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas alturas para seguir adelante”.

Vivir utópicamente, sin renunciar a los sueños, sobre todo a los sueños despiertos.

Desde la heterodoxia y la frontera, mis lugares naturales, en los que me ubiqué muy pronto en mi Castilla natal, como reconoce mi hijo Roberto Tamayo Pintos en el prólogo de mi libro *Desde la heterodoxia. Reflexiones sobre laicismo, política y religión*[[20]](#footnote-20), el camino que he seguido y seguiré en adelante es el de la esperanza en dirección a la utopía. Preferiría hacerlo en compañía, no en solitario, porque esperar es siempre co-esperar. Os invito a acompañarme para no perder el norte, ni instalarme cómodamente en el orden establecido, que más que orden es des-orden.

|  |
| --- |
| **Pero ¿qué ocurrió realmente? El obispo Spong se pregunta por lo sucedido realmente en la Resurrección**  **John Selby SPONG**    **I. PRESENTACIÓN**  **Antonio CARRASCOSA MENDIETA**    El texto que ofrecemos de John S. Spong es un texto peculiar por tres razones[[1]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn1" \o "). Lo es por lo que tiene de novedoso dentro del discurso religioso habitual; lo es –y mucho más– por ser de un obispo de una iglesia cristiana; y también por ser de un tono distinto dentro del conjunto al que pertenece. Estas tres razones creemos que justifican sobradamente una presentación.  El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, situar el texto de Spong en el conjunto del libro al que pertenece y subrayar, además, la intención del mismo, que es ayudar al creyente que busca, dentro de la fe, entender y saber decirse a sí mismo y a los demás dicha fe en el lenguaje y las categorías de su tiempo. Los cuatro primeros apartados quieren cumplir este primer objetivo. El quinto apartado se sitúa en otra óptica: señalar, primero, algunas consideraciones críticas desde el punto de vista exegético, así como indicar, después, ciertos puntos de afinidad entre Spong y Légaut[\*](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn2" \o ").  La figura de John Shelby Spong no es nueva en nuestra revista. En la revista «Cuadernos de la diáspora» (nº 10) y en RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (nº 373), ya se publicó un fragmento de una obra suya anterior sobre las tradiciones recogidas en el Nuevo Testamento sobre el nacimiento y el origen de Jesús[[2]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn3" \o "). En la presentación de entonces ya se ofreció una información biográfica sobre el autor, a la que nos remitimos[[3]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn4" \o "), y que completaremos con las últimas referencias bibliográficas, sobre todo, con algunas observaciones en relación con el tema de la Resurrección.    **Dos etapas en la obra de Spong**  Podemos distinguir dos etapas en la trayectoria de J. S. Spong como escritor, aunque esta división sea un tanto artificial. Spong fue obispo de la iglesia episcopaliana en Newark (Nueva Jersey, Estados Unidos) durante veintiséis años, hasta que se jubiló en 1999. En el tiempo en que ejerció el episcopado, escribió más de diez libros y numerosos artículos, que le han convertido en uno de los autores cristianos más conocidos en el área lingüística inglesa. Hasta 1998, a las puertas de su jubilación, Spong se enfrentó a las cuestiones morales y de conocimiento que, como obispo, se le planteaban. El tema de fondo de todas estas cuestiones era la búsqueda de una comprensión de la revelación bíblica acorde con el universo mental de nuestra época; una comprensión que superase la lectura fundamentalista, tan frecuente en su entorno, sin que esta superación supusiese abandonar la fe sino, por el contrario, reencontrarla en otro plano. Esta búsqueda le llevó a abordar temas de actualidad, considerados polémicos dentro del cristianismo, como, por ejemplo, los márgenes –o los extremos– de la figura histórica de Jesús, es decir, sus orígenes y su Resurrección, así como cuestiones éticas en torno a la sexualidad y a las fronteras de la vida. Como fruto maduro de este camino, Spong, a partir de su retiro, empezó una segunda etapa que podríamos denominar de síntesis, cuyo objetivo está consistiendo en repensar la imagen de Dios, la figura de Jesús, la plegaria y la Iglesia más allá del teísmo. Sus “Doce Tesis para una Nueva Reforma” pueden dar una idea suficiente de las inquietudes actuales de este obispo singular:  1. El teísmo, como forma de definir a Dios, ha muerto: ya no se puede pensar a Dios, con credibilidad, como un ser, sobrenatural por su poder, que habita en el cielo y está listo para intervenir periódicamente en la historia humana e imponer su voluntad. Por eso, la mayor parte del lenguaje teológico actual sobre Dios carece de sentido; lo cual nos lleva a buscar una nueva forma de hablar de Dios.  2. Dado que Dios no puede pensarse ya en términos teísticos, no tiene sentido intentar entender a Jesús como la encarnación de una deidad teísta. Por eso, la Cristología antigua está en bancarrota.  3. La historia bíblica de una creación perfecta y acabada, y la caída posterior de los seres humanos en el pecado, es mitología pre-darwiniana y un sin sentido post-darwiniano.  4. La concepción y el nacimiento virginales, entendidos literal y biológicamente, convierten a la divinidad de Cristo, tal como tradicionalmente se entiende, en imposible.  5. Los relatos de milagros del Nuevo Testamento no pueden interpretarse, en un mundo posterior a Newton, como sucesos sobrenaturales realizados por una divinidad encarnada.  6. La interpretación de la Cruz como un sacrificio ofrecido a Dios por los pecados del mundo es una idea bárbara basada en conceptos primitivos sobre Dios que deben abandonarse.  7. La resurrección es una acción de Dios: Dios exaltó a Jesús a la significación de Dios. Por consiguiente, no es una resucitación física ocurrida dentro de la historia humana.  8. El relato de la Ascensión supone un universo concebido en tres niveles y por eso no puede mantenerse, tal cual, en una época cuyos conceptos espaciales son posteriores a Copérnico.  9. No hay una norma externa, objetiva y revelada, plasmada en una escritura o sobre tablas de piedra, cuya misión sea regir en todo tiempo nuestra conducta ética.  10. La plegaria no puede ser una petición dirigida a una deidad teísta para que actúe en la historia humana de una forma determinada.  11. La esperanza de una vida después de la muerte debe separarse, de una vez por todas, de una mentalidad de premio o castigo, controladora de la conducta. Por consiguiente, la Iglesia debe dejar de apoyarse en la culpa para motivar la conducta.  12. Todos los seres humanos llevan en sí la imagen de Dios y deben ser respetados por lo que cada uno es. Por consiguiente, ninguna caracterización externa, basada en la raza, la etnia, el sexo, o la orientación sexual, puede usarse como base para ningún rechazo o discriminación.  *Nota del autor*: Estas tesis, que planteo para el debate, están inevitablemente formuladas de forma negativa. Es algo deliberado. Antes de que alguien pueda escuchar lo que es el cristianismo debe crear un espacio para esta escucha borrando las falsas concepciones del mismo. Mi libro Por qué el cristianismo debe cambiar o morir es un manifiesto que llama a la Iglesia a una Nueva Reforma. En él empecé a diseñar una visión de Dios que va más allá del teísmo, una comprensión de Cristo como presencia de Dios, y una visión de la forma que, en el futuro, pueden tener tanto la Iglesia como su liturgia…[[4]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn5" \o ")  Estas doce tesis no son, ni mucho menos, “un brindis al sol”, algo formulado a la ligera sólo por el prurito de ser moderno. Detrás de ellas hay muchos años de búsqueda y de fidelidad tanto en el orden personal como en el específicamente intelectual. El libro del que hemos escogido publicar un capítulo es, por ejemplo, el trabajo previo a las tesis 7 y 8, de la misma manera que el libro del que publicamos un capítulo hace siete años está en la base de la tesis 4. Tanto el libro del que el mismo Spong dice en su Nota que surgen las tesis (Por qué el cristianismo…) como, sobre todo, el inmediatamente posterior[[5]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn6" \o ") buscan expresar una fe en Dios y en Jesús independiente del teísmo y son, por tanto, el trabajo que hay tras las tesis 1 y 2. Todo esto indica, como decimos, el largo itinerario, la lenta maduración que subyace tras estas tesis vigorosas, en cierto modo polémicas y radicales que, como el autor también indica en su nota, se ofrecen no como un punto de llegada sino como materia para el debate y la discusión y como punto de partida para una búsqueda posterior.    **Spong y la “doble verdad”**  Hay un dato del autor que debe tenerse en cuenta desde el principio: Spong no es primeramente un teólogo o un exegeta erudito sino un pastor. Querer acercarse a su obra como a la de un teólogo o exegeta académico o universitario sería un error. Su interés como pastor de la Iglesia es ayudar al creyente a formular una fe acorde con su mentalidad, propia de su tiempo, y con el carácter adulto y maduro de su ser en otros terrenos; un ser que se sabe responsable, incompleto, en búsqueda, pero que sabe también su dignidad. Spong no escribe para el especialista bíblico sino para el cristiano que no termina de comprender los textos de su tradición dado que el universo mental al que pertenece es muy distinto. Esta preocupación es interna al movimiento de la fe que no quiere caer en la esquizofrenia de quienes viven lo religioso como una dimensión de su vida ajena al esfuerzo reflexivo y responsable que rige el resto de la misma.  Spong sabe que, en las distintas iglesias y a diferentes ritmos, los teólogos llevan siglo y medio respondiendo al reto de examinar las creencias, de diferenciar éstas de la fe y de dar a la fe un lenguaje inteligible en el universo mental actual. Los avances en materia bíblica permiten, en efecto, un acercamiento nuevo a los textos sagrados del cristianismo. Sin embargo, esta manera nueva de interpretar la Biblia apenas llega a los cristianos de base de las distintas confesiones.  La razón de esta fractura no es la comprensible distancia que siempre hay entre especialistas y no especialistas en cualquier ámbito del conocimiento. Spong cree que, entre los responsables de las iglesias y entre los mismos teólogos y exegetas, existe el temor de que las perspectivas renovadas en la lectura e interpretación bíblica –patrimonio común ya de los estudiosos a pesar de las posturas diversas que existen entre ellos– provocarían, al llegar a los cristianos, un desmoronamiento insalvable de su fe[[6]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn7" \o "). Acostumbrados como están los fieles a sostener sus creencias sobre la base del literalismo bíblico y dogmático que hasta ahora se les ha inculcado con ahínco, ¿dónde iría a parar su fe si esta base literal se desmoronase? Ante este temor, los responsables de las iglesias, que no asumen a fondo la distinción entre fe y creencias, prefieren mantener lo que a Spong le parece una “doble verdad”: una verdad para los “especialistas”, teólogos, exegetas y gente informada, que asume, en mayor o menor medida, las exigencias del conocimiento crítico, y otra verdad para el “pueblo” al que se pretende mantener al margen, en un infantilismo impropio tanto de su madurez en otros terrenos como de la mentalidad de nuestra época.  Hay que reconocer, sin embargo, que muchos creyentes permanecen sin mayores problemas en este “infantilismo” que se ignora a sí mismo. Para ellos, no sólo Spong sino cualquier exegeta actual resultaría escandaloso e intolerable. Ahora bien, en el lado contrario, hay otros muchos cristianos a los que la lectura tradicional de la Biblia y la interpretación convencional de los dogmas les crean una tensión insostenible. Algunos de entre ellos permanecen en la iglesia con un sufrimiento, larvado o agudo, que sería evitable, y la mayoría, desgraciadamente, emigra silenciosamente y pasa a engrosar las filas de lo que Spong denomina la «asociación de antiguos alumnos del cristianismo».  La singularidad del obispo Spong y su misión como pastor incluye preocuparse de esta mayoría silenciosa, que considera importante para el futuro del cristianismo. Toda su obra es un intento de remediar esta fractura de la “doble verdad”, no sólo por mera honestidad intelectual –que también– sino por querer tomarse en serio la función de enseñar, inherente a la misión de un obispo. Spong es consciente de que mantener esta “doble verdad” está obrando, además, en contra de las Iglesias. Su preocupación es que los hombres y mujeres que quieren ser fieles a su tiempo y a su fe no tengan que elegir, erróneamente, entre abandonar la Iglesia por honestidad intelectual o seguir en ella al precio de hacer de sus creencias un feudo ajeno a la razón. La fe y la razón no son del mismo orden y, por tanto, no se excluyen. Sin duda, podremos discutir algunas de las interpretaciones de Spong, pero no podemos negarle su valentía y su responsabilidad. Otro sería el presente de nuestras iglesias si se diese, entre los responsables jerárquicos, un empleo honesto de la inteligencia, en el terreno de las fuentes y de las creencias, como el del obispo Spong[[7]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn8" \o ").    **Hacia una reconstrucción hipotética de los hechos**  Spong no sólo se distancia de una perspectiva puramente académica por luchar contra la “doble verdad” sino por un segundo aspecto que el texto que presentamos refleja muy bien. Spong va un poco más allá de los resultados de la crítica académica y busca reconstruir, en un relato completo, aunque hipotético, qué serie de acontecimientos vivieron los discípulos, cuál fue el proceso, interior y exterior, en el que acaeció su certeza y evidencia de la Resurrección de Jesús.  En general, ante cualquier texto bíblico, es norma, entre los exegetas, conducir hacia una correcta interpretación de la experiencia creyente subyacente. Si se trata de un relato, habrá casos en los que el exegeta niegue la historicidad de lo narrado por razón de este objetivo. En dichos casos, en efecto, se esforzará por hacer ver que el mensaje de dicho texto no está vinculado a la verdad histórica de los hechos relatados. Pero, aunque pueda sugerir algunos hechos alternativos a los que ha declarado como no históricos, no se adentra en una reconstrucción hipotética completa de la serie de acontecimientos que pudieron suceder durante la experiencia de fe; experiencia que, posteriormente, llevó a la composición de dichas narraciones.  Es comprensible que la exégesis académica no quiera dar el paso de reconstruir ya que no es su labor. Entre otras cosas porque, para esta reconstrucción, hay que emplear un instrumento peligroso –aunque importante también en todo esfuerzo científico– como es la imaginación, la capacidad de representación. Spong, en cambio, dado que no es un exegeta sino un pastor, sí que da este paso. El obispo de Newark presenta, como veremos, una hipótesis que reconstruye los acontecimientos y las situaciones externas e internas que debieron de conducir a los discípulos a la experiencia de fe y, después, a la elaboración incipiente de los relatos recogidos luego en los Evangelios[[8]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn9" \o "). Spong nos devuelve una historia.  En el caso de la Resurrección de Jesús, son muchos los exegetas, de distintas tendencias y confesiones, que, desde hace decenios, coinciden en que los relatos de las apariciones no nos ofrecen una descripción de hechos sucedidos tal y como se narran. Lo verdaderamente importante de dichos relatos es la experiencia que vivieron los testigos. Esta experiencia fue evolucionando en su expresión, oralmente primero y por escrito después, hasta llegar a las narraciones de que disponemos. Como creyentes, no nos interesan tanto los detalles narrativos cuanto la experiencia original de los testigos; una experiencia que de fondo supone la afirmación de la realidad de Resurrección de Jesús en tanto que “exaltación a la derecha de Dios”.  Entre los especialistas, es muy variada la comprensión de esta experiencia original, así como la atribución de historicidad a los distintos detalles de los relatos. Las posturas van desde los que niegan que las apariciones fueron constatables empíricamente hasta los que lo afirman. Para entender este carácter empírico, digamos que, entre los que afirman que las apariciones fueron constatables empíricamente, estas apariciones habrían podido ser registradas por una cámara fotográfica o por un magnetófono que, por hipótesis, hubieran podido encontrase en el lugar de los hechos. Los que niegan este carácter a las apariciones suelen rechazar también la historicidad de la tumba vacía, mientras que, para los que lo afirman, la tumba vacía es también un dato irrenunciable, consecuencia de la resucitación física de Jesús.  Ahora bien, ningún especialista –se sitúe en uno u otro extremo, o en una de las muy variadas posturas intermedias– se plantea una reconstrucción de la sucesión de hechos que ocurrieron en el entorno de los discípulos tras la muerte del Maestro. Parece lógico que no lo hagan los más favorables a la historicidad de lo que se narra en los textos pues, aunque no se aferren a una lectura literal de todos los detalles, nunca negarán el aspecto empírico de los hechos fundamentales: hubo una tumba, el cuerpo de Jesús no estaba allí y los discípulos fueron realmente testigos de unas apariciones objetivas y externas a ellos. Pero, ¿qué ocurre con los otros, con los que comprenden la experiencia de la Resurrección de Jesús no como un fenómeno observable empíricamente sino como una experiencia interior, y el sepulcro vacío como un relato simbólico? Tampoco los exegetas de esta línea suelen ir más allá de la simple negación de la literalidad de los relatos. A lo sumo remiten a una experiencia interior de los testigos sin concretar nada acerca de los acontecimientos que rodearon dicha experiencia.  Hay que tener, como decíamos, una vocación como la de Spong para ir un poco más allá. Ahora bien, ¿qué sentido tiene ensayar una reconstrucción histórica a sabiendas de que entrará en ella una dosis no pequeña de imaginación y de especulación? A mi juicio, este esfuerzo por insertar de nuevo la experiencia en un marco narrativo –conforme con determinados resultados de la crítica histórica– tiene sentido por dos cosas: por una parte, significa un trabajo de purificación de nuestra fe para centrarla en lo que es propiamente su objeto y no en los elementos accesorios, deudores de una cosmovisión determinada, hija de una mentalidad concreta; y, por otra parte, significa un esfuerzo por dar nuevo cuerpo a la fe conforme al estado actual de los conocimientos y hacerla no sólo comprensible sino capaz de ser vivida, imaginada y sentida a nuestro modo. Entre las muchas maneras de favorecer esta purificación y esta reformulación, un relato, una historia tiene la virtud de dotar de “naturalidad” a aquello que debió de ocurrir y que está en la base de la experiencia de la Resurrección de Jesús por parte de los primeros discípulos.  Es cierto que se corre el riesgo de que algunos detalles, hechos o secuencias de la narración puedan ser discutibles desde el punto de vista de la crítica histórica, como enseguida veremos; pero incluso estos elementos discutibles siempre favorecerán la impresión de que las experiencias de los protagonistas no están en un plano inaccesible a la razón del lector. A esto es a lo que llamamos “naturalidad”. Puede que no fuera exactamente así como nos lo narra el relato de Spong, pero lo que ocurrió fue así de “natural”. Esta “naturalidad” es la que intenta Spong transmitir en el capítulo que ofrecemos, en el que recoge, como decimos, algunos de los resultados de los estudios exegéticos actuales. El intento de Spong no es una especulación arbitraria y sin base alguna sino que se sustenta en unos determinados datos resultantes de la investigación bíblica reciente. Hubiera podido incorporar otros elementos; algunos de los que utiliza son objeto de discusión por algunos especialistas; pero los que utiliza no cabe duda de que pertenecen a lo que es materia de intercambio libre entre los investigadores.    **Fundamentos exegéticos de la reconstrucción de Spong**  Hasta aquí hemos presentado la figura de Spong, la intención que le guía, lo que le diferencia de los especialistas bíblicos y lo que, por eso, le caracteriza como pastor. Nos toca ahora enmarcar el texto de Spong en el contexto del libro al que pertenece. Esto, en cierta manera, ya lo hace el propio Spong pues el comienzo de su capítulo tiene algo de recapitulación. El “marco” que ofrecemos ahora pretende, sobre todo, resumir y enfatizar algunos aspectos de la reconstrucción de Spong  Hasta llegar a este capítulo 19, nuestro autor ha escrito 230 páginas. Su punto de partida es el de la moderna crítica bíblica: distinguir, en todo texto, entre el mensaje y la forma de expresarlo, entre la experiencia y la manera de contarla. Para nuestra mentalidad, educada en la ciencia y en la crítica, tal distinción es esencial. Los textos bíblicos intentan transmitir experiencias de fe sirviéndose de los modos y costumbres literarios de la época. Para una mentalidad premoderna, la forma es parte esencial del mensaje: por ejemplo, en los relatos de la Creación del Génesis, algunos elementos que pertenecen a la forma narrativa (secuencia temporal de seis días, orden en la creación de las diferentes creaturas, etc.) son tan esenciales como el poder creador de Dios, que es, propiamente, el mensaje. Con la llegada de la razón crítica y del progreso científico en todos los órdenes, muchos datos bíblicos ya no admiten una lectura literal, ni ser considerados como hechos históricos. Conservan, eso sí, la belleza de lo arcaico, del mito en cuanto historia. De este modo, no para negar el contenido de la fe sino para destacarlo, tenemos que distinguir entre la experiencia que se pretende transmitir y los medios de hacerlo; y, en muchos casos, está claro que los medios son unos relatos míticos (y por tanto, sin verdad histórica), lo cual no impide que su contenido sea verdadero en otro nivel: antropológico, filosófico, creyente.  Esta distinción entre una realidad, su experiencia y la expresión de dicha experiencia, formulada de muy diversas maneras, independientes de lo que consideramos hoy veracidad histórica, ha conducido a los especialistas bíblicos, durante el último siglo, a un trabajo de desmitologización de los textos con el fin de llegar al mensaje original[[9]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn10" \o "). Fiel a una larga tradición en este sentido, Spong insiste en que los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento son unos mitos, aunque específicos. Los mitos no son todos iguales; no es lo mismo uno griego que otro nórdico, uno caldeo que otro judío. Por tanto, para poder llevar a cabo este trabajo de distinción, es comprensible que tengamos que conocer muy bien las particularidades de los escritores bíblicos, su forma de componer sus mitos.  Aquí es donde Spong acude a una explicación clave en su obra: el midrásh. Para nuestro autor, el método midráshico constituye la forma principal de la Escritura sagrada. ¿En qué consiste este método? En resumen, es una manera de interpretar todo lo que ocurre en el presente conectándolo con un momento del pasado considerado sagrado. Esta conexión establecida por el midrásh no es sólo temática sino también formal. El autor midráshico, al narrar el presente siguiendo el esquema de otras historias similares del pasado, conocidas de antemano por el lector, conecta el acontecimiento presente con aquél, y así favorece su comprensión y su inclusión en la cosmovisión religiosa judía[[10]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn11" \o ").  