

ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Ene - Jun 1999 / No. 14



CARACTERIZACIÓN DEL DISCIPULADO EN LAS NARRATIVAS EVANGÉLICAS



Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental

VOCES

Caracterización del discipulado
en las narrativas evangélicas

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

E-Mail: voceuic@yahoo.com

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:

Editorial Ducere, S.A. de C.V.

Rosa Esmeralda 3 Bis

Col. Molino de Rosas

01470 México, D.F.

Tel. y Fax. 680 22 35

Se terminó de imprimir en octubre de 1999

La edición consta de 1000 ejemplares

UIC

Sergio-César Espinosa González

Rector

Gabriel Altamirano

Escuela de Teología

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

CARACTERIZACIÓN DEL DISCIPULADO EN LAS NARRATIVAS EVANGÉLICAS

- El retrato de los discípulos en la narrativa de Mateo
J. A. Edwardas (selección de texto y traducción del
Dr. Jorge Domínguez R) 11
- Los discípulos y el resucitado en la narrativa de Mateo*
Dr. Jorge Domínguez R 25
- La incomprensión de los discípulos a la luz de la "petición"
de los hijos de Zebedeo (Mc 10, 35-40)
Prof. Juan Antonio Laviada C 49
- Caracterización narrativa del discipulado
en el relato de la Transfiguración según Lucas
José Luis Franco B 61
- Caracterización narrativa de los discípulos de Jesús
en el relato de la entrada de Jesús a Jerusalén según Juan
Lic. Armando Noguez A 75

OTRAS VOCES

- Pensar la Religión (al final del milenio)
Dr. Eugenio Trías 101
- El derecho a la diferencia y la construcción de la utopía
Dr. José Luis González M 121
- Derechos Humanos y dimensión eclesiológica
Mtra. María Van Doren 147

RESEÑA

**BUSS, T., El movimiento ecuménico
en la perspectiva de la liberación 159**

SOBRE LOS AUTORES 161

PRESENTACIÓN

Sobre el discipulado se han hechos estudios desde diversos ángulos y métodos. En esta ocasión presentamos cuatro aportes sobre el discipulado en los evangelios en perspectiva narrativa.

La forma particular de trabajar dichos estudios es siguiendo el método (narrativo) que R. A. Edwards utiliza para estudiar la caracterización de los discípulos en Mateo en su obra: *Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connoted Reader is informed*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 1997.

Edwards elabora en dicha obra todos los pasajes caracterizadores del discipulado en Mateo. Nosotros tan solo hemos elegido un pasaje en cada evangelio para caracterizar al discipulado. Faltaría, como es obvio, un trabajo que se ocupe de todos los pasajes caracterizadores en cada evangelio.

Por lo tanto, el acercamiento que se hace, siguiendo el método de Edwards, es un primer esfuerzo nuestro por caracterizar narrativamente el discipulado en los evangelios. Los aportes y conclusiones están abiertos a ulteriores desarrollos.

El primer aporte recoge el método de R. A. Edwards y el segundo el pasaje que este mismo autor elige como el último de once en el evangelio de Mateo: el encuentro de los discípulos con el Señor Resucitado. Después vienen los estudios de Marcos, Lucas y Juan. En Marcos se trabaja el pasaje de "La petición de los Hijos del Zebedeo" (Mc 10, 35-40), en Lucas se trabaja la escena de la "Transfiguración" (Lc 9, 28-36) y en Juan el relato de la "Entrada de Jesús a Jerusalén". En cada pasaje los discípulos quedan caracterizados de manera diferente.

Después de estos artículos tenemos otros tres aportes. Uno del Dr. Eugenio Trías, fruto de una Conferencia dictada en nuestra Escuela de Teología. El título de la Conferencia fue: *Pensar la Religión*, aunque el artículo para VOCES agrega el subtítulo (*al*

final del milenio), para distinguirlo de otro artículo con el mismo nombre, del que el autor hace referencia en dicho texto.

El derecho a la diferencia y la construcción de la utopía, es un aporte del Dr. José Luis González que trata el tema de la reconstrucción de la Utopía desde una diferencia muy específica: la de los indígenas en particular, aunque no solamente. Recoge la experiencia y lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la reflexiona en torno a la reconstrucción de la utopía. Hace notar algunas fortalezas y debilidades del proyecto.

Finalmente tenemos el aporte de la Mtra. María Van Doren sobre *Derechos Humanos y Dimensión Eclesiológica*, donde hace un breve recorrido histórico sobre el tema y presente su parecer sobre los Derechos Humanos al interior de la Iglesia. El acercamiento es fundamentalmente desde un punto de vista sociológico.

México, D.F.
Octubre de 1999
REVISTA VOCES

**CARACTERIZACIÓN
DEL DISCIPULADO
EN LAS NARRATIVAS
EVANGÉLICAS**

EL RETRATO DE LOS DISCÍPULOS EN LA NARRATIVA DE MATEO SEGÚN R. A. EDWARDS.

(Traducción y selección de texto por Jorge Domínguez)

El retrato de los discípulos en la narrativa de Mateo es parte de la obra: Matthew's Narrative Portrait of Disciples, Trinity Press International, Harrisburg Pennsylvania 1997, de R. A. Edwards. El método que usa este autor para la caracterización del discipulado en Mateo lo hemos asumido para la elaboración de los aportes que se refieren al discipulado en Marcos, Lucas y Juan. Ciertamente existen otras formas de enfocar y trabajar con el método narrativo. Esta es una de las opciones narrativas que podemos encontrar y que para nuestro caso tiene la ventaja de que lo aplica al tema de nuestro interés: el discipulado.

Además, esta selección de texto del capítulo de la obra de Edwards, traducido por el Dr. Jorge Domínguez nos presenta la forma como dicho autor maneja y entiende el método narrativo y para ello lo distingue del método crítico-redaccional. Explica los elementos que utiliza para desarrollar su obra bajo el método narrativo y nos presenta sin desarrollar en este capítulo las once escenas modeladoras del discipulado en Mateo, que son el objeto de su estudio.

INTRODUCCIÓN

El evangelio de Mateo es una narración de la vida de Jesús. Es un relato que se mueve continuamente de un principio a su conclusión, donde Jesús es el personaje principal a través de todo el relato. Hay pocos acontecimientos en los que no está presente o "en escena", y aún en esos acontecimientos el narrador deja en claro que los eventos se relacionan directamente con la presentación de Jesús y en ningún

momento del relato describe negativamente a Jesús. Si bien no hay otro individuo en la narración tan prominente como Jesús, los seguidores/discípulos son claramente en segundo lugar el (los) personaje(s) más importantes. Su descripción, con todo difiere claramente de la descripción de Jesús. A veces son presentados positiva y otras veces negativamente. Como resultado, con frecuencia no está inmediatamente claro cómo deben ser comprendidos.

El método exegético usado para comprender a Mateo es importante. Mateo ha sido asumido, en base al método crítico-redaccional, como un editor que revisó y amplió el evangelio de Marcos y de este modo reveló sus preocupaciones e intereses teológicos. Las cuestiones principales para una método crítico-redaccional son: ¿Cuál es exactamente la visión de los discípulos del autor/editor? ¿Cuál es el propósito que tiene al presentar una visible valoración inconsistente de los discípulos? Por su parte, las cuestiones principales para un método crítico-redaccional son: ¿Cuál es exactamente la visión de los discípulos del autor/editor? ¿Cuál es el propósito que tiene al presentar una visible valoración inconsistente de los discípulos?

En base al método redaccional, es claro que los factores internos y externos de cada evangelio han sido empleados para resolver el problema de la comprensión que tiene el editor de los discípulos. Sin embargo, en cuanto cada evangelio es una narración distinta, ¿es adecuado combinar tales materiales? ¿es posible encontrar un método que se ubique en la narrativa de cada evangelio? En cuanto los evangelios son ciertamente narraciones, se ha suscitado la cuestión acerca de un método apropiado para encontrar una respuesta a la visible distintiva de cada relato.

En cuanto el método crítico-redaccional que se enfoca al editor/autor, continúa habiendo alguna confusión acerca de la distinción entre el modo como la crítica redaccional y la crítica narrativa comprenden al autor de un evangelio. Sin un claro reconocimiento de la diferencia entre 1) la comprensión del editor/narrador y su auditorio en la crítica-redaccional y 2) el autor implicado y el lector implicado en la crítica narrativa, el método crítico-narrativo es a menudo considerado simplemente como un nuevo aspecto del método redaccional y no un método distintivamente diferente de exégesis.

1. MÉTODO

Para definir el método narrativo empleado en este estudio, empiezo por describir el método de la crítica redaccional y de este modo ayudar a clarificar cómo difiere del método crítico narrativo.

La crítica de la redacción, un desarrollo de la crítica de las formas, presupone que el autor/ editor corrige o modifica el material que tiene a mano para producir un documento que sirva a los fines para los cuales está escribiendo. Lo anterior tiene dos presupuestos: primero, el editor tiene una posición teológica específica que está tratando de comunicar y segundo, la comprensión que el editor tiene de la audiencia a la que va dirigido el evangelio era un factor importante para determinar tanto los términos como la construcción de lo que era presentado. Como resultado, la crítica de la redacción ve el evangelio de Mateo como una afirmación teológica en forma de relato que se propone comunicar su comprensión teológica de Jesús. Puesto que la teología del editor, que está detrás del relato, se presupone que es consistente, obviamente habría consistencia al interior del relato. Por ejemplo, la comprensión del editor de lo discipulos puede ser descubierta al combinar y comparar todas las partes del relato en que los discipulos son descritos. Además, puesto que la actitud del auditorio al que se dirige el editor era tan importante como la teología del editor que lo guía, alguna variación o diferencia puede estar presente, pero el resultado final sería consistente. Los críticos de la redacción argumentan que a causa de que el editor estaba trabajando con tradiciones, estaba parcialmente comprometido en mantener algunos de los temas del material que tenía a la mano. Mediante el estudio de los varios cambios, composiciones, y tradiciones, el crítico de la redacción puede eventualmente reconstruir la teología del editor.

La crítica narrativa difiere de la crítica de la redacción de muchas maneras. Su principal presupuesto, porque se está tratando con una narración, más que con un ensayo, es que la narración es un medio de comunicación entre el autor y el lector. Dado que al estudiar los evangelios 1) el contexto histórico y social y 2) el autor real o el auditorio histórico no son conocidos, es mejor para la crítica de la narración usar los elementos específicos de la historia misma para buscar una clara comprensión de su propósito. El principal presupuesto del método narrativo, por tanto, es que se debe hacer una distinción entre el autor real, el autor implícito, y

el narrador en un lado del modelo de comunicación, y el lector real, el lector implícito y al que recibe lo narrado en el otro lado. El narrador es la persona que está literalmente contando el relato al que recibe lo narrado. En todos los evangelios el narrador y a quien se narra nunca son identificados. El autor real es el individuo que escribe el relato; el lector real es el individuo que en cualquier lugar o tiempo, lee el relato o escucha lo que se está leyendo. El autor implícito y el lector implícito son construcciones hipotéticas basadas en la narración misma. Más que buscar identificar al autor real, de quien no tenemos información histórica, el crítico de la narración busca al autor implícito, basando su conclusión en la narración completa. El foco del método narrativo, entonces, está sobre el lector implícito, una construcción hipotética basada en los materiales específicos del relato tal como se mueve del inicio al fin.

Dada la comprensión del relato, la crítica narrativa trata de responder a la cuestión, ¿cómo el hipotético lector implícito ha sido informado, guiado e influido por el relato que está siendo contado? Una vez que la información dada al hipotético lector implícito ha sido cuidadosamente descubierta, es posible obtener algunas conclusiones limitadas acerca de la intención del autor implícito en una narración particular. Así, el énfasis en la crítica de la redacción en el editor se torna en la crítica de la narración en el hipotético lector implícito.

Dada esta comprensión básica del método narrativo, no hay en esta primera etapa de la aplicación del método por los biblistas un acuerdo sobre la definición de cómo el lector implícito podría ser descubierto. Las definiciones del método narrativo y sus componentes difieren y a veces son imprecisas. Muchos críticos, que usan lo que ellos llaman el "método narrativo", enfocan diferentes temas. Uno de los mayores problemas que acompaña un nuevo método de análisis bíblico, como la crítica de la narración, es el que tiende a combinarse con otros métodos y no se ha dado una prueba completa, independiente de sus distintas posibilidades y límites. Para evaluar el método narrativo, se debería distinguir cuidadosamente de la crítica histórica, de las formas, sociológica, y -especialmente- de la crítica de la redacción.

En cuanto la crítica narrativa tal como es aplicada en este estudio está basada en el presupuesto, a diferencia de la crítica de la redacción, de que la narración es un medio de comunicación entre el autor y el lector, por lo que no hay una preocupación inicial por

el telón de fondo histórico, esto es, por identificar al autor o por tener acceso a las fuentes. Más que buscar la postura teológica del evangelista (la intención del editor/redactor), la crítica narrativa trata de comprender el mundo de la narración, una entidad unificada que es el entorno específico presentado al interior de la narración. Si nuestra principal preocupación es enfocarse en lo que es presentado al lector implícito y descubrir como es influido el lector implícito, un presupuesto importante es el concepto del mundo de la narración. Cada narración crea un entorno en el que el relato tiene lugar. El mundo de la narración es, por definición blanco en el principio; no contiene nada, y en la medida que se desarrolla el relato es presentado o descrito gradualmente, sea directa o indirectamente. Cuando se abre el relato, el mundo de la narración empieza a ser presentado. En la medida en que cada relato avanza, más información se vuelve accesible y sirve como la base para la construcción de este mundo. Así, cada narración tiene su propia manera de inicializar el mundo de esa narración y, en la medida en que el relato continúa, se presenta una información nueva o modificada.

Hay, como he indicado, una falta de claridad y consenso entre los biblistas acerca del método crítico-narrativo y del lector implícito. Para ser un abordaje narrativo el método se debería concentrar en el "lector implícito" más que en el editor/autor.

Por tanto, el foco de este análisis narrativo es ayudar a clarificar el mundo de la narración de Mateo examinando su influjo en el lector implícito. La cuestión de la teología del autor implícito debe ser dejada de lado hasta que los resultados de la crítica narrativa estén disponibles.

Una manera de ayudar a entender el método narrativo es distinguir entre 1) el mundo que es presentado al lector implícito en el texto y 2) los presupuesto que cualquier lector real está probablemente imponiendo al texto. El método narrativo empleado en este estudio es limitado como cualquier método. Con todo, examinando el relato precisamente y descubriendo cómo influye en el hipotético lector implícito ayudará también a clarificar dónde los lectores reales, en contextos culturales específicos, han visto, revisado, o reemplazado ciertos elementos del relato.

El término "laguna" es usado comúnmente en el método narrativo para referirse a las características limitadas de un mundo narrativo. Porque no todas las cosas acerca del mundo narrativo

son presentadas al lector implícito -esto es, porque hay lagunas en el relato- cada lector real puede llenar las lagunas de diferentes maneras. Por ejemplo, la palabra "rabbi" no es definida en el relato de Mateo pero es usada negativamente. Algunos lectores reales, sin embargo, presuponen un rabbi como un líder religioso altamente respetado y por ellos tienen una comprensión positiva del término. Al buscar comprender cómo es informado el lector implícito, uno empieza a descubrir los elementos específicos del mundo de la narración.

La ventaja del método de la narración que propongo es que acepta los límites del texto y reconoce la búsqueda de lo razonable que yace detrás de las varias interpretaciones que han sido y continuarán siendo propuestas. Una vez que el método narrativo ha sido empujado a sus límites legítimos, sus ventajas y desventajas serán más claras y entonces será más fácil usar este abordaje con otros métodos para buscar una comprensión más completa del evangelio de Mateo. Este estudio usa el método narrativo como una etapa inicial en el proceso exegético.

2. LECTOR REAL Y LECTOR IMPLÍCITO

Como se señaló antes, el método narrativo se enfoca en el lector implícito como alguien a quien se dirige el autor implícito. Se acepta generalmente que el autor real, una persona específica, histórica, puede tener, y con frecuencia tiene, diferentes valores y puntos de vista de los de la narración. Igualmente, los lectores reales del primer, tercer o vigésimo siglo respondería diferente basados en sus telones de fondo y sus contextos culturales. Porque la distinción entre el lector real e implícito no ha sido claramente reconocida o aceptada, el método narrativo empleado en este estudio de Mateo enfatizará al lector implícito.

El lector implícito es una edificación hipotética construida a partir de los detalles del texto. Sin embargo el término "implícito" puede sugerir que se refiere a la intención del autor real, como es común en la crítica redaccional. El método usado en este estudio está basado principalmente en la importancia de la naturaleza hipotética del lector implícito. Esto no se refiere a la audiencia original, un enfoque que es común en la crítica redaccional. Más bien el "lector implícito" es un término técnico, siguiendo a Seymour Chaman y otros, empleado para describir un lector no-real cuya

información y actitudes son determinadas solamente por el mundo de la narración del relato bajo análisis. Este método asume que el lector implícito tiene una información básica con el lenguaje usado, pero que a ninguna palabra o frase particular se le puede dar significado en el relato tal como se desarrolla.

A causa de los varios significados que los críticos han atribuido al término "implícito", el término "lector implícito" ha sido usado diferentemente. Muchos especialistas que se identifican como crítico narrativos usan "lector implícito" para referirse a un teóricamente, lector del siglo primero -alguien que el autor o editor real tuvieron en mente- como el receptor de este relato. Para estos críticos, el término "implícito" es tomado para referirse a algo en la mente del editor. Tal comprensión es por tanto una simple variación del método de la crítica de la redacción y la búsqueda de la teología del redactor/editor; es un esfuerzo por ser más específico acerca del *Sitz im Leben* del editor como un camino para clarificar su teología.

Para ayudar a clarificar mi uso del término "lector implícito", sugiero que un término más descriptivo para este aspecto del método narrativo es lector connotado en el texto. El término "connotado" es usualmente definido con el término "implicar"; es algo no explícitamente propuesto (indicado) sino más bien es algo deseado por las palabras o eventos de la narración. La combinación "connotado al texto" por tanto, se refiere a las implicaciones comprendidas en los elementos específicos del relato mismo, el mundo de la narración. El lector implícito en el texto es una construcción hipotética basada en el mundo de la narración, distinto del *Sitz im Leben* redaccional. El método redaccional puede referirse a un "lector", basado en una posible construcción del entorno cultural o histórico del lector real en el siglo primero, y por tanto plantea una distinción del hipotético no-real lector implícito en el texto de este método narrativo.

El término "lector implícito en el texto" tampoco debe ser confundido con un "primer lector", un término que muchos de nosotros hemos usado como la parte principal del método narrativo. El concepto de "primer lector" está basado en un supuesto de que uno podría reconstruir históricamente una persona del siglo primero que no había sido expuesto previamente a este relato cuando era el "primero" en escuchar o leer. En otras palabras, el "primer lector" es considerado como siendo un individuo histórico y por tanto un posible lector histórico real y este no es el enfoque del método narrativo.

El lector implícito en el texto construido a partir de los datos presentes en el texto, es una construcción hipotética útil. Una vez que se la ha delineado cuidadosamente por un cuidadoso examen del mundo de la narración, el concepto ayudará mucho para clarificar los elementos específicos y las lagunas de la narración de Mateo.

Una narración, por supuesto, no presenta todos los detalles de un personaje, acción, o situación. De esto resulta que un importante factor de información al lector no son sólo los detalles del relato sino también el material que falta en el mundo de la narración, las así llamadas "lagunas". Todo el contenido del relato que precede a un acontecimiento específico proporciona la información que puede capacitar al lector para llenar la laguna. Dado que el relato no puede proporcionar toda la información que cualquier lector necesitaría para lograr una comprensión completa, elaborada del mundo de la narración, hay "lagunas" en cada narración.

Una "laguna", por tanto, es un elemento vacío o ausente en la narración que para el lector puede ser llenada con otros elementos ya presentes en el mundo de la narración. Por ejemplo, la descripción de los discípulos debe encontrarse en la manera en que ellos son presentados en la medida que la narración avanza y no en base a material que no está en el relato. Por definición, sólo puede haber un lector. En contraste, obviamente hay innumerables y muy diferentes lectores reales. La única manera en que el lector puede llenar las lagunas en un punto específico en el flujo de la historia es relacionando los detalles del acontecimiento presente con la información ya dada al lector en los acontecimientos previos del mundo de la narración.

¿Cómo, entonces, dado que somos por definición lectores reales puede ser puesto en práctica tal método? Trabajando al interior del texto, siguiendo el orden en que es presentado, y anotando las partes de la narración a las que se les da un significado de una manera directa podemos situar los datos disponibles en el mundo de la narración. Es un error para la crítica narrativa suponer que la audiencia original puede ser reconstruida y que su actitud hacia la intención del autor puede ser descubierta. El método narrativo a usar en este estudio de Mateo argumenta que antes de que la información histórica pueda ser llevada a la interpretación de la narración, el mundo de la narración debe ser definido cuidadosamente.

Por el análisis de la manera como el lector es informado e influido por la narración, los detalles del mundo de la narración serán claramente delineados. Dada la variedad reconocida en la manera como son presentados los discípulos en el Nuevo Testamento, el problema de los discípulos como personajes ha sido un difícil problema durante muchos años. En cuanto el método narrativo está limitado al mundo de la narración de cada relato específico, la principal cuestión para este estudio es: ¿cómo es influido el lector para comprender o entender los discípulos en Mateo?"

3. PERSONAJES

En la crítica-narrativa, los personajes son definidos como individuos o grupos presentados/ descritos en el mundo de la narración. "Caracterización" es un término para describir las técnicas empleadas en la narrativa que guían al lector a fijar rasgos o atributos específicos de los personajes.

Por tanto un aspecto crucial del análisis narrativo es la necesidad de reconocer esas características del mundo narrativo que aportarán las bases para la comprensión del lector de los individuos presentados en el relato. Si bien muchos críticos describen la caracterización como una acumulación de rasgos que pueden ser aplicados a una persona en la narración, otros han argüido que este método es muy simple. Varios rasgos pueden ser aplicados a un personaje específico en base a la información directa de el narrador. Si esos rasgos son inconsistentes o contradictorios, se da al lector una variación o no, en ese momento en el flujo de la historia, tiene un modo de alcanzar un conclusión consciente. Cuando no se dispone de una solución obvia, el lector puede recibir más información a lo largo de la narración que puede ayudarle a resolver el dilema.

Para comprender a los discípulos como personajes en Mateo, es necesario analizar la manera en que son presentados al lector, -la manera como son caracterizados-. En cuanto los discípulos están presentes en muchos lugares a través de la historia, es inadecuado combinar meramente todas las referencias específicas acerca de sus habilidades y limitaciones. Tal manera de proceder puede ser apropiada dentro de la crítica-redaccional, asumiendo que el autor/editor tiene un punto de vista consistente a través de la historia. Dentro de la crítica-narrativa, sin embargo, un personaje que aparece más de una vez es presentado al lector en contextos

diferentes y, obviamente, en momentos diferentes del desarrollo del relato. Por tanto, es importante examinar no sólo los detalles de alguna aparición, sino, además, estudiar el evento particular en relación con las apariciones previas, los acontecimientos en los que el personaje es descrito en otro contexto.

El lector está influenciado para comprender y reconocer los rasgos de un personaje (o grupo de individuos) por cinco diferentes características de la narrativa.

Acción. El narrador reporta que el personaje realiza una acción particular.

Palabras pronunciadas. El narrador reporta o cita unas palabras del personaje. Como sucede con la acción, las palabras pronunciadas son limitadas para comunicar información acerca del (de los) personaje(s) implicados.

Descripción. El narrador reporta detalles específicos acerca del personaje, por ejemplo que se maravillan. Se da al lector información acerca de su respuesta interna al evento. Esto es más revelador. Los discípulos están p.e. impresionados y la cita ayuda a evaluar su reacción. La mayoría de estas instancias son más precisas al sugerir rasgos al lector, especialmente si el narrador es considerado confiable.

Reacción de otros personajes en el relato. El narrador reporta como un personaje o grupo responde con sus acciones o palabras; o cómo Jesús reacciona ante las acciones y palabras de los discípulos. Además de los detalles específicos de la reacción de Jesús, se debe considerar la información previa del lector acerca de Jesús que responde. La actitud propia del que responde (Jesús) puede ser descrita por el narrador. La comprensión de una reacción particular depende de muchas otras estimaciones y juicios narrados que son parte del mundo narrativo presentado hasta ese momento del relato.

Las expectativas expresadas por otros personajes en el relato. La secuencia o flujo de la narración presenta lo que otros individuos en el relato esperan de un personaje. Por ejemplo en Mt 8,26 esto está implicado cuando Jesús cuestiona a los discípulos acerca de su miedo y los llama "hombres de poca fe". La enseñanza de Jesús en los capítulos 5-7, que precede a este evento, presenta no sólo la comprensión de Jesús de su tarea, sino también la de esos individuos que se atienen a la ley y los profetas. El discurso de este modo da al lector un contexto en el cual situar la crítica afirmada en 8,26.

Para comprender la caracterización de un grupo como los discípulos, uno requiere analizar 1) el acontecimiento específico en el que actúan, hablan, responden, etc., y 2) el contexto del acontecimiento, que ayuda al lector a dar significado a las palabras empleadas.

El lector puede ser informado en una variedad de formas para atribuir rasgos a los individuos o grupos dentro de la historia. No solamente es importante un evento específico, sino que todo el material del mundo de la narración, es decir, el contexto en el que ocurren los eventos, ayuda al lector a comprender lo que es presentado. El relato de Mateo es contado en pequeñas unidades de acción/discurso que contienen poca explicación del narrador acerca de las circunstancias que rodean el acontecimiento o acerca de los pensamientos de los personajes, por lo que el lector de este mundo narrativo no recibe mucha información "interna" acerca de las acciones o palabras de los personajes. Es necesario, por tanto colocar los elementos específicos de un incidente en el contexto del mundo presentado por la narrativa misma para comprender cómo es informado el lector.

Puesto que la mayor parte de la información del lector viene de las acciones y palabras de los personajes mismos, los datos más importantes e informativos para el estudio de la caracterización de los discípulos son las interacciones (en palabras o hechos) con otros personajes, incluyendo palabras dirigidas a los discípulos y sus respuestas/ reacciones a tales palabras o situaciones. En estas interacciones o respuestas, haya usualmente información más específica dada por el contexto, y por tanto el contexto es crucial para encontrar como el lector puede comprender una respuesta. Si un personaje o grupo de personajes, como el de los discípulos, es reportado para responder en diferentes situaciones en el desarrollo del relato, la información previa presentada es necesaria para este método para revelarlo al lector. Por ejemplo, cuando las acciones de Jesús provocan una cuestión de los discípulos, se le ha dado al lector el contexto inmediato y, por esto es conocido mucho acerca de Jesús en la narrativa anterior, el lector tiene un monto significativo de información a partir de la cual puede ganar una comprensión más completa de la razón de la cuestión y de este modo atribuir un rasgo o atributo a los discípulos.

Así, para comprender lo que está diciendo el narrador acerca de los discípulos en Mateo, es necesario examinar los acontecimientos en los que los discípulos son descritos y el contexto en que ellos

tienen lugar. Las principales cuestiones son: ¿Cómo es informado el lector por el narrador acerca de los discípulos? ¿Qué técnicas han sido usadas y que evaluaciones han sido presentadas?

4. ACONTECIMIENTOS MODELADORES DEL PERSONAJE

¿Qué es lo que en el relato de Mateo influye específicamente en el lector para comprender a los discípulos?

Para entender el impacto de la narración en el lector, los cinco rasgos que afectan la caracterización deben ser cuidadosamente registrados y sus implicaciones contextuales inmediatas señaladas. Cada acontecimiento en el relato de Mateo en el que los discípulos están "en escena" tiene que ser analizado para localizar cualquiera de los cinco elementos que pueden guiar al lector. Hay muchos acontecimientos que no registran interacción, o una interacción muy limitada. Si los discípulos, por ejemplo, son reportados como habiendo escuchado que Jesús dice ciertas palabras, ese es obviamente un acontecimiento importante para los discípulos. Sin embargo, si no hay indicación de tiempo o lugar de su respuesta, no es un acontecimiento modelador del personaje sino una situación que posiblemente ayude a plantear el contexto para un acontecimiento posterior. Por tanto, el contexto, el material que precede el acontecimiento caracterizador, es importante para establecer el telón de fondo para la comprensión del lector de la presentación de los discípulos que hace el narrador.

En una narración en la que Jesús es claramente el personaje central y el foco de atención, las características de todos los demás en el relato están fuertemente influenciados por la manera en que interactúan con Jesús. Por tanto el punto de partida para este estudio de los discípulos en Mateo debe ser un reconocimiento de la centralidad de Jesús en la narración. Su credibilidad y status son enfatizados de muchas maneras; él funciona como guía y modelo desde el cual el lector puede juzgar a otros. Sus afirmaciones acerca de los discípulos son importantes, sus mandatos son asumidos como teniendo autoridad, y sus críticas, que están más justificadas por la manera en que es descrito, son cruciales para influir al lector. En cuanto los discípulos son presentados de diferentes maneras y en varios puntos de la narración, e.d., como personajes cambiables o que se desarrollan, el lector debe coordinar, en secuencia, las implicaciones específicas de cada acontecimiento significativo o modelador de personaje.

Una vez que los acontecimientos modeladores de personaje han sido definidos, todo el material entre los acontecimientos modeladores de personaje debe ser cuidadosamente revisado para reconocer su impacto en la comprensión del lector sobre las características específicas del incidente modelador de personajes.