Como bien señala Spong, el midrásh es mucho más que un mero recurso al pasado para interpretar el presente. Presupone una concepción del tiempo y de la verdad diferentes de las de la mentalidad moderna y occidental. En el universo mental israelita donde se forja la literatura midráshica, se entiende que Dios salva a su pueblo en una acción permanente y sostenida a lo largo de la historia. Tal como decíamos, para poder comprender cómo se actualiza esta salvación de Dios en un determinado hecho se recurre a otros hechos del pasado y se narra el hecho presente de un modo similar a como se presentaron los hechos antiguos. Para la comprensión midráshica, la realidad no es, en sentido estricto, una sucesión de hechos salvadores en el tiempo sino una misma salvación que se actualiza en distintos momentos de la historia; momentos que se pueden reconocer como salvíficos en la medida en que se atienen a unas claves conocidas por el lector. Un midrásh nos ayuda a comprender que una experiencia presente es salvadora (y por tanto verdadera) al conectarla con los símbolos y experiencias con las que se expresó en el pasado dicha salvación.  Para la mayoría de los especialistas bíblicos, el método midráshico es fundamental a la hora de comprender la literatura judía del tiempo en que se forja el Nuevo Testamento. Casi ningún exegeta excluiría hoy esta perspectiva para interpretar, por citar dos ejemplos muy claros, los relatos de la infancia de Jesús o los cuarenta días en el desierto. Pero Spong va más lejos al aplicar este método midráshico a los relatos de la Resurrección, algo no tan frecuente entre los biblistas. Nuestro autor cree haber hallado el camino particular para desmitologizar los relatos pascuales. Lo importante en dichos relatos será, no tanto tener por históricos los detalles históricos o cronológicos cuanto descubrir qué permitió que unos determinados acontecimientos ocurridos en torno a la muerte de Jesús fueran conectados con la salvación sostenida de Dios a lo largo de la historia.  Para acercarse a lo que pasó con Jesús, los primeros capítulos del libro de Spong empiezan por examinar los testimonios más antiguos sobre la Resurrección, y luego sigue con el resto en el orden temporal en que fueron escritos. Yendo, pues, de los testimonios escritos en fecha más cercana a los hechos, a los escritos de fecha más lejana, descubre una progresiva adición de elementos en los relatos que le parece sumamente reveladora.  Spong empieza por Pablo, cuyas cartas auténticas son, ciertamente, los escritos más antiguos del Nuevo Testamento. Para el apóstol de los gentiles es Dios quien lleva la iniciativa en la Resurrección de Jesús que, siendo real, en ningún lugar se entiende en sentido físico, como un regreso de Jesús a este mundo después de su muerte. La Resurrección en Pablo consiste en el hecho, no constatable empíricamente, de la “exaltación” de Jesús, después de su muerte, a la presencia de Dios. Y esto vale para comprender tanto la propia experiencia de Pablo en el camino de Damasco como las apariciones de las que son testigos Cefas y los demás discípulos (1 Cor 15, 1-11).  Estamos acostumbrados a leer a Pablo después de los Evangelios, y teniendo de fondo las narraciones evangélicas, lo cual nos hace tener aprioris en su lectura. A los primeros destinatarios de sus cartas, que no conocían los Evangelios dado que éstos se escribieron después[[11]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn12" \o "), Pablo les habla de la Resurrección de Jesús no como un encuentro físico con él o como una vivificación de su cuerpo sino como una revelación, a los discípulos (primero, a Pedro, luego, a los doce y, luego, a quinientos y entre ellos a él), de que Jesús está junto a Dios. Tal es el núcleo de lo que se ha denominado después una “cristofanía”. Para Pablo, Dios Padre es el actor principal de la Resurrección de Jesús, y éste es el sujeto pasivo de dicha acción divina. No hay rastro de la tumba vacía.  Spong expone a continuación cómo los Evangelios incorporaron algunos relatos historiados de la resurrección, con un buen número de detalles que caían fuera de la primigenia descripción paulina. Marcos es el primero en hablar del sepulcro vacío y del hecho de que el poder de resucitar habitaba en el propio Jesús (Mc 16, 1-8). No obstante, Marcos no nos describe ninguna aparición. Simplemente remite a los discípulos a Galilea donde podrán encontrarse de nuevo con el Maestro (16, 8).  Por consiguiente, el Evangelio más antiguo aún habla de la resurrección sin necesidad de encuentros físicos con él y conservando la localización en Galilea, muy importante para Spong[[12]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn13" \o ").  Mateo refuerza la tradición de la tumba vacía con detalles sobre la custodia de la misma por soldados romanos (Mt 27, 62-66; 28, 11-15). Por otra parte, las apariciones empiezan a describirse como encuentros físicos. La primera aparición, de la que son testigos las mujeres, se localiza, además, ya en Jerusalén (28, 9-10), aunque la aparición a los discípulos se sigue situando en Galilea (28, 16-20).  Lucas, por su parte, resalta aún más lo físico del encuentro de los discípulos con el Maestro: Jesús camina con los discípulos y come con ellos (Lc 24, 13-35; 36-49). Además, Lucas distingue entre “resurrección” y “ascensión”, con lo que introduce un período terreno intermedio hasta que el Jesús resucitado entra definitivamente en la esfera divina y se oculta y desaparece. Asimismo Lucas suprime toda referencia a Galilea pues todos los sucesos ocurren en Jerusalén. Por último, la tradición del sepulcro vacío se refuerza con la visión del mismo por Pedro (24, 12).  Como era de esperar en este aumento progresivo de detalles sensibles a medida que nos alejamos de los hechos, el autor del Cuarto Evangelio amplía el número de apariciones: a María Magdalena (Jn 20, 10-18), a los discípulos sin Tomás (20, 19-22), a los discípulos con Tomás (20, 24-29), y a los discípulos en la pesca milagrosa (21, 1-23). Además, introduce detalles para reforzar la corporeidad física del Jesús resucitado, tales como el hecho de poder tocar sus heridas (20, 27) y comer pan y pescado con ellos (21, 12-13). Con todo, Spong señala que el Evangelio de Juan conserva reminiscencias de lo más primitivo: primero, la localización en Galilea, donde ocurre la cuarta aparición, junto al lago; y, segundo, algo más importante: el lenguaje de la resurrección en clave de “exaltación”, a la manera de Pablo, que recorre todo el Evangelio.  Según Spong, la elaboración paulatina de las narraciones, donde los elementos sensoriales y empíricos fueron tomando fuerza a medida que pasaban los años, fue para resaltar la realidad de la experiencia interior de los discípulos. Esta forma de resaltar la realidad de la experiencia tuvo, sin embargo, con el tiempo, una contrapartida. La insistencia en los elementos sensoriales y empíricos oscureció el hecho de que la experiencia fue interior y de que dichos detalles no pueden interpretarse literalmente. Para llegar a la experiencia originaria hay que preguntarse por qué escribieron los discípulos lo que escribieron, qué les llevó a crear este tipo de hechos contados, y, dando un paso más, cuáles fueron las imágenes interpretativas que utilizaron para construir los midrásh que conectaron la Resurrección de Jesús, tal como la contaron, con la fe inserta en una forma mental israelita de los discípulos.  Spong menciona tres imágenes típicas del Antiguo Testamento. En primer lugar, la del sacrificio expiatorio y de la víctima propiciatoria, recogida fundamentalmente en la Carta a los Hebreos: Dios hace entrar en su presencia al que se ha ofrecido a sí mismo como sacerdote y víctima a la vez. La segunda imagen es la del Siervo Sufriente del Segundo Isaías (capítulos 40-55). Los autores del Nuevo Testamento tuvieron que enfrentarse al desajuste radical entre la vida ejemplar de Jesús y su ignominioso desenlace. Más aún, tuvieron que interpretar como victoria de Dios lo que fue la derrota humana de su Maestro. Y la conexión de ésta con los poemas de Isaías les ayudaba a hacerlo. Finalmente, Spong menciona la imagen del Hijo del Hombre, un título cuyo significado es muy discutido, pero que parece ser el único que Jesús llegó a aplicarse. En la conciencia judía es una figura asociada al Juicio Final. Por eso habría ayudado a los primeros cristianos a interpretar la muerte de su Maestro como el momento definitivo del juicio de Dios.  Pero, como hemos señalado antes, Spong no se conforma con aclarar las interpretaciones y con exponer la función interpretativa de estas tres imágenes bíblicas sino que intenta indagar y reconstruir los hechos. Aunque los textos neotestamentarios apuntan a expresar la experiencia más que a informar de unos hechos históricos, podemos encontrar, en dichos textos, pistas sobre las circunstancias históricas iniciales que la elaboración paulatina de los relatos no ha borrado completamente. Estos detalles son los mimbres sobre los que Spong elabora su reconstrucción hipotética.  Spong se fija en cinco pistas en concreto. La primera es la localización: todo parece señalar que fue en Galilea –y no en Jerusalén– donde se fraguó la experiencia de la Resurrección. Tras huir de Jerusalén y regresar a su tierra, los discípulos permanecieron durante unos meses en Galilea donde vivieron una experiencia nueva que, sólo unos meses después, en la fiesta de los Tabernáculos, llevaron a Jerusalén. Como consecuencia, el sepulcro vacío no sería sino una leyenda posterior.  La segunda pista es la primacía de Pedro en la experiencia de la resurrección. Tanto los relatos del encuentro con Jesús resucitado como otros episodios evangélicos situados antes de la muerte de Jesús pero que, en su origen, debieron de ser efecto de encuentros posteriores (por ejemplo, la Transfiguración, o Jesús caminando sobre las aguas) sitúan a Pedro en el origen de la fe en el Resucitado[[13]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn14" \o "). A juicio de Spong, Pedro fue quien tuvo una experiencia que luego compartirían los otros discípulos.  La tercera pista consiste en observar que el contexto de esta experiencia es la comida en común en recuerdo de Jesús. Los discípulos, aglutinados por Pedro, se debieron de reunir frecuentemente en Galilea en torno al pan y al pescado (quizás alguna vez también con vino, cuyo uso se reservaba a las fiestas), tal como les había enseñado el Maestro. Debió de ser en este contexto donde surgió la conciencia de que él vivía y seguía presente entre ellos.  Estas tres pistas acerca de los hechos originales establecen, según Spong, el marco natural y comprensible donde se gestó la experiencia de la Resurrección de Jesús por parte de los discípulos. Spong añade aún otras dos pistas que refuerzan, en cierto modo, las anteriores. La cuarta pista es que el “tercer día” no es una indicación temporal de tres días reales pues, en la tradición israelita, el “tercer día” apunta al momento decisivo y crítico de la consumación temporal, es decir, a lo que podríamos llamar el “final de los tiempos”. Como consecuencia, la experiencia de la Resurrección se fue forjando progresivamente, durante un lapso de tiempo más amplio. En el contexto de todo lo anterior, la quinta y última pista resulta lógica y, de hecho, ya la hemos mencionado: la tradición funeraria de Jesús sería de carácter legendario. Lo más probable, en efecto, dado el conjunto de los datos en que se fija Spong, es que el emplazamiento de la tumba de Jesús fuese desconocido, de manera que las perícopas sobre el entierro y el sepulcro, en las que intervienen algunas mujeres y un par de hombres honrados, debieron de proceder de una leyenda que cuajó tardíamente.  Con todos estos datos, Spong ha puesto las bases para iniciar su reconstrucción especulativa de los hechos. Llegados a este punto, su texto ha quedado suficientemente enmarcado. El lector hará bien en pasar a leerlo directamente y sacar sus propias conclusiones antes de volver a las apostillas que ofrecemos en el siguiente apartado, el último de nuestra presentación.    **Valoración crítica**  Tal y como indicamos al principio, no quisiéramos concluir esta presentación sin ofrecer, a partir de nuestra simpatía básica por el texto de Spong, primero, algunas precisiones y apostillas al mismo, basadas en datos exegéticos que, a nuestro juicio, el autor no considera lo suficiente. En segundo lugar, señalaremos asimismo algunas afinidades entre el texto de Spong y la propuesta espiritual de Légaut.  Ciertamente, no es éste el lugar para una crítica académica de los fundamentos exegéticos utilizados por Spong para construir su especulación. Ello nos llevaría a un tipo de reflexiones técnicas que se alejan de nuestros objetivos y que, honradamente, deberían incluir una exposición más detenida de los argumentos del propio Spong, no sólo en este libro sino en otros. Nos limitaremos, por tanto, a apuntar algunas reservas ante sus argumentos al contrastarlos con otras perspectivas de la exégesis actual.  Lo que está claro es que, en el estudio científico de las Escrituras, existen diversas perspectivas, instrumentos y métodos, y, en cuanto a resultados, no existe ninguna exégesis perfecta y globalizante. No lo es la de Spong ni puede serlo ninguna otra. Pero es que, además, Spong nos ofrece un texto que, pese a ser discutible en algún aspecto exegético, no se queda sólo en el plano de la exégesis sino que pasa al plano pastoral conforme a la función de enseñar o de predicar propia de un sucesor de los apóstoles (de ahí el “kerigma”); y, en este nivel, el espíritu que alienta en el texto de Spong es de gran calidad. De la misma manera que podemos leer los sermones o los comentarios exegéticos de autores del pasado y captar en ellos –no en todos– una calidad esencial, independiente de que sus conocimientos exegéticos ya sean obsoletos, del mismo modo podemos captar la calidad espiritual del texto de Spong pese a discrepar de algunos puntos de su método o de sus interpretaciones.    **A. El método del midrásh**  La piedra angular del planteamiento de Spong es el método midráshico. Éste es su particular acento, del que deriva sus principales conclusiones. Hace ya varias décadas que el método midráshico es una de las claves en la interpretación exegética de los textos bíblicos. Más discutible es, sin embargo, la primacía que le concede Spong. Es innegable que este método es el más apropiado para algunos textos claramente elaborados como midrásh (los relatos del Nacimiento de Mateo y Lucas, por ejemplo). Sin embargo, quizás sea demasiado arriesgado querer leer así pasajes mucho más complejos como los de la Pasión y la Resurrección.  La influencia del Antiguo Testamento sobre la redacción del Nuevo se ejerce de muy diversas maneras y no sólo a través del midrásh. A veces da la sensación de que Spong identifica demasiado a la ligera un texto como midrásh por el mero hecho de descubrir en él reminiscencias del Antiguo Testamento. Que un texto tenga resonancias veterotestamentarias no significa, sin más, que tenga que ser catalogado como midrásh. Es cierto que el método midráshico pone de relieve, como ningún otro, la continuidad entre las experiencias creyentes de los discípulos de Jesús y los textos religiosos, no sólo bíblicos, a los que tenían acceso. Pero quizás este método resulte más endeble a la hora de abordar la novedad (a veces incluso discontinuidad y ruptura) que supuso Jesús para los que creyeron en él. Es inevitable que ciertos acentos dejen en segundo plano otras cuestiones. Spong busca comprender el proceso interior de Pedro, y esto le resulta más plausible recurriendo a las pistas de continuidad, a las pistas de que Jesús era el cumplimiento de unas expectativas, más que a las pistas de que Jesús suponía una novedad inasimilable, tal como luego quedaría de manifiesto cuando las comunidades fueron separándose de las sinagogas y fueron además separadas de ellas.    **B. El uso de la cronología textual**  En el planteamiento de Spong es asimismo crucial el repaso temporal que hace de los textos que nos hablan de la Resurrección, en la medida en que este recorrido le permite descubrir una evolución significativa desde las cartas de Pablo hasta el Cuarto Evangelio. Leer los textos en el orden en que se han escrito es, sin duda, un instrumento valiosísimo en exégesis. Pero es más complejo de lo que parece. La ordenación temporal de los textos neotestamentarios que sigue Spong se rige por la fecha de su redacción final. Aborda la evolución del tema de la Resurrección empezando por las cartas paulinas y pasando, después, por Marcos, Mateo, Lucas y Juan.  Sin embargo, los especialistas bíblicos, cuando plantean un estudio evolutivo de este tipo, tienen en cuenta no tanto la fecha de la redacción final de todo el documento cuanto la fecha en que pudieron haberse creado los distintos fragmentos. Los textos bíblicos, aunque tienen siempre un redactor final, son fruto de largas tradiciones orales y escritas. Puede ocurrir que un escrito sea posterior a otro en su redacción final y contener, en cambio, algunos pasajes o frases más antiguos. Necesitaríamos, por tanto, analizar con más detenimiento los relatos evangélicos sobre las apariciones recogidos en cada uno de los Evangelios para ver, en ellos, la evolución que han podido seguir las tradiciones que hay detrás. Una investigación de este tipo podría conducirnos a tradiciones que pueden ser contemporáneas o incluso más antiguas que las formulaciones paulinas. Spong, de hecho, no ignora esta complejidad cuando, a partir del cap. 21 del Evangelio de Juan, se fija en la perícopa de la pesca milagrosa que le remite a otras perícopas recogidas en otros Evangelios y situadas en la vida pública de Jesús.    **C. La tradición del sepulcro vacío**  Otro ejemplo de la dificultad que acabamos de indicar es el de la tradición del sepulcro vacío, cuyo papel es ciertamente relevante en la especulación hipotética de Spong. Atendiendo a criterios puramente históricos, la tradición del sepulcro vacío, aunque se recoge por primera vez en el Evangelio de Marcos, es muy anterior a la fecha en que se terminó este escrito (después del año 70 dC.). Spong, al situar la experiencia primera en Galilea, considera la tradición del sepulcro vacío como una leyenda de segundo rango, igual que las tradiciones de las apariciones más físicas. Sin embargo, esta cuestión no está resuelta sino que permanece abierta para exegetas situados en diferentes puntos del abanico que antes trazamos.  No obstante, sea como fuere, en el planteamiento de fondo de la propuesta de Spong, el asunto de la tumba vacía no deja de ser una cuestión menor, un tema lateral que no afecta sustancialmente a su línea general. Independientemente de que pudiera ser cierta históricamente la existencia del sepulcro vacío, en el sentido de que no se pudo encontrar el cuerpo de Jesús ni donde se había colocado tras su muerte por los que lo habían ajusticiado ni en ningún otro sitio, se puede seguir pensando que lo más plausible es que la experiencia de la Resurrección de Jesús comenzase a acaecer en Galilea, a partir del proceso de recordación interior de Pedro y luego de los otros discípulos. En definitiva, la suerte que corrieran los restos de Jesús no afecta a la comprensión de la experiencia de la Resurrección tal y como la entiende Spong. De forma provocativa podríamos decir que, aunque se conociese el paradero de los restos de Jesús y éstos se hubiesen embalsamado, y aunque su tumba se hubiese conservado, ello no afectaría a lo esencial de la Resurrección y de la experiencia de la misma en la línea de lo fundamental que busca Spong.  Otra cosa es que, como la experiencia de la Resurrección de Jesús por parte de los discípulos (no la misma Resurrección de Jesús) desembocó en una evidencia indudable (“Jesús vive junto a Dios y es el Señor”), y como, a la hora de expresar esta experiencia, los discípulos recurrieron a decir “lo hemos visto”, este uso del verbo “ver” pudiese llevar, poco a poco, por un lado, a dejar de lado tanto el origen galileo de la experiencia como lo inasible y directamente personal de la misma y de la presencia real en medio de ellos de Jesús resucitado; y, por otro, a atribuir una mayor materialidad a dicha presencia y, por tanto, a una elaboración ulterior del dato, hipotéticamente original, del sepulcro vacío.  Esto no significa negar el hecho de que la ausencia del cuerpo de Jesús pudiera ser un apoyo externo para que cuajase en los discípulos la experiencia de la Resurrección de Jesús, sobre todo cuando ésta se trasladó a Jerusalén. El dato del sepulcro vacío, o, mejor, desconocido, y, en consecuencia, del cuerpo no encontrado, pudo llevar o bien a una leyenda posterior acerca de la tumba vacía y del posible robo del cuerpo o por unos o por otros, o bien a hacer, de este dato, una premisa: la premisa de la “tumba vacía”, enfatizada por el enterramiento y el embalsamamiento posterior, y convertida en algo previo e indispensable para las apariciones empíricas posteriores del Resucitado.    **D. Otras cuestiones puntuales discutibles**  En este orden de cuestiones laterales discutibles, cabe señalar también otros dos datos de la reconstrucción de Spong que resultan cuestionables dado el estado actual de la exégesis. El primer dato es la identificación de María Magdalena con María de Betania, y el segundo, el de sus reservas acerca de la historicidad de Judas. Aunque en ambos casos la mayoría de los especialistas no daría la razón a Spong, su especulación hipotética de lo que fue la experiencia de la Resurrección por parte de los discípulos quedaría intacta. En notas a pie de página en el mismo texto de Spong abordaremos ambos temas.    **E. ¿Está la experiencia de la Resurrección fuera del espacio y el tiempo?**  Aparte de cuestiones exegéticas, hay un tema en el que la terminología de Spong nos resulta algo imprecisa. Nos referimos a cuando nuestro autor habla de la Resurrección como de algo que está más allá del espacio y del tiempo, cosa que ilustra con un ejemplo tomado de la física: la teoría del “Big Bang”. El ejemplo de este momento inicial puro, fuera del espacio y el tiempo, resulta original e ilustrativo, pero sólo hasta cierto punto.  Estamos de acuerdo con Spong en que la realidad de Jesús Resucitado, en la medida en que pertenece al ámbito de Dios, no es una realidad espacio-temporal. Pero lo que busca Spong no es el Jesús Resucitado en sí sino la experiencia de la Resurrección por parte de los discípulos después de haber sido éste ajusticiado. En propiedad, esta experiencia no puede decirse que esté absolutamente fuera del espacio y del tiempo. Aunque la manifestación a los discípulos del Jesús Resucitado (“cristofanía”) no fue una realidad registrable por una cámara fotográfica o un magnetófono –tal como dijimos–, algo de lo que supuso en los discípulos dicha experiencia sí que hubiera podido grabarse por tales medios (palabras, compromisos, gestos, cambios en la conducta y en el ánimo, etc.). La experiencia interior, ciertamente, no es registrable por medios físicos, pero, como experiencia humana que es, por muy interior que sea, hay que decir que se da en el espacio y en el tiempo y que tiene unas manifestaciones indirectas en los sujetos; hay unos frutos, hay unos dones. Aunque nuestra fe no nos exige, en nuestra comprensión de la Resurrección, una resucitación del cuerpo de Jesús, ni, en nuestra comprensión de la experiencia de la misma por los discípulos, un encuentro físico de éstos con el Resucitado (es decir, un encuentro objetivo y sensible –óptico, audible, táctil– para cualquiera que estuviera ahí independientemente de su propio itinerario y de su propio ser), dicha experiencia no deja de ser, aunque extraordinaria, una experiencia humana en un tiempo y espacio determinado. A pesar de que la realidad de Jesús Resucitado queda fuera del espacio y del tiempo, Simón, sujeto primordial de la experiencia, no lo está.    **F. Afinidad entre el ensayo de Spong y algunos aspectos del pensamiento de Légaut**  El hecho de que para Spong sea Simón el personaje principal de su reconstrucción dramática de la experiencia de la Resurrección nos da pie para destacar algunos puntos de confluencia entre el obispo de Newark y Légaut. Simón reflexionando sobre la vida de Jesús es un ejemplo no pretendido de la actividad espiritual del recuerdo de la que habla Légaut en sus escritos. Légaut habla de esta actividad, en primer lugar, en el capítulo IV de El hombre en busca de su humanidad, es decir, en «La intelección de la propia muerte». Hacer de la propia muerte el último acto de la propia vida implica haber entrado suficientemente en la intelección de ésta mediante la actividad espiritual del recuerdo que trasciende la actividad de la memoria y todos los resortes de autodefensa de nuestro “ego”. Ahora bien, entrar en esta intelección de uno mismo comporta entrar en la significación capital de otros en nuestra vida, lo cual orienta nuestra actividad espiritual del recuerdo más allá de nosotros mismos. Sin duda, en el caso de Légaut, esta «recordación» le llevó a pensar, intensa y frecuentemente –y muchas veces como por sorpresa–, en Monsieur Portal. Por ahí debió de ser por donde llegó Légaut a entrever lo que debió de suponer, para los discípulos –y entre ellos especialmente para Simón, según Spong–, entrar en la intelección de Jesús tras haberlo perdido[[14]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn15" \o "). Lo cual comportó comprender la fe de los discípulos en Jesús como una relación inspiradora que seguían teniendo todos ellos y que les llevó a decir que “vivía”.  Légaut coincide, pues, con Spong en que la reflexión de los discípulos y su recuerdo de lo que habían vivido con Jesús fue el caldo de cultivo donde se gestó una nueva relación de ellos con él o, mejor dicho, donde se reactivó la misma relación que ya tenían pero de la que todavía no eran plenamente conscientes:  Lo que Jesús fue para sus discípulos, fruto del ser singular de él y de ellos, es la base fundamental de su fe. Las asiduas reflexiones de los discípulos sobre la vida del Maestro y sobre lo que habían vivido con él, así como su progresiva comprensión de la existencia misma de Jesús, captada desde dentro, hicieron que descubrieran, pasado el tiempo, tanto lo que él había sido para ellos antes de que fueran conscientes de ello, como lo que siempre sería, de entonces en adelante[[15]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn16" \o ").  Quizá lo que subraya Légaut, de forma diferente a Spong, es que, si Simón reflexiona sobre lo ocurrido con Jesús, es porque en ello le va la vida dado que pensar en su propia vida y en la de Jesús es uno y lo mismo pues el sentido de la vida de uno y de la del otro van unidas. Esta unión es la fe, que es de un orden que no es ni el de la mera psicología ni el de la mera adhesión intelectual a una doctrina. ¿No podría aplicarse especialmente a Simón, luego llamado Pedro, este párrafo de Légaut?:  Las relaciones así concebidas y mantenidas con el Verbo de Dios, con Cristo resucitado, que son consecuencia de la doctrina, aunque se cultiven con fuerza, pertenecen a un orden totalmente distinto al de los vínculos de amor con alguien al que se ha conocido en profundidad y al que no se cansa uno de descubrir, de quien uno ha recibido mucho y nunca cesa de seguir recibiendo y sin el cual uno se sentiría huérfano. A decir verdad, estos vínculos –a diferencia de las relaciones consecuencia de la doctrina – son como los lazos con alguien que da sentido a la vida de uno; alguien que está en el centro del propio vivir y que, si nos faltase, nos derrumbaríamos: sin él, uno ya no podría volver a dejar pasar su tiempo en la inconsciencia del día a día absorto en las tareas profesionales o políticas, pese a su interés o a su urgencia[[16]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn17" \o ").  Un segundo punto de coincidencia entre Spong y Légaut es la importancia que ambos conceden al contexto de la celebración de una comida juntos como marco para el recuerdo del Maestro. Légaut concede a la renovación de la Cena, un lugar primordial en la vida de fe de los discípulos:  Se comprende la importancia que revistió, a los ojos de los discípulos, vueltos de su desolación después de la muerte de Jesús, la última Cena que habían tomado con él pocas horas antes de su muerte y que, herederos de su Maestro, volvían a tomar juntos. Esta acción, vinculada al último gesto de aquél a quien amaban, memorial de todo cuanto habían vivido con él, salida del ser mismo de Jesús en la hora en que, más que obrar, existía en ellos, mantenía, en ellos y entre ellos, su presencia. El pan y el vino que juntos consumían, obedeciendo a la última invitación que habían recibido de él, era el signo de lo que él fue en el instante supremo y de lo que siempre sería para ellos[[17]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn18" \o ").  ¿No es plausible, por tanto, la hipótesis de Spong de que la iluminación inicial y básica de los discípulos, que luego se expresó en los relatos de las “apariciones” o de las “cristofanías”, fuese en el contexto de una rememoración de las comidas que tuvieron cuando él vivía?[[18]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn19" \o ")  Pero, al margen de estas cuestiones de contenido, hay un tercer punto, más de fondo, que nos remite a Légaut y que no es otra cosa que la intención misma del obispo Spong. Lo decíamos al principio: Spong no es un exegeta sino un pastor. Partiendo con suficiente rigor de los datos que la exégesis nos aporta, Spong aborda un auténtica “lectura espiritual” de los textos en la línea, sugerida por Légaut, de una búsqueda personal en el trato y frecuentación de las Escrituras. Los métodos histórico-críticos aplicados a la exégesis no son, por sí solos, un acceso a Jesús, y tienen su peligro si no se integran dentro de una búsqueda de este tipo:  Detenerse en este nuevo saber textual es hoy el obstáculo más sutil y por ello más temible para la verdadera comprensión de un hombre [como Jesús] cuya prestigiosa personalidad, como sucede también con muchos otros de menor talla, supera su propia vida y, con más razón, trasciende lo que la historia puede decir objetivamente de él. Sin duda, las Escrituras están en el origen del camino que conduce a Jesús, pero a condición de que uno se esfuerce por alcanzar su auténtico mensaje yendo, convenientemente, más allá de su sentido literal[[19]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn20" \o ").  En este esfuerzo por ir “convenientemente más allá de un sentido literal” establecido conforme a la técnicas modernas de leer y de interpretar los textos de las tradiciones antiguas, se inscribe, a nuestro juicio, el trabajo de Spong que, lejos de ser una simple especulación académica, supone una auténtica búsqueda espiritual. Cuando Spong elabora su reconstrucción sobre lo que pudo suceder en el interior de Simón, el discípulo que sostuvo y confirmó la fe de sus hermanos, coincide con Légaut que dice que «el camino que conduce a Jesús pasa por el de aquellos que lo conocieron y reconocieron»[[20]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn21" \o "). Su propuesta, por un lado, tiene suficiente rigor crítico como para hablar a nuestra mentalidad de hoy, pues resulta plausible a la hora de reconstruir los hechos, pero, por otro lado, es mucho más que esto: con independencia de los datos laterales en los que podamos discrepar, Spong consigue señalar un camino para formular nuestra fe en Jesús en términos adecuados al universo mental en el que vivimos justo porque se fija, precisamente, en lo que es esencial en la fe. Si, al terminar de leerlo, uno se siente invitado a proseguir una búsqueda de Jesús así de “natural”, es que Spong ha cumplido su misión de pastor, y el lector quedará, entonces, enormemente agradecido.        **II. «PERO, ¿QUÉ OCURRIÓ REALMENTE?»**  **Una reconstrucción especulativa**  **John Shelby SPONG**  «Todos lo abandonaron y huyeron» (Mc, 14, 50). «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como al trigo. Pero yo he orado por ti, para que permanezcas en la fe. Y tú, cuando vuelvas sobre ti, afianza a tus hermanos» (Lc 22, 31-32).    **La cuestión y el camino recorrido**  Pero, ¿qué ocurrió realmente? No basta con decir qué no ocurrió. Es fácil identificar los elementos legendarios de los relatos de la Resurrección. Ángeles que descienden en medio de terremotos, que hablan y hacen rodar las piedras; tumbas que están vacías; apariciones que desaparecen; hombres ricos que ponen sepulcros a disposición; ladrones que hacen comentarios desde las cruces de su tortura… Todo esto son leyendas; leyendas sagradas, añadiría yo, que, sin embargo, no dejan de ser leyendas.  El rechazo del valor histórico de estos detalles bíblicos, tan familiares como legendarios, no concluye, sin embargo, nuestra búsqueda de lo que ocurrió; simplemente nos traslada a otro nivel, donde nos planteamos otra cuestión: ¿Qué fue y cómo debió de ser lo que ocurrió para que diera origen a todos estos detalles legendarios que se acumularon en torno a la Resurrección? ¿Por qué se acumularon? Cientos de millones de personas han vivido y muerto sobre esta tierra sin que a su alrededor se hayan forjado leyendas semejantes. Y eso que algunas fueron famosas y poderosas. ¿Por qué, entonces, se formaron en torno a aquel hombre y en aquel tiempo y lugar? ¿Quién era y es Jesús de Nazaret? ¿Por qué los acontecimientos ocurridos después de su muerte poseen semejante poder? ¿Qué pudo contribuir a unos cambios tan drásticos como la transformación de unas vidas, la supresión del miedo y de la desesperación, la aparición de un nuevo coraje, la redefinición de Dios y unos nuevos modelos de culto? ¿Qué ocurrió para que la gente empezase a decir de Jesús de Nazaret, con un convencimiento reverencial: «¡La muerte no puede retenerle!» y «¡Hemos visto al Señor!»?  Tal como sugería que haríamos al principio de este libro, nos hemos esforzado por entrar en aquellos momentos nacientes de la historia de nuestra fe, en el «big bang» de los comienzos de la historia cristiana. Hemos buscado y encontrado una nueva lente, la lente del midrásh, con la que leer nuestros relatos sagrados. Hemos intentado experimentar y sentir los problemas que tuvieron los escritores del siglo I cuando intentaron transmitir –sin duda tras el hecho de la vida terrena de Jesús ya consumada– el poder y el significado latentes en aquel momento crítico en que nació el cristianismo. Con nuestra mentalidad del siglo XX, hemos procurado abarcar la realidad del mundo en que se escribieron los Evangelios; mundo en el que no había ni libros ni periódicos ni fotografías ni bibliotecas ni emisoras de radio ni de televisión ni reporteros ni, desde luego, ningún testigo presencial.  Hemos visto cómo el cristianismo, con la destrucción, por obra del ejército romano, de Jerusalén, que era el centro judío del cristianismo, cambió en el año 70 d.C. Hemos anotado algunos de los cambios que se operaron cuando esta historia de fe tan profundamente judaica empezó a flotar en un mar que era, ante todo, gentil, en el que no se conocían ni las tradiciones fundacionales judías ni su visión original del mundo. Vimos, pues, cómo las experiencias que eran familiares al pueblo judío se distorsionaron al transferirse a un ambiente no judío, y fueron mal interpretadas por mentes no judías. Sentimos el dolor de unas comunicaciones rotas cuando un mundo cristiano formado por gentiles, profundamente ignorantes de la manera judía de escribir y de entender la Escritura, procedió, sobre la base de una mala interpretación del carácter sagrado de unas palabras, a imponer la autoridad de la inerrancia literal de dichas palabras. Y advertimos, asimismo, cómo la historia de la fe cristiana iba embelleciéndose, y cómo se resaltaban los elementos milagrosos y se desarrollaban las leyendas.  Cuando pudimos ver de forma manifiesta el desarrollo de tales modelos en los escritos que poseemos, compuestos entre los años 70 y 100 d.C., empezamos a comprender que otro tanto debió de ocurrir entre los años 30 y 70, cuando todavía no se habían puesto por escrito los recuerdos. En este túnel inexplorado del tiempo, ¿cómo fueron embelleciéndose los hechos, cómo fue destacándose lo milagroso y cómo fueron creciendo las leyendas? Cuando avanzamos a través de este proceso en el tiempo, advertimos qué poco sólido es el terreno, cuán movediza es la arena y cuán resbaladizas son las pendientes por las que se desliza nuestra frágil comprensión de la realidad y de la fe.  Hemos analizado los propios textos bíblicos, y han demostrado ser poco fiables si lo que buscamos son hechos objetivos y detalles consistentes. Los relatos evangélicos de la Resurrección presentan pocas coincidencias si atendemos a los hechos tal como éstos se exponen literalmente. Con todo, en medio de esta confusión de pormenores, queda claro un testimonio poderoso acerca de una determinada realidad que fue proclamada con especial intensidad: «La muerte no puede retenerle. Hemos visto al Señor».  Por eso procuramos penetrar en el significado de las palabras que aquellos primeros cristianos utilizaron y captar así la esencia de la experiencia que habían vivido, así como el significado que habían encontrado en Jesús. Hemos visto cómo interpretaron a Jesús –y a lo sucedido con él– sirviéndose de imágenes y títulos familiares en el judaísmo como los de profeta-mártir, héroe salvífico, víctima de un sacrificio expiatorio, siervo sufriente e hijo del hombre. Pero esto no nos dice todavía por qué tales palabras e imágenes les parecieron apropiadas. Por eso tenemos que seguir preguntándonos: ¿Qué ocurrió para que estas palabras e imágenes se aplicasen a Jesús?  En nuestra búsqueda de pistas que nos ayuden a entrar en el túnel oscuro que media entre la muerte de Jesús en torno al año 30 y los textos escritos acerca de la Resurrección, tenemos que sacar ahora algunas conclusiones a partir de las pistas que hemos estudiado.  He llamado la atención, en primer lugar, sobre los datos que apuntan claramente al hecho de que fue en Galilea, y no en Jerusalén, donde nació el momento de la Pascua de Resurrección. Una vez establecido esto, encajaron muchas otras cosas. Si Galilea fue primordial, entonces los ángeles de la tumba vacía, la propia tumba con su piedra imponente desplazada y las visitas de las mujeres, es decir, toda la tradición funeraria ha de dejarse de lado y considerarse como una suma de hechos no objetivos sino narrativos.  Estos elementos de la tradición fueron, pura y simplemente, mitos y leyendas surgidos más tarde, en un contexto jerosolimitano, entre gente que era incapaz de contar de otro modo el significado trascendente que había captado y que resucitó el núcleo mismo de sus vidas. La primacía de Galilea significa, además, que todos los relatos de apariciones (con su pretensión de ser manifestaciones físicas del cuerpo muerto que, de alguna manera, habría sido revivificado y habría salido del sepulcro) son leyendas y mitos que no pueden tomarse en sentido literal. El Jesús resucitado no comió pescado literalmente en Jerusalén. Tomás no tocó las llagas físicas de sus costado. La Resurrección puede significar muchas cosas pero estos detalles no forman literalmente parte de su realidad. Afirmar que Galilea es el emplazamiento primario de la experiencia de la Resurrección es un paso decisivo que, además, la misma Biblia parece reconocer, tal como vimos.  Nuestra segunda pista era que, cualquiera que fuese la realidad de la experiencia de la Resurrección, Pedro fue la persona decisiva en el corazón de la misma. Tal como vimos, los mismos Evangelios parecen testificarlo de forma profunda y obvia. De manera que este hecho nos llevó a considerar la probabilidad de que muchas de las cosas dichas a Pedro y de Pedro en los Evangelios, incluido el cambio de su nombre, fueron episodios posteriores y no anteriores a la Resurrección.  Nuestra tercera pista apuntó a la enigmática conexión existente entre la Resurrección y la comida. El pan partido, en primer lugar, y el vino distribuido, de forma secundaria, se agregaron durante nuestro examen, de un modo único y persistente, a lo que debió de ser la experiencia de la Resurrección. Lo cual podría significar que cada comida, cada historia de alimentación recogida en los Evangelios podría muy bien ser un relato no anterior sino posterior a la Resurrección.  Nuestra cuarta pista consistió en ver que cualquier referencia literal de tiempo deducida de la expresión de «el tercer día» había que dejarla de lado. Vimos que este símbolo evolucionaba desde «después de tres días» hasta «el tercer día» bajo la influencia de otras expresiones como «el primer día de la semana» y «el día del Señor». Identificamos además esta expresión con una tradición posterior, que se desarrolló en Jerusalén. En consecuencia, separamos el momento de la experiencia de la Resurrección de cualquier referencia temporal, de modo que ésta pudo flotar libremente, sin datación alguna, antes de insertarse en una referencia específica.  Por último, analizamos las tradiciones funerarias de los distintos Evangelios y consideramos los episodios de José de Arimatea y de Nicodemo como leyendas forjadas en la tradición de Jerusalén. Y descubrimos, además, en el libro de los Hechos, en un discurso atribuido a Pablo, algo que muy bien podría ser un fragmento de un hecho verídico que, por rememorado, no acabó de desaparecer. Según este fragmento, Jesús habría sido enterrado por quienes lo ejecutaron, tal como correspondía a los criminales convictos, lo cual podría haber sido especialmente cierto con él puesto que todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron[[21]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn22" \o ").  A través de todas estas pistas, acabamos por regresar al momento de la muerte de Jesús: un momento que parecía estar conectado con la celebración de la Pascua judía si bien el modo exacto de tal conexión es una fuente de conflicto entre los distintos Evangelios. Llegados a este punto, quiero intentar re-crear aquí el momento, entrar en la experiencia y buscar la realidad que irrumpió en el mundo y cambió la faz de la historia de los hombres. ¿Qué ocurrió, pues, de hecho?    **Mi convicción definitiva**  Para empezar, permítaseme una afirmación obvia: ¡Después de todo, no se puede más que especular! En definitiva, en esta investigación se llega a un punto en el que uno tiene que decir sí o no a Jesús, y sí o no al significado de su vida. La línea ya está trazada y sólo hemos de decidir si queremos traspasarla por la fe o si rehusamos dar el paso y nos apartamos de esta tradición. Al final, al margen de la hondura en la búsqueda en las Escrituras, de la profundidad del análisis de los detalles textuales y de las otras cuestiones que pueden suscitarse, hay que pronunciarse: o Cristo es la fuente de resurrección que está dentro de nosotros o debemos confesar, honestamente, que hemos llegado a perder la fe en él.  La especulación acerca de lo que ocurrió no puede sustituir al convencimiento de que ocurrió algo real. Pero la especulación puede ser una ayuda para estimular y alentar a otras personas a viajar con nosotros hacia el posible encuentro con el Cristo resucitado. Con este propósito es como ofrezco esta propuesta de reconstrucción. Soy una persona de esas que tienen un sentimiento de búsqueda permanente, que continuamente me asedia. Quiero relacionar y combinar las cosas para poder acercarme, de forma racional y por medio de un proceso racional, al último rincón del misterio. Reconozco que mis procesos racionales sólo pueden conducirme hasta la frontera del misterio, nunca hasta su corazón. Pero, al menos, deseo caminar hasta el umbral de lo último y pronunciar ahí o un sí sonoro que me motivará para proseguir mi viaje hasta Dios, o un no sonoro que me forzará a cesar en mis esfuerzos.  No puedo dar mi sí a unas leyendas que claramente se han creado de forma que hoy no podemos sino considerar fantasiosa. Caso de no poder impulsar mi búsqueda más allá de los mensajeros angélicos, de las tumbas vacías y de las apariciones, no podría decir sí a la Resurrección. No quiero permitir que mi mente del siglo XX esté comprometida con el literalismo de otra época que hoy no puede ser creído en un sentido literal. Si la Resurrección de Jesús no puede ser creída más que asintiendo dócilmente a las descripciones fantásticas que se incluyen en los Evangelios, el cristianismo está condenado. Porque, dado que esta visión de la Resurrección no es creíble y dado que todo consiste en ella, entonces, el cristianismo, que depende de la verdad y autenticidad de la Resurrección de Jesús, tampoco resulta creíble. De manera que, si éste es el requisito para la fe cristiana, entonces tendría que abandonar con tristeza la casa de mi fe. Ahora bien, en este eventual abandono de la Iglesia cristiana me acompañarían todos los estudiosos destacados del Nuevo Testamento del mundo entero, católicos y protestantes, como E. C. Hoskyns, C. H. Dodd, Rudolf Blutmann, Reginald Fuller, Joseph Fitzmayer, W. E. Albright, Raymond Brown, Paul Minear, R. H. Lightfoot, Herman Hendrickx, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Karl Rahner, Phyllis Trible, Jane Schaberg, D. H. Nineham, Maurice Goguel e incontables más. Todos ellos son especialistas de gran honradez personal. Ninguno de ellos considera literales los relatos de la Resurrección, pero no por eso abandonan la adoración de Jesús como su Señor. Yo tampoco la abandono[[22]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn23" \o ").  No hay ningún éxodo de este grupo hacia fuera de la Iglesia cristiana porque estamos convencidos de que la realidad de la Resurrección no queda limitada a las palabras de las leyendas cristianas que se desarrollaron a partir de ella. Podemos rechazar los relatos literales acerca de la Resurrección y no rechazar, sin embargo, la verdad y el poder de la Resurrección en sí. Es la distinción que se impone hacer. No tendríamos las leyendas de no haber existido un momento que fue tan indescriptible que fueron necesarias todas estas leyendas para explicarlo. Ni tampoco tendríamos una tradición sobre la Resurrección de no haber habido una experiencia tan real de ella que las palabras terrenas no pudieron contenerla. La Resurrección nos señala una dimensión que se hizo tan visible que, originariamente, la única respuesta apropiada fue el silencio extático.  Para mí, las tradiciones evangélicas indican la verdad; no son la verdad. Sólo mediante una teoría retrocedo desde los relatos evangélicos hasta el momento del nacimiento del cristianismo, de la misma manera que los físicos y astrofísicos sólo retroceden, mediante la teoría, hasta un instante tan pequeño que los relojes no pueden medir: la millonésima de segundo del comienzo mismo de la creación, que contiene el último secreto de cómo llegó el universo a la existencia. En ese sentido, yo rastreo el desarrollo de nuestra tradición cristiana desde su primer momento como los físicos y astrofísicos rastrean el desarrollo del universo desde el suyo. Teoría tras teoría, todas han ido quedando descartadas como inadecuadas a medida que se iban descubriendo nuevos conocimientos. Se encontraron pistas sucesivas –en las ondas electromagnéticas, en los rayos radiales y en la luz en los límites del espacio– que demandaban formular, cada vez, teorías nuevas. Mientras tanto, sin embargo, nadie dudaba de la realidad del universo, que continúa pidiendo alguna explicación.  De modo parecido, tampoco yo dudo de la realidad que apareció en el tiempo y en la historia y que llamamos Resurrección. Hay efectos mensurables que derivan de este momento y que demandan explicación. En la historia del cristianismo se han ofrecido varias explicaciones. Algunas de las primeras aparecen en los mismos textos del Nuevo Testamento. Tales explicaciones no son sagradas. Pero sí lo es el momento que dio pie a todas ellas. A mi entender, este momento no está en el tiempo ni en la historia, ni ocurrió dentro de nuestro concepto de espacio. Como no lo estuvo tampoco la Creación. Tiempo y espacio son propiedades del universo, y la Creación ocurrió “antes” de que los hubiera. Pero indicar que la Resurrección no fue una realidad que puede contenerse en el tiempo y en el espacio no significa que no sea real como lo fue el “big bang” que inauguró el tiempo y el espacio; significa, simplemente, que yo no asocio ni la realidad del universo ni la realidad de la Resurrección a las categorías de espacio y de tiempo. Pero, ya basta con esto. ¿Qué ocurrió para que el movimiento cristiano estallase en el tiempo y durase durante estos dos mil años de historia? ¿Cuál es mi mejor conjetura, mi mejor especulación culta al respecto?    **La crucifixión tal como pudo haber ocurrido**  Jesús fue apresado. Se había convertido en anatema para las autoridades religiosas a la defensiva. Había relativizado las exigencias de la Ley, introducido nuevos valores en competencia, quebrado el poder de los controles religiosos y amenazado a la nación con la anarquía religiosa. Era un peligro para el poder, el orden y la autoridad religiosos. Dado que una de las funciones históricas de la religión es controlar la ansiedad, impedir que se formulen preguntas que no tienen respuesta y mantener el juego de «Finjamos que podemos controlar nuestro mundo», la amenaza de aquel hombre resultaba intolerable. Así que los dirigentes religiosos, en colaboración con los funcionarios romanos, lo hicieron morir.  La ejecución ocurrió durante los días de la Pascua judía. El pueblo estaba agitado y revuelto. El yugo de la dominación extranjera era pesado. La jerarquía religiosa había conseguido un modus operandi con las autoridades romanas. Hasta el sumo sacerdote se mostraba obsequioso con ellas. Por su parte, el imperio, que gobernaba Judea, se aseguró así el poder y la influencia del sacerdocio judío, aunque éste operase sólo dentro de un área restringida. Era un poder limitado pero, en cualquier caso, de importancia para los romanos. Y aquel hombre, Jesús, representaba una amenaza para este poder. Si por su acción y su predicación se llegaba a aflojar el control del sistema religioso, si llegaba a cundir la anarquía religiosa, las autoridades romanas impondrían un control total. Por eso Jesús, el profeta de Galilea, tenía que desaparecer.  Una señal de la falta de poder del sacerdocio del templo se ve en su necesidad de contar con la cooperación romana en las causas capitales. Dicha cooperación se lograba muy fácilmente, sin embargo, ya que los funcionarios romanos no querían alentar a los líderes religiosos rebeldes. Los detalles de la ejecución de Jesús pueden carecer de historicidad literal. Seguramente, la historia de Pilato dejando en libertad a un preso notable llamado Barrabás, que significa «el hijo de Dios» (bar = hijo, Abbá = Dios como padre), es legendaria. Sin embargo, permanece el hecho de que Jesús de Nazaret fue ejecutado y de que, al morir él, su movimiento terminó pues «todos lo abandonaron y huyeron».  En este sentido, el episodio de las negaciones de Simón contiene, indudablemente, un núcleo histórico aunque los detalles no deberían tomarse al pie de la letra. Dicho núcleo es creíble por contravenir algo tan común como que un movimiento no se inventa, normalmente, historias hostiles a sus dirigentes. Por contraste, la historia del discípulo amado, que permanece al pie de la cruz –y que sólo se cuenta en el Evangelio de Juan y cuyo corolario es que Jesús le encomienda el cuidado de su madre–, representa el núcleo de una leyenda interesada, creada por los miembros de la comunidad joánica para exaltar el prestigio de su mentor espiritual.  La probabilidad más fuerte, respecto de los discípulos, está a favor de la verdad sin componendas expresada en la frase citada antes: «todos lo abandonaron y huyeron». Jesús murió solo. Tuvo la muerte de un criminal ejecutado públicamente, y su cadáver recibió, probablemente, el tratamiento que suele reservarse a los infortunados que entran en esta categoría. Fue retirado del instrumento de su ejecución –del madero de la cruz– y depositado y sepultado en una fosa común. Después no se conservó ningún recuerdo de aquella fosa pues no se concedía ningún valor a quienes se ejecutaba así. El enterramiento eliminaba el hedor de la carne putrefacta hasta que, al cabo poco tiempo, sólo quedaban algunos huesos sin identificar. E incluso éstos desaparecían sin tardanza pues la naturaleza recupera eficazmente sus recursos.  Nadie sabe la fecha exacta de la crucifixión. Los Sinópticos y el Evangelio de Juan la sitúan en un momento cercano a la fiesta de la Pascua judía y no veo razón alguna para ponerlo en duda. Sin embargo, quedan demasiadas cuestiones pendientes para tomar al pie de la letra tanto el intento de los Sinópticos de hacer coincidir la Última Cena con la festividad de la Pascua, como el del Cuarto Evangelio de unir no la Última Cena sino el día de la crucifixión de Jesús con el día en que se sacrificaba el cordero pascual.  ¿Cuánto tiempo permaneció Jesús en la cruz antes de morir? No creo que nadie lo sepa. Conviene recordar que quienes hubieran podido observarlo y transmitir esta información lo habían abandonado y habían huido. La intervención de José de Arimatea, las tinieblas que envolvieron la tierra, el desgarramiento del velo del templo, el grito extático y creyente del Centurión, son todos elementos propios del desarrollo de una leyenda. El enterramiento precipitado antes del Sabbath sólo es una parte de la leyenda funeraria. Nadie sabe cuánto vivió Jesús en la cruz, cómo murió, cuándo lo bajaron o dónde fue sepultado, «porque todo ellos lo abandonaron y huyeron». Esto significa que no hubo visita de las mujeres al sepulcro para ungir a Jesús el primer día de la semana puesto que no hubo tumba conocida ni información de cuándo había muerto o de dónde lo habían sepultado.  Considero muy posible —y a ello me he referido antes— que, en algún momento, María Magdalena intentase encontrar el sitio donde depositaron, al final, los restos. Sin embargo, fracasó porque no había ninguna tumba marcada. Habían retirado el cuerpo de Jesús, y María, como líder del duelo, fue incapaz de localizar el sitio «donde lo habían puesto», como dice el texto. María puede que hiciera este viaje inevitable de las dolientes por cuanto creo que existe una fuerte probabilidad de que la mujer que llegó a llamarse Magdalena fuese la misma María que vivía con su hermana Marta en Betania, a unos pocos kilómetros de Jerusalén, en una casa que Jesús visitaba frecuentemente. He sostenido e intentado probar esta posibilidad en un libro anterior, Jesús, hijo de mujer[[23]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn24" \o ").    **La respuesta de los discípulos a la desgracia [I]**  Pero ¿adónde fueron los apóstoles en su huida? «Seréis dispersados cada uno por su lado, y me dejaréis solo» (Jn 16, 32). Estas palabras de Juan han preservado una pista magnífica. Estas palabras, en efecto, dicen que «cada uno se fue por su lado» o que se marchó a su casa. Ahora bien, por lo que respecta a Simón –cuyo nombre algún día será Pedro– y probablemente también a los demás discípulos, su casa era Galilea. Como el dato anterior parece ser que Jesús y sus discípulos llegaron de Galilea a Judea por el camino del desierto, es decir, por el este del Jordán para evitar los peligros de Samaría, sospecho que los discípulos regresaron a su casa por la misma ruta por la que vinieron. Esto significaría que Betania, situada al este de Jerusalén, les quedaba de camino. Como habían estado en Betania —según los textos— durante la semana anterior al prendimiento, lo normal sería que hubieran ido allí después de la muerte de Jesús, tanto más cuanto que el lugar cogía de camino.  No tengo ni idea de cuántos discípulos marcharon en aquella dirección pero estoy seguro de que Simón estaba entre ellos. Sospecho que fue en aquella casa y durante aquella noche cuando se conoció su negación en medio de la pena y del dolor. El pesar y la cólera son emociones estrechamente unidas y esta unión debió de ser muy especial en aquella casa en que residía la mujer más cercana a Jesús y más estimada por él. Seguro que ella no dejó de manifestar sus sentimientos a Simón si de algún modo le hacía responsable de la muerte del Maestro.  Son muchos los elementos en esta historia que me inducen a preguntarme por la historicidad del final de Judas Iscariote. ¿Fue su traición un invento para que, comparativamente, resultase menos desconcertante la conducta del resto de los discípulos, que huyeron y lo abandonaron? Judas parece ser una creación típica del midrásh. Ni siquiera está clara la razón por la que traicionó a Jesús. ¿Se debió a que era difícil de localizar? Además, el detalle de las treinta monedas de plata puede encontrarse en el profeta Zacarías[[24]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn25" \o "), los dos relatos contradictorios de su muerte[[25]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn26" \o "), el episodio del pan mojado en la salsa durante la última cena[[26]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn27" \o ") y, finalmente, el mismo sobrenombre de Iscariote, con muchas interpretaciones sin que ninguna satisfaga realmente; todos estos pormenores suscitan en mí la duda acerca de la historicidad de Judas[[27]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn28" \o ").  También advierto que especialmente el Cuarto Evangelio presenta a María Magdalena en una relación estrecha y confiada con Simón y con el discípulo amado. No pretendo tomar al pie de la letra el relato que habla de esta relación, pero sí quiero registrar la idea de que tales personas se conocían bien, con una cierta intimidad (Jn 20, 3). Asimismo querría notar que, cada vez que se da la lista de las mujeres en los evangelios, siempre se nombra a María Magdalena la primera. Y no creo que esto sea mera casualidad o coincidencia. A mí se me antoja significativo este detalle dado que, en el Siglo I, las mujeres tomaban su estatus del marido.  Así, la noche de después de la crucifixión de Jesús, sitúo a Simón en la casa de Betania que pertenecía a María, llamada Magdalena, y a su hermana Marta. Y contemplo una escena en la que se mezclan el trauma, el pesar, la cólera y la desesperación, por no hablar del miedo. Sospecho que Simón continuó su viaje tan pronto como pudo. Tenía que volver a su casa, buscar la seguridad de Galilea y la sensación confortante de reencontrarse entre las cosas que le eran familiares. Ningún sitio podía parecerle más tolerable en aquel momento de su vida. Al clarear, se adentró, pues, por el penoso camino del desierto e hizo el largo recorrido por el este del Jordán. Recorrer la distancia que separa Jerusalén de Galilea podía suponer, a pie, entre siete y diez días. No se podía caminar durante el calor del día ni con la oscuridad de la noche, por lo que la marcha se limitaba a las horas entre el amanecer y el mediodía y entre la puesta de sol y la noche cerrada. Poco había que temer en aquel viaje pues el anonimato era lo propio de cualquier viajero. Pasaron así algunos días antes de que Simón regresase a Cafarnaúm o a Betsaida, y más días aún –posiblemente semanas– antes de que superase el trauma lo suficiente como para empezar a poner en orden su vida.  El impacto de Jesús sobre Simón debió de haber sido enorme. Nadie está seguro, ni siquiera los evangelistas, de cuánto tiempo había girado la vida de Simón en torno a la de Jesús. Simón había escuchado las enseñanzas de Jesús y había observado su influencia en los demás. Simón había visto la calidad de la vida de Jesús y, tal vez, había tenido el privilegio de compartir la relación de Jesús con Dios más que el resto. Jesús había enseñado a orar a Simón. Le había amado personalmente, le había llamado por encima de las barreras que los prejuicios habían levantado contra los samaritanos, las mujeres e incluso los gentiles como la mujer siro-fenicia. Cada una de estas experiencias había sido una llamada para Simón. Jesús había hablado acerca del reino de Dios que irrumpía en la historia, acerca del juicio final y acerca del fin de los tiempos. A través de sus palabras, Simón había intuido que la vida misma de Jesús estaba relacionada de algún modo con aquel reino y su llegada. Tal vez Jesús era un signo del mismo, tal vez su agente, o tal vez el secreto de su vida estaba en su incorporación, de algún modo, al significado de aquel reino.  Simón había visto en Jesús una rara integridad personal que se manifestaba en el coraje de ser él mismo en cualquier circunstancia. Cuando la gente acudía a él para escucharlo y aclamarlo, no perdía la cabeza. Y, cuando las fuerzas de los enemigos lo cercaban, no hurtaba el rostro por miedo ni su espíritu se turbaba por la ira. Jesús parecía estar libre de la necesidad de que las respuestas de los demás lo definieran. Y Simón anhelaba tener esta libertad.  Jesús parecía conocer asimismo la manera como estar presente ante los otros. Comprometía cada momento y se entregaba a cada persona con la intensidad de lo eterno. Tanto cuando estaba con el llamado joven rico –que llevaba los signos externos del poder terreno– como cuando estaba con la mujer sorprendida en adulterio, lo hacía sin otro poder que la petición de clemencia, la atención, la mirada y la presencia entregadas totalmente conforme necesitaba aquella persona. La persona en cuestión era, en aquel momento, como si fuese lo único que contase en la vida de Jesús. De esta manera, parecía desafiar, con su propia vida, la jerarquía de valores con la que los seres humanos juzgan a los demás. Para Jesús cada persona llevaba la imagen de Dios, era merecedora del amor de Dios y, en consecuencia, cada persona tenía dentro de sí la posibilidad de desarrollarse hasta la vida plena del Espíritu de Dios.  La mentalidad popular de la época entendía que las enfermedades y las desgracias eran castigo por una vida de pecado y, sin embargo, Jesús abrazaba a los leprosos. La inmoralidad era señal de rebelión ante los caminos de Dios y, sin embargo, Jesús no se negó al contacto de la mujer que lo ungió, y llamó al discipulado a quienes desempeñaban la profesión de recaudadores de impuestos. En una sociedad en la que las mujeres no eran personas idóneas para conversar con ellas, Jesús se puso a hablar con una junto al pozo de Siquem, y tomó en serio sus preguntas y le abrió nuevas perspectivas para su vida. Cuando los niños acudían a él, los acogía bondadoso y reñía a quienes pensaban que no podían intervenir y preguntar. Simón había visto todas estas cosas y muchas más. No eran cosas que le pasaban por la cabeza sin más. Seguramente empezaban a entrar en los estratos de su subconsciente y a quedar registradas en él: «justo ésa era su manera de ser».  Para Jesús, Dios era una realidad poderosa y Simón estaba en situación de compartir aquella realidad. Para Jesús, Dios era «Padre», un concepto constantemente expresado con la palabra aramea Abbá, llena de connotaciones de intimidad, solicitud, amor y perdón. Para Jesús, Dios era un padre que acoge a su hijo caprichoso, un pastor que busca la única oveja perdida o una mujer que barre solícita hasta encontrar la moneda extraviada. A este Dios, todos podían acudir y abrirle su corazón y expresar sus necesidades por insignificantes que fueran. Cualquiera podría haber aprendido de Jesús a decir a Dios: «Danos nuestro pan de cada día» o «Líbranos del mal»[[28]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn29" \o "). Cualquiera podía haberse sentido animado a imitar a la viuda insistente que no dejó de llamar a la puerta hasta que fueron satisfechas sus peticiones[[29]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn30" \o "). Cualquiera podía también orar por la venida del reino de Dios o por obtener un perdón tan gratuito, constante y sin límites que llegaba al infinito. Simón no podía haber escapado a alguna participación en tales realidades.  Simón era también consciente de que, en la vida de Jesús, había una sensación de poder que inducía a pensar, no sólo a él sino a la gente, en indicios de milagro y hasta de magia. A nosotros nos resulta difícil hoy encontrar el germen de verdad de estos relatos, sin embargo, hay algo que está claro. Tal vez para Simón y para quienes mejor lo conocían, Jesús parecía superar la talla normal del ser humano, y esto le hacía aparecer a sus ojos como alguien con poder para controlar las fuerzas ante las que los hombres se sienten impotentes, como el viento y las olas. Tal vez era que, en las tormentas de la vida, Jesús era siempre un centro de calma. De modo que, con el tiempo, quienes estaban a su alrededor llegaron a proyectar su calma sobre el mundo exterior. Tal vez Jesús sació tan hondamente, con su alimento espiritual, a quienes estaban cerca de él, que empezaron a imaginar a grandes multitudes que participaban de aquel banquete en que siempre había más viandas de cuantas podía consumir el gentío por numeroso que fuera.  Tal vez la presencia de Jesús era tan grande y su perfección tan manifiesta que curaba a la gente. Tal vez algunas personas sólo necesitaban tocar la orla de su vestido; otras, bastaba con que se pusieran en su presencia para tener el valor de dar el primer paso hacia la salud; y había quienes tan sólo necesitaban tener noticia del amor y del perdón divinos en una sociedad en la que se les había enseñado que el dolor, la enfermedad y la tragedia eran signos del juicio de Dios y, en consecuencia, de la propia condición pecadora. Fuese cual fuese la explicación, la vida de Jesús parecía llamar a la gente a la perfección y al bienestar. Ésta fue, seguramente, la experiencia de Simón. De ser así, a nadie debería sorprenderle que, en torno a aquel Jesús, se multiplicasen las historias sobre fenómenos de esta índole, que eran la forma como las gentes del siglo I podían explicar lo que experimentaban ante él. Sospecho, en efecto, que Simón escuchó tales explicaciones y hasta que habría podido participar en la creación de las mismas.  Simón vio en Jesús un hombre que tenía una misión. Aunque sospecho que Simón no estuvo seguro de cuál era esa misión, jamás dudó de su realidad. El mundo tiene siempre una manera de quedar a un lado en presencia de una persona, hombre o mujer, que sabe adónde va, pero Simón formaba parte del mundo de Jesús. Cuando algunos consignaron por escrito su concepción de Jesús, lo presentaron como alguien que tenía una cita con su destino. El término “hora” expresó la expectativa por la llegada de esta cita. Poco importa cómo llegó a establecerse la conexión; seguramente se pensó que el concepto era apropiado para la vida de Jesús. Jesús no presionaría para adelantar su «hora», que no debía llegar antes de que estuviese listo. Tampoco está muy claro cómo llegó a conectarse su «hora» con lo que las Escrituras llamaban «el día del Señor»; pero este segundo concepto agregó una carga espiritual que, con el tiempo, hizo que muchas partes de la tradición hebrea se relacionasen con Jesús en busca de una explicación adecuada.  Lo único cierto es que la ciudad de Jerusalén estuvo implicada en aquella «hora» y que dicha ciudad atrajo a Jesús magnéticamente. Sospecho, en contra de lo que dan a entender los Evangelios Sinópticos, que Jesús viajó repetidas veces a la Ciudad santa. Estoy seguro de que fue ejecutado en ella pero, además, estoy convencido de que el viaje más importante que el “movimiento” o el grupo de Jesús hizo a Jerusalén no fue antes sino después de la Crucifixión, a pesar de la entrada triunfal del Domingo de Ramos. Todavía no puedo justificar aquí el motivo de esta afirmación que puede parecer extraña, pero lo apunto con idea de volver luego sobre ello. Baste decir, por ahora, que Simón vio misión, mística y destino de Jesús asociados, de alguna manera, con el significado del propio Jesús; y que todo esto produjo una impresión indeleble en aquel sencillo pescador.  Estas experiencias, y probablemente muchas más, debieron de bullir en la mente de Simón durante su viaje de regreso a Galilea tras la Crucifixión, primero pasando por Betania y luego durante su larga marcha. Simón había comenzado a hacer el proceso interior propio de una persona sumamente afligida. Recordaba los episodios de la vida de Jesús, los aislaba de modo que pudieran cobrar relieve en su mente. Cada evento rememorado en la corriente de su conciencia, lo volvía de un lado y de otro buscando nuevos ángulos para poder entenderlo de una forma nueva o para encontrar en él alguna nueva dimensión. Era un trabajo triste que siempre resultaba penoso, porque cada momento, tras examinarlo y captar un punto de recuperación, acababa volviendo siempre a caer en la negrura del sentimiento total de la pérdida. Jesús estaba muerto. Había sido ejecutado. El sueño que, de alguna manera, había estado asociado a la vida de Jesús, ya no podía ser. Durante días, semanas y quizá meses este pensamiento obsesionó a Simón[[30]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn31" \o ").  Pero cabe sospechar que Simón no fue el único en vivir aquel pesar y aquel proceso interior. Hay razones para pensar que Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, que eran amigos de Simón antes de que Jesús entrase en sus vidas, participaron en aquel período de tristeza. Todos realizaban las faenas de la pesca en torno al lago de Galilea. Seguro que estarían en contacto, al igual que Andrés, ese personaje más difuminado, identificado sin embargo como «el hermano de Simón». Tal vez hubo otros, pero estos cuatro seguro que hablaban entre sí y compartían su pesar. Juntos reflexionaron sobre sus experiencias y se preguntaron qué podía significar todo aquello. Juntos sintieron el vacío y la oscuridad. La sensación de absurdo era casi una evidencia física para ellos. Las nubes no se disipaban con el tiempo. La intensidad de la presencia de una persona en la vida de otra sólo se equipara a la intensidad de su ausencia. Jesús, tan intensamente presente en la conciencia de aquel pequeño grupo, era ahora el intensamente ausente en su existencia a pesar de que intentaban volver a poner sus vidas de lleno en sus hogares de Galilea.  La necesidad económica y la salud psicológica les exigieron retornar a su forma habitual de asegurar un sustento. Pescar era todo lo que sabían hacer, por lo que creo que, pasadas algunas semanas, o quizá meses, volvieron a su trabajo. La observación recogida en Juan 21, de que Pedro dijo, en un momento dado, «Voy a pescar», y que los otros le respondieron «Nosotros vamos contigo», tiene el sonido de lo auténtico. Uno no puede quedar inmovilizado de por vida por la pena. Mi conjetura es que volvieron otra vez a pescar formando equipo en la misma barca. Era importante para ellos estar con quienes podían entender el trauma que había marcado sus vidas. Así pues, Simón, Santiago, Juan y Andrés regresaron al mundo de los pescadores y a volver a desarrollar sus habilidades en las horas oscuras de la noche, antes de que el alba irrumpiese sobre el Mar de Galilea.  La pesca es, en cierto modo, entretenida y aburrida a la vez. Las mejores capturas se conseguían justo antes de salir el sol. Era también el tiempo de llevar las capturas al mercado. En aquella sociedad, la comida del mediodía era la comida principal (sólo la electricidad ha transformado la comida del mediodía en un simple almuerzo y la cena en una auténtica comida). Se imponía la necesidad de limpiar las redes y de repararlas perfectamente so pena de que no fueran eficaces, y las horas de luz diurna se empleaban en este trabajo. Dependiendo del viento principalmente, la elección de los lugares de pesca, en aquel lago de unos veinte kilómetros de ancho, comportaba, muchas veces, desplazarse a remo. Recoger las redes en aguas relativamente tranquilas podía hacer que las horas pareciesen interminables. De manera que había mucho tiempo para charlar.  También aquellas aguas estaban llenas de recuerdos. Fue en aquel lago donde aquellos pescadores se encontraron por primera vez con Jesús. En aquel lago y de pie en su barca, Jesús había enseñado a la muchedumbre. Lo habían cruzado navegando en su compañía. Tal vez habían soportado alguna tempestad estando él en la barca. Las aldeas ribereñas —Betsaida, Cafarnaúm, Corozaín, Genesaret— eran nombres familiares para ellos, asociados además al recuerdo de Jesús. Nada les permitía escapar al recuerdo de su presencia. Para ellos, Jesús seguía estando en todas partes aunque les faltaba.  Cuando el alba empezaba a clarear, aquellos pescadores ponían proa a la orilla como siempre, arrastrando su captura. Una vez en la orilla, la meterían en cestos y, antes de transportarla al mercado, almorzarían juntos al borde del agua. El menú consistía en pescado —recién cogido, limpiado y asado al fuego encendido junto al lago— y en pan que habrían llevado consigo de sus casas el día antes. Y mientras comían, volverían a entablar conversación y Jesús sería, sin duda, el tema de gran parte de ella.  