Un acontecimiento modelador de personaje, es un evento en el que se da al lector suficiente información, lo más frecuente por medio de una respuesta, para poder adjudicar uno o más atributos a los discípulos. Hay, por supuesto, muchos acontecimientos en Mateo en los que los discípulos son activos. Sin embargo, porque el análisis narrativo enfatiza el lector, los incidentes modelares de personaje son principalmente aquellos acontecimientos de los que el lector recibe suficiente información sea para añadir un rasgo distinto o nuevo a los discípulos, o para modificar uno o más de los rasgos generalmente aplicables.

Dentro del relato de Mateo los acontecimientos modeladores de personaje son fundamentalmente aquellos que contienen un respuesta concreta del discípulo o del grupo de discípulos a una acción o dicho. Por ejemplo, cuando el narrador reporta que una persona actúa de una cierta manera, o dice cierta cosa, el reporte mismo proporciona un limitado pero significativo cúmulo de información acerca del personaje. El lector en tal instancia recibe información que, en combinación con el material de trasfondo del mundo de la narrativa presentado hasta este momento, ayudará a llenar los vacíos. Ahora bien, como el narrador del evangelio de Mateo da al lector poca información directa acerca de los discípulos, el lector requiere hacer hipótesis, juicios, o llenar lagunas, basado en el mundo narrativo de este relato. Como un resultado, cuando el principal personaje, Jesús, dirige cualquier palabra o acción hacia los discípulos, su respuesta a esa situación revela más acerca de ellos que cualquier otra afirmación, y es por lo mismo un acontecimiento modelador de personaje. Cuando el acontecimiento es visto dentro del contexto específico de la acción o afirmación, es mucho más fácil reconocer cómo el lector también ha sido informado por el mundo narrativo acerca de la respuesta de los discípulos

En base a la definición dada del lector implicado y del mundo narrativo se sugiere que hay once acontecimientos modeladores del personaje discípulo en el evangelio de Mateo.

LOS DISCÍPULOS Y EL RESUCITADO EN LA NARRATIVA DE MATEO

Jorge Domínguez Rojo

La presente contribución se refiere a la comprensión del discipulado en el Evangelio de Mateo desde la perspectiva de la crítica narrativa. Se trata solamente de presentar brevemente la valiosa contribución de R. A. Edwards, quien caracteriza a los discípulos en Mateo a partir de once escenas que dicho autor nombra como modeladoras de personaje.

De las once escenas modeladoras del discipulado en Mateo, la última es precisamente la de Mt 28, 16-20 y que ahora presentamos con el título de: Los discípulos y el resucitado en la narrativa de Mateo. En esta escena veremos cómo en concreto Edwards aplica el método narrativo.

La narración (de Mateo en su evangelio) termina con una nueva reunión de los discípulos y Jesús después de una larga separación. El narrador describe brevemente la acción y actitud de los discípulos. La declaración final de Jesús dirigida solamente a los discípulos, es acerca de su propio status y de la responsabilidad de ellos.

La implicación de que ellos fueron a Galilea es positiva, pero ellos también son descritos con estas palabras "Y al verle le adoraron; sin embargo dudaron" (28,17).

Es importante que el lector es ahora informado, en la conclusión de la narración, que el término discípulo puede ser usado más positivamente. Este significado no depende de que los seguidores hayan cumplido con todas las expectativas de Jesús. Ser llamados a "hacer discípulos de todas las naciones" significa, para el lector, guiar a la gente para ser como los discípulos. La implicación es que los futuros seguidores de Jesús recibirán los mismos mandatos, pero aparentemente se parecerán a los actuales discípulos como personas de poca fe, que tienen dudas y miedo, pero personas que no obstante "adoran" a Jesús resucitado.

De este modo en la conclusión de la narración el lector logra una visión positiva de los discípulos, si bien cuando son descritos como "adorando" a Jesús también son descritos como "dudando". Ellos han sido muchas veces descritos como seguidores de "poca fe". Esta característica ha continuado. Sin embargo, el mandato final de Jesús indica que él acepta su limitada capacidad.

PRESENTACIÓN

Los estudios sobre el evangelio de Mateo se multiplican vertiginosamente. D. Senior publica en 1996¹ el balance actualizado de los principales avances realizados a partir de 1983². Los aportes a la interpretación del evangelio de Mateo desde la crítica literaria, la crítica narrativa y los estudios sobre el contexto socio-cultural en que fue escrito permiten una aproximación cada vez más completa y más interpelante de su mensaje.

La presente contribución se refiere a la comprensión del discipulado en el Evangelio de Mateo desde la perspectiva de la crítica narrativa. Se trata solamente de presentar brevemente la valiosa contribución de R. A. Edwards³.

En un primer momento señalamos tres perspectivas del método para interpretar el evangelio: la composición, la narración y la recepción. En un segundo momento nos referimos a la crítica narrativa de Edwards tal como él mismo la presenta. En un tercer momento aludimos a los once acontecimientos modeladores del "discípulo" en Mateo estudiados por Edwards. De hecho sólo presentamos sintéticamente la caracterización de los discípulos en cada uno de los once acontecimientos. En un cuarto momento presentamos con mayor extensión la caracterización de los discípulos en el undécimo acontecimiento que se refiere al encuentro de los discípulos con el Señor resucitado. Este acontecimiento al mismo tiempo que concluye el evangelio de Mateo es definitivo para la comprensión mateana del discipulado. Se presentan sucesivamente los rasgos del acontecimiento, el contexto antecedente amplio e inmediato para desembocar en un denso sumario. En un quinto momento presentamos sucintamente la caracterización de los discípulos que ha logrado el autor a través de la narrativa mateana. En un sexto y último momento, hacemos algunas anotaciones finales en torno a la aportación de Edwards a la comprensión del discipulado en

Mateo y señalamos la tarea pendiente sobre la relación entre discipulado y seguimiento en los evangelios sinópticos.

1. PERSPECTIVAS DE MÉTODO PARA LA LECTURA DE MATEO

En los Estados Unidos de Norteamérica el principal foro para la discusión académica del primer evangelio ha sido el "Grupo Mateo" de la Society of Biblical Literature. Dentro de este grupo, las cuestiones sobre el método han sido consideradas desde perspectivas que tienen en cuenta tanto la integridad hermenéutica como la proyección práctica en la interpretación de temas y textos mateanos. El "Grupo Mateo" ha publicado últimamente un conjunto de estudios que están organizados en torno a tres amplios tópicos: la composición, la narración y la recepción⁴.

La "composición" se refiere al proceso mediante el cual el evangelio de Mateo adquirió su forma actual. Como tal, se relaciona primariamente con la crítica redaccional y es el método que predomina en el estudio de los evangelios desde el fin de la Segunda Guerra mundial hasta alrededor de 1975. Como es sabido la crítica redaccional examina la actividad editorial del evangelista en relación con la tradición del evangelio tal como llegó a él, para discernir la teología del evangelista y la situación de su comunidad. La emergencia de algunos métodos nuevos, especialmente el de la "crítica literaria", no han suplantado ni invalidado a la "crítica de la redacción". Por eso la crítica de la redacción sigue siendo empleada en una buena proporción del trabajo académico para estudiar el evangelio de Mateo.

La "narración" se refiere al evangelio de Mateo como una historia sobre Jesús. En esta perspectiva muchos especialistas en Mateo han presentado nuevos paradigmas que asumen seriamente el carácter narrativo del libro. Mientras la crítica redaccional trata de reconstruir lo que el evangelista que compuso el evangelio se propone comunicar a sus lectores originales, la crítica narrativa trata de elucidar la comunicación que transpira entre el autor implícito y sus lectores implícitos. La crítica narrativa sostiene que el evangelio de Mateo muestra un conjunto de valores, creencias, y sensibilidades que, independientemente de sus múltiples fuentes, son representativas de una perspectiva sencilla aunque compleja, a la que se designa como al punto de vista del "autor implícito" de Mateo. Los lectores implícitos son personas imaginarias que actualizarían el

significado potencial del texto mateano al responderle de manera consecuente con las expectativas adscritas a su autor implícito.

La "recepción" se refiere a la cuestión de la polivalencia significativa de los textos. De hecho, lectores competentes atribuyen a los textos diferentes significados. Entonces ¿a quién se debe adjudicar la lectura correcta? La crítica de la redacción busca describir el significado desde la perspectiva del lector original y la crítica narrativa busca describirlo desde la perspectiva del lector implícito, pero en ambos casos el significado así descrito no es universal. La crítica de la redacción reconoce una diferencia hermenéutica entre el "significado entonces" y el "significado ahora". La crítica narrativa reconoce que las interpretaciones que atribuye a los lectores implícitos del texto dependen de una estrategia particular para leer y raras veces corresponden exactamente a las interpretaciones a las que llegan los lectores reales. La crítica narrativa intenta construir un puente sobre el abismo entre el "entonces" y el "ahora", pero al hacerlo abre un abismo entre la historia del mundo de la narración y el mundo real del lector.

2. LA CRÍTICA NARRATIVA DE R. A. EDWARDS

En la década pasada se han hecho contribuciones significativas a la crítica narrativa de Mateo. La figura más prominente ha sido ciertamente Jack Dean Kingsbury. El tipo de crítica narrativa propuesto por Kingsbury ha inspirado muchos estudios sobre el evangelio de Mateo⁵. El tipo de crítica narrativa propuesto por Kingsbury se ha expresado también en el trabajo de muchos de sus discípulos, como David R. Bauer⁶, Mark Allan Powell⁷ y Dorothy Jean Weaver⁸. En este artículo se hace referencia al tema del discipulado en Mateo tal como ha sido formulado por Richard A. Edwards desde una perspectiva de crítica narrativa en *Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connotted Reader is Informed*⁹.

Edwards parte del presupuesto de que el evangelio de Mateo es una narración de la vida de Jesús. No es un ensayo, una carta, no es un tratado teológico sino un relato que se mueve continuamente de un principio a su conclusión. Ciertamente Jesús es el personaje principal a través de todo el relato¹⁰ y los seguidores/discípulos ocupan el segundo lugar en importancia. Sin embargo, la descripción de los discípulos difiere claramente de la descripción de Jesús.

En una narración en la que Jesús es claramente el personaje central y el foco de atención. Las características de todos los demás en el relato están fuertemente influenciados por la manera en que interactúan con Jesús. Por tanto, el punto de partida para el estudio de los discípulos en Mateo debe ser un reconocimiento de la centralidad de Jesús en la narración. No hay una parte del evangelio que no enfoque a Jesús, si bien hay acontecimientos en los que Jesús no puede ser oído como el personaje principal. Sin embargo, en tales instancias, Jesús es aún el foco del evento. En Mateo, Jesús es una figura relevante. Su credibilidad y status son enfatizados de muchas maneras; él funciona como guía y modelo desde el cual el lector puede juzgar a otros. Sus afirmaciones acerca de los discípulos son importantes, sus mandatos son asumidos como teniendo autoridad, y sus críticas, que están más justificadas por la manera en que es descrito, son cruciales para influir al lector. Los discípulos en Mateo aparecen más frecuentemente que cualquier otra persona o grupo, excepto Jesús y, por tanto, el lector tiene más oportunidad de ser informado sobre las afirmaciones del narrador acerca de ellos y por sus propias acciones o respuestas. En cuanto los discípulos son presentados de diferentes maneras y en varios puntos de la narración, e.d., como personajes cambiables o que evolucionan, el lector debe coordinar, en secuencia, las implicaciones específicas de cada acontecimiento significativo o modelador de personaje.

Una vez que los acontecimientos modeladores de personaje han sido definidos, todo el material entre los acontecimientos modeladores de personaje debe ser cuidadosamente revisado para reconocer su impacto en la comprensión del lector de las características específicas del incidente modelador de personaje. Por ejemplo, los discursos de Jesús son especialmente cruciales para detallar sus expectativas de los discípulos; si el acontecimiento se enfoca en las reacciones de Jesús a las palabras y/o a los hechos de los discípulos, el contexto es importante para que el lector pueda comprender por qué Jesús habla o actúa como lo hace.

Un acontecimiento modelador de personaje, es un evento en el que se da al lector suficiente información, lo más frecuente por medio de una respuesta, para poder adjudicar uno o más atributos a los discípulos. Hay, por supuesto, muchos acontecimientos en Mateo en los que los discípulos son activos. Sin embargo, porque el análisis narrativo enfatiza al lector, los incidentes modeladores de

personaje son principalmente aquellos acontecimientos de los que el lector recibe suficiente información sea para añadir un rasgo distinto, nuevo a los discípulos, o para modificar uno o más de los rasgos generalmente aplicables.

Dentro del relato de Mateo los acontecimientos modeladores de personaje son fundamentalmente aquellos que contienen una respuesta concreta del discípulo o del grupo de discípulos a una acción o dicho. Por ejemplo, cuando el narrador reporta que una persona actúa de una cierta manera, o dice cierta cosa, el reporte mismo proporciona un limitado pero significativo cúmulo de información acerca del personaje. El lector en tal instancia recibe información que, en combinación con el material de trasfondo del mundo de la narrativa presentado hasta este momento, ayudará a llenar los vacíos. Sin embargo, cuando la narración presente detalles que tratan de explicar la situación provoca la respuesta y la respuesta (acción y/o afirmación) puede ser comprendida más claramente). Porque el narrador del evangelio de Mateo da al lector poca información directa acerca de los discípulos, el lector requiere hacer hipótesis, juicios, o llenar lagunas, basado en el mundo narrativo de este relato. Como un resultado, cuando el principal personaje, Jesús, dirige cualquier palabra o acción hacia los discípulos, su respuesta a esa situación revela más acerca de ellos que cualquier otra afirmación, y es por lo mismo un acontecimiento modelador de personaje. Cuando el acontecimiento es visto dentro del contexto específico de la acción o afirmación, es mucho más fácil reconocer cómo el lector también ha sido informado por el mundo narrativo acerca de la respuesta de los discípulos

3. LOS ACONTECIMIENTOS MODELADORES DEL "DISCIPULADO" EN MATEO

En base a la definición dada del lector implicado y del mundo narrativo se sugiere que hay once acontecimientos modeladores del personaje discípulo en el evangelio de Mateo.

1. El llamado de Pedro, Andrés, Santiago y Juan (Mt 4,18-22)
2. La tempestad calmada (Mt 8,18-27)
3. La respuesta afirmativa de los discípulos a las parábolas (13,51-52)
4. El caminar sobre las aguas (Mt 14,22-33)
5. La interacción de Cesarea de Filipo (16,5-23)

6. La experiencia de los discípulos de la transfiguración (Mt 17,1-13)
7. El diálogo acerca de los ricos (19,23-20,28)
8. Judas Iscariote se convierte en traidor (Mt 26,30-58.69-75)
9. La negación de Pedro (26,30-58.69-75)
10. Judas Iscariote se arrepiente y comete suicidio (Mt 27,3-10)
11. Los discípulos encuentran al Señor resucitado (28,16-20)

Edwards examina con detalle cada acontecimiento para explicar cómo es informado el lector. Una vez que han sido anotados estos elementos específicos, examina el contexto -el material que conduce al acontecimiento bajo consideración- para encontrar los contenidos que guíen al lector a responder.

Un análisis narrativo de los discípulos en el evangelio de Mateo debe enfatizar cómo el lector implícito del texto (LI-T), ha sido informado acerca de los discípulos. Para entender el mundo de esta narrativa y para comprender la descripción de los discípulos, es necesario observar cuidadosamente el flujo de los acontecimientos característicos y las acciones y palabras de los discípulos. El análisis ayudará a comprender cómo el material ha influido al lector hipotético, al LI-T.

Las claves para comprender cómo los discípulos son caracterizados son los elementos específicos de este mundo narrativo. Se debe enfocar cómo el narrador reporta los pensamientos de los discípulos y sus reacciones a los acontecimientos y/o declaraciones de los otros personajes. Los discípulos no son los personajes principales en el relato. Jesús, el personaje más importante, está claramente descrito como el hijo del Padre y es, en parte, descrito por proponer sus expectativas sobre los discípulos, tanto enseñándoles como respondiendo a sus palabras y acciones.

Puesto que el evangelio de Mateo es un relato relativamente largo, uno debe empezar con la primera presentación de los discípulos y después examinar cada uno de los acontecimientos en los que se revelan sus peculiaridades y disposiciones. Uno puede entonces compilar una cuidadosa caracterización de los discípulos tal como es ofrecida al LI-T. Los once acontecimientos modeladores del personaje deben ser analizados en su orden narrativo.

En el primer acontecimiento, Jesús invita a cuatro hombres a convertirse en “pescadores de hombres” a través de su “seguimiento”. La respuesta indica su voluntad de cambiar su vida. La razón por la que dejan su trabajo de pescadores y asumen un nuevo papel como

seguidores de Jesús, como su comprensión específica del mandato y declaración de Jesús, no son descritas para el lector.

En el segundo acontecimiento, después de que los discípulos aprenden acerca de las expectativas de Jesús, lo despiertan cuando tienen miedo de ahogarse en el mar. Ellos ponen en claro que no entienden exactamente quién es él; Jesús les llama "hombres de poca fe". Por consiguiente son descritos como seguidores limitados.

En el tercer acontecimiento, después que Jesús enseña a los discípulos mediante parábolas, ellos aparecen como siendo seguidores inteligentes que afirman comprender la enseñanza metafórica de Jesús. Además, la respuesta de Jesús a su pregunta es aparentemente positiva y desafiante indicando de este modo al LI-T la creencia de Jesús de que han progresado como sus seguidores.

En el cuarto acontecimiento, Pedro aparece como teniendo una comprensión positiva de Jesús, si bien restringida, cuando sólo puede caminar sobre el mar unos cuantos pasos. Sin embargo, después de que Jesús y Pedro suben a la barca, el narrador reporta que Pedro y otros discípulos veneran a Jesús y le llaman Hijo de Dios. El LI-T recibe una descripción tanto positiva como negativa. Los discípulos aparecen como personajes complejos.

En el quinto acontecimiento, el LI-T ve otra intrincada presentación del personaje "discípulos" cuando Jesús alaba a Pedro por reconocer la influencia del Padre para comprender a Jesús como el hijo del Padre. Después Pedro reprocha a Jesús por predecir su muerte y resurrección. Pedro es criticado como diabólico. Pedro y los discípulos se vuelven en personajes más complejos cuando se añaden detalles, especialmente de promesa y respuesta crítica a su conducta.

En el sexto acontecimiento, Pedro, Santiago y Juan ven a Jesús transfigurado, y Pedro responde positivamente a la visión. Si bien Pedro es interrumpido por la voz del cielo, y por tanto parece criticado, el resultado es positivo para la evaluación del LI-T cuando el narrador reporta que los tres discípulos realmente escuchan a Jesús y lo entienden.

En el séptimo acontecimiento, la descripción se hace más negativa. En respuesta a la enseñanza de Jesús acerca de las limitaciones humanas para alcanzar el reino de los cielos, los discípulos plantean la cuestión acerca de su status. A pesar del énfasis de Jesús en su muerte, ellos continúan mostrando que su fe no satisface las expectativas de Jesús.

En el octavo acontecimiento, Judas, uno de los doce discípulos, se vuelve un traidor al cooperar con los adversarios de Jesús, los sumos sacerdotes. De este modo el LI-T ve que uno de los seguidores escogidos se convierte en un adversario de Jesús.

En el noveno acontecimiento, continúa la caracterización negativa. Pedro Santiago y Juan se duermen; no pueden estar alertas cuando Jesús lo requiere. Entonces Judas actúa como traidor para el arresto de Jesús. Pedro que afirma ser un verdadero seguidor, sigue a Jesús a distancia, pero no admite que es uno de sus seguidores. Así se le da ahora al LI-T más información acerca de por qué Jesús describe a los discípulos como hombres de poca fe.

En el décimo acontecimiento, el suicidio de Judas funciona como una autocrítica cuando descubre que Jesús ha sido condenado. Judas es caracterizado como un traidor arrepentido, pero su intención original para traicionar a Jesús no es aún reportada. Para el LI-T, Judas, como discípulo, parece ser un completo fracaso.

En el undécimo acontecimiento, la conclusión del relato, hay una caracterización inusual que contiene elementos tanto positivos como negativos. Los once discípulos van a Galilea, como Jesús lo ha ordenado, y cuando ven al Señor resucitado, lo veneran y dudan. Los once discípulos son caracterizados como seguidores -hombres de poca fe, pero no sin fe-. Cuando Jesús se dirige a ellos positivamente, se da un cambio evidente para el LI-T. A pesar de sus limitadas capacidades, Jesús los acepta como seguidores y les pide hacer discípulos de todas las naciones. Ser discípulo es ser bautizado por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y también conocer y comprender todo lo que Jesús enseñó a sus discípulos antes de su muerte y resurrección.

4. LOS DISCÍPULOS ENCUENTRAN AL SEÑOR RESUCITADO

El evangelio de Mateo concluye con lo que usualmente es llamado como "La misión final" en 28,16-20.

16 Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado.

17 Y al verle le adoraron; sin embargo dudaron.

18 Y Jesús se acercó a ellos y les habló así: 'Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.

19 Id pues y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,

20 y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo’.

Dada la importancia de este undécimo acontecimiento para comprender la caracterización mateana del discipulado referimos la manera como Edwards lo analiza desde su crítica narrativa¹¹. Para Edwards es significativo que este acontecimiento final caracterizador del discípulo es también el último acontecimiento del relato de Mateo.

Como el plan amplio lo presenta hay un número de secciones en los dos últimos capítulos de la narración en los que Jesús no está “en escena”. Con todo Jesús dirige dos veces una enseñanza a los discípulos. Es significativo para el lector implícito en el texto (LI-T), dado el retrato negativo de los discípulos, que estos no estén “en escena” sino hasta cerca del final de la narración.

Dos de las “respuestas” anotadas en el plan no son una respuesta a acciones y palabras de Jesús pero denotan 1) la acción de las mujeres “que habían seguido a Jesús desde Galilea” (27,55), y 2) el entierro de Jesús por José de Arimatea, presentado como “un discípulo de Jesús” (27,57). En la respuesta caracterizadora, los once discípulos reaccionan ante la aparición de Jesús. La respuesta tiene lugar antes que el narrador reporte la declaración y mandatos finales de Jesús.

Para estudiar este último acontecimiento caracterizador de los discípulos, Edwards procede como en los diez anteriores. Primero señala los rasgos caracterizadores de los discípulos en el acontecimiento mismo, después analiza su contexto amplio antecedente y su contexto inmediato¹².

4.1. Rasgos del acontecimiento

La narración termina con una nueva reunión de los discípulos y Jesús después de una larga separación. El narrador describe brevemente la acción y actitud de los discípulos. La declaración final de Jesús dirigida solamente a los discípulos, es acerca de su propio status y de la responsabilidad de ellos.

1. Ubicación: la montaña de Galilea

La narración de Mateo alcanza su clímax en Galilea, después de las tensas situaciones en Jerusalén. Los discípulos regresan al área

donde tuvo lugar su vocación (10,1) y donde tuvo lugar la mayor parte de la enseñanza de Jesús.

La montaña de Galilea donde ocurre la escena no es identificada. Podría ser la montaña de la primera enseñanza de Jesús (5-7) o la montaña de la transfiguración (17,2-6). El narrador ha informado también al LI-T que Jesús se había retirado dos veces a la montaña, una vez él solo (14,23) y otra vez seguido por la multitud (15,29). De este modo, si bien la palabra "montaña" ha sido empleada muchas veces, no se le da al lector información acerca del lugar exacto en el que ocurre este evento conclusivo. En todo caso, los discípulos regresan a Galilea donde tuvo lugar la mayor parte de la actividad de Jesús y a una distancia significativa de Jerusalén, el lugar de su muerte y resurrección.

2. Discípulos seguidores y oyentes del resucitado

Si bien los discípulos no son mencionados en la narración, el lector es consciente de que han tenido conocimiento de la resurrección de Jesús. La razón para ir a Galilea es que Jesús se los "había indicado" ('iré delante de vosotros a Galilea', 26,32); su acción es el tipo de respuesta que Jesús esperaba. Así el LI-T es informado de que obedecieron a Jesús.

El narrador también reporta que ellos lo adoraron "al verle" (28,17), si bien dudaron. Dada la definición del incidente de caracterización usada en este estudio, no hay una respuesta directa del discípulo en el incidente. Pero como incidente conclusivo en la narración, da al LI-T un material relacionado con el discípulo y completa su retrato en su mundo narrativo. Vacíos específicos a los que es expuesto el LI-T pueden ser "llenados" por el contexto. Jesús es citado como enseñando en su aparición final, pero no hay una descripción de la manera como se mostró a sus discípulos o de alguna acción que haya realizado.

Puesto que los discípulos huyeron cuando Jesús fue arrestado y no estuvieron presentes en su crucifixión, este incidente, que viene después de la resurrección, lleva al LI-T a cambiar su retrato. Ellos nuevamente son descritos como seguidores y oyentes cuando el narrador reporta que se encontraron con Jesús resucitado en Galilea, de acuerdo con su primer mandato.

3. Discípulos que rinden homenaje y dudan

La implicación de que ellos fueron a Galilea es positiva, pero ellos también son descritos con estas palabras “Y al verle le adoraron; sin embargo dudaron” (28,17).

El narrador usó el término “adorar” las más de las veces para describir cómo ciertos personajes responden a Jesús, quien sólo usa el término dos veces. Él habla de adorar “al Señor tu Dios” (4,10), y también usa el término en la historia acerca del siervo que responde a su rey (18,26).

El término aparece tres veces en el marco de la historia acerca de los Magos: para indicar por qué los Magos siguen la estrella (2,2); por Herodes que manifiesta que también le gustaría adorar al niño buscado por los Magos (2,8); y por el narrador para describir la respuesta de los Magos cuando encuentran “al niño” (2,11). Así el lector sabe que los discípulos en 28,17 tienen una comprensión positiva de la autoridad y el status de Jesús.

El uso del narrador del término “dudar” en relación directa con “adorar” tiene implicaciones específicas para el LI-T. El término aparece solamente en el incidente caracterizador cuatro, en el que Pedro es incapaz de continuar caminando en el agua porque tiene “miedo”. Él es entonces cuestionado por Jesús: ‘Hombre de poca fe, por qué dudaste’ (14,31). La conjunción del miedo de Pedro y la duda con la palabra “fe” se vuelve significativo para el LI-T cuando el término “dudar” aparece nuevamente en 28,17 en la conclusión de la narración, para describir a los discípulos inmediatamente después que han adorado a Jesús resucitado. Pero dadas otras combinaciones de atributos en la narración, aquí la combinación de términos no es sorprendente.

4. Jesús resucitado ha recibido todo poder

La enseñanza de Jesús a los discípulos (28,18-20) comienza por la declaración de las implicaciones de la muerte y resurrección de Jesús, esto es, que ha recibido poder. La enseñanza está seguida por un mandato de hacer discípulos de todas las naciones a través del bautismo y enseñándoles ‘a guardar todo lo que yo os he mandado’ (28,19). Así su enseñanza estará basada en las amplias secciones del relato que comprenden los discursos de Jesús. Después de este mandato a los discípulos, el relato de Mateo concluye

con la referencia de Jesús al futuro. Promete estar con ellos hasta el fin del mundo.

Es importante para la comprensión del LI-T acerca de los discípulos, que Jesús resucitado les informa, no acerca de su experiencia de la muerte, sino acerca del significado de la resurrección: 'Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra' (28,18). El término "poder" ha sido empleado previamente para referirse a la enseñanza y curaciones de Jesús. El poder es la cuestión principal para el centurión a quien Jesús dijo que tuvo fe (8,9); poder es dado a los discípulos (si bien ellos no lo usan, 10,1); y el poder de Jesús es cuestionado por sus adversarios (21,23).

Así Jesús expresa el significado de la resurrección para su mundo narrativo como su recepción de todo poder en el cielo y en la tierra. Él previamente tuvo autoridad para enseñar, expulsar demonios, y perdonar pecados. La implicación es que ahora él tiene *más* poder, y así esto es apropiado para mandar a los discípulos a hacer discípulos de todas las naciones.

5. Jesús da poder para hacer discípulos

También es importante que el LI-T, quien ya tiene un complejo retrato de los discípulos, es ahora informado, en la conclusión de la narración, que el término discípulo puede ser usado más positivamente.

Este significado no depende de que los seguidores hayan cumplido con todas las expectativas de Jesús. Ser llamados a "hacer discípulos de todas las naciones" significa, para el LI-T, guiar a la gente para ser como los discípulos. La implicación es que los futuros seguidores de Jesús recibirán los mismos mandatos, pero aparentemente se parecerán a los actuales discípulos como personas de poca fe, que tienen dudas y miedo, pero personas que no obstante "adoran" a Jesús resucitado como el hijo del Padre.

6. Bautismo trinitario

El énfasis de Jesús en el bautizo es también relativamente nuevo para el LI-T. El término estaba conectado con el trabajo de Juan el Bautista y con el bautismo de Jesús, pero no ha aparecido en el mundo narrativo desde su estructura. No es mencionado en ninguna de las expectativas propuestas para los discípulos anterior a esta conclusión.

Aún más inusual para el LI-T es la frase que explica la importancia del bautismo: 'bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'. El Padre y el Hijo fueron figuras importantes a través del mundo narrativo, pero el Espíritu Santo sólo fue mencionado en otras tres situaciones. El LI-T había sido inicialmente informado del Espíritu Santo como la fuente del nacimiento de Jesús, y como un término empleado por el narrador y un ángel del Señor (1,18-20). También Juan el Bautista dice que su sucesor será bautizado por el Espíritu Santo y por fuego (3,11).

El contexto más importante para el LI-T en vistas a ganar información acerca del Espíritu Santo ocurre en el capítulo 12, en el que el diálogo de Jesús con los fariseos y adversarios por primera vez se hace prominente. "Espíritu" aparece en una cita de Isaías (12,18); cuando Jesús se refiere a la fuente de su poder para expulsar demonios (12,28); cuando Jesús habla acerca de blasfemia imperdonable contra el Espíritu (12, 31), añadiendo que cualquiera que habla contra el Espíritu Santo no será perdonado (12,32); y finalmente cuando Jesús cuenta el relato de una persona que carece de un espíritu puro (12,43-45). Si bien un "espíritu impuro" es expulsado, éste lleva otros espíritus inmundos que no encuentran otro espíritu en la persona previamente "purificada".

Así el LI-T ha recibido la información positiva acerca del Espíritu Santo como una fuerza estrechamente conectada con el Padre. Para el lector la combinación del Padre, Hijo y Espíritu Santo en la conclusión de la narración brinda juntas las tres fuerzas estrechamente relacionadas. Se manda a los discípulos realizar una acción que antes no se les habían pedido previamente, y a reconocer que la acción depende, no de su status, sino del poder de Jesús, del Padre y del Espíritu Santo.

Como un resultado, el discurso final de Jesús implica claramente que él acepta a los discípulos y reconoce su potencial, no solamente hablándoles acerca de su nuevo status, sino al mandarles hacer lo que previamente no han hecho: bautizar y enseñar. Pero, el factor más importante que indica que Jesús los acepta, a pesar de sus limitaciones, es que él usa el verbo "hacer discípulos" cuando describe lo que se espera que hagan. Así el LI-T toma cada indicación de que las limitaciones de los discípulos no los paralizan. Jesús quiere que actúen de su parte y afirma que él los acompañará en los días futuros antes del fin del mundo.

4.2 Contexto amplio

El contexto para este undécimo acontecimiento, que describe las circunstancias que preceden la conclusión del relato, detalla las actividades de los adversarios de Jesús para crucificarlo, lo específico de la crucifixión, su efecto en ciertos individuos y el entierro y la resurrección de Jesús.

El previo incidente de caracterización del discípulo incluyó la noticia del arrepentimiento de Judas, su rechazo por el jefe de los sacerdotes, y su suicidio. Termina con el cumplimiento de la cita que indica que su acción y muerte no estuvieron más allá del control del Padre.

1. *Jesús y Pilato*

Después de la respuesta de Judas cuando Jesús fue entregado a Pilato (27,2), el narrador describe la confrontación entre Jesús y Pilato (27,11-14). El narrador enfatiza tanto el silencio de Jesús como sus sencillas respuestas. El incidente termina con la afirmación del narrador de que Pilato estaba “muy sorprendido” (27,14) porque Jesús no quería hablar en defensa de las acusaciones contra él.

La comprensión de los discípulos que tiene el lector está influenciada por muchos detalles en esta parte de la narración.

2. *Desacuerdo de Pilato con el Sanedrín*

Para explicar la respuesta del gobernador Pilato, el narrador proporciona una información de trasfondo acerca de una liberación tradicional de un prisionero durante esta fiesta (27,15). La oferta de Pilato de liberar a Jesús, en lugar de Barrabás, un “preso famoso” (27,16), está basada en su comprensión de que las autoridades judías han entregado a Jesús “por envidia” (27,18). Así el lector es informado de que Pilato está en desacuerdo con el Sanedrín.

Para ayudar a explicar el desgano de Pilato para estar de acuerdo con las autoridades judías, el narrador reporta que la esposa de Pilato le ha avisado de no meterse “con ese hombre justo” (27,19) a causa de un sueño que había tenido. La palabra “sueño” ha sido empleada previamente para informar al lector acerca de cómo Dios, el Padre, influyó en José en el tiempo de la preñez de María. La afirmación hecha por la esposa de Pilato provee otra razón para

cuestionar el propósito del Sanedrín de pedir la muerte de Jesús. Así el narrador ha dado al lector un número de razones para la repugnancia de Pilato de aceptar el juicio del Sanedrín contra Jesús.

El retrato negativo de los sumos sacerdotes y ancianos continúa con el siguiente reporte de que han persuadido a la muchedumbre para pedir la liberación de Barrabás y no la de Jesús (27,20).

Finalmente Pilato es presentado como estando de acuerdo con los adversarios de Jesús para evitar un tumulto (27,24). Cuando se lava las manos para mostrar su desacuerdo, la respuesta del pueblo; "su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos", muestra al lector que ese "pueblo" acepta la responsabilidad de la condenación de Jesús.

3. Relato detallado de la crucifixión

Entonces la crucifixión es relatada con detalle (27,27-54). Los soldados se burlan de Jesús como Rey de los judíos (27,27-31). Simón de Cirene carga la cruz cuando el cortejo se dirige al Gólgota, y se le ofrece a Jesús vino mezclado con hiel (27,32-34).

Se reportan varias formas de antagonismo: la colocación del letrero describiendo a Jesús como Rey de los judíos (27,37), la burla de las gentes que pasan (27,39-40), la continua burla de los sumos sacerdotes y ancianos (27,41-43), y los escarnios de los dos ladrones crucificados (27,44).

Así, el relato de la crucifixión enfoca las reacciones del pueblo más que los sufrimientos de Jesús. Dado que los discípulos no son mencionados, queda claro para el lector que en efecto ellos han huido y lo han abandonado.

4. La muerte de Jesús

La muerte de Jesús es reportada como la conclusión del rechazo por varios grupos del pueblo judío (27,45-50). Después de reportar una obscuridad sobre la tierra, el narrador cita la pregunta de Jesús, "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?".

La pregunta se convierte en la base para la burla final. El narrador reporta que los pasantes, que piensan que Jesús implora a Elías, intentan darle de beber para prolongar su vida, para ver si Elías lo rescatará. El LI-T ha sabido, sin embargo que Elías ha venido en la forma de Juan el bautista y ha sido matado por Herodes

en Galilea. Herodes ha ordenado la muerte para mantener la paz y el equilibrio en su territorio y entre sus partidarios; así Herodes estaba actuando como Pilato.

Inmediatamente después de la última burla, el narrador reporta que “Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu” (27,50).

5. Eventos consecuentes a la muerte de Jesús

La muerte de Jesús tiene como consecuencia tres eventos distintos: la rasgadura de la cortina del templo (27,51); el temblor y la resurrección de muchos santos que andaban errantes después de que Jesús resucitó (27,51-53); y la respuesta del centurión, quien habiendo sido testigo del temblor, declara que Jesús es en verdad el Hijo de Dios (27,54).

Todos estos acontecimientos encajan claramente en el mundo presentado al LI-T. Lo más significativo para el lector es que los discípulos no están presentes; están “fuera de escena” y por tanto no son testigos de los acontecimientos reportados después de la muerte de Jesús. El retrato negativo de los once seguidores no cambia, en cuanto ellos no son más parte del relato.

6. Las mujeres testigos

Por otro lado, “muchas mujeres” son reportadas como testigos (27,55). El narrador afirma que ellas “miraban desde lejos” y que habían seguido a Jesús de Galilea (27,55). Ni estas mujeres, ni su acción como seguidoras, han sido mencionadas previamente en este mundo narrativo.

En tanto que han sido reportadas como seguidoras de Jesús para atestiguar su muerte, son presentadas al LI-T en comparación con los discípulos ausentes, como el tipo correcto de discípulo, esto es, como más fiel. El narrador menciona los nombres de tres de las mujeres, “María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo” (27,56). La ausencia de los once discípulos se enfatizada de este modo para el lector.

7. El discípulo José de Arimatea

El siguiente reporte, acerca de José de Arimatea (27,57-60), llamado “discípulo de Jesús” también ayuda a enfatizar la ausencia

de los once. José obtiene permiso para tomar el cuerpo de Jesús, y sepulta a Jesús en un sepulcro "nuevo". En cuanto ésta es la única vez que José es mencionado, es importante que el narrador lo llame discípulo, de este modo informa al lector que el término "discípulos" no está limitado a los doce escogidos. José es similar a las mujeres que están cerca de Jesús y son testigos de su crucifixión y muerte. También, dos de las mujeres, reportadas para ser testigos de la muerte de Jesús, son testigos de su sepultura (27,61).

8. Petición de una guardia en el sepulcro

Esta sección del relato continúa informando al lector acerca de los discípulos al reportar la petición de los sumos sacerdotes y fariseos para poner una guardia en el sepulcro (27,62-66). La guardia es para prevenir que los discípulos roben el cuerpo de Jesús y proclamen su resurrección. Pilato permanece renuente a ser envuelto directamente, al decir a las autoridades judías que se hagan cargo de su preocupación por su propia cuenta.

Así con su petición, los adversarios de Jesús actúan consecuentemente con su primera caracterización y hacen explícita su animosidad hacia los discípulos.

9. La resurrección y la actividad de dos mujeres

a) *Mensaje a los discípulos.* El relato de la resurrección (28,1-10) reporta la siguiente actividad de las dos mujeres, María Magdalena y la otra María, quienes fueron testigos de un segundo terremoto que ocurrió a causa de la aparición de un ángel que abre el sepulcro.

Después que el narrador reporta la extraña reacción de los guardias, el ángel manda a las mujeres a verificar que la tumba está vacía. Se les dice que den a los discípulos el mensaje de encontrar a Jesús en Galilea, informando al lector que los discípulos permanecen como una gran preocupación de Jesús, a pesar de su huida.

El narrador describe a las mujeres como miedosas, pero gozosas, entonces reporta que ellas encontraron a Jesús resucitado. Cuando el narrador reporta que ellas "se asieron de sus pies" y lo adoraron, el lector es informado de la realidad física de Jesús y de la comprensión que ellas tuvieron de su poder.

b) *Discípulos hermanos.* Las palabras de Jesús, las primeras palabras del Señor resucitado, son también significativas para el

lector: "No temáis" (28,10). Las palabras reflejan un actitud importante antes en la narración y que es distinta de la fe. Jesús repite el mandato del ángel de enviar a los discípulos a Galilea (28,7), él mismo como repetición de la promesa de Jesús en 26,32. Los discípulos, sin embargo, son ahora referidos como "mis hermanos".

Esta es la segunda vez que Jesús emplea el término "hermanos" para referirse a sus discípulos. Cuando respondió a un intento de su madre y hermanos de hablar con él, él respondió: "¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?" (12,48). Jesús dijo que los discípulos son su madre y sus hermanos, porque el término describe a cualquiera que "hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos". También llama "hermanos" a la multitud y a los discípulos cuando los contrasta con los hipócritas. Él les dice no llamarse a sí mismos "rabbí", porque ellos tienen un solo maestro y "todos son hermanos" (23,8). Así el lector es informado de que, si bien los discípulos han sido descritos negativamente, el Jesús resucitado se refiere a ellos como "hermanos", indicando su actitud positiva hacia ellos aunque ellos no satisfagan sus expectativas. El lector ve la expresión positiva de Jesús hacia sus discípulos a pesar de su incapacidad de actuar como él lo espera.

4.3 Contexto inmediato

El incidente que precede al incidente final de caracterización y la conclusión del relato reporta que los guardias reciben soborno de los sumos sacerdotes y ancianos para decir que los discípulos son los responsables de la reportada resurrección de Jesús (28,11-15). Después de describir el incidente, el narrador afirma que "se corrió esa versión entre los judíos, hasta el día de hoy" (28,15). El relato no sólo refuerza la descripción de la resurrección, sino que también verifica la falta de compromiso de los discípulos. El narrador enfatiza la acción explícita de los adversarios contra la reputación de los discípulos y quizá explica por qué "hasta el día de hoy" algunos consideran a los discípulos como seguidores inadecuados. El evento prepara al lector para la escena final, que reafirma a los discípulos como seguidores "positivos", aceptados por Jesús y distintos de los adversarios.

4.4 Sumario

Una vez analizados los rasgos del acontecimiento, el contexto antecedente, tanto amplio como inmediato, Edwards propone un

sumario que permite ubicar y comprender esta última y definitiva caracterización de los “discípulos”. Después de ser informado del arrepentimiento y suicidio de Judas, el lector puede ver que los adversarios quieren creíblemente completar su ataque a Jesús. Judas no podía dar marcha atrás a su acción y por tanto comete suicidio. Si bien los otros once discípulos no han traicionado a Jesús, ellos han huido, y Pedro ha sido renuente para admitir su status como seguidor/discípulo. Sin ningún intento de los discípulos por defender a Jesús, la acción de Pilato ayuda a enfatizar el carácter negativo de los adversarios, para el lector. Pilato está en desacuerdo con la acusación de las autoridades judías, pero está renuente a oponérseles a causa del apoyo que tienen por parte de la multitud. Para el lector Pilato no es descrito como un adversario.

La crucifixión misma es reportada como teniendo lugar sin el apoyo o la presencia de los once discípulos. Pero tres mujeres y José de Arimatea son descritos como seguidores. Se pone en claro para el lector que ciertos grupos se burlan de Jesús. Además, el que un centurión llame a Jesús el “hijo de Dios” en respuesta a un terremoto al momento de la muerte, pone un énfasis negativo en la imagen que tiene el lector de los discípulos.

Si bien los discípulos no están presentes en esta sección de la narración, el lector recibe información que añade a la complejidad de su caracterización como grupo. Ellos se convierten en objeto de discusión cuando el ángel y Jesús piden que los discípulos vayan a Galilea. Al referirse Jesús a ellos como “mis hermanos” añade un peso positivo para la imagen que tiene el lector de los seguidores que no han seguido. Como seguidores ellos han huido. A pesar de su huida, Jesús no los ha rechazado, porque ellos aparentemente no han dejado de ser seguidores/discípulos.

De este modo en la conclusión de la narración el lector logra una visión positiva de los discípulos, si bien cuando son descritos como “adorando” a Jesús también son descritos como “dudando”. Ellos han sido muchas veces descritos como seguidores de “poca fe”. Esta característica ha continuado. Sin embargo, el mandato final de Jesús indica que él acepta su limitada capacidad. Ellos tiene que convertirse en “hacedores de discípulos”, tanto al bautizar como al enseñar “a todos los pueblos”. Jesús, el único que tiene todo poder, les confiere una tarea más elaborada que las expectativas previas.

5. LA CARACTERIZACIÓN DE LOS DISCÍPULOS A TRAVÉS DE LA NARRATIVA

Finalmente Edwards presenta la caracterización de los discípulos en el evangelio de Mateo a través de los once acontecimientos examinados. ¿Cuál es la comprensión de conjunto de los discípulos que tiene el autor implícito del texto (AI-T) de los discípulos? Para Edwards la característica más importante de este mundo narrativo es que, al principio, los discípulos son invitados a ser “pescadores de hombres” mediante el seguimiento de Jesús. Entonces, al final de la narración, se les dice que hagan discípulos de todas las naciones. Jesús el personaje principal, quien en la conclusión es descrito como teniendo toda autoridad, da a los once discípulos el significado de su afirmación metafórica de que ellos tienen que hacerse pescadores de hombres: “Id pues y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (28,19-20). A pesar de las características positivas y negativas de los discípulos en el flujo del relato, ellos han sido seguidores de bastantes maneras para pedirles que sean “hacedores de discípulos”. El Jesús resucitado ha dicho también que ellos son ¡sus hermanos! Por tanto, un discípulo, de acuerdo al AI-T, no es la persona ideal que satisface las expectativas de Jesús, sino alguien que reconoce a Jesús y quiere seguirlo, de una manera limitada, bajo muchas condiciones.

Para Edwards el término “discípulo” al principio fue usado en un sentido general, después fue usado para referirse a los doce nombrados, después fue usado mucho más tarde para referirse a los seguidores que no se encuentran entre los doce, y finalmente fue usado como un verbo cuando Jesús resucitado da a los once discípulos su mandato final. Dado el flujo y desarrollo, el AI-T caracteriza a los seguidores de Jesús, después de su resurrección, como aquellos que tratan de satisfacer las expectativas de Jesús, pero que probablemente no serán capaces de hacerlo: ellos veneran pero dudan. El AI-T no espera que cada discípulo satisfaga las expectativas de Jesús; un seguidor de Jesús puede estar totalmente consciente de lo que Jesús quiere pero no será capaz de alcanzar ese ideal. Si bien los discípulos no pueden satisfacer los requerimientos de Jesús, ellos son con todo aceptables como “pescadores de hombres” cuando ellos

adoran -aunque dudan- a Jesús como el hijo del Padre, cuando ellos bautizan en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, y cuando ellos reconocen la importancia de las enseñanzas de Jesús y animan a otros a hacerse discípulos.

6. ANOTACIONES FINALES

Sin lugar a duda la caracterización de los discípulos realizada por Edwards es sólida y fundamentada desde la perspectiva adoptada: la crítica narrativa. Pero como se indicó en la introducción, el enfoque de la crítica narrativa no es el único para acercarse a la comprensión del evangelio de Mateo. Sin duda la interpretación del undécimo acontecimiento: Los discípulos encuentran al Señor resucitado (28, 16-20), puede enriquecerse desde otras perspectivas e inclusive relativizar la interpretación de la crítica narrativa misma.

De manera indicativa se puede hacer referencia a la actitud de los discípulos ante Jesús resucitado propuesta por Xavier León Dufour¹³. A partir de un análisis lingüístico este autor no se refiere a los discípulos como los que “veneran y dudan”. Propone más bien la traducción “veneran (a Jesús) los que habían dudado”. Esta propuesta no modifica fundamentalmente la interpretación de Edwards pero sin duda implica un matiz importante. Desde la perspectiva de la crítica socio-cultural J. Andrew Overman¹⁴ pone de relieve dos características de este pasaje final del evangelio de Mateo: una educativa y otra escatológica. Para Overman el que una parte del judaísmo mateano se esté abriendo a otros pueblos y razas está relacionado con su visión del fin. Si otros escuchan el mensaje del judaísmo mateano, vendrá el fin. Además, para Overman el mandato de Mateo destaca la “enseñanza”. Los judíos mateanos están completamente entrenados como maestros y escribas. Han sido buenos alumnos, ellos dominan el material y los argumentos que se les han presentado, y son ahora maestros de las cosas que Jesús les enseñó por medio del autor Mateo. El empuje educativo y pedagógico no ha disminuido a través del curso del libro. Y aún es evidente en la escena final. Jesús enseña e implora a los judíos mateanos para, a su vez, volverse maestros de los pueblos y razas del mundo. La instrucción y la reiteración de los principios del judaísmo mateano probablemente sustentaron y confirmaron al grupo ante las crisis, pero no resultó en ningún crecimiento substancial del movimiento.

Desde la crítica literaria los aportes para la comprensión de la escena final y concluyente del evangelio de Mateo son muy valiosos para su interpretación. Así lo muestran por ejemplo, W. D. Davies y Dale C. Allison en su reciente comentario a Mateo y además aportan una bibliografía selecta para el estudio de esta perícopa final¹⁵.

Finalmente conviene señalar que aún desde la misma perspectiva de la crítica narrativa se han realizado caracterizaciones de los discípulos en el evangelio de Mateo que si bien coinciden en muchos puntos con Edwards también presentan otros aspectos importantes. Entre otras cosas el estudio de T. L. Donaldson¹⁶ subraya el carácter misionero del encuentro de los discípulos con el resucitado. La comunidad está llamada a hacer discípulos de todas las naciones. Esta tarea debe ser realizada tanto de modo centrípeto, cuando otros son atraídos por la vida de “buenas obras” de la comunidad (5, 16), y de modo centrífugo, cuando los discípulos van fuera con una misión activa a los otros, así la encomienda de 28, 18-20, reafirma y expande las instrucciones del capítulo diez. Negativamente, esta relación implica persecución. El mensaje de los discípulos no será recibido en todas partes, y se exigirá la tenacidad bajo la persecución (5, 10-12; 10, 16-36; 23, 34-36; 24, 9-14). Pero esto es, por supuesto parte del costo del discipulado, que nos recuerda el tema con que empezó esta sección.

Terminamos esta contribución sobre el discipulado en Mateo invitando a una “recepción” creativa desde las iglesias de Cristo peregrinantes en el Continente Latinoamericano. También queremos señalar la tarea todavía no abordada de la relación entre “discipulado” y “seguimiento” en los evangelios sinópticos y en especial en el evangelio de Mateo. ¿Se trata de dos tradiciones complementarias? ¿Las alusiones al “seguimiento” de Jesús fueron incorporadas a la narrativa evangélica cuya trama se desenvuelve entre los actores del drama: Jesús, los discípulos, los adversarios, la multitud? ¿Se puede equiparar discípulos a seguidores de Jesús? ¿Las referencias sinópticas al seguimiento exigen una interpretación independiente del discipulado? ¿Afecta esta diferenciación entre seguimiento y discipulado a la comprensión e interpretación de los mismos?

NOTAS:

1. SENIOR, D., *What are the saying about Matthew? A Revised and Expanded Edition*, Paulist Press, New York 1996.
2. SENIOR, D., *What are the saying about Matthew?*, Paulist Press, New York 1983.
3. EDWARDS, R. A., *Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connoted Reader is Informed*, Trinity Press International, Harrisburg-Pensylvania 1997.
4. Cf. La "Introducción" de BAUER, D. R., y POWELL, M. A., *A Treasure New and Old. Contribution to Matthean Studies*, Scholar Press, Atlanta 1996, 1-25.
5. El libro de Kingsbury, *Matthew as Story*, Fortress, Philadelphia 1988 y numerosos artículos que han establecido las bases y el camino del estudio de Mateo desde la crítica narrativa.
6. BAUER, D. R., *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design*, JSNTSup 31, Almond, Sheffield 1988.
7. POWELL, M. A., *Toward a Narrative Critical Understanding of Matthew*, Int 46 (1992) 341-346.
8. WEAVER, D. J., *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, JSNTSup 38, Almond, Sheffield 1990.
9. EDWARDS, R. A., *Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connoted Reader is Informed*, Trinity Press International, Harrisburg-Pensylvania 1997.
10. EDWARDS, R. A., Op. Cit., *Introduction*, 1.
11. EDWARDS, R. A., Op. Cit., 131-140.
12. *Ibidem*.
13. LEON-DUFOUR, X., *Présence du Seigneur ressuscité (Mt 28, 6-20)*, *Lectio Divina*, Cerf, Paris, 195-209.
14. OVERMAN, J. A., *Jesus Final Teaching: "Go to all people..."*, en: *Church and community in Crisis. The Gospel according to Matthew*, Trinity Press International, Valley Forge-Pennsylvania 1996, 402-411.
15. DAVIES, W. D.,-ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Vol. III, T&T Clark, Edinburg 1997, 677-691.
16. DONALDSON, T. L., *Guiding Reader-Making Disciples: Discipleship in Matthew's Narrative Strategy*, en: LONGENECKER, R. N, (ed), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1996, 30-49.

LA INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS A LA LUZ DE LA "PETICIÓN" DE LOS HIJOS DE ZEBEDEO (MC 10, 35-40)

Juan Antonio Laviada C

La incomprensión de los discípulos es el rasgo característico más importante, incluso se puede decir que es el rasgo predominante de los discípulos a través de toda la trama del Evangelio de Marcos. El relato de los Hijos de Zebedeo, que hacen a Jesús una petición para ocupar los primeros sitios en la gloria, es una de las tres reacciones de incomprensión que se encuentran después de cada uno de los tres anuncios de la pasión. En particular, este relato de incomprensión se encuentra después del tercer anuncio de la pasión, en donde el narrador destaca que los discípulos se encuentran desconcertados y con miedo.

La caracterización que obtiene el lector de los Hijos de Zebedeo desde el inicio de la trama hasta su petición es profundamente negativa. Son caracterizados por el narrador con un retrato negativo: ellos aspiran a posiciones de poder y status, son exclusivistas y autoritarios. Sin embargo la pretensión del narrador no ha sido descalificar a Santiago y Juan como discípulos de Jesús sino que el fin es didáctico, es decir, advertir a los lectores sobre un discipulado que busca posiciones de poder y status y que no se encuentra en función del servicio.

El lector es entonces interpelado por el narrador para que asuma una posición frente al discipulado.

En el presente artículo se analizará la caracterización¹ de los discípulos en el pasaje de: La petición de los Hijos de Zebedeo (Mc 10,35-40). La incomprensión de los discípulos en este pasaje es el rasgo característico más importante,

incluso se puede decir que es el rasgo predominante de los discípulos a través de toda la trama del Evangelio de Marcos. Se ha elegido esta narración por su ubicación dentro de la trama de Marcos, es decir, al final del viaje de Jesús y sus discípulos a Jerusalén (8,27-10,52): durante este viaje la interacción entre Jesús y sus discípulos es muy intensa y se relaciona principalmente con la incomprensión. El viaje es significativo para los lectores debido a que reciben muchas enseñanzas, que les advierten sobre el verdadero discipulado, ellos mismos son incluidos por el narrador en sus constantes invitaciones a un discipulado que se centre en el servicio. Es conveniente señalar también que durante el camino de Jesús y los discípulos desaparece prácticamente de escena el conflicto de Jesús con las autoridades religiosas de Israel. El conflicto con las autoridades es el eje que guía la trama de Marcos, sin embargo, durante el viaje, el conflicto principal se centra en la relación de Jesús con sus discípulos.

El método de análisis que se utilizará para el estudio del pasaje será la exégesis narrativa. Dicha exégesis estudia los Evangelios como cualquier narración en la que aparecen personajes descritos dentro de una trama, la cual tiene a su vez un inicio y un clímax, en donde hay un narrador que tiene un punto de vista sobre los hechos y que busca suscitar determinadas reacciones en un lector, y donde hay también un mundo construido por el narrador que limita y determina a los personajes.

El análisis narrativo pone énfasis en cómo los lectores pueden identificarse con los personajes en el trayecto de la trama. En nuestro estudio intentaremos mostrar cómo los lectores de Marcos pueden ser interpelados por la incomprensión de Santiago y Juan. El propósito de mostrar la incomprensión de estos discípulos tiene para el narrador un fin didáctico: advertir al lector sobre los peligros de un discipulado centrado en la búsqueda de poder y status. Las faltas de los discípulos no pretenden invalidarlos como compañeros de Jesús con quienes los mismos lectores están asociados, sino que su función es advertir a los lectores con ejemplos².

En la primera parte haremos un análisis de la caracterización que se obtiene de los discípulos Santiago y Juan desde el inicio de la trama del Evangelio hasta llegar al pasaje seleccionado para después centrarnos en la caracterización que se encuentra en el relato escogido. En el segundo apartado se estudiará el contexto inmediato que antecede a la narración (10, 32-34) y por último se

realizará un sumario que incluya la caracterización del relato anterior (10,23-31), lo obtenido en el contexto inmediato (10,32-34) y la caracterización del texto escogido (10,35-40).

I. ANÁLISIS NARRATIVO DEL PASAJE

1. UBICACIÓN: EN EL CAMINO DE JESÚS Y SUS DISCÍPULOS A JERUSALÉN.

El pasaje de la petición de los hijos de Zebedeo se encuentra en el camino de Jesús y sus discípulos a Jerusalén (8, 27-10,52), en el que Jesús predice en tres ocasiones su pasión muerte y resurrección³. Después de cada una de estas predicciones los discípulos reaccionan de diferentes formas: rechazando el destino de Jesús de morir en la cruz (8,32-33), discutiendo sobre quién de ellos es el mayor (9,32-34) o bien, buscando los primeros puestos en la gloria (10, 35-40). Jesús rechaza las pretensiones de los discípulos criticándoles su interés por la búsqueda de status y enseñándoles en cada ocasión que la esencia del discipulado es el servicio⁴.

La narración de la petición de los Hijos de Zebedeo se ubica después del tercer anuncio de la pasión (10,33-34), el cual es más detallado que los dos anteriores. El narrador señala en este tercer anuncio que Jesús camina delante de sus discípulos y que los discípulos se encuentran en una actitud de desconcierto y miedo.

- El relato de los Hijos de Zebedeo es una de las tres reacciones de incomprensión que se encuentran después de cada uno de los tres anuncios de la pasión.
- Se encuentra después del tercer anuncio de la pasión, en donde el narrador destaca que los discípulos se encuentran desconcertados y con miedo.

2. LA PRESENCIA DE SANTIAGO Y JUAN EN LA TRAMA DE MARCOS

El lector hasta este momento de la trama (10, 35-40) tiene un cierto retrato de Santiago y Juan, conoce que ellos han sido junto con Simón y Andrés los primeros discípulos llamados por Jesús,⁵ conoce su respuesta afirmativa al llamamiento y sabe que estos discípulos dejaron a su padre con los jornaleros. En dos ocasiones el lector ha observado que Jesús elige de entre los Doce a Pedro, Santiago y

Juan para compartir experiencias particulares, como la resurrección de la Hija de Jairo (5,37) y su transfiguración (9, 2). Ha visto también cómo Juan en una ocasión se convierte en portavoz de los Doce (9, 38). La importante presencia de Santiago y Juan a través del relato le indica al lector que ellos tienen un liderazgo importante dentro del grupo de los Doce y que pueden por tanto funcionar como representativos del grupo⁶.

- Son los primeros discípulos, junto con Simón y Andrés llamados por Jesús
- Son designados por Jesús para compartir experiencias particulares
- Actúan como representativos del grupo de los Doce.
- Tienen un liderazgo importante dentro del grupo.