A veces, con las primeras luces del alba, la neblina del lago favorecía algunas formas que su imaginación también elaboraba. La gente apenada tiende a ver formas que hablan a su tristeza. Una vez, Simón creyó ver una figura fantasmal caminando sobre las aguas. Fue tan real que se alzó y se metió en el lago para conseguir una visión mejor. Cuando el agua le llegaba a la cintura, la aparición pareció evaporarse, de modo que Simón regresó a la playa, conmovido y admirado de las jugarretas que le gastaba su mente.  Cada comida judía –incluida la de pan y pescado junto al lago en las primeras horas del día– era un acto litúrgico. Toda comida simbolizaba el festín escatológico que tendría lugar el día del gran banquete con el que se inauguraría el reinado de Dios. Sugerían las Escrituras que, en aquel banquete, se reunirían gentes llegadas del norte y del sur, del este y del oeste, para sentarse a la mesa de Abraham. Así, en cada comida judía, los hombres y las mujeres reunidos oraban por el reino futuro. La comida empezaba con la bendición ceremonial sobre el pan. El cabeza de familia levantaba el pan y generalmente oraba con palabras como éstas: «Bendito seas, Señor Dios, rey de universo, que produces el grano que brota de la tierra para alimento de nuestros cuerpos».  Día tras día, aquel pequeño grupo de pescadores realizaría esta bendición ritual, tal vez de forma rutinaria, y, tras el ayuno nocturno, se desayunaría con pan y pescado. El vino no se tomaba en la mayor parte de las comidas, y menos a primera hora de la mañana. El vino era caro a la vez que revestía un carácter ceremonial. Para los pobres, era una bebida que sólo se tomaba en los grandes festines. En Juan 21, pan y pescado es la dieta del lago de Galilea. Pan y pescado habían sido también las provisiones de los relatos de la alimentación milagrosa de la multitud.  Seguramente, cada vez que bendecían el pan al iniciar su desayuno, las mentes de aquellos hombres recordaban otra comida, tomada en Jerusalén, en la estancia superior de una casa, una noche extraña y aciaga. Una noche en la que abundaron el miedo, la ansiedad y la melancolía. Todo había sido tan dramático… Jesús tomó pan, lo partió y lo identificó con su cuerpo roto. No tenía ningún sentido, pero con aquello parecía decir que vislumbraba el desastre. El desastre se abatió, en efecto, sobre ellos durante aquella noche. Pero la comida y cuanto ocurrió después, en aquella noche, tuvieron como efecto marcar, con un significado y un recuerdo indelebles, todas las bendiciones del pan de cada comida. Ocurrió así que, mañana tras mañana, en el lago de Galilea, unos pescadores, que habían quedado hondamente impresionados por Jesús de Nazaret, ahora ya «el crucificado», empezaban su comida matinal tomando pan, bendiciéndolo, partiéndolo y recordando.  Todos estos temas deben de haber jugado un determinado papel en el subconsciente de Simón durante los momentos tranquilos en los que se permitía el lujo de recordar. El pan partido... «Éste es mi cuerpo roto». ¿Ordenó Jesús partir el pan en memoria de él cuando ellos se juntasen? ¿O empezaron a hacerlo y después procedieron a justificar la tradición poniendo en boca de Jesús el mandato de hacerlo? ¿Dijo Jesús: «cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa, proclamaréis la muerte del Señor hasta que venga»[[31]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn32" \o ") o fueron los discípulos quienes lentamente empezaron a ver la conexión entre el pan bendecido, partido, distribuido e ingerido, y la vida de Jesús, que había sido bendecida, rota y dada en alimento? ¿Cuánto tiempo fue necesario para que emergiese esta nueva posibilidad o esta nueva concepción?  La muerte de Jesús fue un hecho indiscutible. La idea de que su muerte hubiera ocurrido de aquella manera no era fácil de encajar. Jesús había sido ejecutado en un madero en forma de cruz. La Torah –tan sagrada para cualquier hombre o mujer judíos– llamaba «maldito» al que hubiera sido colgado de un árbol. ¡Qué arrogancia hubiera supuesto, para unos pescadores e iletrados, sugerir cualquier otra alternativa! Jesús había sido acusado de blasfemia. Ningún poder había intervenido para salvarlo. Su muerte se había convertido en un «no» de Dios. Este «no» había sido sancionado y ejecutado por los representantes de Dios en la tierra. Ellos, que no estaban instruidos ni en la Torah ni en las tradiciones del pueblo de Dios, ¿cómo podían oponerse a los representantes de Dios en la tierra de una manera creíble?  Cada día, tales temas hacían sentir su peso y su contrapeso en las mentes de aquellos discípulos, y yo sospecho que, muy especialmente, en la de uno de ellos de nombre Simón. Por una parte, estaba la experiencia que habían tenido con Jesús, que los había llamado de lo viejo a lo nuevo en su concepción de Dios. Por otra, Jesús estaba muerto y aquella nueva concepción no había prevalecido. Lo que se había mostrado victorioso era lo viejo y no lo nuevo. Las palabras de condena, pronunciadas por los sumos sacerdotes, se veían reforzadas por el hecho de ver al sumo sacerdote como un ungido de Dios. La condena quedaban reforzada, además, por los textos de la Sagrada Escritura citados como prueba. Según se les había enseñado a creer, Dios había hablado a través de dichos textos en todas las épocas y había que buscar discernir en ellos el designio de Dios para todos los tiempos. Los miembros de la jerarquía religiosa estaban vivos y eran los vencedores mientras que Jesús estaba muerto y era el derrotado. Las mentes como la de Simón tenían que empezar a resignarse a lo inevitable de tales conclusiones. Jesús no debía de haber venido de parte de Dios. Estaba muerto y ellos tenían que empezar a aceptar el hecho de que habían sido embaucados y engañados, por lo que, en consecuencia, también ellos tenían culpa pues se habían dejado embaucar y engañar.  Estos pensamientos conflictivos acerca de Jesús preocupaban a Simón ¿Cómo podían haber matado al Mesías[[32]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn33" \o ")? Nadie había oído hablar nunca de un mesías ejecutado y colgado de un madero. «Me hubiera gustado habérselo preguntado a él», debió de repetirse a sí mismo Simón una y otra vez. Pero, por más que se esforzaba, las conclusiones inevitablemente no encajaban. ¿Cómo podía Dios decir «no» a un mensaje de amor y de perdón y continuar siendo Dios? ¿Cómo podía Dios negar a alguien que, por encima de cualquier división humana, había conseguido realzar a cuantos Dios había creado? ¿Cómo podía alguien ser tan por entero autor de vida y no proceder de Dios? ¿Cómo podía alguien dar su vida de una forma tan total y ser considerado culpable de un crimen capital?  En la mente de Simón todo esto carecía de sentido. ¡Cómo habría deseado dejar de lado estas ideas y no continuar por más tiempo este proceso torturante, olvidar esta tensión y seguir adelante con su vida! Pero Simón había bebido hasta saciarse de aquella «fuente de agua viva». Había comido hasta la hartura de aquel pan espiritual que parecía haber saciado el hambre más intensa. Podía negarlo una y otra vez pero no podía fijar su negación, ni siquiera en su propia mente. Así luchaba Simón día tras día, semana tras semana. Pescaba en el lago y compartía el pan y algunos peces en la orilla con sus amigos tan pronto como la aurora se deslizaba por sobre el cielo de Galilea. Las semanas se convertían en meses y todavía no había ninguna resolución.    **La respuesta de los discípulos a la desgracia [II]**  En el año litúrgico judío, la fiesta que rivalizaba con la Pascua –y hasta la superaba, quizá, en popularidad– era la de los Tabernáculos o de las Tiendas. El nombre hebreo de esta fiesta era Sukkôt que significa «cabañas». Se celebraba en otoño. Gran número de peregrinos viajaba entonces a Jerusalén, igual como en Pascua, en la primavera. Pero la celebración de los Tabernáculos era mucho más festiva. No se sacrificaba el cordero pascual ni se evocaban recuerdos de esclavitud ni la celebración incluía la tristeza de reconocer que el pueblo judío aún vivía sometido al yugo extranjero. La fiesta de los Tabernáculos era, sobre todo, de alegría por la vendimia y por la libertad que habían conocido en la travesía del desierto, cuando vivían en cabañas o en tiendas provisionales y hasta los rollos sagrados de la presencia de Yahvé se guardaban en una tienda de campaña transportable.  Como todas las fiestas judías, la de los Tabernáculos había incorporado el anhelo de un mesías, del reino y del reinado de Dios. La liturgia de los Tabernáculos se organizaba en torno a los discursos de los capítulos 9-14 del profeta Zacarías y a partes del Salmo 118, que el pueblo cantaba mientras circulaba alrededor del altar del Templo. La liturgia de los Tabernáculos también se centraba en los símbolos de la luz y del agua. Israel sería la luz para las naciones de la tierra, y de Jerusalén brotarían fuentes de agua viva; lo cual era un símbolo del Espíritu que debía gobernar el mundo cuando llegase el reino de Dios.  Cuando se acercaba la fecha, el contenido de esta festividad se hizo presente, del modo más natural, en la mente de Simón, que, en un momento dado, empezó a asociar dicho contenido con su constante empeño por dar sentido a la muerte de Jesús. A su mente acudían frases conocidas de la liturgia de los Tabernáculos:  No moriré sino que viviré para poder cantar las obras de Yahvé. Castigóme, castigóme Yahvé, pero no me dejó morir. Abridme las puertas de justicia, y entraré por ellas para dar gracias a Yahvé. Es la puerta de Yahvé, entran por ella. Te doy gracias, ¡oh Yahvé!, porque me oíste y estuviste por mí para la victoria. La piedra que rechazaron los constructores ha sido puesta por piedra angular. Obra de Yahvé es esto, admirable a nuestros ojos. Éste es el día que hizo Yahvé: alegrémonos y jubilemos en él. […] Bendito quien venga en el nombre de Yahvé. […] Yahvé es Dios, él nos mandó la luz. Entretejed guirnaldas en la fronda y traedlas…  Todas ellas son frases populares del Salmo 118, un salmo que todos identificaban con la fiesta de los Tabernáculos. Era el salmo que se cantaba siempre en la procesión alrededor del altar, que era el rito característico de esta fiesta. Esta palabra profética hablaba del tiempo en que «el Señor, vuestro Dios, vendrá [a Jerusalén] y allí morará de continuo». Los pasajes que se leían cada año estaban tomados de Zacarías 14. También allí se hablaba de las «aguas vivas» que algún día manarían de Jerusalén. Aquel día –afirmaba Zacarías– «el Señor será rey sobre toda la tierra». Estas palabras eran tan familiares a Simón como las del nacimiento de Jesús para los cristianos de hoy dado que se leen todos los años en Navidad.  Así fue como Simón dejó que tales palabras entrasen y morasen en su mente, y de ella partieran cuando pensó en la posibilidad de regresar a Jerusalén para sumarse a la celebración de la Sukkôt. Había pasado suficiente tiempo desde la ejecución de Jesús como para poder regresar con seguridad, una vez más, formando parte de algún grupo de peregrinos. Deseaba asimismo restablecer contacto con quienes había estado tan unido hacía unos meses. Pensaba, probablemente de un modo especial, en María Magdalena. Ahí estaba aún la tristeza de su conflicto sin resolver, que le pesaba tremendamente. Tal vez también estarían allí otros discípulos que habían permanecido en Jerusalén. Simón discutió sus planes con sus compañeros de pesca, que se inquietaron. Como la fiesta duraba quince días o más, tampoco era necesario tomar una decisión inmediata.  Durante los sábados anteriores a la Sukkôt, se leían otras secciones del profeta Zacarías en las sinagogas. Concretamente, el capítulo 11 (vv. 7 y ss.), donde estaba el relato de los dirigentes del templo que pagaban treinta monedas de plata para desembarazarse de alguien a quien Dios había elegido para ser pastor de Israel. A dicho relato le seguía una promesa divina:  Pero derramaré, sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén, un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí, y a aquél a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán amargamente por él como se lamenta amargamente el primogénito[[33]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn34" \o ").  El capítulo hablaba asimismo del plan divino de «herir al pastor para que se dispersen las ovejas» y todo ello era el preámbulo del relato propio de la fiesta, en Zacarías 14, que se orienta al tiempo en que «el Señor será rey sobre toda la tierra».  Simón examinó también estos pasajes. Cuando escuchaba la lectura de las Escrituras, le parecía que éstas le hablaban a gritos de Jesús. La mente de Simón continuaba agitada. Estaba inquieto e intranquilo. Las imágenes combatían entre sí. Su intuición chocaba con el sentimiento de la inconveniencia de sus pensamientos. Nadie hubiera considerado jamás a un simple pescador como una fuente de sabiduría teológica. Tal era el cometido del sumo sacerdote y de los doctos escribas que se pronunciaban normalmente sobre la verdad –o no verdad– de las ideas religiosas. Y ellos eran quienes habían condenado a Jesús. No obstante, con razón o sin ella, la verdad que se estaba adueñando de él no se podía negar. De alguna manera Simón se supo dominado por un amor que no le dejaría escapar.  Con todo, mientras su mente luchaba, él no dejaba de trabajar. Cada noche significaba ir de nuevo en barca hasta el centro del lago en busca de la captura suficiente como para comprar el pan de cada día. Durante la noche antes de su viaje a Jerusalén, hicieron una redada de peces especialmente abundante. De repente, a Simón se le había ocurrido la idea de arrojar las redes por el otro costado y los resultados fueron sorprendentemente buenos. Arrastraron su captura a la orilla en un ambiente de fiesta y de alegría. Aquella mañana el desayuno junto a la orilla sería de los buenos.  Ya estaba preparado un fuego de carbón. Tal vez otros pescadores habían tenido también una buena captura y habían desembarcado tomándoles la delantera. En la parrilla primitiva aún quedaba un trozo de pescado asado. Cuando una captura era buena podían permitirse un despilfarro como éste. En su alegría, Simón había saltado de hecho al agua y nadado hasta la orilla para así poder ayudar a acercar la barca, sana y salva con su abundante carga. Sintió que su espíritu se reponía un poco después de tan largo periodo de depresión.  Una vez asegurada la captura, cebaron el fuego, limpiaron los peces seleccionados y los colocaron sobre los carbones encendidos para asarlos. Sacaron el pan guardado en la barca y la comida estuvo lista. Simón, que era el de más edad del grupo, realizó la ceremonia de la bendición. Las imágenes se agolparon: el Salmo de los Tabernáculos, «no moriré, sino que viviré»; las palabras de Zacarías: «mirarán al que traspasaron»; y aquella noche aciaga, cuando Jesús tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio identificándolo con su cuerpo. A la manera judía, Simón expresó verbalmente tales imágenes en la bendición ritual y partió el pan.  De repente, todo encajaba para él. La crucifixión no era un castigo, tenía una intención, un sentido. La cruz era la última parábola de Jesús representada en el escenario de la historia para abrir los ojos de quienes no podían abrirlos de otra manera al significado de su vida como signo del amor de Dios. El amor de Dios era incondicional y no se obtiene mediante la rigurosa observancia de la ley; el amor de Dios estaba más allá de las fronteras de la justicia; era un amor que no pedía nada a cambio. La muerte era el episodio final en la historia de la vida de Jesús. Demostró, como nada podía hacerlo, que dando la vida es como la encontramos, que repartiendo amor es como lo encontramos, y que abrazando a los parias y marginados es como a nosotros, parias y marginados, somos abrazados. Era un amor que permitía dejar de aparentar para ser simplemente.  Aquella mañana, Simón intuyó el significado de la crucifixión como nunca antes lo había sentido y aquello fue el alba de la Pascua de Resurrección en la historia humana. Sería correcto decir que, en aquel momento, Simón se sintió resucitado: en su mente desaparecieron las nubes de tristeza, confusión y depresión, y, en aquel momento, supo que Jesús era parte de la esencia misma de Dios, y Simón vio, en aquel momento, a Jesús, vivo.  Fue como si le cayesen unas escamas de los ojos, y Simón vio un reino que nos rodea en cada momento, un reino de vida y de amor; un reino de Dios desde el que Jesús se aparecía a Simón. ¿Era real? Sí, estoy convencido de que lo era ¿Era objetivo? No, no creo que fuera objetivo. ¿Puede una cosa ser real sin ser objetiva? Sí, pienso que sí es posible porque «objetivo» es una categoría que mide acontecimientos dentro del tiempo y del espacio. Jesús se apareció a Simón desde el ámbito de Dios, y este ámbito no está dentro de la historia ni del tiempo y el espacio[[34]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn35" \o "). ¿Fue entonces algo engañoso? No lo creo. Sin embargo, siempre habrá personas que no tengan los ojos abiertos y que nunca vean lo que Simón vio, por eso siempre pensarán que fue algo engañoso.  No obstante, siempre habrá también otra clase de personas: quienes acepten este dictamen y pretendan ver cuando, realmente, no ven. Personas así insistirán en que tienen una evidencia concreta. Muchos ocuparán altos puestos en círculos eclesiásticos. Sin embargo, la prueba de la visión o de la ausencia de visión habrá que verla en sus vidas. ¿Son semejantes a Cristo, abiertos, comprensivos, amorosos y alimentadores de los hambrientos de la tierra, o son jueces implacables, prontos a imponer a los demás su concepción de la verdad, a juzgar y rechazar a quienes, según sus criterios, no son creyentes ni seres humanos *comme il faut*?  «Simón, hijo de Juan, si me amas, apacienta mis ovejas». Ésta fue la exhortación que le pareció escuchar a Simón, una y otra vez, siempre que intentaba dar sentido a su experiencia en Galilea. El Cristo resucitado sólo será conocido cuando sus discípulos puedan amar como amó Jesús y a los que él amó: los más pequeños de la tierra. Con el tiempo, esta verdad se volvió parábola, y, con el tiempo, se puso en boca de Jesús que se presentaba a sí mismo como el «Hijo del hombre» que llega entre nubes de gloria para juzgar al mundo[[35]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn36" \o "). El mensaje era, sin embargo, muy simple: cuando alimentáis a los hambrientos, dais agua al sediento, vestís al desnudo, confortáis al afligido, acompañáis al rechazado y al encarcelado, «a mí me lo hacéis». Dios ha venido efectivamente del cielo para habitar en Jesús. Jesús, visto ahora como parte del ser de Dios, «ha venido» para habitar en el más pequeño de los nuestros. Para decirlo con las palabras de la teología cristiana posterior, es una nueva encarnación: Dios en Cristo y Cristo en el menor de los hombres. Sí, Simón vio a Jesús vivo en el corazón de Dios.    **La visión de Cristo que puso en marcha la Iglesia**  ¿A qué debió de parecerse esta visión? No lo sabré nunca. Lo que sé es que –como ya discutimos en el capítulo sobre Pablo–, cuando los primeros discípulos intentaron decir todo esto en un lenguaje humano, utilizaron el verbo griego *ôphthê*, que es el mismo verbo empleado tanto por Isaías en el relato del momento en que «vio» al Dios altísimo y santo[[36]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn37" \o ") como por Pablo cuando escribía: «¿No he visto yo a Jesús, el Señor?»[[37]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn38" \o "). ¿Qué significa esta «visión»? ¿Por qué Lucas le hizo decir a Simón, de sobrenombre Pedro y ya dirigente de la Iglesia entonces, «Dios le concedió [a Jesús] hacerse públicamente visible, no a todo el mundo sino a los testigos señalados de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él, después de haber resucitado él de entre los muertos»[[38]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn39" \o ")?  Simón vio. Vio realmente. Jesús había sido exaltado hasta el Dios vivo. Esto no tenía nada que ver con tumbas vacías ni con llagas dolorosas sino con comprender que Jesús había hecho real a Dios para los hombres y que Dios había incorporado la vida de Jesús a la naturaleza divina. Con un estallido de ánimo Simón intentó trasladar a sus compañeros su visión. Intentó abrirles los ojos. Su mente torturada se derramó en un torrente de palabras en aquel desayuno. En sus manos el pan se partía más y más hasta que la luz despuntó en Santiago, Juan y Andrés.  Ninguno de aquellos pescadores tenía las herramientas necesarias para desarrollar las elaboradas cristologías que marcarían el futuro cristiano. Todos sabían, y lo sabían profundamente, lo que aquel Dios había reclamado de la vida de Jesús y que dicha vida, ahora parte de Dios, estaba para siempre a su disposición, como Dios. También sabían que ahora tenían que ser irradiadores de esa vida por doquier. Parece asimismo que comprendieron que no importaba la cantidad de gente a la que se otorgase el don de Cristo pues siempre quedaría para dar sin fin. Cestos de fragmentos del amor liberal y de la inacabable mesa del Señor siempre se recogerían simbólicamente después de que todos «hubieran comido hasta saciarse»[[39]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn40" \o ").  Simón comprendió, al fin, que la muerte no podía retener a quien él sabía que era el Cristo de Dios. Era el Santo de Dios que, para Simón, tenía palabras de vida eterna. Simón había visto al Señor. El Cristo resucitado se apareció primero a quien los discípulos empezaron a llamar Cefas (en arameo, la roca; *Pétros*, en griego). Simón vio y abrió los ojos de los otros para que vieran. Simón era la «roca» sobre la que podía llegar a sustentarse la comunidad de los cristianos. Fue esta comunidad la que le dio el nuevo nombre de Pedro, y la que, en sus relatos sagrados, presentó a Jesús diciendo a Simón: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia».  Así fue como reunió Simón a sus compañeros mediante su visión. Juntos decidieron luego que tenían que subir a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos, y que tenían que compartir su visión con otros, para que también ellos pudieran ver. Simón Pedro reunió primero a sus compañeros galileos, a Santiago, Juan y Andrés, y juntos marcharon a Jerusalén. Allí reuniría a los discípulos de la capital. En mi opinión, el viaje de regreso a Jerusalén fue, para Pedro y sus compañeros, no sólo un viaje triunfal sino que se convirtió en el viaje triunfal.  Creo que fue su “procesión del Domingo de Ramos” que, más tarde, por un cruce de cronologías, se colocó, en los Evangelios e, indirectamente, en la vida de Jesús, antes de la crucifixión. Creo que la cronología aparente de los Evangelios no responde a la historia real. La Resurrección de Jesús se proclamó en Jerusalén durante la festividad de los Tabernáculos, en otoño, unos seis meses después de la Crucifixión. Y los detalles de la fiesta de los Tabernáculos determinaron, como intentaré demostrar, la forma y el contenido de las leyendas jerosolimitanas de la Pascua de Resurrección que nos han llegado.  Creo que estas pistas nos resultan hoy más visibles que nunca por tres razones principales. Primero, porque, en el pasado, al ser como somos “gentiles”, leíamos unos libros judíos como son los Evangelios sin comprender su propia manera de estar redactados y, en concreto, sin ninguna idea del midrásh. Segundo, porque, por lo general, nuestra lectura se centraba en la fiesta de la Pascua y por eso ignoraba el contenido y la significación de la celebración de los Tabernáculos. Y, tercero, porque hemos sido prisioneros de una mentalidad lineal a la hora de leer los Evangelios, mientras que ahora, con la recuperación del midrásh y de la fiesta de los Tabernáculos, liberados del tiempo lineal, podemos ver que cada viaje de Jesús y sus discípulos, de Galilea a Judea, se superpuso, en el desarrollado de la tradición evangélica, independientemente de la fecha en que se realizó, al contenido propio de los otros viajes anteriores.  