3. CARACTERIZACIÓN DE SANTIAGO Y JUAN EN LA TRAMA DE MARCOS

El lector ha podido obtener además una caracterización básica de los Hijos de Zebedeo a través de tres episodios clave. El primero de ellos comienza con “la invitación al seguimiento” en la que hay una distinción entre el padre (Zebedeo) como figura de autoridad, los privilegiados (Santiago y Juan) y los subordinados (jornaleros). En dicha invitación el lector descubre una pequeña sociedad jerárquica en la que se distinguen dos clases: las autoridades y los subordinados. Los Hijos de Zebedeo reproducen este modelo social en el pasaje seleccionado 10, 35-40, al aspirar a posiciones de autoridad y privilegio⁷.

El segundo episodio clave se ubica en el relato de la transfiguración (9, 2-8). El lector escucha que Dios se dirige directamente a Pedro, Santiago y a Juan revelándoles que Jesús es su Hijo y exigiéndoles que lo escuchen, pero, aturcidos por el miedo, los tres discípulos no comprenden la revelación que se les hace y, cuando descienden del monte, se ponen a discutir en torno al significado de la resurrección, pareciendo quedar indiferentes ante la revelación de la identidad de Jesús que acababa de darse. El lector advierte que ésta no es la primera vez que se manifiesta la filiación divina de Jesús, pero notará que en este episodio, por primera vez, es Dios mismo quien se dirige claramente a los discípulos para decirle que Jesús es el Hijo de Dios y que deben escucharlo.

El tercer episodio clave se encuentra en el pasaje en el que Juan se convierte en portavoz de los doce (9,38ss), éste intenta impedir la labor de uno que expulsaba demonios en nombre de Jesús. La caracterización que obtiene el lector de Juan en este relato es de exclusivista: “por que no nos seguía” y autoritario: “intentamos impedirselo”. Con sus razones Juan excluye todo seguimiento diferente al seguimiento de los Doce y se siente con la autoridad de elegir quienes actúan verdaderamente en nombre de Jesús. Jesús corrige su exclusivismo diciendo: *El que no está contra nosotros, está por nosotros*⁸.

- Los hermanos heredan entonces de su padre el concepto de una sociedad de desiguales.
- No comprenden la identidad de Jesús que les ha sido revelada en la transfiguración.
- Se caracterizan por ser exclusivistas y autoritarios.

4. CARACTERIZACIÓN DE SANTIAGO Y JUAN EN 10,35-40

4.1 La “petición” de un discipulado de status

El relato comienza con el acercamiento y la “petición” de los Hijos de Zebedeo. El narrador formula la petición de Santiago y Juan dicha al unísono por los dos hermanos con el carácter de una orden: “Queremos que lo que te pidamos nos lo concedas”. El contenido de la orden, sentarse a su derecha e izquierda en su gloria, no tiene antecedentes en el relato.

En 9,34 el lector había escuchado a los discípulos discutir sobre quién de ellos es el más grande y ahora, en 10,35, observa que ya hay una petición explícita de dos de los líderes del grupo por ocupar los primeros sitios en la gloria. El carácter explícito de la “petición” nos indica que hay un crescendo en la ambición de status de los discípulos. Parece ser que a medida que los discípulos se acercan más a Jerusalén la competencia por conseguir status se vuelve cada vez mayor.

- Santiago y Juan formulan una petición con carácter de orden.
- Es una petición explícita por ocupar los primeros sitios en la gloria.

4.2. Incomprensión del alcance de la “petición”

Jesús reacciona a su “petición” interpelándolos seriamente: “No saben lo que piden”. En la reacción de Jesús queda claro que

Santiago y Juan no entienden el alcance de su petición. Después de la advertencia, Jesús les pregunta si podrán beber la copa que él beberá o ser bautizados con el bautizo con el que él va a ser bautizado, siendo que las referencias al bautismo y la copa son una llamada de Jesús a los Zebedeos para que se unan en sus pruebas y sufrimientos. Con la pregunta Jesús cambia el sentido de la petición de los Zebedeos, es decir, mientras ellos piden lugares en la gloria, Jesús les habla de pruebas y sufrimientos, en consonancia con el anuncio de la pasión que precede al texto.

Los hermanos responden que sí podrán pasar las pruebas y sufrimientos propuestos por Jesús, “pensando” tal vez que la copa y el bautismo se refieren solamente al hecho de que para ocupar los primeros sitios hay que sufrir y padecer. Otra posibilidad es que ellos “piensen” que estos sufrimientos son solo una condición de ser discípulos de Jesús y esta coparticipación no estaría en contradicción con la posibilidad de adquirir status en la gloria, es decir, así como participan de sus sufrimientos participarían también en su gloria⁹.

- Santiago y Juan no entienden el alcance de su petición y son interpelados por Jesús acerca de sus pretensiones.
- El sentido de su petición es cambiado cuando Jesús les habla de sufrimiento y no del status o gloria.
- Para los Zebedeos no hay contradicción entre el sufrimiento y la ocupación de los primeros sitios.

4.3. Discipulado alejado de las posiciones de poder

Jesús les predice que sí van a beber la copa y a recibir el bautizo con el que él mismo será bautizado, sin embargo el relato no reporta, ni cuándo será llevado a cabo esto, ni el motivo por el cual sucederá. A la predicción, Jesús agrega de forma adversativa, que el sentarse a su derecha e izquierda no es cosa suya concederlo, sino que es para quienes está preparado. Esta advertencia de Jesús es sumamente irónica, porque Santiago y Juan se le acercan pidiendo los primeros lugares, sin embargo, Jesús hace que acepten el sufrimiento, pero no garantiza que esos lugares les sean concedidos dado que eso no le compete a él. Es decir, Jesús conduce a interpretar correctamente que su sufrimiento no está en función de adquirir status sino en función del servicio (Cf. 10,45)¹⁰. La ironía de Jesús funciona también como una interpelación para el lector, ya que, si

el lector se ha sentido identificado con la petición de los discípulos, la respuesta de Jesús le enfoca hacia el verdadero discipulado.

- De acuerdo con Jesús los Zebedeos sí beberán la copa y recibirán el bautizo con el que él será bautizado.
- Santiago y Juan son conducidos por Jesús a un discipulado en torno al servicio y no en la búsqueda de status.

5. LA REACCIÓN DE LOS OTROS DIEZ DISCÍPULOS (10, 41-45)

Es importante para completar el sentido del relato hacer referencia a la narración que le sigue (10,41-45). Los otros diez discípulos se indignan por la pretensión de Santiago y Juan de ocupar los primeros sitios y lo hacen porque en último término ellos también ambicionan ocupar estos lugares. Jesús convoca a todos los discípulos diciéndoles que al desear para sí mismos los puestos de honor, están actuando como los gobernantes paganos. Las autoridades aspiran a tener dominio sobre otros, es decir, a acumular poder para estar en condiciones de dominar y oprimir. Sin embargo, el camino del poder no es el camino propuesto por Jesús, ni debe de ser el de sus discípulos. En vez de hacer lo que hacen los gobernantes paganos los discípulos deben servir, de la misma manera en que Jesús no ha venido a ser servido sino ha servir y dar la vida como rescate por muchos¹¹.

La enseñanza de Jesús busca también advertir a los discípulos sobre los peligros de identificarse con las pretensiones de sus antagonistas: las autoridades. Las autoridades a través de la trama de Marcos buscan los primeros lugares en las sinagogas y en los banquetes, temen perder su posición como resultado de la actividad de Jesús (12,7) y tienen miedo de perder presencia frente a la multitud (6,26; 12,12). El conflicto de Jesús con las autoridades de Israel es un conflicto a muerte y ya desde los inicios mismos del Evangelio de Marcos, el narrador señala que los fariseos y herodianos salen y deliberan sobre cómo acabar con Jesús (3,6).

Las autoridades en Marcos protegen su status y poder, y al hacerlo destruyen a otros. Aunque Herodes considera que Juan Bautista es justo, él sin embargo ejecuta a Juan por que él no quiere romper su promesa con su hija por miedo a perder su presencia ante la gente importante de Galilea (6,26). Aunque Pilato sabe que Jesús es inocente y que las autoridades religiosas lo han entregado por maldad, él sin embargo ejecuta a Jesús en orden a darle satisfacción

a la multitud (15,15). También los líderes judíos buscan atrapar, desacreditar y destruir a Jesús. Ellos flexibilizan la ley, arrestan a Jesús subrepticamente (14,7), sobornan testigos (14,55) en orden a mantener su status y su autoridad sobre la gente¹².

Los discípulos reflejan en el pasaje analizado los mismos valores de las autoridades y al hacerlo se convierten en antagonistas de Jesús. Jesús advierte este peligro y les enseña las características de un discipulado basado en el servicio y no en la búsqueda de status y poder como las autoridades de Israel.

El narrador incluye a los lectores en el compromiso del discipulado en 10, 43-44 al usar el pronombre relativo "*quien* quiera ser el primero" extendiendo el círculo de los destinatarios. El lector es incluido para que se aparte de los modelos dominadores propuestos por los discípulos, mediante el servicio del sacrificio de sí mismo ejemplificado por el Hijo del Hombre y por la congruencia explícita entre el discipulado y el destino de Jesús exigido en 8,34, después de la primera predicción de la pasión¹³.

Para terminar este apartado cito a J. Delorme que resumiría el significado del camino de Jesús y sus discípulos (8,27-10,45): "El camino de la cruz no es "sufrir" sino que es ante todo "servir". Se da un crescendo en todo el pasaje: la primera instrucción invita al discípulo a tomar su cruz, a arriesgar su vida por el evangelio (8, 34); luego el acento se pone en la vida entre hermanos, en el espíritu del servicio y la vida fraterna (9,33-37); ahora se pone de relieve el motivo de todo esto: hay que seguir al Cristo-servidor, que sirve hasta la entrega de su vida por la multitud"¹⁴.

- Los otros diez discípulos ambicionan ocupar también los sitios de poder y status.
- Jesús les enseña que al actuar de esta manera lo que van a hacer es oprimir y dominar como los gobernantes paganos.
- Jesús enseña que el discipulado tiene por esencia el servicio.

II. CONTEXTO INMEDIATO

El texto que precede la petición de los Hijos de Zebedeo es el tercer anuncio de la pasión (10,33-34). En este anuncio el narrador señala por primera vez que Jesús y los discípulos van subiendo a Jerusalén, es decir que el camino que ha comenzado en Cesarea de Filipo (8,27) está llegando a su fin y que ahora el relato se abre a los acontecimientos que sucederán en Jerusalén. El tercer anuncio

es el más detallado de los tres, en él se indica que Jesús será entregado, condenado a muerte, se burlarán de él, le escupirán y le matarán, y a los tres días resucitará. El aumento de los detalles en el anuncio y la indicación de que van subiendo a Jerusalén le informa al lector que la tensión está aumentando y lo prepara para los acontecimientos del desenlace del relato.

El narrador nos reporta a los discípulos caminando detrás de Jesús y con una actitud de desconcierto y miedo. Aunque en las otras dos predicciones de la pasión no se reporte una reacción especial, el lector no desconoce la actitud de miedo de los discípulos, éstos lo han tenido en varias ocasiones, como por ejemplo: las dos escenas de la barca (4,35-41; 6,45-52) y la transfiguración (9, 2-9). En esas circunstancias la reacción de miedo de los discípulos es frente a una revelación de la identidad de Jesús: "Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: -Pues ¿Quién es éste que hasta el viento y el mar obedecen?" (4,41). El miedo y desconcierto de los discípulos en el tercer anuncio de la pasión responde tal vez a la tensión que representa la cercanía de Jerusalén.

- El relato se encuentra después del tercer anuncio de la pasión, que es el más detallado de los anteriores, en el sentido de la crueldad de los acontecimientos.
- Los discípulos caminan detrás de Jesús en actitud de desconcierto y miedo ante la cercanía de Jerusalén.

III. SUMARIO

En el incidente previo de caracterización de los discípulos: "los discípulos y la riqueza" (10, 23-31) el narrador describe en dos ocasiones el desconcierto de los discípulos. Estas reacciones se deben no sólo al hecho de que para Jesús las riquezas obstaculizaron el seguimiento del hombre rico (10,21-22) sino, que al mismo tiempo y por lo mismo, hacen difícil la entrada al Reino de Dios. Los discípulos son sorprendidos por la novedad de la enseñanza y la autoridad con que Jesús la propone. La novedad reside en la forma de valorar la riqueza: Jesús la considera un obstáculo para el seguimiento y una dificultad para entrar al Reino de Dios¹⁵. En el curso de la enseñanza acerca de las riquezas los discípulos son llamados por Jesús como hijos (10, 24), al nombrarlos de esta manera se le informa al lector sobre la relación de cercanía de Jesús con sus discípulos.

Como parte de este incidente caracterizador, Pedro se dirige a Jesús como portavoz del grupo diciéndole que ellos lo han dejado todo y lo han seguido. El señalamiento de Pedro remite al lector a la primera llamada en donde Pedro, Andrés, Santiago y Juan dejan todo y siguen a Jesús. La respuesta de Jesús se abre por una parte a incluir al lector; "Yo les aseguro que todo aquel..." y también define sus expectativas para el discipulado: hay que dejar casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por él y por el Evangelio; hay también que sufrir persecuciones.

Sin embargo las expectativas de Jesús difieren de las de Pedro, porque Pedro habla de una renuncia en el pasado y Jesús habla de una renuncia en el pasado, en el ahora y el mundo venidero (10,29-31).

- Los discípulos se encuentran desconcertados por que las riquezas obstaculizan el seguimiento y la entrada al Reino de Dios.
- Pedro habla de la renuncia y el seguimiento como algo del pasado, mientras que la expectativa de Jesús sobre el discipulado es de una renuncia en el pasado, presente y futuro.

El lector puede observar entonces que antes de la petición de Santiago y Juan prevalece un clima de desconcierto entre los discípulos. En 10, 23-31 se desconciertan en dos ocasiones y antes de que Jesús haga el tercer anuncio de la pasión ellos se encuentran también desconcertados y con miedo (10,32). En el incidente caracterizador anterior los discípulos centran su atención en el pasado mientras que en la "petición" de los Zebedeos las expectativas de los discípulos se centran en la obtención de status en un futuro glorioso.

IV. CONCLUSIÓN

La caracterización que obtiene el lector de los Hijos de Zebedeo desde el inicio de la trama hasta su petición es profundamente negativa. A pesar de que responden positivamente a la "invitación al seguimiento", son caracterizados por el narrador con un retrato negativo: ellos aspiran a posiciones de poder y status, son exclusivistas y autoritarios. Sin embargo la pretensión del narrador no ha sido descalificar a Santiago y Juan como discípulos de Jesús sino que el fin es didáctico, es decir, advertir a los lectores sobre un discipulado que busca posiciones de poder y status y que no se encuentra en función del servicio. La corrección que hace Jesús de la "petición" de los Zebedeos es una propuesta para un discipulado

que se base en la pérdida de la vida en favor de los otros y no un discipulado que parta desde los puestos de poder.

El lector es entonces interpelado por el narrador para que asuma una posición frente al discipulado. Los lectores están llamados para asumir la responsabilidad de un discipulado de acuerdo con las expectativas de Jesús y que se encuentre atento a los peligros en los cuales incurrieron Santiago y Juan.

NOTAS:

1.- Caracterización es un término para describir las técnicas empleadas por la narrativa que guían al lector a fijarse en rasgos o atributos específicos de los personajes. Con la caracterización el lector obtiene un retrato de los discípulos, ya sea positivo o con tintes negativos. Cf. EDWARDS, R. A., *Matthew's Narrative Portrait of Disciples*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 1997.

2.- Cf. HURTADO, L., *Following Jesus in the Gospel of Mark an Beyond*, en: *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Eerdmans, Cambridge 1996, 22-23.

3.- Mc 8,31; 9,31; 10,33-34

4.- En un análisis literario del viaje de Jesús y sus discípulos a Jerusalén se observa que cada uno de los anuncios de la pasión tiene a su vez una estructura particular, la cual consiste en: predicción de la pasión, incompenSIón e instrucción de los discípulos. Asimismo son seguidos por otras escenas de incompenSIón e instrucción. Es importante hacer notar que no se da ningún cambio de escena entre 8,31-33 (anuncio) y 8, 34-38 (discipulado); del mismo modo ocurre en 9,30-32 (anuncio) y 9,33-37 (discipulado), de igual forma 10,32-40 es un solo conjunto de discipulado y anuncio.

5.- Es importante hacer notar que el narrador no señala alguna característica especial por la cual haya elegido a estas personas, en este sentido la única referencia que tiene el lector sobre estos personajes es que son pescadores.

6.- Cfr. KINGSBURY, J. D., *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Almendro, Córdoba 1991, 127-128.

7.- Cf. MATEOS, J., *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982, 235-237. En 3,17 Jesús les da el sobrenombre de los hijos del trueno y aunque en la narración no se encuentran suficientes datos para interpretar esta imagen, es posible analizarla en relación con algún rasgo de su personalidad referido tal vez a su manera autoritaria de hablar.

8.- KINGSBURY, J. D., 157. Es necesario para comprender mejor este relato tener como antecedente (9, 18ss) en donde los discípulos son incapaces de expulsar un demonio de un niño y que a pesar de ser uno de los elementos que les son confiados en su misión en (3,14-16), su incompenSIón los ha llevado a la incapacidad de cumplir con la misión encomendada por Jesús y no sólo eso sino que los ha llevado a impedir que otros la realicen (9,38ss).

9.- Cf. HURTADO, L., *Mark*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1989 171-172

10.- Idem. 172-173.

- 11.- KINGSBURY, J.D., Op. Cit., 150-151.
- 12.- Cf. RHODAS, D., *Losing life for Others in the face of Death. Mark's satanders of judgment*, en: KINGSBURY, J.D. (ed.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 1997, 85-96.
- 13.- HURTADO, L., *Following ...*, Op. Cit., 11-12. Hurtado señala que en varios dichos de Jesús que se encuentran en el viaje de Jesús a Jerusalén el narrador busca incluir al lector como p.e. en 8, 35 "Si alguno quiere venir en pos de mí...", en 9,35 "Si uno quiere ser el primero que sea.." Hurtado explica que estas inclusiones del lector en el relato buscan interpelarlo de la misma manera como son cuestionados los discípulos.
- 14.- DELORME, J., *El evangelio según San Marcos*, Verbo Divino, Estella 1995, 89.
15. Cf. LEAL, S., *El seguimiento de Jesús según la tradición del rico*, Verbo Divino, Estella 1996, 124-126.

CARACTERIZACIÓN NARRATIVA DEL DISCIPULADO EN EL RELATO DE LA TRANSFIGURACIÓN SEGÚN LUCAS.

José Luis Franco B

El objetivo de este trabajo es analizar el pasaje de la Transfiguración de Lucas (9, 28-36), en el cual se da una caracterización importante del discipulado en perspectiva narrativa, en orden a ilustrar la estructura del discipulado en la cristología narrativa de dicho evangelio.

Este pasaje (Lc 9, 28-36), creo que es caracterizador de los discípulos en Lc, dado que reúne las especificaciones que al parecer de Edwardas debe tener un acontecimiento caracterizador: interacción entre los personajes, diálogo, acción, palabras, descripciones, reacciones, expectativas e indicaciones de tiempo y espacio.

Aquí aparecen las características básicas de los discípulos en Lucas: leales y desleales. Leales porque obedecen al Señor y lo acompañan al monte y desleales por que (encabezados por Pedro), no saben lo que dicen, su iniciativa y sugerencia no se corresponde con los planes de Dios.

No han madurado lo suficiente para asumir las consecuencias del pleno reconocimiento de Jesús. Quieren que la manifestación gloriosa de Jesús continúe y no comprenden que tiene que ir a Jerusalén para se cumpla su partida. El pleno y verdadero reconocimiento y conocimiento de Jesús, como Mesías y Señor, que es por donde se encamina la trama del conflicto entre Jesús y sus discípulos, llegará a su resolución con la resurrección. Sin embargo, a pesar del deficiente reconocimiento de Jesús, de su deslealtad, son fundamentalmente fieles, pues no abandonan sino que siguen a Jesús, aunque tengan sueño y se llenen de temor, a pesar de sus debilidades.

En fechas recientes han aparecido un buen número de estudios narrativos sobre el evangelio de Lucas, pero no he encontrado alguno que estudie el discipulado en Lucas desde la perspectiva narrativa.

R. A. Edwards estudia narrativamente a los discípulos en el evangelio de Mateo en su obra *Matthew's Portrait of Disciples*. Lo que voy a intentar es aplicar el método que este autor utiliza para caracterizar el discipulado en Mateo. Edwards lo hace sobre todos los pasajes caracterizadores del discipulado. En nuestro caso sólo nos ocuparemos de uno, el del relato de la transfiguración de Lc 9, 28-36.

El pasaje elegido (Lc 9, 28-36), creo que es caracterizador de los discípulos en Lc, dado que reúne las especificaciones que al parecer de Edwards debe tener un acontecimiento caracterizador: interacción entre los personajes, diálogo, acción, palabras, descripciones, reacciones, expectativas e indicaciones de tiempo y espacio¹.

Sobre el objeto en estudio, no se pretende llegar a conclusiones definitivas. Esta es una primera aproximación, abierta a posteriores análisis y desarrollos.

El objetivo de este trabajo es analizar el pasaje de la Transfiguración de Lucas (9, 28-36), en el cual se da una caracterización importante del discipulado en perspectiva narrativa, en orden a ilustrar la estructura del discipulado en la cristología narrativa de dicho evangelio. La manera como lo haré es la siguiente: primero de manera breve y como marco de referencia, se presentará la estructura de Lc desde el punto de vista narrativo y la forma como aparecen los discípulos en dicha estructura. En segundo lugar se analizará el pasaje de la Transfiguración (9, 28-36) como un acontecimiento caracterizador del discipulado en Lucas, siguiendo el método que Edwards utiliza para hacerlo en el evangelio de Mateo, bajo el siguiente esquema: a) Detalles caracterizadores y b) Contexto amplio. Esta perícopa en particular no permite desarrollar un tercer aspecto en este segundo apartado, que sería el Contexto inmediato, como suele hacerlo Edwards, y ello no es posible porque no hay suficiente desarrollo de la trama entre este pasaje caracterizador y el anterior (9, 18-21). Finalmente presentaré unas conclusiones que recojan las principales afirmaciones en torno a la caracterización del discipulado en Lc dentro de la trama narrativa de dicho evangelio.

1. ESTRUCTURA NARRATIVA DEL EVANGELIO DE LUCAS

Para el evangelio de Lucas existen algunas propuestas de estructuración narrativas. Para nuestro caso he elegido la estructura narrativa que J. D. Kingsbury nos propone en su obra: *Conflicto en Lucas*². Hay otras propuestas como la de J. N. Aletti en su obra: *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, pero me parece más explícita y clara la propuesta de Kingsbury. Este autor hace una división en tres secciones como se anota a continuación.

SECCIÓN INICIAL: 1,1-2,52

Prólogo: 1, 1-4

Presentación de Juan y Jesús: 1,5-2,52

SECCIÓN CENTRAL: 3,1-21,38

(MINISTERIO PÚBLICO DE JESÚS)

1a. Fase: Ministerio de Jesús en Israel: 3,1-9,50

2a. Fase: Viaje a Jerusalén: 9,51-19,46

3a. Fase: Ministerio en Jerusalén: 19,47-21,38

SECCIÓN FINAL: 22-24

(PASIÓN, MUERTE,
RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN)

En términos generales dicho autor así nos presenta la estructura para el evangelio. El desarrollo de la trama de esta estructura es lo que brevemente se anota en el siguiente sección de este apartado.

1.1 Trama narrativa

Nuestra perícopa (9, 28-36) se ubica en la Sección Central, (3,1-21,38) casi al final de la primera fase: Ministerio de Jesús en Israel (3,1-9,50).

Esto es, dentro de la trama narrativa primero tenemos que se presenta a Jesús como Mesías de Dios, (SECCIÓN INICIAL), luego de lo cual inicia el ministerio público (Sección Central). En esta sección que es en la que se encuentra nuestro texto Jesús realiza obras y predica como parte de su ministerio, con lo que se gana la simpatía del pueblo. La gente lo sigue y Jesús llama discípulos. Como el pueblo lo ve bien y llama seguidores las autoridades judías

lo enfrentan. El conflicto con las autoridades versa sobre quién y cómo conducirá al pueblo de Israel que ahora ve con simpatía a Jesús, lo cual lastima el poder de dirección de las autoridades judías. A pesar del conflicto autoridades y Jesús no rompen el diálogo, pero al parecer de Kingsbury esta oposición es importante en la trama narrativa³. Según J. N. Aletti la trama narrativa no tiene como eje el conflicto de Jesús con los adversarios, sino el hecho de asociar a los discípulos a su proyecto y a su obra⁴.

En la segunda fase de la sección central, el conflicto crece marginalmente, sin que se rompa el diálogo de las autoridades y Jesús, a pesar de que las palabras (y obras) de Jesús contra las autoridades son muy duras.

Tanto en la primera como en la segunda fase, los discípulos aparecen en escena dentro de esta conflictibilidad: son tema de debate entre Jesús y las autoridades (tus discípulos hacen esto, o lo otro...).

Mientras tanto, el debate con las autoridades sigue teniendo como centro la misma temática anterior: las cosas con las que el pueblo se rige: leyes, costumbres, tradiciones, etc. (proyecto de Dios, proyecto de los hombres). A pesar del conflicto las autoridades no quieren matar a Jesús y siguen en contacto con él.

Es en la tercera fase de esta sección, con la purificación del templo de Jerusalén que el conflicto llega a su clímax y se rompe toda relación tolerable y ahora buscan la forma de acabar con él, hasta llevarlo a la cruz y darle muerte.

En el fondo, en las tres fases de la Sección Central, Jesús crea división entre el pueblo y los dirigentes religiosos judíos. El conflicto va creciendo poco a poco y da un brinco cualitativo en Jerusalén, cuando deciden matarlo. Es hasta entonces que aparece dicha decisión.

La resolución del conflicto viene hasta Lc 22-24. En esta parte se rompe todo diálogo verbal entre autoridades y Jesús, lo atrapan y matan, pero Dios lo resucita y sus discípulos lo van a reconocer como Mesías y Señor con la resurrección (cap. 24).

La trama de estas tres secciones en lo referente a Jesús y sus discípulos, versa sobre el conflicto que se da sobre el verdadero reconocimiento de Jesús y no sobre la forma y quién habrá de conducir al pueblo, que es el conflicto de Jesús con las autoridades. Lo visto anteriormente no es sino un breve recorrido por el itinerario narrativo que Lucas nos propone, según la óptica de Kingsbury en la obra antes mencionada.

1.2. Los discípulos en la trama narrativa

Ubicación.

Los discípulos hacen su aparición en la sección central del evangelio de Lucas y continúan su presencia en la sección final de dicho evangelio.

Diversidad de discípulos.

En Lucas encontramos agrupados de diversas formas a los discípulos. Así los encontramos como: multitud (6,17; 19,37), los doce, (8, 1; 9,1,12), setenta y dos, (10, 1), grupos de tres, (8, 51; 9,28), grupos de dos, (22, 8; 5,10; 9,54), discípulos individuales, (5, 27-28; 9, 49; 22, 3.47-48, 8, 45; 9, 20.33; 12, 41; 18, 28; 22,54-62).

Cuando Lucas habla de discípulos sin determinar el número, sino de los discípulos de Jesús, al parecer de Kingsbury se refiere a los doce (cf. 7, 11; 8, 9.22; 9, 14.16.18.40; 17, 1.22), aunque en 9,40 los discípulos no son doce sino nueve. Ciertamente la narración en estos casos, por sí misma no aclara si cuando se habla de los discípulos de Jesús están o no los doce, o son doce, sino que simplemente habla de los discípulos, excepto el caso que aparece en 6,13. Aquí la narración dice que Jesús llamó a sus discípulos y eligió doce de entre ellos. Si tomamos como base esta perícopa (6,13) la equiparación entre discípulos y los doce no resulta exacta, dado que aquí Jesús llama a sus discípulos y por lo que 6, 13 dice, sabemos que eran más de doce. Al menos aquí es obvio que discípulos, cuando se dice discípulos de Jesús no es equivalente a los doce.

1.2.1 Discípulos como leales y desleales

Los discípulos aparecen por primera vez en el evangelio de Lucas en la larga sección central de 3,1-21,38, en la cual, la imagen que el lector percibe de ellos, en cuanto a los rasgos que atraen y repelen al mismo tiempo, es relativamente uniforme. Fundamentalmente, Lucas presenta a los discípulos, como “leales” a Jesús: después de abandonarlo todo para seguirlo, le dan su adhesión y entran en un nuevo “camino”. Aquí son obedientes a Jesús, solidarios, iluminados...⁵. En ese sentido sirven a los propósitos de Dios.

Pero también son desleales, pues a pesar de su fidelidad primaria, frecuentemente no entienden, están temerosos, son impertinentes, vengativos, etc.⁶. Desde esta perspectiva sirven a los planes de los hombres.

Dicho de manera sintética: en Lucas los discípulos son retratados fundamentalmente de manera positiva, a pesar de los rasgos negativos que aparecen. La caracterización juega con esos dos elementos: lealtad y deslealtad⁷. Para ambos polos podemos afirmar una cierta progresión. Aunque los motivos que recoja la narración parecieran ser los mismos, el tratamiento y la perspectiva no, pues son llevados a una situación diferente y superior, sobretodo en el caso del reconocimiento de la identidad de Jesús por parte de sus discípulos.

Esta progresión la podemos ver p.e. en la trama de la sección central. Tenemos que Jesús empieza por llamar a algunos, a una familia de pescadores y a sus compañeros (5, 1-11), luego a un recaudador de impuestos, (5, 27). De este grupo mayor de discípulos se pasa, diríamos a un segundo nivel, esto es, al llamado de los doce (6, 13-16). Constituidos los doce, Jesús los forma para la misión y les da su enseñanza, en común con la gente (6, 20-49; 8,4-8), pero también en particular (8, 9-15) y los envía en misión, dándoles una autoridad parecida a la suya (9,16), con lo que tenemos un avance en el proceso. Poco a poco lo van reconociendo y por labios de Pedro (9, 19-19), los discípulos llegan a confesar a Jesús como mesías, lo cual es un conocimiento propio de ellos (9, 21); supone que entran en el misterio mismo de Jesús. Viene entonces la revelación de la filiación de Jesús y de su gloria a Pedro, Santiago y Juan (9, 28-36)⁸, pero esta revelación, corrige y va más allá de la confesión implicada en la declaración de Pedro ("Mesías de Dios", 9, 20), pues la voz que sale de la nube declara que Jesús es más que Mesías, es su "Hijo", su "Elegido"⁹.

Como podemos notar, sí hay una progresión en el proceso del verdadero reconocimiento de Jesús por parte de los discípulos, que hasta aquí inicia con un llamado por parte de Jesús y llega hasta la revelación de la filiación divina de Jesús. Pero a pesar de este progreso relativamente lineal, en Lucas esta progresión es rematada con una doble falta de comprensión de los discípulos (deslealtad). La primera relativa a los sufrimientos de Jesús (9, 45) y la segunda al estatuto del discípulo (9, 46-48)¹⁰, con lo que vemos que el proceso ascendente de la madurez del discipulado respecto de Jesús en la trama del evangelio está acompañada de la inmadurez. Sin embargo, su ver a Jesús es mejor que el de antes y su no ver no es tan oscuro como el de antes.

2. ESTUDIO DEL PASAJE CARACTERIZADOR: LC 9, 28-36.

Para nuestro estudio tendremos como base la traducción española que nos ofrece la Biblia de Jerusalén.

El pasaje de Lc 9, 28-36, dice: *Sucedió que unos ocho días después de estas palabras, tomó consigo a Pedro, Juan y Santiago, y subió al monte a orar. Y sucedió que mientras oraba, el aspecto de su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante, y he aquí que conversaban con él dos hombres, que eran Moisés y Elías; los cuales aparecían en gloria, y hablando de su partida que iba a cumplir en Jerusalén. Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño, pero permanecían despiertos, y vieron su gloria y a los dos hombres que estaban con él. Y sucedió que, al separarse ellos de él, dijo Pedro a Jesús: "Maestro, bueno es estarnos aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías", sin saber lo que decía. Estaba diciendo estas cosas cuando se formó una nube y los cubrió con su sombra; y al entrar en la nube, se llenaron de temor. Y vino una voz desde la nube, que decía: "Este es mi Hijo, mi Elegido; escuchadle". Y cuando la voz hubo sonado, se encontró Jesús solo. Ellos callaron y, por aquellos días, no dijeron a nadie nada de lo que habían visto.*

Este pasaje será analizado teniendo en cuenta las cinco características por las que el lector está influenciado para comprender y reconocer los rasgos de un personaje o grupo de individuos según R. A. Edwards. Las características que este autor enumera son: acción, palabras pronunciadas, descripción, reacción y expectativas. No se trata de que un versículo tenga una de dichas características y los demás no, sino que en la trama, indistintamente pueden aparecer en uno u otro versículo.

2.1 Detalles de la caracterización

Ubicación de espacio y tiempo.

A partir del capítulo 8 del evangelio según Lucas, es prácticamente imposible saber dónde se desarrolla la acción, aunque puede decirse sin grandes riesgos de error, que se sitúa en Galilea¹¹. Lucas en este pasaje nos indica que Jesús "subió al monte" a orar (v. 28). No es la primera vez, hasta este momento del desarrollo de la trama, que Jesús sube al monte a orar, (cf. 6, 12), pero sí es la

primera vez donde se indica que se hizo acompañar de tres de sus discípulos: Pedro, Juan y Santiago.

Además de esta ubicación geográfica, Lucas nos proporciona también una indicación de tiempo: “ocho días después de estas palabras” (v. 28). Las palabras a las que hace alusión son las contenidas en el versículo anterior (v. 27) sobre la inminente venida del Reino de Dios.

Los discípulos acompañan a Jesús.

El narrador reporta que Jesús realiza una acción: *tomo consigo a Pedro, Juan y Santiago, y subió al monte a orar*. Ciertamente la acción en directo es de Jesús, quien es quien toma la iniciativa, pero los discípulos son llevados y acompañan a Jesús, por lo que son parte de la acción cuyo centro es Jesús. Ellos también suben al monte, donde serán testigos de un acontecimiento por demás impactante.

Los discípulos son testigos de la identidad gloriosa y destino de Jesús.

En un contexto de oración por parte de Jesús que es el que ora, los discípulos van a presenciar signos de la identidad gloriosa de Jesús: “...su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante” (v. 29), y “...Pedro y sus compañeros... vieron su gloria...” (v. 32). Ya Pedro encabezando a los discípulos (9, 19-20) había confesado a Jesús como mesías, pero aún no era testigo de su gloria. Además de la revelación de esta identidad gloriosa, también se les revela en este acontecimiento el motivo de la conversación entre Jesús, Moisés y Elías (“y he aquí que conversaban con él dos hombres, que eran Moisés y Elías... y hablaban de su partida, que iba a cumplir en Jerusalén”, vv. 30-31), aunque el contenido específico de la conversación no se aclara, sino tan solo el tema o motivo.

Para ser testigos de estas cosas los discípulos que presencian la transfiguración deben vencer el sueño, del que el narrador nos dice que “estaban cargados..., pero permanecían despiertos y vieron su gloria...” (v. 32), lo cual nos puede indicar un mensaje al lector: para ser testigos de las revelaciones que nos dan la verdadera identidad de Jesús hay que vencer “el sueño”.

Pues bien, a pesar de haber sido testigos de algo tan trascendente el narrador nos informa que “ellos callaron y por aquellos días, no dijeron a nadie nada de lo que habían visto” (v. 36). Ya

antes, cuando Pedro confiesa la mesianidad de Jesús (19, 20), Jesús les ordena enérgicamente que no dijeran esto a nadie (v. 21). Ahora ellos por propia iniciativa son quienes guardan silencio, por el momento.

Inmadurez de los discípulos

Los discípulos en las personas de Pedro, Juan y Santiago han sido testigos de la revelación de la gloria y destino de Jesús. Saben que debe cumplir su destino en Jerusalén, pero a pesar de ello, cuando los dos hombres (Mosés y Elías) se separan de Jesús, Pedro, tomando la iniciativa dijo a Jesús: “Maestro, bueno es estarnos aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para tí, otra para Moisés y otra para Elías’, sin saber lo que decía” (v. 33), como si fuera posible retrasar los eventos, e incluso evitarlos. A pesar de la revelación todavía no asumen todas las consecuencias del reconocimiento de Jesús y prefieren contemplarlo en su gloria, pues se está bien. Piensan en en lo agradable de estar ahí, en su estar bien: “Maestro, bueno es estarnos aquí”.

La escena es de por sí impactante y los discípulos en boca de Pedro sugieren que “el espectáculo” pudiera continuar si hacen tres tiendas. La reacción no borra las fronteras de acción: unos como actores y otros como videntes. Los actores son Jesús como el personaje principal y Moisés y Elías que lo acompañan y hablan acerca de su partida y los videntes o testigos son los tres discípulos. La petición que encabeza Pedro no los incluye como habitantes de las tres tiendas destinadas para Jesús, Moisés y Elías, como si ellos estuvieran conformes con solo ver. Ante esto, Jesús no reacciona a esta iniciativa. Es el narrador quien responde diciendo que Pedro no sabía lo que decía (v. 33). Pedro y los otros dos discípulos han sido elegidos para ser testigos de tan magno acontecimiento y con su reacción se dirige un mensaje al lector: si la gloria de Jesús se ha mostrado a sus discípulos ¿qué necesidad tienen de las tiendas? ¿No es suficiente con el reconocimiento de Jesús? Pero este reconocimiento pasa por asumir el destino de Jesús que ha de cumplirse en Jerusalén y las consecuencias de ser un discípulo al que se le revela la identidad de Jesús.

Confirmación de la identidad divina de Jesús.

El narrador nos dice que estaba Pedro proponiendo la construcción de las tres tiendas cuando una nube los cubrió y al entrar en ella

los discípulos se llenaron de temor (v. 34). Antes estaban fascinados con el espectáculo, al grado que habían vencido el sueño y habían reaccionado rápidamente para que no terminara la visión. Hasta ahí no había temor, sino hasta con la aparición de la nube, donde los discípulos son descritos como temerosos, pero a pesar de su temor van a ser confirmados en la identidad divina de Jesús. “Y vino una voz desde la nube, que decía: ‘Este es mi Hijo, mi Elegido; escuchadle’” (v. 35). Además de la confirmación de la identidad de Jesús, tenemos el dato de que los discípulos reciben una orden: escuchar al Hijo, al elegido. Y de nuevo podemos encontrar una alusión al lector implicado: a pesar del miedo, hay que escuchar al Hijo, al Elegido, a Jesús. De los discípulos se espera que escuchen al Hijo, que lo reconozcan.

A diferencia de la primera parte de la escena, donde son videntes y están fascinados, pero no incluidos dentro de la atmósfera de la conversación, aquí están temerosos pero incluidos dentro de la nube. La nube los envuelve y los hace parte de la escena misma y en ese involucramiento se les informa (dentro de esa atmósfera divina) sobre la identidad de Jesús y la orden de escucharlo.

Silencio de los discípulos

Los discípulos reaccionaron rápidamente en la primera parte de la escena (visión los dos personajes, Moisés y Elías en charla con Jesús) tratando de influir para que el “espectáculo” continuara, ahora ellos reaccionan guardando silencio “y, por aquellos días, no dijeron a nadie nada de lo que habían visto” (v. 36).

Concluyendo, en esta perícopa tenemos un retrato de los discípulos con tres caracterizaciones básicas. En la primera parte del acontecimiento los discípulos tienen sueño y en la final temor. Sueño y temor ejemplifica su inmadurez, su debilidad que los lleva a un reconocimiento de Jesús no pleno todavía. Pero a pesar de ser temerosos y estar como embotados por el sueño, son favorecidos por una revelación que les muestra la identidad de Jesús. Esto es, son débiles, pero asistidos por Dios y por los signos que el mismo Jesús le ha ido mostrando.

También encontramos dos elementos muy interesantes e importantes dentro de la narrativa de este acontecimiento y se trata del ver y oír. La primera parte del acontecimiento va destinada a ser *vista*: la transfiguración y la conversación con Moisés y Elías (vv. 29-31); la segunda, a ser *oída*: la voz divina (v. 34-35)¹². La escena

está pues más encaminada al ver, oír y ser testigos de la gloria y el destino de Jesús.

La perícopa en cuestión no concluye afirmando si hicieron o no caso de la orden recibida, sino que queda abierto. El lector queda implicado e invitado a dar una respuesta a la que se le anima, pero que no se la da elaborada.

2.2 Contexto general

El anterior relato caracterizador al que estamos viendo lo que encontramos muy cerca. Se trata de la confesión de Pedro sobre la identidad de Jesús (9, 18-21). Y al igual que nuestra perícopa también está en un contexto de oración por parte de Jesús. Jesús pregunta a sus discípulos quién dice la gente que es él. Los discípulos le contestan diciendo que algunos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que un profeta de los antiguos había resucitado. A continuación Jesús les pregunta directamente a ellos sobre su identidad. Pedro toma la palabra y dice que El Cristo de Dios. Jesús les ordena enérgicamente a todos, no sólo a Pedro que fue quien contestó, que no dijeran nada de esto a nadie. Aquí los discípulos, por boca de Pedro llegan a un reconocimiento mesiánico de Jesús y este conocimiento es propio de ellos, lo que supone que entran en el misterio mismo de Jesús¹³, pero su reconocimiento todavía no es completo y en la siguiente escena caracterizadora se avanzará y reconocerán su gloria.

Pero si se puede constatar un progreso real en la relación entre Jesús y los discípulos, ésta se inserta en el marco definido por los anuncios de Jesús. El que los discípulos hayan reconocido en él al mesías de Dios significa que realizó los signos que permitían este reconocimiento. Esto implica también que los discípulos tendrán que seguir al maestro en su camino de muerte y de glorificación, para que el reconocimiento sea *verdadero*; pero le toca al relato decirnos algo más sobre este camino¹⁴. Después de la confesión de Pedro, los discípulos y a través de ellos, los lectores implicados, han de aprender la necesidad del sufrimiento, tanto el del Mesías (9, 22) como el de sus seguidores (9, 23-24)¹⁵.

Después de esta confesión, se nos relata el primer anuncio de la pasión (9, 22), que ya les informa sobre el final que espera a su Maestro. Sin embargo como hemos visto en el acontecimiento de la Transfiguración, no les quedó claro, pues a pesar de ser testigos de

que la conversación versaba sobre el destino de Jesús, querían que la visión continuara y no entienden.

A continuación se nos relatan las condiciones para seguir a Jesús (9, 23-26). Tales condiciones no están referidas directamente a los doce, sino a todos. Se trata de tomar la cruz cada día y seguirlo y perder la vida por él para salvarla.

Al final de esta perícopa el narrador trae a colación el tema de la venida en gloria del Hijo. La venida en gloria, narrativamente, no está para confirmar a quienes reconocieron y fueron fieles seguidores de Jesús, sino para avergonzarse de aquéllos que se avergonzaron de Jesús y de sus palabras, a diferencia de la revelación de la gloria de Jesús con la que son favorecidos.

Y finalmente, la perícopa previa es en la que Jesús anuncia que algunos de los presentes no gustarán la muerte hasta que vean el Reino de Dios.

Conclusiones

Este pasaje (9, 28-36) resulta relevante respecto de los discípulos, dado que aquí aparecen las características básicas de los discípulos en Lucas: leales y desleales. Leales porque obedecen al Señor y lo acompañan al monte y desleales por que (encabezados por Pedro), no saben lo que dicen, su iniciativa y sugerencia no se corresponde con los planes de Dios. Son desleales porque *embotados* por un sueño profundo, Pedro, Santiago y Juan experimentan sólo una parte de la revelación que tiene lugar en lo alto del monte de la transfiguración y Pedro no entiende (9, 32-33).

No han madurado lo suficiente para asumir las consecuencias del pleno reconocimiento de Jesús. Quieren que la manifestación gloriosa de Jesús continúe y no comprenden que tiene que ir a Jerusalén para se cumpla su partida. El pleno y verdadero reconocimiento y conocimiento de Jesús, como Mesías y Señor, que es por donde se encamina la trama del conflicto entre Jesús y sus discípulos, llegará a su resolución con la resurrección. Sin embargo, a pesar del deficiente reconocimiento de Jesús, de su deslealtad, son fundamentalmente fieles, pues no abandonan sino que siguen a Jesús, aunque tengan sueño y se llenen de temor, a pesar de sus debilidades.

Aunque hay lealtad y deslealtad, existe un proceso en el reconocimiento de Jesús cada vez mayor y mejor por parte de sus

discípulos, hasta el momento de la transfiguración y su culminación en la resurrección. Este progreso puede ser descrito en las siguientes fases: elección de discípulos (5, 1-11.27...), elección de los doce (6, 13-16), enseñanza en común con la gente (6, 20-49; 8, 4-8) y en particular (8, 9-15), envío a la misión -dándoles autoridad- (9, 16), reconocimiento de Jesús como Mesías -en boca de Pedro- (9, 20) y la revelación de la filiación de Jesús y de su gloria a Pedro, Juan y Santiago, que al momento del desarrollo de la trama es el punto más alto del reconocimiento de Jesús por parte de sus discípulos.

Y finalmente, como dice Aletti, no se puede concluir diciendo que el tercer Evangelio favorece una identificación entre el lector y los discípulos, ya que las actuaciones características de los discípulos no tienen realmente lugar más que en la segunda parte del díptico, en Hechos¹⁶.

NOTAS:

- 1.- EDWARDS, R. A., *Matthew's Portrait of Disciples*, Trinity Press International, Harrisburg, Pensilvania 1997.
- 2.- KINGSBURY, J. D., *Conflicto en Lucas. Jesús, autoridades, discípulos*, Almendro, Córdoba 1992.
- 3.- Ibid., 127-166.
- 4.- ALETTI, J. N., *El arte de contar a Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 1992, 81.
- 5.- Cf. Lc 9, 14-15.21.36; 19,28-35; 22, 28-30; 24, 25-27.44.46.50-53.
- 6.- Cf. Lc 8, 22-25; 9, 34; 8, 42-48; 9, 33; 9, 51-56.
- 7.- KINGSBURY, J. D., Op. Cit., 167-208.
- 8.- ALETTI, J. N., Op. Cit., 83.
- 9.- FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1987, 125-127.
10. Ibidem.
- 11.- ALETTI, J. N., Op. Cit., 80-81.
- 12.- Cf. BOVON, F., *El evangelio según Lucas. Lc 1-9*, Sígueme, Salamanca 1996, 687.
- 13.- Ibid., 83.
- 14.- Ibid., 98.
- 15.- Cf. BOVON, F., Op. Cit., 693.
- 16.- ALETTI, J. N., Op. Cit., 200.

CARACTERIZACIÓN NARRATIVA DE LOS DISCÍPULOS DE JESÚS EN EL RELATO DE LA ENTRADA DE JESÚS A JERUSALÉN SEGÚN JUAN

Armando Noguez

El objetivo del presente trabajo es analizar la caracterización que se hace de los discípulos de Jesús en un pasaje importante de la narración joánica. Se trata concretamente de examinar los rasgos con que se describe a los discípulos en la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén (12,12-19). Es un momento particular (Jn 12) donde la trama del evangelio sufre una transición significativa: después de varias escenas en que Jesús revela su identidad por medio de signos, discursos y controversias, que no siempre logran el reconocimiento (Jn 1-11), se pasa a las escenas en que Jesús revela su identidad a través de la manifestación de su gloria cuando es exaltado en la cruz (Jn 13-21). Se espera descubrir si los discípulos llegan a reconocer a Jesús o si fracasan en su reconocimiento en ese momento decisivo de la trama joánica.

En Jn 11 se caracteriza a los discípulos como compañeros leales de Jesús dispuestos a morir con él, pero que no llegan a comprender su enseñanza. En el capítulo 12 del evangelio, que sirve de puente entre su primera y su segunda parte, hay tres alusiones a los discípulos: 1) la de Judas, 2) la de la incomprensión del gesto de Jesús en la entrada a Jerusalén y 3) la de el papel de Felipe y Andrés cuando llegan los griegos. En cada una de las tres escenas, el discipulado tiene una significación distinta. Cuando Judas protesta ante la acción de María en la Cena de Betania, el relato caracteriza al discípulo como aquel que no tiene garantía definitiva en su condición, porque existe la posibilidad real de traicionar a Jesús, por oponerse al servicio y al amor gratuitos o por robar a la comunidad. Y, en el pasaje que ocupado la atención de este trabajo, cuando Jesús

realiza aquel gesto profético al entrar en Jerusalén, se caracteriza al discipulado como un proceso de reconocimiento (anagnórisis) gradual de la identidad de Jesús, que sólo puede culminar a la luz de la pascua, cuando se recuerda la práctica de Jesús confrontándola con la Escritura.

El cuarto evangelio no es primariamente una obra de historia, sino una narración. Cuenta en una secuencia la vida de Jesús y lo que le sucedió, lo que dijo e hizo, con quienes se relacionó y cómo terminó y no terminará. El narrador habla retrospectivamente y cuenta un relato donde mezcla la historia y la fe. Tiene el propósito de implicar al lector en el “mundo del relato”, de tal manera que reformule su sistema de valores y así permita que sus compromisos personales queden influenciados con el relato. El interés que despierta el evangelio se debe a que la narración fue elaborada y contada teniendo en mente al lector. El evangelio también hace patentes sus perspectivas teológicas a medida que cuenta el relato.

El objetivo del presente trabajo es analizar la caracterización que se hace de los discípulos de Jesús en un pasaje importante de la narración joánica. Se trata concretamente de examinar los rasgos con que se describe a los discípulos en la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén (12,12-19). Es un momento particular (Jn 12) donde la trama del evangelio sufre una transición significativa: después de varias escenas en que Jesús revela su identidad por medio de signos, discursos y controversias, que no siempre logran el reconocimiento (Jn 1-11), se pasa a las escenas en que Jesús revela su identidad a través de la manifestación de su gloria cuando es exaltado en la cruz (Jn 13-21). Se espera descubrir si los discípulos llegan a reconocer a Jesús o si fracasan en su reconocimiento en ese momento decisivo de la trama joánica.

El trabajo se divide en dos partes. La primera es introductoria y ofrecerá un acercamiento al evangelio de Juan en perspectiva narrativa, esto es, sus mecanismos narrativos, su plan y su trama de reconocimiento / desconocimiento de Jesús. La segunda parte se ocupará propiamente de la caracterización narrativa de los discipu-

los en el pasaje de la entrada de Jesús en Jerusalén; para ello se analizarán los significativos del acontecimiento, luego se examinará cómo están caracterizados los discípulos tanto en el contexto amplio como en el contexto inmediato del pasaje en estudio, y se terminará exponiendo cómo quedan caracterizados por el narrador en el v. 16 del pasaje Jn 12,12-19. Al final se recogen algunas conclusiones.

1. LA LECTURA NARRATIVA DEL EVANGELIO DE JUAN

1.1 Los mecanismos narrativos de Juan

a) *El argumento o trama*

Los evangelios presentan al lector a un Jesús confesado en forma *narrativa*¹. Por ser relatos, los evangelios tienen tramas. *La trama en un trabajo dramático o narrativo es la estructura de sus acciones, en cuanto que éstas se ordenan y buscan lograr particulares efectos emocionales y artísticos*². La trama de una narración es lo que explica su secuencia, causalidad, unidad y poder afectivo. Reconocer la existencia de una trama en los evangelios implica que éstos son relatos organizados atendiendo a conflictos, progresión, clímax y resolución. En este sentido, la cuestión de la trama narrativa del evangelio se pregunta por la progresión del relato, viendo su unidad y coherencia, así como la estructura de sus acciones y cómo se ordenan estas para lograr efectos particulares.

El lector del cuarto evangelio encuentra orientaciones claras sobre la trama del evangelio en 1,11-13 y 20,30-31. En ambos casos el motivo del evangelio es la vida a través del hijo mesiánico de Dios. El relato muestra la comunicación divina efectuada sobre la base del testimonio de Juan sobre Jesús; de los signos de Jesús; de Jesús mismo como signo; del desarrollo de los signos que Jesús hace y del signo en el que él se convierte.

Cada comentarista de Jn propone un diverso *tipo de trama* que, según él, se descubre en el evangelio. F. Segovia³ encuentra que Jn hace un uso significativo del *motivo del viaje* y descubre que su trama desarrolla una serie de viajes geográficos marcados por modelos repetitivos. Para Stibbe⁴, el relato joánico tiene dos tramas, una principal que es la búsqueda de hacer la voluntad de su Padre por parte de Jesús, y una contra-trama que es la búsqueda de los judíos por destruir a Jesús. La contra-trama es una parodia de la trama principal.

Es obvio que la trama del evangelio es una *trama de revelación* más que de acción, el relato se unifica en torno al reconocimiento / desconocimiento de Jesús. Por eso, para Culpepper⁵, la trama en Jn es impulsada por el conflicto entre la creencia y la increencia como respuestas a Jesús. Dice que Jn desarrolla un conflicto subyacente e interno al evangelio (*fe / incredulidad* como respuesta a la revelación de la Palabra) e insiste en el uso distintivo joánico de la anagnórisis⁶ (el motivo dibujado por el drama). La trama joánica “es un asunto de cómo Jesús llega a ser reconocido y cómo se fracasa en ser reconocido”. Su identidad es progresivamente revelada por los signos y discursos que se repiten, por las metáforas e imágenes simbólicas, *pero cada episodio tiene esencialmente la misma trama que la historia entera ¿Nicodemo, la mujer samaritana y el hombre ciego reconocerán a Jesús y por lo tanto recibirán vida eterna? La historia se repite una y otra vez*⁷.

Según Culpepper, Jn presenta a Jesús como revelador y lleva al lector a afirmar la identidad de Jesús a través de una serie de episodios con escenas de reconocimiento (anagnórisis) intentadas, fracasadas y ocasionalmente logradas. En consecuencia, la *trama es un tanto episódica*, gobernada más bien por el tema que por el desarrollo de la acción. La integración se logra más bien a través del desarrollo temático reiterado del conflicto entre la fe y la incredulidad como respuestas a Jesús, asociado con la participación que esto provoca en el lector, que es llevado en compañía de los personajes para que acepte la interpretación que el evangelio da de Jesús.

b) *El tiempo en Juan*

Utilizando las categorías de Gérard Genette, Culpepper⁸ discute el tiempo⁹ en Juan, en términos de orden, duración y frecuencia¹⁰.

Orden. Los eventos acontecen en un orden pero pueden ser narrados en otro¹¹. Por ejemplo, Juan está diseminado de retrospectiones (*analepsis*), muchas se refieren a eventos que son muy anteriores a los eventos propios del relato. Esto sirve para anclar el relato firmemente con la historia y la herencia escriturística de Israel. Otras retrospectiones se refieren a eventos tempranos del mismo relato, que propiamente comienza en 1,19.

Como la perspectiva temporal del narrador es retrospectiva, permite la interpretación. Así memoria y escritura se entretajan, la memoria provoca la interpretación escriturística y la escritura reviste a la memoria y la refocaliza *de tal manera que la historia*

que cuenta el narrador es puesta en una perspectiva que no es 'en la escena' donde la tendría un reportero¹². Frecuentemente estas retrospecciones alertan al lector sobre algo que sucedió a lo largo del camino y que no se reportó en su momento (ej. 1,48; 4,38; 6,70).

Duración. La segunda categoría de Genette, la duración, se refiere a la velocidad alternante del relato. El narrador puede dedicar un considerable espacio de tiempo a un solo evento (ej. la repetición palabra-por-palabra de un discurso de Jesús), y luego saltar o resumir brevemente extensos períodos de tiempo (ej. pasa un año entre la pascua de 2,14 a 3,21 y la de 6,4). Esto logra poner énfasis estratégico sobre ciertos eventos y también desenfatar otros. Es una manera clave para poner un período de tiempo en la trama.

Frecuencia. La frecuencia se refiere a la manera como el relato puede contar repetidamente un evento que sucedió sólo una vez o puede contar sólo una vez lo que sucedió frecuentemente. Juan hace un grande uso de la repetición: *Jesús realiza una serie de signos, tiene amplios (y a veces repetidos) discursos, va a la fiestas judías de Jerusalén ... el intercambio de estos materiales provee material para la historia, y la repetición de vocabulario, temas, actividades y marcos sirve para crear la impresión de que estas fueron las características del ministerio de Jesús*¹³.

c) Narrador y lector

En la estructura de la comunicación narrativa es importante tener en cuenta la relación narrador-lector¹⁴. Para identificarlos en Jn hay que tener presente lo siguiente:

Omnipresencia. Las habilidades especiales del narrador¹⁵ no están confiadas sólo a la omnisciencia; también es omnipresente, capaz de estar presente en cualquier lugar -incluso en dos lugares a la vez- con el fin de proveer al lector de una mirada libre de la acción. *Aunque esta libertad disminuye la verosimilitud de la historia, cualquier amenaza que ella ponga es compensada por el aumento de autoridad que le da al narrador, y por implicación al relato*¹⁶. No obstante, el cambio de la ubicación espacial del narrador debe ser distinguido cuidadosamente de la ubicación geográfica del evangelista.

Perspectiva. Como el más amplio, el punto de vista del narrador sobre Jesús y su ministerio es una combinación de su doble perspectiva sobre Jesús "de dónde" y "hacia dónde", su origen como el *logos* preexistente y su destino como el hijo de Dios exaltado. Esta

perspectiva combinada condiciona la entera caracterización que hace el evangelio de Jesús.

Involucramiento. La relación del narrador con Jesús también se puede definir en otro nivel. El narrador funciona, por ejemplo, como intérprete autorizado de las palabras de Jesús (ej. 2,21; 6,6; 6,71; 12,16). La relación es extremadamente estrecha: *Jesús y el narrador son omniscientes, retrospectivos, ideológica y fraseológicamente indistinguibles*¹⁷, un par de vehículos para la implícita ideología del narrador.

Victimización del lector. En varios pasajes el narrador emplea una estrategia retórica en la que casi fuerza al lector a caer en conclusiones erróneas (como las pistas falsas en una novela policiaca), sólo para corregir más tarde los errores del lector.

d) Punto de vista

Culpepper descubre que el "narrador" en Juan es un artificio que el autor manipula para guiar al lector a través de la historia y para proveerlo de la propia perspectiva desde la cual quiere que la vea. Desde el principio (1,1-18), el narrador ofrece su punto de vista omnisciente al lector, presentándole un panorama de la identidad de Jesús y un avance de la acción que sigue. Los comentarios que el narrador reparte más adelante refuerzan esta exposición inicial.