El viaje de Simón y de sus compañeros, desde de Galilea a Jerusalén, para proclamar al Cristo vivo durante la festividad de los Tabernáculos, quedó incorporado a un viaje anterior, realizado por Jesús y sus discípulos, cuando peregrinaron a Jerusalén, en el tiempo de la Pascua, y que acabó con la muerte del Maestro. ¿Nadie se pregunta cómo podían haber llamado triunfal a aquel viaje primero si terminó en un desastre? ¿Nadie se extraña de cómo unos ramos verdes, incluidas palmas, se conectaron con aquella visita de Pascua en primavera cuando tales ramos, así como los gritos de «Hosanna al que viene en nombre del Señor», eran algo característico de la fiesta de los Tabernáculos, que caía siempre en otoño? ¿Nadie pregunta por aquel extraño episodio de la higuera, a la que Jesús maldijo tras no encontrar fruto en ella, y que se asoció con la Pascua, que caía en la estación del año en que ningún árbol lleva fruto, mientras que, durante la fiesta de los Tabernáculos, los higos solían estar en plena sazón pues es la estación en que se puede esperar encontrar fruto en cualquier higuera de Palestina? ¿Nadie se pregunta cómo se creó la leyenda de la tumba? Sin embargo, en la fiesta de los Tabernáculos, una estructura parecida a una tumba, utilizada sólo como casa provisional, formaba parte de la liturgia. Los participantes en aquella liturgia llevaban cajas de hojas aromáticas y limones a dicha tienda como parte de la ceremonia. Los Tabernáculos fueron una fiesta de siete días en su forma primera y de ocho días posteriormente, y yo creo que, superponiendo este módulo de tiempo a la Pascua, la Iglesia creó una “Semana Santa” de ocho días, que empieza con la procesión de las palmas y culmina, al cabo de ocho días, el día primero de la semana, que acabó siendo el día en el que se fijó definitivamente la liturgia de la Resurrección.  Con todo lo dicho, estoy insinuando –para resumir– que la visión de Jesús vivo por parte de Simón ocurrió no menos de seis meses después de la muerte de Jesús en la cruz, y que tal visión ocurrió en Galilea; que Simón abrió entonces los ojos de sus compañeros galileos, que también pudieron «ver» a Jesús resucitado; que juntos viajaron a Jerusalén, en la fiesta de los Tabernáculos; que allí se reunieron con los discípulos jerosolimitanos para compartir su fe; y que, dentro de la liturgia de la celebración de los Tabernáculos, se desplegó la historia de la Pascua de Resurrección. De este modo intento demostrar que la tradición de los Tabernáculos llegó a nutrir el desarrollo del relato pascual y nos proporcionó el domingo de Ramos, la expulsión de los mercaderes del templo, la importancia del primer día de la semana, la tumba vacía, los perfumes llevados al sepulcro y hasta el ángel mensajero. En este contexto se desarrollaron los relatos y crecieron las leyendas.  Pero la verdad no está en juego ni en los relatos ni en las leyendas. La verdad de Jesús, viviente y disponible, fue la que creó los relatos y las leyendas y no al revés. Los relatos y las leyendas pueden disecarse, reelaborarse y reinterpretarse, y hasta se pueden dejar de lado, sin que corran peligro ni la integridad ni la realidad de la experiencia que los puso en pie y los hizo existir.  Si mi re-creación tiene validez más allá de una simple especulación interpretativa, tendríamos que encontrar, en los textos bíblicos, indicios que la confirmasen. Los relatos y leyendas siempre tienen pistas que nos indican sus orígenes. Creo que podemos encontrar estos indicios en el capítulo séptimo del Evangelio de Juan, en los relatos del domingo de Ramos, de la purificación del templo y hasta en los extraños relatos de la Transfiguración. Sin embargo, ninguno de estos indicios se me hizo visible hasta que no descubrí el papel de la fiesta de los Tabernáculos y empecé a estudiarla en el texto evangélico. A esta historia regreso ahora[[40]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftn41" \o ").        [[1]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref1" \o ") Se trata del Capítulo 19, «But, What Did Happen? A Speculative Reconstruction» de su obra *Resurrection. Myth or Reality?*, San Francisco, HarperCollins, 1994, p. 233-260. Hubo traducción al español: *La Resurrección, ¿mito o realidad?*, Martínez Roca, Barcelona, 1996, agotada.  [\*](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref2" \o ") Para información sobre Marcel Legaut véase: [www.marcelleagut.org](http://www.marcelleagut.org/)  [[2]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref3" \o ") John S. Spong, *Jesús, hijo de mujer*, Martínez Roca, Barcelona, 1993. Ver «Cuadernos de la diáspora» nº 10, Madrid, AML, 1999, p. 95-118. También [www.servicioskoinonia.org/relat/373.htm](http://www.servicioskoinonia.org/relat/373.htm)  [[3]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref4" \o ") Domingo Melero, “El desarrollo de la tradición del nacimiento. Presentación”, loc cit., p. 81-94, y la citada dirección electrónica.  [[4]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref5" \o ") J. S. Spong, *Here I Stand. My Struggle for a Christianity of Integrity, Love & Equality*, HarperSanFrancisco, N. Y., 2000, p. 453-4.  [[5]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref6" \o ")El libro al que nos referimos es de 2001 y se cita a continuación, dentro de la bibliografía de J. S. Spong posterior a su libro sobre la Resurreción:  – 1996, *Liberating the Gospels: Reading the Bible with Jewish Eyes*, San Francisco: HarperSan Francisco.  – 1998, *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile*. San Francisco: HarperSanFrancisco.  – 1999, *The Bishop’s Voice (A compilation of articles by John S. Spong, 1976 to 1998, from The Voice, a publication of the Diocese of Newark. Org. Christine M. Spong)*, Crossroad, Nueva York.  – 2000, *Here, I stand: My struggle for a Christianity of integrity, love and equality*, San Francisco: HarperSanFrancisco.  – 2001, *A new Christianity for a new world: Why traditional faith is dying and how a new faith is being born*, San Francisco: HarperSanFrancisco (Trad. en portugués: *Un novo cristianismo para um novo mundo: a fé além dos dogmas*, Verus Editora, Campinas, São Paulo, 2006. Trad. al alemán: *Was sich im Christentum ändern muss*, Patmos Verlag, Gmbh+Co.K, 2004).  – 2005, *The Sins of Scripture: Exposing the Bible’s texts of hate to reveal the God of love*, HarperCollins, Nueva York.  [[6]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref7" \o ") El temor a distanciarse de una lectura literal no es igual para todos los textos bíblicos. Crece el temor –a este distanciamiento de una lectura literal– cuanto más cerca se está de elementos más nucleares del sistema de creencias cristiano, y esto le ocurre tanto al creyente de a pie como al especialista. Cuando leemos los relatos de los Evangelios y, sobre todo, los del nacimiento o los de las apariciones del Resucitado, nuestra recién estrenada apertura de miras siente un vértigo diferente al que suscitan los primeros capítulos del Génesis o según qué relatos de profecías y de milagros, sobre todo si son del Antiguo Testamento. En los textos donde se habla de la concepción viriginal de Jesús o en los que se describen los encuentros de los discípulos con el Resucitado, los especialistas o bien regresan a una lectura literal de los mismos para garantizar lo que consideran esencial, o bien, a lo sumo, los comentan dentro de una especie de nebulosa que, sin afirmar la historicidad, tampoco niega nada de la misma. En definitiva, se busca situar lo que se cree esencial para la fe en un lugar inalcanzable para la razón crítica. Y es que no se ha comprendido que la legítima distinción entre fe y creencias permite integrar críticamente la razón crítica dentro del camino reflexivo de la fe.  [[7]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref8" \o ") Sin ir más lejos, el reciente documento de los obispos “Teología y Secularización en España” habla de defender la “fe de los sencillos” frente a determinados planteamientos teológicos considerados erróneos y a los que el documento atribuye la causa de la actual crisis de adhesión a la Iglesia. Sin entrar ahora a valorar si estos errores son tales, ni la dureza con que se les condena, el mismo término de “fe de los sencillos” es desafortunado y confirma la “doble verdad” denunciada por Spong. El documento, en vez de asumir la necesidad de formación como intrínseca a una fe adulta, parece exaltar la ignorancia. A los “sencillos” les basta la vigilancia pastoral de sus obispos, que los guía y protege de la desorientación de la teología actual. El documento no considera lo perjudicial que es mantener a los fieles en una dependencia doctrinal y en una obediencia ciega a los dictados morales de la jerarquía (Conferencia Episcopal Española. Instrucción Pastoral “Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II”, Madrid, 30 de Marzo de 2006. Ver, sobre todo,  los números 3, 35 y 49).  [[8]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref9" \o ") Un ejemplo que aclara la diferencia entre indicar probables hechos históricos y elaborar toda una narración puede ser la multiplicación de los panes y los peces. A la hora de examinar la historicidad de este relato, los especialistas bíblicos, en su mayoría, coinciden en señalar que estamos ante una creación literaria de los primeros cristianos y no tanto ante un hecho que históricamente ocurriera así. El empeño del exegeta consiste en intentar comprender qué experiencia de fe se quiere comunicar. Así, por ejemplo, podría decirse que los discípulos experimentaron, en muchos momentos, que Jesús era alimento abundante y que les ayudaba a “multiplicar” lo que eran. Pasando a los hechos, algunos, tras negar el milagro físico de la multiplicación, hablan de la posibilidad de que, en alguna concentración en torno a una sermón de Jesús, llegada la hora de comer y ante la indigencia de muchos de los presentes, los que disponían de alimentos se desprendieran de ellos para ponerlos en común y ello sirvió para que nadie pasase necesidad y así fue como se experimentó el “milagro” de compartir. Ahora bien, aunque es frecuente entre los exegetas señalar hechos probables como éste, no lo es elaborar una reconstrucción historiada de esos hechos, es decir, toda una narración paralela cuidando la fidelidad sólo a lo históricamente probable como hace Spong.  [[9]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref10" \o ") El término “desmitologización” puede dar lugar a una comprensión errónea. La desmitologización que buscan los exegetas no es del estilo de lo que ensaya –por citar un ejemplo reciente– A. Baricco en su obra *Iliada*, donde ofrece una versión del clásico de Homero que elimina todas las intervenciones de los dioses. En el caso que nos ocupa, se trata de reconocer que la forma en que nos ha llegado un determinado mensaje es un mito y que hay que abordarlo como tal. Esto supone reconocer la no historicidad de algunos hechos pero no negar su valor evocador en el propio mito. El lenguaje mítico tiene unas potencialidades que perderíamos con una versión “aséptica” de este tipo de relato.  [[10]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref11" \o ") Un ejemplo: algunos de los primeros discípulos entendieron la persona y la palabra de Jesús como una auténtica refundación de la fe judía. Esto, sin duda, remitía a la figura fundadora por excelencia: Moisés. De este modo, a la hora de narrar la historia de Jesús, estos discípulos y sus continuadores crearon relatos que narraban historias y detalles similares a los que sus lectores conocían de la vida de Moisés. Un lector judío que lea estos textos entenderá inmediatamente que se le está diciendo que Jesús es un nuevo Moisés.  [[11]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref12" \o ") Las datación de las cartas auténticas de Pablo se sitúan entre el año 56 y el 64 dC, mientras que el evangelio de Marcos, el más antiguo, se escribió en torno al año 70 dC.  [[12]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref13" \o ") Aquí conviene precisar algo en torno a los dos finales de Marcos, precisamente porque es cierto lo que dice Spong. Tal y como ha llegado hasta nosotros, el Evangelio de Marcos, después de mencionar la tumba vacía, sí que nos habla de apariciones del Jesús resucitado: primero, a María Magdalena (16, 9), luego a dos discípulos que iban de camino (16, 12) y, por último, a los once (16, 14); además de incluir un relato de la Ascensión de Jesús a los cielos. Sin embargo, todos los especialistas están de acuerdo en que esta parte final del actual texto de Marcos (16, 9-20) es un apéndice añadido hacia la mitad del siglo II. Sin duda, para los primeros creyentes resultaría muy chocante el final tan seco de este Evangelio en 16, 8, carente de apariciones a los discípulos. Probablemente por eso introdujeron un nuevo final que lo armonizase con el resto de los Evangelios que ya eran conocidos y aceptados a mediados del siglo II de nuestra era. La Iglesia considera este apéndice como parte del canon también y, por lo tanto, tiene la misma autoridad e inspiración que el resto del Evangelio, sin embargo, en la perspectiva histórica en la que Spong se sitúa, interesa tener presente el texto que pudieron leer los primeros lectores de Marcos allá por el año 70 dC. Y, ciertamente, este documento no contenía el apéndice de las apariciones.  [[13]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref14" \o ") Ya Pablo sitúa a Pedro en un lugar preferente cuando enumera las apariciones del resucitado: “se apareció a Pedro y luego a los doce” (1 Cor 15, 5). Los relatos evangélicos de la Resurrección acentúan esta prioridad haciéndolo primer testigo del sepulcro vacío (Lc 24, 12; Jn 20, 3-9), sujeto de una aparición particular (Lc 24, 34), destinatario principal del mensaje de las mujeres (Mc 16, 7) y encargado de sostener la fe de la comunidad (Jn 21, 1-23). Pero no sólo los textos de apariciones nos hablarían de esta primacía de Pedro en la experiencia de la Resurrección. También la “confesión en Cesarea” (Mc 8, 27-29 y paralelos) y la Transfiguración (Mc 9, 2-13 y paralelos) son, a juicio de Spong, reminiscencias de que fue Pedro el primero en reconocer a Jesús resucitado. En general, todos los lugares donde Pedro aparece como portavoz del grupo de los discípulos se interpretan en esta clave.  [[14]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref15" \o ") Desde una perspectiva más específicamente teológica, Torres Queiruga, en su reciente y muy útil estudio sobre la resurrección (*Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Madrid, Trotta, 2003), apunta en la misma dirección que Spong y Légaut, de comprender la Resurrección como revelación del significado de la cruz: «para los discípulos y para el mismo Jesús, la cruz fue la última gran lección en el proceso revelador» (p. 192). La experiencia de la Resurrección de Jesús fue, para los discípulos, el desvelamiento (la revelación) del sentido profundo de la muerte escandalosa de Jesús, la comprensión de dicha muerte a partir de lo que Dios había ido mostrando a lo largo de la historia al tiempo que dicha muerte fue la que les desveló el sentido de dicha historia. Todo el libro de Torres Queiruga es un esfuerzo por comprender la experiencia de la Resurrección en coherencia con la idea de Dios y de la revelación desarrolladas en sus libros anteriores: un Dios que se muestra y se revela en la historia humana respetando la libertad humana y la autonomía de la naturaleza, que son también obra suya.  [[15]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref16" \o ") Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo, Madrid, AML, 1999, p. 74.  [[16]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref17" \o ") Cuaderno de la diáspora 2, noviembre 1994, “Llegar a ser discípulo”, p. 17-18  [[17]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref18" \o ") Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo, Madrid, AML, 1999, p. 77.  [[18]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref19" \o ") Hay una diferencia entre las comidas que relata Spong y la “renovación de la Cena” de la que habla Légaut. Spong piensa en las comidas de los discípulos en Galilea, en las que, por lógica, el recuerdo del Maestro, muerto trágicamente, debió de ser el caldo de cultivo de la reflexión compartida. Légaut tiene en mente, más bien, aquella comensalidad que se dio en un momento concreto de la relación entre Jesús y sus discípulos: la última Cena antes de que lo prendieran. No nos parece, con todo, que ésta sea una diferencia importante, puesto que, para ambos autores, lo esencial de estas comidas es el clima favorable al recuerdo que generan.  [[19]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref20" \o ")Op. cit., p. 32.  [[20]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref21" \o ")Op. cit. p. 31.  [[21]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref22" \o ") Ver Hechos… 13, 29-30: «Y con no hallar en él causa alguna de muerte, demandaron a Pilato [los habitantes de Jerusalén y sus jefes] que le hiciera matar. Y, cuando se hubo cumplido todo lo que de él estaba escrito, bajándole del madero, lo pusieron en un sepulcro; mas Dios lo resucitó de entre los muertos».  [[22]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref23" \o ") Michael Goulder, de la universidad de Birmingham, Inglaterra, es el único especialista bíblico de cuantos conozco que ha declarado que su especialidad no puede sostener por más tiempo su compromiso creyente. Ha renunciado a su sacerdocio anglicano y hoy se autocalifica de ateo no agresivo. No deseo emitir juicio alguno contra él. Sus conocimientos han enriquecido y ahondado mi persona y mi fe. He tenido el privilegio de decir a Michael Goulder que Dios me había hablado a través de él. Respeto su honradez pero no comparto su conclusión.  [[23]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref24" \o ") N. del E. Aunque no hemos consultado el libro que cita, Spong ensaya una hipótesis que, como hemos señalado en el trabajo de presentación de este texto, se distancia de la interpretación más común de la moderna crítica bíblica al hablar de Mª Magdalena. Por decirlo así, retoma un sentir popular, aunque en otra clave. La tradición popular de los primeros siglos identificó a María Magdalena con otros personajes femeninos que aparecen en los evangelios; en concreto, con María la hermana de Marta; con la mujer que unge a Jesús en Betania pocos días antes de su muerte (Mc 14, 3-9), y, por extensión, con algunas otras mujeres pecadoras (Lc 7, 36-50; Jn 8, 1-11). Por su parte, el evangelio de Juan identifica a la mujer de la unción en Betania con María, la hermana de Marta, pero no con María Magdalena. Esta condensación de personajes femeninos en María Magdalena permanece en el imaginario cristiano con diferentes valoraciones (desde el de mujer pecadora hasta el de compañera) y se ha manifestado de muchas formas en el arte. Pero, si nos atenemos a los datos del Nuevo Testamento sobre María Magdalena, únicamente se dice de ella que era una discípula de Jesús (Mc 15, 40-41) a la que éste había exorcizado (Lc 8, 2), y que fue testigo de su ejecución (Mt 27, 55-56) y de su resurrección (Mc 16, 1-8; Jn 20, 11-18), sola o en compañía de otras personas. La crítica histórica más reciente, incluso teniendo en cuenta otras informaciones (como las contenidas en los evangelios apócrifos), se decanta por no identificar a María Magdalena con María de Betania ni con las otras mujeres citadas.  [[24]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref25" \o ") Zacarías, 11, 12.  [[25]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref26" \o ") Mateo, 27, 5; Hechos de los apóstoles, 1, 18.  [[26]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref27" \o ") Juan, 13, 26; Marcos, 14, 20, que es un eco del Salmo 41, 9.  [[27]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref28" \o ") N. del E. Hay que tener en cuenta que las razones que da Spong para negar la historicidad de Judas no son concluyentes. De hecho, la mayoría de los especialistas se decantan por afirmar que Judas es un personaje histórico. Se aduce para ello el criterio de dificultad: no deja de ser un problema para la primera comunidad creyente el hecho de que Judas fuera elegido por Jesús como discípulo, lo cual podría interpretarse como un fallo (y así lo criticaba ya Celso en el s. II burlándose de los cristianos) y, sobre todo, su presencia en la última Cena. Además, su nombre figura en todos los listados que en los evangelios ofrecen el nombre de los Doce (que difieren entre sí en otros nombres). Todo ello hace pensar en que difícilmente la primera generación cristiana se pudo inventar un discípulo traidor si éste no hubiese existido realmente. Otra cosa es en qué consistió su apartamiento de Jesús y cómo fue su muerte.  [[28]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref29" \o ") Mateo, 6, 7 y ss.; Lucas, 11, 3.  [[29]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref30" \o ") Lucas, 18, 35.  [[30]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref31" \o ") Ver, en el último apartado de nuestra Presentación, la entrada F, pág. 122 y siguientes.  [[31]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref32" \o ") I Corintios, 11, 26.  [[32]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref33" \o ") N. del E.: Conviene recordar que, aunque el ministerio público de Jesús despertó en algunos de sus contemporáneos expectativas mesiánicas, el título de Mesías, al igual que otros, tales como “Hijo de Dios” o “Señor”, no fueron utilizados por el propio Jesús para designarse a sí mismo, ni por sus discípulos durante el tiempo que coincidieron con él. Esto vale también para los primeros albores de la confesión cristiana, es decir, para el momento histórico que está considerando Spong en estas líneas (los días y semanas que siguieron a la muerte de Jesús). Sólo mucho después, ante la tarea de buscar conceptos que expresasen el significado de Jesús para los que creían en él, se empezaron a utilizar dichos títulos.  [[33]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref34" \o ") Zacarías, 12, 9-10.  [[34]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref35" \o ") N. del E. Remitimos al lector a lo que se ha indicado en el apartado E, de la presentación.  [[35]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref36" \o ") Mateo, 25, 31 y ss.  [[36]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref37" \o ") Isaías, 6, 1.  [[37]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref38" \o ") I Corintios, 9, 1.  [[38]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref39" \o ") Hechos de los Apóstoles, 10, 41.  [[39]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref40" \o ") Marcos, 6, 42.  [[40]](http://servicioskoinonia.org/relat/376.htm" \l "_ftnref41" \o ") N. del E. Tras este capítulo 19, y antes de tratar, en un capítulo final, sobre la vida después de la muerte, Spong aún dedica veinte páginas a afianzar sus “especulaciones” con datos de las Escrituras. Spong se centra en precisar las confusiones cronológicas, en qué consistió la superposición de los viajes a Jerusalén y en resaltar los elementos de la fiesta de los Tabernáculos que aún sobreviven en medio del predominio de la fiesta de la Pascua. No contento con su trabajo, Spong dedicó ciento veinticinco páginas de su libro siguiente a estas cuestiones, libro que Spong valora especialmente, entre todos los suyos, precisamente por estas aportaciones (ver *Liberating the Gospels. Reading the Bible with jewish eyes*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1996, p. 59-184). El enfoque de este libro siguiente es innovador. Según Spong, no se trata sólo de preguntarse qué es lo que realmente ocurrió pues, aunque sea importante como algo previo, esta pregunta es “occidental”, “gentil”, propia de una mentalidad posterior, marcada por la filosofía griega y por la ciencia, y, además, es una pregunta que se queda corta pues la pregunta importante es, más bien, qué es lo que querían transmitir estos textos y cómo lo hicieron. Lo cual implica aprender a leer las Escrituras con unos nuevos ojos, con «ojos judíos» pues las Escrituras son una suma de libros judíos cuya lectura ha estado largo tiempo cautiva de una mentalidad ajena a ellos. |