Miradas. El narrador también es capaz de proveer de miradas interiores sobre los pensamientos y emociones de Jesús y de sus discípulos, de los personajes menores y de los adversarios (ej. 4,27; 6,6; 12,6). Estas miradas funcionan principalmente para constituir al personaje y explicar sus respuestas.

e) Caracterización de los personajes

La caracterización joánica de los personajes también es cristocéntrica. Jesús es un personaje estático en el cuarto evangelio, no cambia. *Él solamente emerge más claramente de lo que es desde el principio*¹⁸. Pero su identidad es definida por sus relaciones con personajes muy diferentes.

En la historia aparecen algunos personajes¹⁹ que son llamados por su nombre (Juan, Andrés, Simón Pedro, etc.), otros son individuos anónimos (la madre de Jesús, el maestra sala, el novio, etc.), grupos de personajes (los judíos, la gente, los discípulos, etc.), personajes mencionados o aludidos (Moisés, Elías, etc.), individuos anónimos (el Mesías, el esposo de la samaritana, etc.); también

grupos de personajes citados o aludidos (profetas, ángeles, invitados, etc.). Los *personajes mayores* son: Juan (“contrasto”) y tres pares de individuos: Nicodemo y la Samaritana, el inválido y el ciego de nacimiento, Simón Pedro y el Discípulo amado²⁰. También son importantes los “antagonistas” o adversarios: los judíos o sacerdotes y fariseos. Otros personajes que aparecen en Jn tienen papeles menores que jugar.

La *función* de los personajes sirve para extraer varios aspectos del personaje Jesús, aportando personalidades y situaciones con las cuales él pueda interactuar y para ilustrar todo un espectro de respuestas alternativas a él: rechazo (ej. de los judíos), aceptación sin abierto compromiso (ej. Nicodemo), aceptación de Jesús como un realizador de signos y maravillas (ej. 2,23-25 y 6,66), creer en las palabras de Jesús (ej. la mujer samaritana), compromiso no obstante las incomprendiones (ej. los discípulos), discipulado paradigmático (ej. el discípulo amado) y defección (ej. Judas). Tales caracterizaciones están orientadas estratégicamente hacia el lector, empujándolo a él o a ella hacia una respuesta decisiva a Jesús.

Los personajes menores aumentan la calidad dramática del relato, pero tienen poca interacción con Jesús o con los personajes mayores.

El evangelio de Juan emplea otros recursos retóricos. Se insiste mucho en el llamado “comentario implícito”, un recurso clave de la retórica joánica. Este toma la forma de uso estratégico de malos entendidos, ironía y simbolismo.

1.2 El plan narrativo de Juan

La división del cuarto evangelio que permite atender mejor a la articulación de la trama narrativa es la que coloca el comienzo de la segunda parte en Jn 12 o 13; también es la más comúnmente admitida²¹. Se apoya en indicios y argumentos como los siguientes: las perspectivas teológicas y temporales de todo el relato y varios indicios provistos por el análisis narrativo del desarrollo de la trama.

a) Localización geográfica

Además del viaje cósmico de la Palabra de Dios, la trama del evangelio desarrolla una serie de viajes geográficos marcados por modelos repetitivos²². La primera parte está organizada por cuatro

viajes que tienen como destino Jerusalén, tres de los cuales parten de Galilea: (1,19-3,36; 4,1-5,47; 6,1-10,42; 11,1-12,50). En la segunda parte, después de su entrada mesiánica a Jerusalén (12,12), Jesús no se mueve de allí.

b) Secuencia temporal

Todo el relato de la vida de Jesús se encuentra marcado por la expectativa de una hora misteriosa que todavía no ha llegado (2,4; 7,30; 8,20) y que se anuncia como una hora que finalmente llega en los últimos momentos (12,23.27; 13,1; 17,1). El evangelio es la crónica de una hora anunciada (Jn 2-12) y de la llegada y transcurso de esa hora (Jn 13-20).

Por otra parte, cabe señalar que la organización del tiempo resiente la presencia de un cierto ritmo semanal en lugares importantes del evangelio: al principio Jn 1 ofrece una secuencia de días (1,29.35.43; 2,1) que forma una semana inaugural cercana a la pascua (2,13); desde la mitad del evangelio, en varios pasajes (Jn 12,1; 13,1; 19,14.31.42), se insiste en una semana pre-pascual; y, al final, en Jn 20, la semana de resurrección que se enmarca entre “el primer día de la semana” (20,1.19) y “ocho días después” (20,26)²³.

c) Relaciones de Jesús con sus discípulos

En la *introducción*, justo antes de comenzar su actividad, Jesús recluta a los que después serán sus discípulos (1,35-51)²⁴.

En la *primera parte*, los discípulos aparecen acompañando a Jesús; sus reacciones comienzan siendo de fe (2,11.22), aunque de momento no entiendan algunas cosas (4,27.33), sino hasta más tarde (2,22; 12,16). A veces se sorprenden (4,27). La crisis más severa aparece después del discurso de los panes donde murmuran de él (6,61), muchos lo abandonan (6,66), pero los Doce siguen fieles (6,67-70) fuera de Judas que es descubierto como traidor futuro (6,71). Pero, el relato sigue caracterizando favorablemente a los discípulos. Acompañan a Jesús, le preguntan y son leales con él. En esta primera parte es claro el protagonismo, en colaboración, de Andrés (5x) y Felipe (7x) (1,40-48; 6,5-8; 12,22).

En la *segunda parte* se expresa y se desarrolla el amor de Jesús hacia discípulos, a los que ahora llama “amigos” (15,14-15). Aparece la figura singular del “discípulo amado” (13,23) que será presentado como su confidente, amigo, seguidor fiel hasta la cruz, testigo de su gloria y tipo ideal del verdadero discípulo. Los sujetos de la crisis

en el discipulado son Judas (13,2.11.26) y Pedro (13,6-10.36-38; 18,17. 25-27). En esta segunda parte los discípulos protagonistas, aunque en contraste, son el discípulo amado y Pedro (13,21-30; 18,12-27), Andrés y Felipe ya no se mencionan.

En la *conclusión*, el relato casi se satura con el tema de los discípulos, se les menciona a varios por su nombre (20,2.24; 21,2) o en la forma genérica “los discípulos” y sigue el contraste entre Pedro y el discípulo amado (20,1-10; 21,15-23). En estos relatos conclusivos los discípulos son “hermanos” de Jesús (20,17-18)

d) Relaciones de Jesús con sus adversarios

En la *introducción* aparecen los enemigos de Jesús: sacerdotes, levitas, fariseos (1,19.24, pero no tienen trato con él sino con Juan. En la *primera parte*, los enemigos de Jesús, los judíos, comienzan haciéndole preguntas (2,18) y sondeos (3,1-2) investigaciones sobre él (4,1). Luego comienza la confrontación verbal de las controversias (5,16-47; 7,14 a 8,59; 10,22-39), que se agudiza a tal grado que se ponen a perseguir a Jesús (5,16) con el propósito de darle muerte (5,18; 7,1.19.25; 8,37.40). Comienzan a buscarlo (7,11) y hasta mandan guardias para detenerle sin lograr su propósito (7,30.32.44), incluso intentan apedrearlo, pero Jesús se les esconde (8,59; 10,31-33; 11,8). Este acoso termina con la solemne decisión del Sanedrín en pleno donde “decidieron darle muerte” (11,53). Jesús tuvo que esconderse (11,54), pero ellos preparan su arresto (11,57).

En la *segunda parte*, los enemigos de Jesús que antes se habían mostrado incapaces (7,30.32.44; 8,59) y hasta divididos (11,45; 12,42-43); ahora son realmente eficientes: arrestan a Jesús (18,12), lo llevan a los sumos sacerdotes que lo interrogan (18,19) en medio de torturas (18,22); luego lo conducen a Pilato, quien también lo interroga en sesión de juicio (18,33-40), lo manda torturar (19,1-3) y termina por condenarlo a la crucifixión (19,10.16). No se menciona a los enemigos de Jesús en la *conclusión*.

e) La gente

La gente, que aparece sólo en la *primera parte*, en la mayoría de los casos mantiene una simpatía hacia Jesús: lo sigue (6,2) acude hacia él (6,5), incluso después de la multiplicación de los panes, “intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey” (6,15), luego lo buscan (6,24). Pero también la gente se divide ante Jesús, algunos dicen que engaña

al pueblo (7,12) y que tiene un demonio (7,20), pero otros creen en él (7,31), porque lo consideran profeta (7,40; cf. 6,14). La división se acentúa (7,43), pero cuando Jesús entró a Jerusalén, le organizan una recepción mesiánica (12,12-19) y terminan conversando sobre el Mesías y sobre el hijo del hombre (12,34-35). En la *segunda parte* del evangelio no se menciona a la gente, los gritos pidiendo la crucifixión proceden, no de la gente, sino de los sumos sacerdotes, los guardias y los "judíos". (19,6.12.15). En la *conclusión* ya no aparece la gente.

f) Presentación literaria de los signos realizados públicamente

En la *primera parte* se narran siete "signos" de Jesús, destinados a suscitar la fe de los discípulos (2,11). Los dos primeros se producen en Caná. Los otros cinco se narran relacionándolos con diferentes fiestas de los judíos (5-11) y se caracterizan por el "discurso que los sigue". En Jn 5 se explica el propósito de la curación; a los dos signos de Jn 6 le siguen dos discursos. En Jn 7-10 Jesús no tiene intención de realizar signos en la fiesta de las Chozas. Luego realiza el signo de la curación del ciego, que contiene un diálogo y un amplio discurso (9,1 a 10,21). La resurrección del Lázaro combina el signo (con su diálogo interno) con un discurso, pero el discurso precede al signo.

Hay que notar otras peculiaridades. En Jn 6 se introduce la distinción entre los signos que Jesús realiza y el signo que es él mismo con su epifanía personal. En los episodios del ciego y del pastor también se pasa del signo que Jesús hace al signo que él es. De esta manera, en correlación con los signos, Jesús se revela como pan de vida, luz del mundo, resurrección y vida. El relato también informa al lector sobre otros signos que hizo Jesús en Jerusalén (2,23; 3,2), pero no se cuentan, y se ponen en contraste con la predicción de un signo que llegará.

En la *segunda parte* del evangelio Jesús no realiza ningún signo particular. Los acontecimientos de su exaltación y glorificación, a través de la entrega, muerte y sepultura (18-20) se relacionan con la elevación de la serpiente de bronce en el desierto (Nm 21,9), que era un signo de salvación para quienes la miraban. No obstante, Brown, Schnackenburg y Léon-Dufour coinciden en afirmar que Juan *no presenta la cruz como un signo* aunque reconocen que *el binomio muerte / resurrección (es decir la exaltación) es el fundamento último de los 'seméia'*²⁵.

f) La estructura narrativa de Juan

Con los indicios anteriores y teniendo en cuenta los puntos que son esenciales en la narración, se llega al siguiente esquema²⁶:

Introducción

Prólogo: El verbo y su misión revelatoria(1,1-18)

Días iniciales de la revelación de Jesús(1,19-51)

Primera parte

Revelación del Mesías por medio de signos“(2,1 a 12,50)

- *Los primeros signos y encuentros de Jesús:*
de Caná a Caná(2,1 a 4,54)
- *Las obras, los signos y las controversias*
durante las fiestas judías(5,1 a 11,54)
- *Las opciones ante el Mesías revelado*(11,55 a 12,50)

Segunda parte

Revelación de la gloria del Mesías(13,1 a 19,42)

- *Manifestación a “los suyos”*
después de la cena(13-17)
- *Manifestación como Mesías-rey*
mediante su entrega, muerte y sepultura(18-19)

Conclusión

Manifestación de Jesús como Resucitado (20)

Respuestas de los discípulos al Resucitado(21)

1.3 La trama narrativa de Juan el reconocimiento / desconocimiento de Jesús

El evangelio de Juan cuenta el relato de Jesús como Palabra encarnada que cumple lo que el Padre le encargó: revelar al Padre, quitar el pecado del mundo y habilitar a los hijos de Dios²⁷. Las autoridades mataron a Jesús cuando él cumplía su misión.

El relato presenta a Jesús como revelador y lleva al lector a afirmar la identidad de Jesús a través de una serie de episodios con escenas de reconocimiento (anagnórisis) intentadas, fracasadas y ocasionalmente logradas. Hasta que al final la pregunta es si el lector ha reconocido, o no, en Jesús a la Palabra eterna.

a) *La introducción (Jn 1)*

El prólogo (Jn 1,1-18) establece la identidad de Jesús describiendo el telón de fondo cósmico de su misión. El prólogo establece la dinámica de la experiencia de lectura porque da al lector una información privilegiada y autoritativa que no tienen los personajes

que rodean a Jesús. La mayor parte del prólogo se ocupa de la venida de la Palabra y de los efectos de su trabajo. La narración del trabajo de Jesús como Palabra encarnada confirma sistemáticamente la información dada en el prólogo. Después del prólogo aparecen dos escenas de reconocimiento, primero con el Bautista (Jn 1,29.36) y luego con Natanael (1,49).

b) La primera parte (Jn 2-11)

El ciclo de Caná a Caná (2,1 a 4,54) comienza cuando Jesús hace su primer signo y alude por vez primera a su hora. Jesús continúa el trabajo creativo de la Palabra. Los discípulos responden con fe. En Jerusalén Jesús expulsa a los vendedores del templo, los judíos discuten la autoridad de Jesús. Aunque muchos creen por los signos que hace, Jesús rechaza esa fe. La anagnórisis fracasó. En su vuelta a Galilea, el pasaje de la Samaritana es otra escena de reconocimiento provocada por Jesús: "eres un profeta" (4,19), "yo soy (el Mesías)" (4,26), "él es el salvador del mundo" (4,42). El segundo signo, la curación del hijo del funcionario subraya el nexo entre creer y tener vida. El funcionario cree en Jesús y su hijo vive.

El ciclo de las fiestas (5 a 12) comienza con la curación del enfermo de la piscina en Jerusalén. El signo no produjo anagnórisis sino oposición a Jesús, porque lo perseguían (5,16) y trataban con mayor empeño de matarle (5,18). La segunda pascua judía (6,4), recuerda cómo Dios alimentaba al pueblo en el desierto. Ahora Jesús alimenta a la muchedumbre en el desierto de Galilea. El diálogo clarifica la identidad de Jesús como el profeta semejante a Moisés y como el Pan de vida. Pero muchos discípulos murmuran contra Jesús (6,61) y fracasa la anagnórisis, excepto para Pedro y los Doce (6,69).

Con ocasión de la fiesta de las Chozas en Jerusalén, crece la oposición a Jesús y se revelan las identidades de las contrapartes: los judíos insinúan la ilegitimidad de Jesús (8,41), él los llama hijos del diablo (8,44) y fracasa la anagnórisis porque tratan de apedrearlo. Todavía en Jerusalén, Jesús cura al ciego de nacimiento (Jn 9). Este sí logra reconocer a Jesús, pero los fariseos fracasan. En la alegoría del pastor (Jn 10), Jesús caracteriza a sus oponentes como bandidos. Los judíos se dividen entre quienes lo aceptan y quienes lo consideran endemoniado. En el episodio de la resurrección de Lázaro, la anagnórisis llega cuando Jesús declara que es la resurrección y la vida y Marta lo confiesa (11,27). El dar la vida es lo que lleva a Jesús a la muerte.

El capítulo 12 es un capítulo de transición que sirve de puente entre las dos grandes partes del evangelio. Está relacionado con la primera parte porque en varias escenas aparecen las respuestas de reconocimiento / desconocimiento dadas a la propuesta que hizo Jesús con sus signos, sobre todo el de la resurrección de Lázaro (12,9-11.17-19). Así Jn prepara la escena de su muerte. Pero también en Jn 12,1 inicia la secuencia temporal que abarca toda la segunda parte; y, en una escena, la unción en Betania, se prefigura la sepultura de Jesús.

c) La segunda parte (Jn 13-19)

Después de *la cena* en que lava los pies a sus discípulos, Jesús los instruye con un amplio discurso de despedida, que es una escena tipo. Les entrega el mandamiento nuevo. Pedro fracasa en la comprensión de lo que Jesús hace. Judas traiciona.

El motivo revelatorio continua en el *arresto, juicio y muerte de Jesús*. Pedro niega a Jesús; el juicio de Pilato y la inscripción en la cruz (19,19) muestran el fracaso en la anagnórisis. Los eventos que rodean la muerte de Jesús subrayan la identidad de la Palabra encarnada. Sus últimas palabras declaran que la misión quedó terminada.

d) Conclusión (Jn 20-21)

El relato tiene dos conclusiones. La *primera* conclusión con varias escenas: la Magdalena primero no reconoce, luego sí pero falla tratando de impedir el retorno de Jesús al Padre; el discípulo amado cree. El relato alcanza el clímax de la anagnórisis en la confesión de Tomás (20,28). La *segunda* conclusión (Jn 21) resuelve algunas tensiones del relato y salva la brecha entre el relato y el lector²⁸: en la aparición a las orillas del Lago de Galilea (Jn 21), el discípulo amado reconoce a Jesús (21,7) y luego se presenta la tarea de los discípulos con la imagen de la pesca y del pastoreo en el caso de Pedro. El narrador termina ratificando la verdad del testimonio dado por el discípulo amado (21,24), el que sí llegó a captar y conocer la verdad del relato.

2. LOS DISCÍPULOS EN LA ENTRADA DE JESÚS A JERUSALÉN (JN 12,12-19)

Después de la cena de Betania (12,1-11) se encuentra el pasaje de la entrada de Jesús a Jerusalén (Jn 12,12-19). En este episodio

clave, ubicado en el capítulo que sirve de transición entre la primera y segunda partes del evangelio, el narrador aborda expresamente el asunto del reconocimiento / desconocimiento de Jesús por parte de los discípulos.

2.1 Elementos significativos del acontecimiento

Después de la cena de Betania donde aparece nuevamente el traidor (12,4) se encuentra el único texto donde se habla expresamente de la incompreensión de los discípulos²⁹ (Jn 12,16). Se trata de la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén, donde se da el encuentro de Jesús como Mesías con Israel. Se trabaja el tema de la calidad del mesianismo de Jesús.

La escena acontece al día siguiente de la unción en Betania. Avanza ya la semana previa a la pascua tan esperada y se acerca el desenlace. La narración se abre con la salida de la multitud de peregrinos desde Jerusalén al encuentro de Jesús, que no entra en la ciudad (12,12). Los ramos de las palmas con que la multitud recibe a Jesús (12,13), tienen significado simbólico. En los recuerdos populares, están asociados con la imagen de un soberano que ha conseguido la victoria (1Mac 13,51; 2Mac 10,7; 14,4)³⁰.

Las aclamaciones de la gente expresan su anhelo de salvación y tienen sentido mesiánico. En efecto, la cita del Sal 118,25 indica que la multitud recibe a Jesús como el enviado de Dios que llega para ejecutar su obra de salvación. Además, a la cita bíblica, el pueblo añade el título mesiánico "rey de Israel", que ya había sido aplicado favorablemente a Jesús (cf. 1,49), para mostrar que ha reconocido en Jesús al Mesías liberador. Ellos son Israel y Jesús es su rey³¹.

Todo esto sucede sin que Jesús manifieste algún signo de rechazo. Puede inferirse que acepta el homenaje mesiánico de la multitud. No obstante, Jesús pone inmediatamente un gesto profético destinado a superar los posibles malentendidos y la misma ambigüedad del evento. No se trata de corregir el reconocimiento mesiánico, sino de precisar el carácter específico de su mesianismo y el verdadero sentido de la realeza de Jesús. El contraste lo marca el texto con la partícula "de" usada con valor adversativo³².

El gesto de Jesús, al montarse en un borriquillo, muestra su reacción al tipo de recibimiento que le ha dado la gente. El narrador se encarga de interpretar dicho gesto combinando dos citas de la

Escritura. La frase “no temas” parece tomada de Sof 3,16 y sirve para aludir a Jerusalén, no ya como ciudad gloriosa, sino como capital de un pueblo pobre y humilde. La frase “mira a tu rey que llega montado en un borrico” está tomada de Zac 9,9, pero suprimiéndolo las expresiones que caracterizan al rey (justo, victorioso, humilde), para dejar solamente el rasgo de la montura que corresponde al gesto de Jesús. El texto de Zacarías solía interpretarse en sentido mesiánico. El narrador lo utiliza para subrayar el carácter pacífico de la soberanía del Mesías, más explícito todavía en el versículo siguiente (cf. Zac 9,10), ya que la cabalgadura de los reyes de Israel era la mula y no el asno (1Re 1,33.38.44).

El Mesías entonces queda caracterizado no como caudillo guerrero, conquistador, dominador militarista, restaurador de imperios opresores o de nacionalismos racistas; sino como un Mesías que ejerce también una acción política, pero para la liberación de los humildes y la promoción de la paz. De esta manera, con su gesto profético, Jesús reorienta las concepciones mesiánicas de la gente, y el narrador instruye a su lector sobre la calidad del mesianismo de Jesús.

¿Fue comprendido el gesto profético de Jesús por los que le rodeaban? El narrador se permite un “involucramiento” para hacer su propio “comentario” (12, 16) y dar a sus lectores una explicación importante sobre el caso de los discípulos. Se advierte al lector que, en el momento de la entrada de Jesús a Jerusalén, los discípulos no entendieron su gesto profético y, por lo mismo, no han logrado un reconocimiento (anagnórisis) acabado de Jesús como Mesías. Pero también se informa al lector que ese es un hecho pasajero y que dicho reconocimiento estará a su alcance en el futuro. El momento oportuno es la manifestación de la gloria de Jesús.

2.2 El contexto amplio

El narrador joánico suele caracterizar a los discípulos en forma bastante positiva, sin ocultar sus contradicciones. Desde el principio, en la revelación inicial de Jesús, los caracteriza como aquellos que reconocen a Jesús, van donde él y comienzan a seguirlo, convirtiéndose en sus compañeros (1,35-51). Luego, cuando Jesús comienza su revelación por medio de signos y tiene sus encuentros iniciales (Jn 2-4), los discípulos siguen acompañando a Jesús, ven su gloria y creen en él (2,1-12); también recuerdan lo que dijo Jesús y creen en la Escritura y en las palabras de Jesús (2,22), incluso

tienen una práctica bautizadora (4,1-2) y, aunque procuran comida para Jesús, desconocen que su alimento es la voluntad del Padre (4,8.31-34).

Cuando los discípulos presencian tanto los signos de Jesús como sus controversias con los dirigentes durante las principales fiestas judías (Jn 5-11), aunque siguen acompañando a Jesús, comienzan a entrar en crisis. Primero dicen que comprar pan o compartirlo no resuelve el hambre de la gente (6,1-15), luego desertan de Jesús navegando solos, aunque él los busca y los encuentra (6,16-24), pero llegan a murmurar de Jesús porque no creen en él y terminan por abandonarlo en masa (6,60-66). Sólo los Doce, a excepción de Judas, confiesan su fe en Jesús y permanecen leales (6,67-71). Finalmente, aunque comparten algunos elementos de la ideología dominante (9,2), continúan como compañeros leales de Jesús dispuestos incluso a morir por él, pero no comprenden su enseñanza (11,1-16.54).

a) Juan 11

En el episodio de la resurrección de *Lázaro*, se menciona cuatro veces a “los discípulos”, pero se omite el posesivo “de él” para indicar un sentido más abarcador del grupo³³. Enterado de la muerte de *Lázaro*, Jesús los invita a Judea (11,7), ellos advierten la intensidad del conflicto con los judíos y le avisan que quieren apedrearlo (11,8); luego no entienden el significado de la metáfora “*Lázaro* duerme”, (11,11), pues dicen: “si duerme se curará” (11,12). La tensión es tal que Tomás invita a todos a ir morir con él (11,16).

Quedan así *caracterizados* como acompañantes de Jesús, como discípulos que dan a Jesús el título de “Rabí” (11,8), pero que no comprenden su enseñanza. Tomás da la máxima adhesión del discípulo, por su disposición de acompañar a Jesús hasta la muerte (11,16), pero entendida como derrota definitiva. Al final del episodio, cuando el Sanedrín ya acordó darle muerte, Jesús se retira a Efraín (11,54), entonces los discípulos le demuestran lealtad y lo acompañan en su confinamiento. De esta manera, en Jn 11 los discípulos aparecen como compañeros leales de Jesús incluso hasta la muerte, pero no comprenden su enseñanza (11,1-16.54)

b) Juan 12

El *capítulo 12* del cuarto evangelio cuenta lo sucedido a raíz de la condena a muerte de Jesús por parte del Sanedrín (11,47-54). Allí se abre una secuencia temporal atraída por la tercera fiesta de

pascua del evangelio. Se anuncia que esa pascua “estaba cerca” (11,55) y luego que faltan “seis días” para la fiesta (12,1). Es el comienzo de la semana intermedia y pre-pascual del evangelio. Con este detallado conteo de días, Juan maneja la duración del tiempo para poner un énfasis estratégico en los eventos pascales. Todo acontece en Jerusalén y sus alrededores.

En este contexto pascual, el narrador teje varias *escenas de reconocimiento / desconocimiento* de Jesús en la secuencia de la trama episódica. Cada escena presenta dos opciones definitivas ante la práctica de Jesús, parece un díptico que opone el logro o fracaso en el reconocimiento (anagnórisis) de su persona, aunque algunas veces presenta ese reconocimiento en proceso de realización. La resurrección de Lázaro es el motivo que sigue generando tensión narrativa, como lo muestran las tres referencias retrospectivas (12,1-2.9-11.17-19). La repetición³⁴ busca crear la impresión de que ese hecho caracteriza adecuadamente el ministerio de Jesús. Cabe notar, además, que en tres escenas está comprometido algún discípulo de Jesús³⁵.

Las escenas se suceden como sigue:

11,55-57 Expectación de la pascua

12,1-11 La unción en Betania

12,12-19 La entrada de Jesús a Jerusalén

12,20-36 La llegada de la hora

12,37-43 Formas de incredulidad

12,44-50 Jesús resume su mensaje

Atendiendo a cada episodio, en la primera escena (11,55-57) el logro y fracaso del reconocimiento aparece en que, mientras la gente busca a Jesús, los dirigentes desean apresarlo. En la segunda escena, le ofrecen una cena a Jesús en Betania (12,1-11), con Marta que sirve, Lázaro que asiste y María que brinda un gesto simbólico de amor, mientras que el comportamiento de Judas rechaza la gratuidad. En la tercera escena, Jesús entra a Jerusalén (12,12-19), la gente lo reconoce como mesías, aunque en términos nacionalistas, mientras que los discípulos en ese momento no comprendieron el gesto de Jesús. En la escena siguiente (12,20-36), mientras los griegos buscan a Jesús aprovechando la intermediación de dos discípulos, la gente no entiende la voz del padre ni comprende el destino del Mesías.

En la penúltima escena (12,37-43), el narrador toma la palabra y, con una cita profética, muestra que Isaías sí reconoció al

Mesías³⁶, mientras que los dirigentes prefirieron la gloria humana a la de Dios. Así explica las causas de su rechazo-desconocimiento de Jesús. El capítulo se cierra con una escena del todo singular (12, 44-50). Se trata de un discurso que Jesús pronuncia gritando. Es el último de su vida pública, no se menciona a los destinatarios; quizá porque está dirigido al lector. Jesús presenta el significado y las consecuencias de reconocer (vv. 44-47) o rechazar (47-50) su persona y su mensaje.

En dos de las tres alusiones retrospectivas al signo de la resurrección de Lázaro, se hace notar que “muchos judíos” (12,9.11) y la misma gente (12,17) reconocieron ese signo obrado por Jesús; y se indica que los sumos sacerdotes (12,10) y de los fariseos (12,19) fracasaron en ese reconocimiento.

En resumen, Jn 12 es una especie de síntesis del *reconocimiento/desconocimiento* de la persona de Jesús y de su mensaje durante su vida pública (Jn 1-12). Se informa que el reconocimiento de Jesús fue intentado por “muchos del país” (11,55-56), “gran número de Judíos” (12,9), “muchos gente” (12,12), “los griegos” (12,20) y “por Andrés y Felipe” (12,21.22). Se indica con claridad que fracasaron en el reconocimiento y rechazaron a Jesús: “los sumos sacerdotes y los fariseos” (11,57), “Judas Iscariote, uno de los discípulos” (12,4) “los sumos sacerdotes” (12,10), “los fariseos” (12,19.42), la gente (12,29.34.37) y muchos de los jefes que creyeron “pero no lo confesaban para no ser excluidos de la sinagoga” (12,42). Lograron, en cambio, el reconocimiento de Jesús: Marta y Lázaro (12,2), María (12,3.7), “muchos judíos” (12,11), la gente (12,17), “todo el mundo” (12,19). Sorprende que la única mención del grupo de discípulos en este pasaje sea para informar su incomprensión momentánea de Jesús y su reconocimiento en tiempo futuro (12,16).

2.3 El contexto inmediato

Como ya se apuntó arriba, en la secuencia pre-pascual de Jn 12, hay alusiones a los discípulos de Jesús en tres pasajes: en la cena de Betania, en la entrada de Jesús a Jerusalén y en el momento de la hora cuando llegan los griegos. En cada escena el comportamiento de los discípulos es diferente. Su reconocimiento de Jesús primero fracasa, luego se realiza gradualmente y después se abre a una realización plena.

El pasaje caracterizador de los discípulos inmediatamente anterior al de la entrada de Jesús en Jerusalén es el de la cena de Betania (12,1-11), donde se alude a Judas como “uno de los discípulos” (12,4).