1. Para una más rigurosa y sólida fundamentación de esta lección remito a mi obra más importante sobre el tema: *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012, 1ª reimpresión, 2016, 304 págs, que ha sido objeto de numerosas reseñas y de encuentros entre especialistas que han analizado la obra interdisciplinarmente, y al texto completo de esta lección: *¿Ha muerto la utopía? ¿Triunfan las distopías?* Universidad Carlos III de Madrid-Biblioteca Nuevas, Madrid, 2018, 142 págs. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cf, el excelente comentario de la teóloga feminista mexicana Elsa Tamez, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiástés o Qohélet*, DEI, San José (Costa Rica), 1998. [↑](#footnote-ref-2)
3. Tony Judt, *Algo va mal*, Taurus, Madrid, 2010, 211. [↑](#footnote-ref-3)
4. Edward Schillebeeckx, “Hacia un futuro definitivo: promesa y mediación humana”, en A. VV., *El futuro de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1975, 41. [↑](#footnote-ref-4)
5. Miguel Abensour “La conversion utopique: L’ utopie et l’ eveil”, en *L’ homme est un animal politique. Utopiques II*, Les Éditions de la Nuit, Arles, 2010, 7. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ernst Bloch, *El principio esperanza* III, Trotta, Madrid, 2007, 510. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. Juan José Tamayo, *La “otra vida”*, Mañana Editorial, Madrid, 1977;“Utopías históricas y esperanza cristiana”, en Casiano Floristán y Juan José Tamayo, *Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985; *Cristianismo: profecía y utopía*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1987; *Afirmar la utopía, combatir el desaliento*, Murcia, 1987; *El hechizo de la utopía*: número monográfico de la revista “Biblia y Fe” (Madrid), vol. XX (marzo-agosto 1994), que dirigí y en el que escribí los artículos “Utopías históricas y esperanza cristiana” y “Ernst Bloch: filosofía de la religión en clave de utopía”; “Historia del pensamiento utópico: ética y esperanza”, en Instituto Superior de Pastoral, *Utopía y esperanza*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1997, 13-66. [↑](#footnote-ref-7)
8. “La vida mortal de Thomas Moro, escribió en nuestra habla, Fernando de Herrera, varon docto, i de juicio severo; su segunda vida escribió con su sangre su muerte, coronada de victorioso martirio, fue su ingenio admirable, su erudición rara, su constancia santa, su vida ejemplar, su muerte gloriosa, docto en la lengua Latina, i Griega. Celebraronle en su tiempo Erasmo de Roterdamo, i Guillemo Budeo, como se leer en dos cartas suyas, impressas en el texto desta obra, llamola Utopía, voz Griega, cuyo significado es, no ai lugar”, “Noticia, inicio, i recomendación de la Utopia, i de Tomás Moro”, en *Utopía*, de Tomas Moro, traducida de latín en castellano por Don Geronimo Antonio de Medinilla y Porres, Córdova, 1637. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. Patrice Vermeren, “El mapa del mundo y el ataud de la utopía”, en Scheheresade Pinilla Cañadas y José Luis Villacañas Berlanga (eds.), *La utopía de los libros. Política y Filosofía en Miguel Abensour*,Biblioteca Nueva, 2016, 93. [↑](#footnote-ref-9)
10. Moliner, *Diccionario de uso del español*, tomo II, 1981, 1.428. Moliner remite a los conceptos "ilusión" e "imposible". [↑](#footnote-ref-10)
11. *Nueva Enciclopedia Larousse*, t. 20, 1982, 10.050. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*., 98. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. Alain Touraine, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Barcelona, 2005. [↑](#footnote-ref-13)
14. C. Castoriadis, *La cuestión de la autonomía social e individual. Contrapoder*, 2, p. 2 [↑](#footnote-ref-14)
15. Edgar Morin, *Mis demonios*, Kairós, Barcelona, 205, 291. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. Francisco Serra Giménez, “Pensar la utopía a partir de la obra de Miguel Abensur”, en Scheherezade Pinilla Cañadas y José Luis Villacañas Berlanga (eds,), o. c., 105-120. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cf. Juan José Tamayo, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, o. c., 259-278. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Info-libre*, 14 de agosto de 2013. [↑](#footnote-ref-18)
19. Boaventura de Sousa Santos, “Para que el futuro sea de nuevo posible”: *Público*, 17 de abril de 2017: http://blogs.publico.es/espejos-extranos/2017/04/18/para-que-el-futuro-sea-de-nuevo-posible/ [↑](#footnote-ref-19)
20. “Roberto Tamayo Pintos, “La heterodoxia como estilo de vida y modo de pensar”, en Juan José Tamayo, *Desde la heterodoxia. Reflexiones sobre laicismo, política y religión*, Ediciones El laberinto, Madrid, 2006, 7-11.