Judas, en efecto, recibe una amplia caracterización en el cuarto evangelio. Pero resulta ser un personaje estático. A través de varias prolepsis o anticipaciones, se informa al lector que Judas es “un diablo” (6,70)(37) o sea enemigo, y de que “iba a entregar” (6,71) a Jesús. En la presente escena, el narrador vuelve a insistir sobre este último rasgo del personaje (12,4). El hecho de que sea un discípulo tan cercano a Jesús el que lo entregue a sus enemigos, exige una explicación. En la cena de Betania, el narrador lo explica presentando la reacción de Judas ante el gesto de María³⁸. Logra construirlo como personaje con una “mirada” interior de narrador omnisciente. Así desenmascara su aparente solidaridad con los pobres y luego lo caracteriza definiéndolo como ladrón (12,6). Y de paso informa que su función era guardar los fondos comunes. De esta manera explica su traición.

Pero en el contexto del relato, Judas queda todavía mejor caracterizado por su oposición al gesto de María, la amiga a quien Jesús amaba (11,5). La cena ofrecida a Jesús era un gesto de agradecimiento por el don de la vida. El gesto de la unción tiene un abanico de significados: la unción de los pies es servicio, pero el perfume hace que el servicio se convierta en amor³⁹ y el gran valor del perfume muestra la gratuidad. El discípulo Judas fracasa en su reconocimiento de Jesús porque no se ha capacitado para el servicio, ni para el amor y la gratuidad.

En el enigma del desconocimiento y rechazo de Jesús hay algo claro: la condición de discípulo no tiene garantía de fidelidad definitiva, un discípulo de Jesús puede traicionar a su maestro, y de hecho llega a hacerlo en cuanto roba los fondos de la comunidad y se opone al servicio y al amor gratuitos. En resumen, es característico del discípulo de Jesús estar en la posibilidad real de traicionarlo.

2.4 El reconocimiento gradual de Jesús caracteriza a los discípulos en Jn 12,16

Después de interpretar bíblicamente el gesto profético que realiza Jesús cuando entra a Jerusalén montado en un burrito (Jn 12,14-15), el narrador omnisciente, el que conoce todo el mundo interior de sus

personajes, se involucra en el relato para hacer un comentario sobre los discípulos. Este punto de vista interno tan autorizado es el centro de interés en el presente trabajo.

El texto es el siguiente: *“sus discípulos no comprendieron esto al principio, pero cuando Jesús manifestó su gloria, entonces se acordaron de que lo mismo que estaba escrito fue lo que hicieron con él”* (12,26). Aquí como en 2,22 estamos frente a una “anacronía”⁴⁰ narrativa para provocar una nueva interpretación de la Escritura.

Los discípulos quedan caracterizados como un grupo de personajes y como los que “no comprendieron” el gesto con el que Jesús corrige sin rechazar la aclamación mesiánica popular. Además, en el momento de la entrada de Jesús a Jerusalén los discípulos siguen compartiendo las expectativas y las ideologías mesiánicas de la gente. El lector queda avisado de que en el desarrollo de la trama no se han capacitado para un cabal reconocimiento (anagnórisis) del carácter del mesianismo de Jesús ni el verdadero sentido de su realeza. Coexiste en los discípulos una doble lealtad: la adhesión a Jesús nacida de la experiencia del amor (2,11) y el apego a la ideología mesiánica de su época⁴¹. Los discípulos todavía no advierten que Jesús es un Mesías de paz y liberador de los humildes, ajeno a empresas guerreras conquistadoras, tal como lo anunciaba una fuerte corriente profética inspirada en Sofonías 3,16 y en Zacarías 9,9-10.

Pero los discípulos también quedan caracterizados como personajes dinámicos⁴² que se desarrollan durante la narración, porque para ellos la incomprensión de Jesús es un hecho pasajero. En efecto, el narrador informa que la capacidad para reconocer a Jesús es algo que pudieron conseguir en el futuro, precisamente en el momento “cuando Jesús manifestó su gloria”, o sea en la cruz. El pleno reconocimiento de Jesús por parte de los discípulos está supeditado a la hora de la exaltación. Ese acontecimiento se sitúa en el futuro, en el tiempo pascual al que los discípulos no tienen acceso. Antes de esa exaltación no puede haber comprensión plena de Jesús. El reconocimiento de Jesús, entonces, no es algo que se dé en forma acabada y definitiva en un momento puntual; se realiza por etapas, es gradual, tiene sus tiempos y momentos oportunos.

Otro rasgo caracterizador de los discípulos, según el narrador, es su facultad para recordarse de las Escrituras y de la vida de Jesús. Ese acto decisivo de memoria que les hace ver la coherencia de la práctica de Jesús con las Escrituras (cf. 2,22) es el que los lleva al reconocimiento pleno de Jesús. Pero el lector queda advertido de

que el acontecimiento de la glorificación en la cruz es la clave, *es cuando la Escritura se abre a la verdad que contiene... y permite reconocer a Jesús*⁴³.

El relato deja pendientes los detalles y el modo como ese recuerdo cualificado será posible, los elementos que habrán de intervenir y las circunstancias precisas que acompañarán y completarán ese proceso de reconocimiento (anagnórisis). El lector ya sabe, sin embargo, que en el momento de la glorificación ocurriría el don del Espíritu (7,39) y, por lo mismo, puede esperar que éste juegue algún papel en el reconocimiento de Jesús⁴⁴.

A la luz de lo dicho por el narrador, en Jn 12,26 los discípulos de Jesús quedan caracterizados como participantes en un proceso de aprendizaje para llegar al reconocimiento pleno de Jesús y su actuación. El proceso que viven es gradual, porque exhibe sus deficiencias antes de la pascua, pero se profundiza y se completa a partir de la pascua. Y es también un proceso de evocación, porque exige recordarse de la práctica de Jesús y de las palabras de la Escritura.

Los discípulos, entonces, son personajes secundarios por su importancia dentro de la trama, ya que se constituyen en relación con Jesús, el personaje principal. Son los que tienen que pasar de su falta de comprensión en este episodio al reconocimiento pleno (anagnórisis) en su glorificación. Pero también son personajes "redondos"⁴⁵, en cuanto presentan cierto relieve y su personalidad exhibe diversos rasgos conflictivos y aún contradictorios.

3. Conclusión

El cuarto evangelio ofrece una interpretación de la persona y la práctica de Jesús, esto es una cristología, pero lo hace en forma narrativa. Un hábil narrador lleva a su lector a conocer la identidad de Jesús a través de una trama narrativa o argumento. Se trata de una trama episódica de revelación, en cuanto que, en las sucesivas escenas del relato, todo se unifica en torno al reconocimiento / desconocimiento de Jesús. Para lograr este efecto, Jn se sirve de mecanismos narrativos de tal forma que logra articular un plan narrativo muy coherente.

En esta trama narrativa cada uno de los temas que desarrolla el evangelio va cobrando su sentido y significación a medida que avanza el relato. El *tema del discipulado*, por ejemplo, se abre en la introducción del evangelio, avanza y vive su crisis con unos

protagonistas en la primera parte, se define en la segunda parte con la introducción de nuevos protagonistas y se hace exclusivo ganando mucha precisión en el epílogo.

Ya en Jn 11 se caracteriza a los discípulos como compañeros leales de Jesús dispuestos a morir con él, pero que no llegan a comprender su enseñanza. En el *capítulo 12* del evangelio, que sirve de puente entre su primera y su segunda parte, hay tres alusiones a los discípulos: 1) la de Judas, 2) la de la incompreensión del gesto de Jesús en la entrada a Jerusalén y 3) la del papel de Felipe y Andrés cuando llegan los griegos. En cada una de las tres escenas, el discipulado tiene una *significación* distinta. Cuando Judas protesta ante la acción de María en la Cena de Betania, el relato caracteriza al discípulo como aquel que no tiene garantía definitiva en su condición, porque existe la posibilidad real de traicionar a Jesús, por oponerse al servicio y al amor gratuitos o por robar a la comunidad. Y, en el pasaje que ha ocupado la atención de este trabajo, cuando Jesús realiza aquel gesto profético al entrar en Jerusalén, se caracteriza al discipulado como un proceso de reconocimiento (anagnórisis) gradual de la identidad de Jesús, que sólo puede culminar a la luz de la pascua, cuando se recuerda la práctica de Jesús confrontándola con la Escritura.

NOTAS:

- 1.- Para los conceptos relacionados con el Análisis Narrativo ver especialmente BERISTÁIN, H., *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México 1997; J.-L. Ska, "Our Fathers Have Toild Us". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Pib, Roma 1990.
- 2.- ABRAMS, M. H., *A Glossary of Literary Terms*, Rinehart and Winston, New York 1971, 127.
- 3.- Cf. SEGOVIA, F., *The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel*, *Semeia* 53 (1991) 23-54.
- 4.- Cf. STIBBE, M.W.G., *John as Story Teller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, *Sntsms* 73, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- 5.- Cf. CULPEPPER, A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983.
- 6.- Cf. BERISTÁIN, H., *Anagnórisis*, en: *Diccionario...*, 41-42.
- 7.- CULPEPPER, A., *Anatomy*, 88-89.
- 8.- CULPEPPER, A., *Anatomy*.
- 9.- Cf. BERISTÁIN, H., *Temporalidad*, en: *Diccionario...*, 487-490.
- 10.- La exposición sigue de cerca el aporte de S. D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, Yale University Press, New Haven 1989, 45-50.
- 11.- Cf. BERISTÁIN, H., *Anacronía*, en: *Diccionario...*, 38-39.
- 12.- CULPEPPER, A., *Anatomy*, 29.
- 13.- CULPEPPER, A., *Anatomy*, 74.
- 14.- Sobre este tema se han tenido en cuenta los estudios de CULPEPPER, A., *The Narrator of the Fourth Gospel: Intertextual Relationship*, *SBL Papers* (1982) 81-96. ASHTON, J., *Who is "The Reader" in/of the Fourth Gospel?*, en: *The Interpretation of John. Studies in New Testament Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh 1977, 219-233 y de J.L. Staley, *Rhetorical Levels of Johannine Discourse*, en: *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Scholars Press, Atlanta, 1988, 21-49.
- 15.- BERISTÁIN, H., *Narrador*, en: *Diccionario...*, 355-358.
- 16.- CULPEPPER, A., *Anatomy*, 26.
- 17.- CULPEPPER, A., *Anatomy*, 42-43.
- 18.- CULPEPPER, A., *Anatomy*, 103.
- 19.- BERISTÁIN, H., *Actor*, en: *Diccionario...*, 17.
- 20.- Cf. COLLINS, R.F., *From John to the Beloved Disciple: An Essay on Johannine Characters*, en: M.R. KINGSBURY, J.D. (ed.), *Gospel Interpretation. Narrative-critical and Social-scientific Approaches*, Trinity Press International, Harrisburg Penn. 1997, 200-202.
- 21.- No obstante las reservas críticas de varios estudios como p. ej. Ch. H. GIBLIN, *The Tripartite Narrative Structure of John's Gospel*, *Biblica* 71 (1990) 449-468, se asume el aporte de importantes comentarios como los de Dodd, Brown, Schnackenburg, Léon-Dufour, Van den Bussche, Mateos.
- 22.- Cf. SEGOVIA, F., *The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel*, *Semeia* 53 (1991) 23-54.
- 23.- Cf. KIEFFER, R., *L'espace et le temps dans l'Évangile de Jean*, *NTS* 31 (1985) 393-409, aquí 396-397.
- 24.- Ver el aporte de R. MORENO, *El discípulo de Jesucristo, según el evangelio de S. Juan*, *EstBib* 30 (1971) 269-311.
- 25.- LÉON-DUFOUR, X., *Los milagros de Jesús según Juan*, en: *Los milagros de Jesús, Cristiandad*, Madrid 1979, 266.

- 26.- Otras estructuras del cuarto evangelio han sido estudiadas por MLAKUZHYIL, G., *Survey of the Structures of the Fourth Gospel*, en: *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, AnBib 117, Biblical Institute Press, Roma 1987, 17-85.
- 27.- En este apartado se resumen los aportes de CULPEPPER, A., *The Plot of John's Story of Jesus*, en: KINGSBURY, J.D., (ed.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical & Social-Scientific Approaches*, Trinity Press, Harrisburg, PA 1997, 189-199.
- 28.- Cf. CULPEPPER, A., *Anatomy*, 96-97.
- 29.- En Jn 2,22 la incompreensión se presupone, pero no se afirma explícitamente.
- 30.- Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio de Juan. II Versión y comentario*, Herder, Barcelona 1980, 463.
- 31.- Cf. MATEOS-BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979, 552-553.
- 32.- Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan, Jn 5-12, vol. II*, Sígueme, Salamanca 1992, 360-361.
- 33.- Cf. MATEOS-BARRETO, Op. Cit., 491.
- 34.- Cf. BERISTÁIN, H., *Repetición*, en: *Diccionario...*, 425.
- 35.- Se han tenido en cuenta los aportes de R. SCHNACKENBURG, *Exc. 17: Discípulos, comunidad e iglesia en el EvJn*, en: *El Evangelio de Juan. III Versión, comentario e índices*, Herder, Barcelona 1980, 267.
- 36.- Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jn 12,39-41: La interpretación cristológica de la Escritura por parte del autor del EvJn*, en: *El Evangelio de Juan. IV Exégesis y excursus complementarios*, Herder, Barcelona 1987, 152-162.
- 37.- La aplicación del calificativo "diablo" (Jn 6,70) inicia una secuencia de títulos que contribuyen a caracterizar al personaje en la peor manera. Se le llama "ladrón" (12,4), "impuro" (13,11) aquél en quien entra satanás (13,27) y finalmente "hijo de la perdición" (17,12) justo como 2Tes 2,3 se denomina al "hombre impío".
- 38.- En la tradición sinóptica los opositores a la acción de la mujer son "algunos" (Mc 14,4) o "los discípulos" (Mt 26,8).
- 39.- BROWN, R., *El evangelio según san Juan, I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 713 y J. MATEOS - J. BARRETO, 539-541.
- 40.- Cf. H. BERISTÁIN, H., *Anacronía*, en: *Diccionario...*, 38-39.
- 41.- Cf. MATEOS-BARRETO, 174.
- 42.- Cf. SCHOLLES R, R., - KELLOGG, *The Nature of Narrative*, New York 1966, 164.
- 43.- Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan, Jn 5-12; vol. II*, Sígueme, Salamanca 1992, 362.
- 44.- Cf. *Íbidem*.
- 45.- Cf. FORSTER, E. M., *Aspects of the Novel*, London 1927, 65-75; *Flat and Round Character*, en: PH., STEVICK (ed.), *The Theory of the Novel*, Nueva York 1967, 223-241.

OTRAS VOCES

PENSAR LA RELIGIÓN (AL FINAL DEL MILENIO)

Dr. Eugenio Trías

La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible.

La modernidad, el mundo moderno, es el tiempo de la gran ocultación (para decirlo en terminología prestada del chiísmo duodecimal). Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada.

De ahí que la cultura moderna experimenta el inexorable retorno de lo simbólico, sólo que desplazado del escenario específicamente religioso en el cual se mostró y manifestó lo sagrado anteriormente al surgimiento de la modernidad (antes, pues, del renacimiento y de la reforma).

El escenario visible y manifiesto, el que acapara el imaginario social y cultural, se halla dominado por lo que desde Descartés, Galileo, etc. se concibe como Razón. De ahí la exigencia de una conjugación armónica, o de una articulación sintética, entre razón y simbolismo, que daría lugar a lo que llamo La edad del espíritu, en el supuesto de que concibo el espíritu como esa síntesis de simbolismo y racionalidad.

Hoy, por tanto, se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso pensar la religión, so riesgo de que la religión "nos piense" en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integrismos hoy revividos). La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Es preciso "salvar" el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso "salvar" ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico.

Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser, hoy, un factor cultural en retroceso parece hallarse, hoy, en primer plano de los asuntos mundiales. Tanto el fenómeno del integrismo, islámico, judío o cristiano, como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental, o el despertar de las grandes religiones históricas, desde el hinduismo en todas sus formas hasta el islam (en sus variante sunnitas o chiítas), todo ello es índice de un interés creciente por lo religioso.

Es más, el final de la guerra fría parece sustituir el registro ideológico como lugar en donde se articulan y anudan las convicciones y los conflictos por el registro religioso. Como si la etapa de supremacía de las ideologías hubiese dejado terreno expedito, de nuevo, al resurgimiento de las grandes religiones.

A este respecto parece haberse cumplido la previsión enunciada en los años sesenta (recuérdese sobre todo el libro de Daniel Bell *The End of Ideologies*), relativa al “fin de las ideologías”¹. Pero lo que ese fin ha traído no es un mundo unificado en un estado mundial; menos aún un mundo en el cual sólo se apela como autoridad legítima a la técnica y a la ciencia.

Ciertamente la autoridad de ambas, técnicas y ciencia, es indiscutible. Constituyen un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los cuales organizamos nuestra realidad convivencial. Pero a medida que avanzamos hacia el final del milenio se va teniendo cada vez más claro que la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadoras de valores. Ciertamente que orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden.

Lo que el fin de la guerra fría y del sistema de bloques ha generado no es el proyecto en ciernes de un “estado mundial”, como mucha literatura profética auguraba a lo largo de este siglo. Frente a esa unificación uniformadora generada desde arriba se está imponiendo un mundo escindido en múltiples centros: un mundo policéntrico en el que triunfan por doquier fuerzas centrípetas, destruyendo o dispersando unidades grandes o medias de natu-

raleza inestable; así por ejemplo los estados multinacionales del tipo de Yugoslavia o de la antigua Unión Soviética. Y lo que determina y decide las razones *nacionales* que marcan las escisiones y disidencias son, sobre todo, factores culturales que remiten, antes que nada, a los diferenciales religiosos.

Estos acaban teniendo un peso específico mucho mayor que otros factores (como, por ejemplo, los lingüísticos). Como si la cultura recuperase, desde este modo, su raíz etimológica. Ya que cultura proviene de cultivo; es decir, de la ejercitación de un *culto*. Lo cultural está, en efecto, en la raíz de lo cultural. Toda cultura remite, sobre todo, factores culturales que remiten, antes que nada, a los diferenciales religiosos).

Y en este punto quiero romper una lanza en favor de la filosofía de la religión de Hegel. En ésta se piensa que lo que proporciona especificidad al hecho religioso es, precisamente, el culto; de forma que no puede haber religión si tal culto deja de existir. El culto religioso, con toda su profusión ceremonial y ritual, constituye la dimensión ineludible de la religión, aquello que concede ser y sentido a todos los demás ingredientes que constituyen el hecho religioso (sus componentes doctrinales, por ejemplo). Esta rotundidad de Hegel sobre la preeminencia del culto en relación a todos los demás aspectos que configuran la religión es tanto más sorprendente y chocante cuanto que Hegel pertenecía a la comunidad religiosa luterana, en la que siempre se ha reconocido un retroceso evidente en relación a la importancia que al culto se concede, al menos en relación al cristianismo católico latino.

Hace ya varios años que destaqué, en un artículo que originó mucha polémica, titulado *Pensar la religión*, la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico². Proponía esa tarea como antídoto o como triaca en relación al veneno integrista en todas sus formas y manifestaciones (presente en todas las religiones, y no tan sólo en la religión islámica).

Así mismo proponía esa línea de reflexión con el fin de corregir el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación al hecho religioso, al que ha considerado por lo general como una supervivencia que la Razón debería paulatinamente relégar hasta conseguir su plena extinción.

La tradición ilustrada concibió la religión revelada como *superstición*, término de origen latino que significa, quizás, su-

pervivencia de algo periclitado, obsoleto; o que puede también significar, como recuerda en un escrito Max Weber, éxtasis, queriéndose referir con ello a las formas de religión estática características del sincretismo religioso tardorromano; con la palabra *superstitio* que quería marcar las diferencias entre esas formas de religiosidad reputadas bárbaras por la buena sociedad romana y la genuina *religio* de ésta³.

La modernidad tiende a concebir la religión como una actitud irracional que, sin embargo, puede explicarse y comprenderse en razón de las miserias psíquicas o socioeconómicas del hombre. La religión es para Marx la expresión del "llanto de la criatura oprimida"; para Freud es la ilustración que restituye la indigencia psíquica del hombre: una ilusión necesaria sin la cual el hombre común no podría sobrellevar las calamidades de la vida⁴.

Estas explicaciones, como ser muchas de ellas valiosas, no abarcan la totalidad del fenómeno religioso, al que tienden siempre a reducir y minimizar. Éste exige una aproximación que haga justicia plenamente a su carácter: un acercamiento filosófico, o genuinamente *fenomenológico* que permita comprender el misterio que la religión encierra, o que haga posible la necesidad, urgente en esta coyuntura de fin de milenio, de *pensar la religión*.

Pero no son razones de coyuntura mundial o internacional las que me urgen a interesarme por el hecho religioso. O no lo son únicamente. Hay otras razones más poderosas que proceden de la propia dinámica de mi reflexión filosófica, que desde su formulación más clara y nítida, en mi libro *Lógica del límite*, mostró la necesidad imperiosa por explorar el terreno religioso.

La razón, pues, deriva de la propia coherencia interna de mi proyecto filosófico. Este, desde comienzos de la década de los ochenta, ha asumido como centro de gravedad la noción de *límite*; ha tratado de ir construyendo un concepto filosófico acorde a esa noción que se me revela como la más fecunda de las que derivan de la tradición de la modernidad.

Pues de hecho recibo esta noción como una herencia de la modernidad en su versión más características: el criticismo kantiano y su radicalización, a partir del llamado "giro lingüístico", por parte de Wittgenstein. En la construcción crítica de Kant, lo mismo que en el *Tractatus* de Wittgenstein, la idea de *límite* es central. En mis libros *los límites del mundo*, *La aventura filosófica* y *Lógica del límite* he tratado de mostrarlo. En *La edad del espíritu*

aproveché estas exploraciones anteriores para orientarme en relación a una aventura filosófica por la *selva selvaggia* de las religiones históricas.

Lo que Wittgenstein llama *límite del mundo* (correspondiente a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica, como *ser*. Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño crítico kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido. Sólo que la modernidad, desde Kant a Wittgenstein, concibe ese límite en términos exclusivamente negativos: como el índice de lo que no puede ser conocido, según Kant; o de lo que no puede decirse con significación, según Wittgenstein.

A ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser es, justamente, ese límite. A la síntesis así formada la llamo, en mis últimos textos, *ser del límite*, subrayando el carácter a la vez subjetivo y objetivo del genitivo (*ser del límite*). Creo que esta unión sintética de la doctrina ontológica, relativa al ser, con la concepción limítrofe y fronteriza que procede de la tradición filosófica de la modernidad, la tradición crítica respecto al conocimiento y al lenguaje, constituye un verdadero *novum* dentro del horizonte de lo que puede ser filosóficamente pensado.

Existe una auténtica disimetría entre los contenidos que se revelan en el límite. Por una parte, ciertamente, se descubre el ámbito de nuestra existencia, en el que el ser *aparece*, y al que denomino *cercos del aparecer*. En cuanto a lo que se encuentra allende el límite, eso constituye la orla de *misterio* que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquéllo respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado. De esa ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado.

Puede hacerse referencia al *cercos hermético* que subyace más allá del límite (o allende el *ser del límite*) por razón de que éste, de algún modo, aun en forma paradójica, *se revela*. De lo contrario ni siquiera podríamos tener derecho a mentarlo. Su existencia viene, ciertamente, asegurada por la naturaleza misma del límite. Este, por definición, constituye un gozne entre dos ámbitos; y es límite tanto en relación al círculo de acontecimientos familiares que denomi-

namos mundo como en relación a aquéllo, igual a "x", que constituye el más allá de sí, o lo que subsiste tras el horizonte que instituye. Pero esta exigencia es excesivamente formal. Se requiere una prueba fenomenológica y fáctica en relación a la revelación de ese cerco hermético que constituye lo sagrado.

Solo que esa revelación muestra o manifiesta la naturaleza escondida y secreta (encerrada en sí) del cerco hermético, cobijo de lo sagrado. Luego esa revelación lo es del misterio *como misterio*. Debe, pues, decirse que lo que en términos de religión se concibe como revelación es, siempre, la salvaguarda del misterio al que la religión constitutivamente se refiera. Y es también el desvelamiento insomne y apasionado de ese misterio. Toda religión instituye, en este sentido, cierta revelación (necesariamente fragmentaria y parcial) del misterio.

A esa revelación manifiesta que sensibiliza en el cerco del aparecer lo sagrado es lo que en mis últimos libros (*Lógica del límite* y *La edad del espíritu*) llamo *revelación simbólica*. El símbolo es, para mí, la forma de manifestación de lo sagrado: su irrupción el cerco del aparecer. El propio desdoblamiento del símbolo, su interna y necesaria distinción (entre su parte simbolizante y lo que en ella se simboliza) habla de esa aparición en el mundo de lo sagrado a través de la mediación simbólica.

En este punto me permito una rectificación al modo como Schelling plantea el nexo entre mitología y revelación. En el contexto romántico que Schelling recoge (en Creuzer, especialmente; y posteriormente en autores como Bachoffen) se entiende por mito la exégesis del símbolo; siendo éste una manifestación, concedida a la intuición intelectual, del contenido de la religión, o de lo sagrado.

Sigo en este punto los pasos de la concepción romántica: el símbolo es la presencia de lo sagrado en el mundo: su manifestación; y el mito constituye su exégesis *narrativa*, del mismo modo como el ceremonial ritual, y la institución sacrificial especialmente, constituyen su implantación dramática: la versión "pragmática" del relato mitológico, en la que se juega la relación entre hombres y dioses. Los grandes ciclos narrativos de las distintas religiones componen su peculiar mitología, en la cual queda determinado lo específico de su panteón: las figuras de dioses, o del Único Dios, con quienes se estipulan las formas de culto específico.

Ahora bien, Schelling piensa que la mitología se adelanta a la *revelación* a modo de "revelación natural e inconsciente" previa y

anterior a la *revelación expresa*; siendo ésta el designio consciente y voluntario del Verdadero Dios, que es para Schelling el Dios de la religión cristiana.

Yo pienso en cambio que toda mitología es ya, de suyo, revelación. Una revelación policéntrica que no confluye ni refluye en ninguna religión positiva particular: en ninguna religión reputada como religión verdadera, o genuina "religión revelada". De hecho la revelación opera ya en todas las grandes religiones y en sus ciclos mitológicos correspondientes. En este sentido cada religión constituye un fragmento, siempre necesario, del hecho religioso; una pieza fragmentaria dentro de la gran revelación, la que supone como premisa los distintos mensajes revelados por cada una de esas muestras parciales que constituyen las distintas religiones positivas.

Dice Nietzsche que el hombre, en su forma real y actual de comparecer, es "esbozo, fragmento y espantoso azar". En relación a ese hombre actualmente existente, el superhombre, (*Uebermensch*), sería el objeto del "gran anhelo". Este estaría constituido por la articulación y síntesis de esos múltiples esbozos que el hombre en su existencia actual todavía es. El superhombre es, pues, aquella instancia ideal, objeto del deseo, que constituye la recomposición y reconstrucción de todos los fragmentos humanos que han sido esbozados: su cumplida síntesis articulada y conjugada. El superhombre restituye el contexto de totalidad al "texto" fragmentario, con forma de boceto, que el hombre particular escribe a través de su propia existencia.

Esta reflexión de Nietzsche podría trasladarse al terreno de la filosofía de la religión. Podría considerarse que cada *revelación* religiosa, la que tiene por marco una religión positiva particular (la cristiana, la islámica, la budista, la hindú, la zoroastriana, la maniquea, etcétera), constituye un esbozo y un fragmento; una revelación parcial y abocetada del gran tapiz textual que constituye el hecho religioso tomado en su conjunto, o concebido como *totalidad ideal*. Tal religión unitaria, postulada como objeto de "gran anhelo" del *homo religiosus*, podría ser llamada, quizás, *la religión del espíritu*⁵.

Cada esbozo religioso fragmentario posee su propio centro de gravedad: eso que en mi libro *La edad del espíritu* es denominado como el "centro tonal". Precisamente en ese libro intento ordenar y organizar en su lógica interna la conjunción de revelaciones religiosas existentes. Trato de mostrar un orden en el acontecer relativo al nexo del hombre con lo sagrado. Y señalo la

preponderancia de tal o cual religión en un determinado momento de producirse la conexión simbólica entre el hombre y lo sagrado.

En este sentido voy resaltando lo que tiene de peculiar y específico cada religión: la verdad que le es propia y característica. En cada religión hay, en este sentido, un núcleo que constituye su peculiar *verdad revelada*. Intentaré, en lo que sigue, dar varios ejemplos al respecto.

Una religión como la islámica se modula toda ella desde la preponderancia hegemónica de su meditación sobre el descenso del Libro Santo, (*Al Corán*); hasta el punto de que este gran tema islámico constituye el núcleo en el que se articulan todos los aspectos doctrinales, litúrgicos, culturales y rituales de esa gran religión.

¿Qué es una mezquita sino el soportal de la *escritura santa* descendida del cielo en forma de Corán terrestre? Este es el trasunto del Corán celestial, o eónico, que subyace como presupuesto del gran *decreto creador*, o de la palabra ¡Sea!, *kun* en árabe, que trae consigo la revelación del mundo (y del texto o de la partitura de ese mundo recién creado, que es precisamente *Al Corán*).

En este sentido puede decirse que ese fragmento de Verdad que constituye la revelación islámica tiene por misión y tarea desvelar el misterio relativo al Libro Santo celestial, y al misterio creador, o revelador, de su aparición en el mundo, en el cerco del aparecer.