    *\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\**

    **Imágenes y contra-imágenes de Dios**

    Juan José Tamayo, teólogo, profesor, escritor, conferencista

    26 de Abril de 2018

    El artículo anterior terminaba con la referencia a las tres incoherencias  apuntadas por el Concilio Vaticano II como posible justificación de la crisis de Dios en la modernidad: el descuido de la educación religiosa, la exposición inadecuada de la doctrina y la falta de testimonio. A ellas hay que sumar una cuarta, más grave si cabe: la dificultad —por no decir imposibilidad— de compaginar las imágenes tan dispares y contrapuestas que en el cristianismo se transmiten de Dios. Veamos algunos ejemplos.

    Mientras el dios del “dictador cristiano” Pinochet legitimaba la represión contra el pueblo, a través de un cruento golpe de Estado, alegando que quería salvar a la civilización cristiana del comunismo (Teoría de la Seguridad Nacional), los mártires Ruitilio Grande, Monseñor Romero, Ellacuría, sus compañeros jesuitas y dos mujeres colaboradoras, Angelelli, Girardi, Gaspar Laviana, Alsina y otras muchas personas activistas de derechos humanos fueron asesinados por ponerse del lado de los pueblos crucificados, corriendo su misma suerte, y el Dios de los mártires fue también “crucificado” por ser solidario con las víctimas.

    Mientras el Dios de Martin Luther King defendía la igual dignidad de todos los seres humanos, como hijos suyos que son, y no permitía discriminación alguna por el color de la piel, el dios del dictador sudafricano Pieter Botha  legitimaba la segregación racial, identificando el cristianismo con la cultura de los blancos.

    Mientras creyentes de distintas religiones rezaban a Dios en actos ecuménicos en favor de la paz, hubo dirigentes políticos que lo invocaron como señor de la guerra y apelaron a él para justificar la nueva “guerra de religiones” basada en el teísmo político violento.

    Mientras Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura del Gobierno Sandinista,  hacía posible -con el evangelio en la mano— la síntesis entre su experiencia mística, el sentido poético de la fe y el compromiso por la liberación del pueblo nicaragüense de la dictadura de Somoza, Juan Pablo II apelaba al Dios apolítico para echar en cara al ministro cristiano de Cultura de Nicaragua su apuesta por la revolución y para suspenderle *a divinis* a él, a su hermano jesuita Fernando Cardenal, ministro de Educación, y al miembro de la Congregación de Marknoll Miguel d’ Escoto, ministro de Asuntos Exteriores.

    Mientras Leonardo Boff presentaba al Dios trinitario como liberador de los pobres y oprimidos y a la Trinidad como modelo de organización social, el cardenal Ratzinger –hoy Papa emérito- ponía una mordaza en los labios del teólogo brasileño, como en los mejores tiempos de la Inquisición, y le prohibía escribir y hablar del Dios liberador porque causaba escándalo.

    Mientras el teólogo moralista Bernhard Haring presentaba a Dios como fuente de una ética de la responsabilidad y a Jesús como principio del seguimiento en libertad, y se negaba a confundir a Dios y a la Iglesia con la Congregación para la Doctrina de la Fe; los autoconsiderados funcionarios de Dios de dicha Congregación, apoyándose en un Dios represor de la sexualidad y enemigo del cuerpo, le sometieron a un severísimo juicio y le acusaron de desviarse de la doctrina moral del Vaticano. Fue tan degradante el trato recibido por Häring durante el largo proceso eclesiástico al que fue sometido, que llegó a hacer esta afirmación verdaderamente escalofriante: "Preferiría encontrarme nuevamente ante un tribunal de Hitler"; para añadir a continuación: “sin embargo, mi fe no vacila". Häring supo distinguir entre Dios y sus representantes, desconfiando de estos y fiándose de Dios.

    Mientras el Dios de Pedro Casaldáliga y de los *posseiros* salía en defensa de los derechos de los campesinos, afrodescendientes e indígenas, apostaba por una “Tierra sin males”, por la utopía de los *Quilombos* y afirmaba que “El Verbo se hizo indio”, los *fazendeiros*, apelando a su dios latifundista, alquilaban a matones para eliminar a los campesinos e indígenas que clamaban por el derecho a su territorio y amenzaban a Casaldáliga de muerte.

    Mientras el dios nazi legitimaba a Hitler como defensor de la pureza de la raza aria y justificaba el Holocausto como medio de purificación del pueblo judío maldito, las víctimas se preguntaban, entre la perplejidad y el desconcierto, dónde estaba Dios cuando eran eliminadas en los crematorios de los campos de concentración para responder que también él era víctima y era crucificado con ellas.

    Mientras el Dios de las místicas y los místicos defiende la igual dignidad entre hombres y mujeres como imagen suya que son y es contrario a la violencia de género, el dios patriarcal al que apelan algunos jerarcas legitima la desigualdad de género, justifica la inferioridad de las mujeres, les exige subordinación a los hombres y se muestra insensible hacia los feminicidios.

    Mientras el Dios ecológico de las comunidades indígenas está en comunión con la Tierra, defiende los derechos de la Pacha Mama (Madre Tierra) como Casa de la Humanidad y apuesta por el *Sumak Kawsay* (Bien Vivir), el dios de los extractivistas justifica la depredación y explotación de la naturaleza para beneficio del capitalismo y destruye impunemente la Casa Común.

    ¿Cómo compaginar tantas y tan contrapuestas imágenes de Dios? Es muy difícil, por no decir imposible. Y esto provoca desconcierto y escándalo entre propios y extraños. Dios entra en competencia consigo mismo y termina por autonegarse. Aun cuando la imagen que mejor responde al Dios de los profetas, de Jesús y de los principales fundadores religiosos es la de las místicas y místicos, en el imaginario colectivo ha quedado introyectada, cual foto fija, la del dios déspota, represivo, segregacionista. Y en ese dios no se puede creer, y menos aún confiar.

    *Imagen:*[*http://www.adolfoperezesquivel.org/?page\_id=80*](http://www.adolfoperezesquivel.org/?page_id=80) [↑](#footnote-ref-20)