He tomado este ejemplo del Islam. Podría decir otro tanto del budismo, del cristianismo (en sus distintas modalidades de cristianismo ortodoxo, luterano, romano, nestoriano). En cada caso se descubre un esbozo fragmentario, pero esencial y necesario, de la revelación. Lo que se produce es, entonces, la revelación de un determinado aspecto y dimensión del misterio. Esa revelación tiene la virtud dialéctica de descubrir y preservar a la vez al misterio *en tanto que misterio*. De este modo se justifica el carácter y el estilo de cada religión positiva particular.

En el cristianismo se halla muy en primer plano la encarnación del Hombre Dios y su sacrificio cruento como forma de redención genérica de la humanidad. El mensaje paulino relativo a Jesucristo, “que ha muerto y ha resucitado”, derramando su sangre como precio del rescate o redención del género humano, constituye el núcleo mismo de esta gran religión. En ella se radicaliza el carácter expiatorio de la figura mesiánica de Isaías II, el “siervo de Yaveh”, en la forma del Hijo del Hombre, o Hijo de Dios, que es Jesús el Cristo, según lo atestiguan los diferentes evangelios.

El sacrificio de la Misa es, a este respecto, en el cristianismo latino o en el ortodoxo, el núcleo cultural en donde acontece esta religión sacrificial. En el luteranismo el culto tiene lugar en el marco de la comunidad coral; o bien en la libre iniciativa personal de encuentro con la escritura sagrada, con la Biblia, traducida al alemán por Martín Lutero.

Puede afirmarse que las religiones difieren por aquél aspecto esencial que articula y conjuga su peculiar revelación. Cada una muestra un fragmento de la revelación del misterio, o desvela un componente del misterio que constituye lo sagrado (con toda la ambivalencia del término, relativa a lo sagrado y a lo santo).

El budismo purifica de todo rastro de realidad o entidad a esa instancia sacrosanta; en contraste absoluto con el gnosticismo cristiano, vacía esa instancia santísima de toda plenitud y riqueza eónica; la concibe como un Vacío radiante, o como una Nada ultrasagrada; o como el definitivo apagón del incendio que constituye la existencia, con toda su cuota y rémora de apego al yo, de deseo y de pasión. De hecho el término *Nirvana*, expresivo de esa instancia, significa etimológicamente extinción, apagón (relativo al "fuego" de nuestra existencia movida y motivada por el deseo, por la pasión y por el culto al *ego*).

Son estos componentes doctrinales, que se articulan y conjugan en el culto (en el rito y el relato mítico relativo al Enviado, al Despierto e Iluminado, o el *Budha* del presente eón), se cifra lo que tiene de peculiar y específico el "centro tonal" de revelación y religión que constituye el budismo, con todas sus relevantes diferencias en familias diversas.

Quizás la única religión verdadera sería aquélla *religión del espíritu* que fuese capaz de conjugar y sintetizar en un tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que constituyen las religiones actualmente existentes. Tal religión del espíritu constituye un ideal al que se puede legítimamente aspirar. Podría concebirse como una referencia escatológica. Podría ser también la religión acorde a un tiempo histórico como el nuestro en el cual puede afirmarse que el legado de la modernidad, o la tradición ilustrada y moderna, en lo que tiene de negación unilateral del legado simbólico de la religión, comienza a comprenderse como perteneciente al pasado. O que necesita, para su propia consumación, para su realización cumplida, sintetizarse con ese orden

religioso que la tradición ha ido determinando, sólo que de forma simplemente esbozada a través de fragmentos.

En mi libro *La edad del espíritu* elaboro, en la tercera parte del texto, una teoría de la modernidad, o del espíritu propio y específico del mundo moderno. Intento evitar conceptualarla con las categorías habituales, como por ejemplo “secularización”. O en todo caso pretendo *pensar* lo que esas categorías encierran.

No se trata, como muchas veces se dice, del ocaso y de la destrucción de lo sagrado (que llega a su perfecta formulación en el célebre *dictum* nietzscheano de “Dios ha muerto”). Se trata más bien de su *ocultación*. A lo largo de la tercera parte de mi libro *La edad del espíritu* voy conceptualando el mundo histórico de la modernidad, que sobreviene en occidente a partir del renacimiento, a partir de esta noción. Lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad; simplemente se ocultan y se inhiben.

La modernidad, el mundo moderno, es el *tiempo de la gran ocultación* (para decirlo en terminología prestada del chiísmo duodecimal). Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada: por la vía de la per-versión, o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que parece pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar.

Así por ejemplo la simbolización de lo sagrado se desplaza del plano pertinente de la *religión*, tal como se produce en el imaginario social y cultural hasta el renacimiento europeo occidental, hacia otros terrenos: al terreno de la *magia naturalis*, en el renacimiento; al de la alegoría urbanística y escénica, durante el siglo XVII (edad de la razón y era del barroco); al del arte y la estética (o a lo que desde mediados del siglo XVIII se entiende por ambos conceptos) en los tiempos de la ilustración y del romanticismo, primero, y del “movimiento moderno”, a todo lo largo del siglo XX. En mi libro *La edad del espíritu* desarrollo estos escuetos enunciados en toda la tercera parte del texto.

No se destruye el simbolismo en el cual lo sagrado se hace manifiesto. Subsiste el acontecimiento simbólico, pero en forma de ocultación. O para decirlo en términos freudianos, se mantienen en el inconsciente de la cultura moderna. De ahí que ésta experimenta

el inexorable retorno de lo simbólico, sólo que desplazado del escenario específicamente religioso en el cual se mostró y manifestó lo sagrado anteriormente al surgimiento de la modernidad (antes, pues, del renacimiento y de la reforma). De hecho resurge lo simbólico, sólo que en el terreno de la magia natural renacentista, o en forma de alegorismo barroco, o en el dominio específico del arte y de la estética a partir de la Ilustración y del Romanticismo.

El escenario visible y manifiesto, el que acapara el imaginario social y cultural, se halla dominado por lo que desde Descartes, Galileo, etc. se concibe como Razón. Esta sustituye a la revelación religiosa en su capacidad por dotar de sentido al escenario mundano. El cerco del aparecer, el *mundo*, halla su "verdad" en ese escenario *racional* que sustituye al escenario religioso tradicional (antiguo y medieval). Pero el inconsciente cultural de la modernidad se haya impregnado del simbolismo del cual extraía la religión, hasta finales de la edad media (hasta el llamado "otoño de la edad media"), toda su fuerza creadora.

De ahí la exigencia, postulada al final de ese libro mío, de una conjugación armónica, o de una articulación sintética, entre razón y simbolismo, que daría lugar a lo que llamo en ese texto *La edad del espíritu*. En el supuesto de que concibo el espíritu como esa síntesis de simbolismo y racionalidad. Esa *síntesis* espiritual sería, en este sentido, el horizonte final, escatológico, al que se hallaría orientada la modernidad una vez trascendido el bache, o la censura, que hoy consideramos como coyuntura "postmoderna".

¿Qué debe entenderse por Razón? ¿Qué es lo que entiendo por tal en mi libro *La edad del espíritu*? ¿Qué teoría construyo en dicho libro sobre lo que se denomina Razón en la tradición moderna occidental, desde Descartes y Galileo a Kant y de éste al idealismo alemán, hasta llegar a nuestro presente histórico?

Del mismo modo como concibo la edad de la modernidad, en términos negativos, como la era de la gran ocultación del simbolismo, añado a esta precisión que la distingue de la edad antigua y de la edad media una apreciación positiva: es la época del mundo en la cual sobreviene la revelación de la razón. Y añado que lo característico de la Razón consiste, en el ámbito de la modernidad, en la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación. Tal es la definición que doy de la razón en la era del modernismo. Subrayo esta acotación temporal, ya que es importante establecer esos límites históricos. Pues la razón sobrevuela dichos límites.

Cabe, en efecto, concebir una redefinición de la razón que rebase y trascienda el marco del modernismo. Sería una *razón que no promoviera desde ella misma su propia revelación*. Sería una razón que restableciera el primado fáctico de una revelación antecedente sobre la cual pudiera asentarse como reflexión, o autorreflexión, en relación a dicho *factum*.

La pretensión de la razón moderna, a partir de Descartes, consiste en promover, desde su propia *instauratio magna*, una revelación inmanente, producida en ella misma, a través de la cual queda establecida. La razón moderna, como la araña con su tela, pretende generar un inferencia interna de los datos con los cuales se edifica y construye.

Y esto es válido tanto en la autorreflexión sobre la razón promovida desde criterios "racionalistas", así en el caso de Descartes, como en la que promueven los empiristas desde Locke hasta Berkeley y Hume. Ambos, racionalistas y empiristas, efectúan el experimento de vaciar a la razón de cualquier instancia externa; o la conciben como una *tabula rassa*, al modo empirista, o como una instancia puesta a prueba por las sombras de la razón (la locura, por ejemplo), así en Descartes.

De Descartes a Hegel la razón, en su autorreflexión (que a partir del criticismo Kantiano asume forma plenamente autoconsciente), tiende a producir desde ella misma su propia revelación. Para Descartes esa revelación se patentiza como una evidencia que despeja definitivamente la duda y que confiere a la razón una pauta luminosa de verdad. Lo mismo en Locke y los empiristas. Que en un caso las ideas con marca de evidencia sean innatas o en el otro sean adventicias; que en un caso sean ideas máximas, como el sujeto pensante, el espacio extenso o Dios, y en el otro ideas atómicas mínimas, o *sense data*, eso no impide que se perciba en ambos la misma operación consistente en promover una *autorrevelación* sobre la cual se produce la autorreflexión que constituye el edificio mismo de la Razón.

La filosofía de Hegel constituye la más lúcida y cumplida demostración de esta orientación moderna de la reflexión que trae consigo un determinado concepto de razón. Hegel pretende como Descartes que la Razón alcance en ella misma la revelación de los datos o contenidos sobre los cuales puede fundar su reflexión.

Pero a diferencia de Descartes no se limita a generar una prueba *externa* a modo de *prolegomenon* de esa revelación. Promueve un

experimento en el curso del cual la razón, aventurada en la búsqueda de su propio contenido, va constituyendo, a través de tropiezos y reveses, o en su misma capacidad de errar y de rectificar, el *itinerarium mentis* que le conduce a la definitiva revelación (a la que Hegel llama *saber absoluto*).

Tal revelación se concibe, en Hegel, como producida por la propia Razón, sólo que de un modo inconsciente. Y la razón misma alcanza la conciencia y el saber de sí cuando se eleva a la condición de Espíritu, que es el sujeto absoluto capaz de conceder a la razón el contenido de su revelación. Tal contenido es el concepto absoluto. Ese contenido, que es idéntico a su propia forma, constituye de hecho el agente productor de todo lo existente, o de lo real (que se concibe así como verdaderamente racional).

Si la producción inconsciente de ese Espíritu, y su elevación a la Consciencia, es relatada o narrada en la *Fenomenología del espíritu*, la autoproducción consciente, desde el saber absoluto, del contenido del espíritu racional, constituye la materia expuesta en la *Lógica*. Esta tiene la pretensión de inaugurarse desde un comienzo absoluto carente de presupuesto alguno.

Antes de Descartes la razón, en sus distintas formas de manifestarse históricamente, constituía siempre una *autorreflexión* de la propia revelación religiosa, o de la revelación *simbólica* de lo sagrado. Esa revelación se adelantaba siempre a la reflexión que, *a posteriori*, podía configurar la razón. en el supuesto de que ésta debía concebirse de modo no unívoco. En cada ámbito cultural la razón asumía una forma específica peculiar. En mi libro *La edad del espíritu* mostré esas diversas formas de producirse lo racional a partir de diferentes revelaciones religiosas (o manifestaciones simbólicas de lo sagrado).

En la India se produjo esa autorreflexión a partir de la primigenia revelación codificada en los Vedas, especialmente en la colección de himnos védicos que constituye el *Rig Veda* en su parte himnica. La autorreflexión sobreviene en los comentarios a los Vedas, especialmente en los antiguos Upanishads, en los cuales se alcanza una comprensión exegética de las distintas figuras de los dioses al remontar desde ellas hacia una Unidad se advierte la Identidad absoluta de tres entidades que constituyen el núcleo de meditación de los *Upanishads*: la identidad entre *brahma*, *atman* y *purusa*.

Lo mismo sucede en Grecia: me refiero a la remisión hacia un núcleo unitario primigenio que confiere "razón" a la teofanía invo-

cada en los himnos (así en los *Himnos homéricos*) y relatada, en su conjunción dialéctica con héroes y mortales, en la epopeya homérica (en la *Ilíada* especialmente, aunque también en la *Odisea*). Tal remisión sobreviene, a través de la sabiduría *filosófica*, a partir de la reflexión de los llamados sabios “presocráticos”. Estos reconducen la pluralidad polimorfa de las teofanías (de las que Tales de Mileto cobra consciencia al decidir que “todo está lleno de dioses”) hacia un núcleo generativo unitario, o *physis*, del que se intenta determinar su principio, su *arjé* (que es, para unos, el agua; para otros el aire; o el fuego; o un principio indeterminado, *apeiron*; o la conjunción numérica de lo par y de lo impar).

También puede perseguirse en otras culturas, en el mundo hebreo o en el mundo iraní, ese pasaje de la revelación religiosa primigenia a un conato de autorreflexión racional. En las culturas antiguas esa secuencia canónica formada por la revelación y la reflexión, donde esta construye un concepto de razón sobre la base o el fundamento (para decirlo en términos de Schelling) de una previa revelación, constituye la regla general⁶.

No es posible ni pensable una forma de reflexión sapiencial (filosófica, profética, etc.) que no *presuponga* una revelación antecedente que se le adelante, que constituye, en relación a la razón, un *a priori*. Esta, de hecho, es siempre, como recuerda el viejo Schelling, *a posteriori*. La referencia a Schelling es importante. Él es quien constituye, en el umbral o el estribo del modelo *moderno* de razón, el que halla en Hegel su perfecta culminación, el iniciador de una ruta reflexiva que cuestiona la posibilidad misma de producir, de forma inmanente, una revelación en y desde la propia razón.

Lo propio de la conciencia postmoderna consiste en la aceptación de que la razón no puede autofundarse sino que requiere, para su propia constitución, una trama lingüística y narrativa en la cual se halla entretejida. De hecho el postmodernismo considera que la razón se desparrama en los contextos de relato y narración que le constituyen; o en un contexto en sentido literal: el marco genérico en el cual se producen diferentes formas de textualidad; todas estas formas quedan en cierto modo amalgamadas en la misma condición genérica textual y narrativa, independientemente de su “género” específico (filosófico, científico, novelístico).

De hecho el postmodernismo reestablece el primado lingüístico y narrativo como la materia que todo proyecto reflexivo, sapiencial o filosófico, presupone. Toda razón, a partir del posmodernismo,

asume la condición, enunciada por vez primera por Schelling, de ser siempre supernumeraria en relación a un antecedente *revelación* que tiene su exégesis en forma mítica (poética, narrativa, himnica).

Esta concepción schellingeana asume su radicalidad a partir del llamado *lingüistic turn*: se supone que la base o el fundamento presupuesto a la razón lo constituye el marco lingüístico. El *logos*, término griego para razón y lenguaje, recobra esa ecuación o identidad griega originaria: es lo mismo decir razón que decir lenguaje. La razón es razón sólo y en tanto posee al lenguaje como su base y fundamento presupuesto. Y es en el marco del lenguaje donde se establece la revelación sobre la cual funda la razón su peculiar movimiento de autorreflexión.

De hecho el postmodernismo se limita a extraer todas las consecuencias de estos presupuestos lingüísticos y hermenéuticos. Frente a las concepciones modernas de la razón, que en términos teóricos pretenden avalar las filosofías neopositivista y analíticas, y que en términos prácticos quiere revalidar la razón dialéctica del marxismo (por ejemplo la Escuela de Frankfurt, incluido Habermas), el postmodernismo lleva hasta la última consecuencia la disolución de un concepto de razón que pretende fundarse en su propia productividad. Esta no es una productividad meramente social, como en el marxismo; ni relativa a los *sense data* que la razón teórica, lógico-lingüística, encuentra, como sucede en el positivismo lógico y en la filosofía analítica.

La razón sólo puede comprenderse, después de la modernidad, como *una forma a posteriori* de reflexión que se infiere de la propia productividad lingüística, narrativa y textual. Es únicamente una reflexión en forma de glosa inmanente a los distintos relatos, o una autorreflexión del lenguaje sobre sí, sobre sus propios marcos limitativos, de naturaleza lingüística: sobre lo que el segundo Wittgenstein denomina sus "juegos lingüísticos".

Pero en el subsuelo o en el fundamento de ese entretejido textual o narrativo se apercibe una raíz de naturaleza *cultural* que remite a un marco *religioso*: aquel que determina el orden de lenguaje y de cultura en el que el lenguaje y la escritura se afincan. Al final del episodio postmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen, a modo de revelaciones simbólicas inconscientes, los diferentes marcos culturales, con sus formas propias de lenguaje, narración y escritura.

Sobre ello he llamado la atención al comienzo de este texto. En este sentido puede afirmarse que el sincretismo postmoderno sirvió para disolver la razón en sus fundamentos lingüísticos o textuales. Pero no fue todavía diligente ni profundo en relación al reconocimiento de la raíz religiosa y cultural de la cultura narrativa y textual.

En este sentido se movió todavía bajo la restricción limitativa de un concepto excesivamente académico de lo que constituye la cultura. El marco universitario en el cual surgió y se expandió motivó inconscientemente esa excesiva limitación de sus reflexiones a un concepto convencional de cultura: el que ha sido más o menos entronizado por generaciones de criticismo literario y cultural.

Esto es lo que distancia mi posición respecto a ese episodio postmoderno. Yo parto de la premisa de que importa afirmar, frente al énfasis postmoderno en favor de la narración y de la textualidad, una previa y presupuesta revelación religiosa, que es la que en todo caso confiere fundamento y validez al propio proyecto postmoderno. Intento, en este sentido, salir del marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas; en las que se mantiene el postmodernismo, tratando en cambio de captar los movimientos históricos reales que se hallan presentes en este fin de milenio. Y allí descubro lo que en las tradiciones académicas tiende a ocultarse por cuanto constituye, acaso, algo que no es del todo "políticamente correcto"; pero que es, sin duda, el gran *novum* de estos tiempos: el resurgir de las grandes religiones históricas.

En este sentido intento reconducir los indudables logros postmodernos a un marco de diálogo con aquellos fundamentos religiosos, *culturales*, que se hallan en la raíz de toda disolución del vetusto concepto de Razón en sus marcos lingüísticos y textuales. La verdadera "pragmática" que se postula en las teorías hermenéuticas y lingüísticas, o gramatológicas, nos conduce a esas raíces religiosas, y a las prácticas de creencia y culto en que se inscriben.

Y en este punto se funda el necesario diálogo con el filósofo que mejor supo comprender esos presupuestos religiosos, o de *revelación religiosa*: el filósofo idealista Schelling (que se autodenominó, con razón, "ideal-realista"). Este filósofo supo criticar radicalmente la pretensión idealista hegeliana de constituir la razón como un proceso de autofundamentación y autoproducción. Así mismo inició la crítica de la razón idealista desde una base *real* que la generación siguiente, los jóvenes hegelianos de izquierda,

Kierkegaard, Nietzsche, etc., concibieron como base social, o como base mitológica o religiosa. Pero en Schelling esa *base real* conduce, de forma inequívoca, a un diálogo en profundidad con la mitología general de todos los pueblos y con las distintas y escalonadas formas de *revelación* de lo sagrado.

He intentado, en los últimos tiempos, desarrollar ese necesario diálogo con la filosofía última de Schelling; la que a mi modo de ver anticipa el episodio postmoderno y lo trasciende en un necesario encuentro con la *revelación* religiosa; la que hace imperiosa la necesidad, en la coyuntura filosófica actual, de *pensar la religión*.

Pues el tema religioso ha constituido el gran tema olvidado y censurado por toda la tradición moderna y postmoderna; en general por la tradición *ilustrada*. En este punto el postmodernismo ha demostrado su carácter epigonal. Ha cuestionado muchos de los núcleos ideológicos del modernismo; pero no ha sido capaz de llevar la crítica a la raíz misma en la que el modernismo se constituye como un retoño del gran tronco ilustrado.

De hecho deben distinguirse diferentes ilustraciones: la alemana, la francesa; la que representa Diderot o Voltaire. Pero lo que suele llamarse *tradición ilustrada* constituye un movimiento filosófico e ideológico que combate contra una *sombra* que esa tradición establece; lo que denomina *superstición*; con todas sus secuelas de fanatismo e intolerancia. A río revuelto una cierta ilustración, que tendría en Voltaire su presentación más insigne; considera toda *religión revelada* como forma supersticiosa.

Hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso *pensar* la religión, so riesgo de que la religión "nos piense" en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integrismos hoy revividos). La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Es preciso "salvar" el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso "salvar" ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico.

Tanto el modernismo como el postmodernismo han sido ciegos en relación a la relevancia de ese "hecho religioso" que no permite simplificaciones como las que son canónicas en toda la tradición ilustrada y moderna. En dicha tradición la religión ha sido reducida a aspectos parciales de su compleja existencia: a su carácter *social* (como ideología y falsa conciencia; así en la tradición marxista); a su naturaleza *psíquica* (como expresión *ilusoria* de las miserias

psíquicas del hombre, expresadas en el gran surtido de sus enfermedades mentales, así en la tradición freudiana).

De un interés preferente por las cuestiones sociales, como sucedía en el marxismo, se ha pasado a una atención unilateral en las cuestiones lingüísticas y textuales, como si la filosofía fuera por excelencia filosofía del lenguaje o gramatología. Así ha sucedido a partir del “giro lingüístico” de la filosofía de Wittgenstein y del positivismo lógico, y posteriormente a través del estructuralismo y del postestructuralismo.

Pero con todo ello la filosofía ha olvidado y obviado un sustrato irrenunciable para acceder a la razón, a la reflexión, o a las distintas formas de pensamiento. Me refiero a las distintas *revelaciones* religiosas, las que instituyen un determinado fundamento, o una base (en el sentido que Schelling da a estos términos, “base” y “fundamento”, en sus célebres *Investigaciones sobre la libertad humana*) a las diferentes áreas culturales, y a los proyectos de reflexión (profética, sapiencial, filosófica) que les son propias.

La novedad del enfoque metodológico de *La edad del espíritu* radica en ello. He intentado siempre prestar atención al marco lingüístico y textual que constituye el lugar y la situación *hermenéutica* en la cual afinca la reflexión filosófica moderna. He asumido la condición de *ser en el mundo* como la relativa a una determinada situación hermenéutica en la cual el lenguaje y la textualidad preexistente a la reflexión es decisiva. En ello he visto la gran innovación que introducen en el Novecientos filósofos como Heidegger o Wittgenstein.

Ya no es posible filosofar *ab ovo*, como se pretendió desde Descartes a Hegel: filosofar sin presupuesto alguno. O fundamentar desde el propio movimiento de la razón sus propias presuposiciones: *poner* éstas a través del movimiento lógico *esencial*, como pretende Hegel en su *Lógica Mayor*. La filosofía se halla enraizada en un contexto espeso de naturaleza lingüística y textual, pero también, como supo comprender Michael Foucault, en un contexto de naturaleza institucional (a partir de las formas que se da el poder para su propia escenificación).

Pero en estas reflexiones modernas y postmodernas siempre ha permanecido obviado, silenciado y olvidado el tema religioso. Y ahora parece sorprendernos a todos que en la cumbre misma del proceso de cuestionamiento y crisis de la modernidad sobrevenga el “retorno de lo reprimido” en sus formas más obscenas y procaces,

a la manera integrista y fundamentalista (tal como reseñé en mi libro *Lógica del límite*).

NOTAS:

- 1.- En España, el libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*. Sobre el concepto de ideología escribí hace bastantes años un libro titulado *Teoría de las ideologías* que también se hacía eco de esta polémica.
- 2.- El artículo apareció en *El País* el 19 de junio de 1990.
- 3.- Más adelante, en el ensayo titulado *La religión del espíritu*, insisto en estos puntos.
- 4.- Sobre todo en *El porvenir de una ilusión* y, también, en *El malestar de la cultura*. La indagación sobre la religión de Freud culmina en su extraordinaria monografía final titulada *Moisés y el monoteísmo*.
- 5.- Sería la religión postrera y póstuma, o el horizonte escatológico y finalístico de toda religión, tal como la concibió, dentro del marco del trinitarismo cristiano, el abad Calabrés Joaquín di Fiore en la segunda mitad del siglo XII. Ver mi libro *La edad del espíritu*, donde se acoge esa idea religiosa como "motivo conductor" del texto, en particular en el capítulo consagrado a "la consumación simbólica", relativo a los siglos XII y XIII del medioevo cristiano, islámico y judío.
- 6.- En *La edad del espíritu* diferencio dos formas genéricas de autorreflexión de una primigenia revelación religiosa: la reflexión que llamo "filosófica" (característica de la India y de Grecia) y la que denominó "sofiológica" (propia del mundo profético del Irán zarathustriano y del mundo judío).

EL DERECHO A LA DIFERENCIA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA UTOPIA.

Violencia intercultural en el contexto de globalización¹

Dr. José Luis González M.

Sin pretender dar por cancelada la discusión en torno a la significación y alcance preciso del término posmodernidad, partimos del consenso prácticamente general que relaciona la posmodernidad con la pérdida de operatividad y credibilidad de los grandes paradigmas teóricos e ideológicos.

Las reflexiones que siguen intentan hacer una lectura del movimiento armado zapatista de México desde la dialéctica posmoderna.

Es nuestra hipótesis que el movimiento zapatista expresa las contradicciones y esperanzas del contexto posmoderno de la globalización.

Se muestran también los méritos y las dificultades de la convocatoria hecha por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional).

El problema de estas minorías disidentes es que la posmodernidad les entrega una humanidad que difícilmente volverá a comprometerse en una nueva gran utopía. Su tragedia es que se dan cuenta, también ahora, que es indispensable conseguirlo no obstante los enormes desafíos que enfrenta el hombre en esta coyuntura del fin de siglo.

1. LA POSMODERNIDAD Y LA ORFANDAD DE REFERENCIAS UTÓPICAS

Sin pretender dar por cancelada la discusión en torno a la significación y alcance preciso del término, partimos del consenso prácticamente general que relaciona la posmodernidad con la pérdida de operatividad y credibilidad de los

grandes paradigmas teóricos e ideológicos. Dentro de esta perspectiva, en las dos últimas décadas, el discurso posmoderno, en su gran diversidad de tonos y matices, ha tenido una influencia indiscutible sobre la vida intelectual; en la universidad, en las disciplinas y en la configuración de una serie de movimientos socioculturales y políticos.

1.1 Crítica de la racionalidad dominante

En la mayoría de los campos de influencia, la forma de “crítica cultural” adoptada por el posmodernismo ha puesto seriamente en tela de juicio importantes supuestos del discurso modernista tales como:

- a.- su dependencia de las nociones metafísicas del sujeto;
- b.- su apología de la ciencia, la tecnología y la racionalidad como las bases que permiten equiparar cambio con progreso;
- c.- su etnocéntrica igualación de la historia con los triunfos de la civilización europea, y
- d.- su perspectiva globalizante según la cual los países occidentales industrializados constituyen “un centro legítimo único y una posición superior a partir de la cual establecer el control y determinar jerarquías”. Control y jerarquización sobre todo geopolíticos.

Desde la perspectiva posmodernista, las afirmaciones del modernismo en lo que respecta a la autoridad, sirven parcialmente para privilegiar la cultura occidental, patriarcal, por un lado, en tanto reprime y margina simultáneamente las voces de los que viven fuera de los centros dominantes de poder; es decir, aquellos que han sido considerados como subordinados y/ o sujetos a relaciones de opresión debido a su color, clase, etnia, raza o capital cultural y social. En términos posmodernistas, el plano político del modernismo es aquel en el que la voz del otro se encuentra relegada al margen de la existencia, el reconocimiento y la posibilidad².

Los conceptos modernistas y totalizantes de historia y progreso pierden fuerza en el contexto posmodernista en el que nos aproximamos al s. XXI. De este modo, aún la mera formulación de una utopía con alguna fuerza de convocatoria se convierte en tarea poco menos que imposible, al menos como oferta válida para un mundo roto en infinitas particularidades defraudadas por tantas promesas incumplidas.

Por otro lado, sin duda bajo el efecto de acción y reacción, el énfasis modernista en la totalidad y el dominio, sobre todo en la medida en que fue cundiendo el desencanto sobre sus verdaderas posibilidades (¿o habría que decir intenciones?) de llevar a todos los pueblos al reino de la igualdad, libertad y fraternidad, ha dado paso a una comprensión más aguda de las historias suprimidas o marginadas y a una apreciación más profunda de las luchas que las acompañan. En otras palabras: puesta de manifiesto la arrogancia de la cultura occidental moderna que aparentaba hablar en nombre de la humanidad y la historia cuando, en realidad, su discurso era tan sólo relatos locales portadores de un significado social e históricamente construido, el supuesto carácter absoluto y totalizante de su proyecto queda reducido a sus pretensiones universales de poder y de dominio sobre los demás pueblos. De ahí, probablemente, la necesidad compulsiva que se hace sentir en la reacción posmoderna de rescatar lo aldeano, la historia del grupo particular, la memoria étnica, el pequeño relato de la tradición local, etc., dado que las categorías universales y, en cierto modo, transcendentales de verdad, nación, clase, historia, etc., resultaron ser un embuste colonizador manejado por las vanguardias lúcidas. De este modo, el posmodernismo llega por la senda política a las mismas tesis relativizadoras que la antropología había alcanzado por el camino del análisis cultural comparativo: ninguna tradición cultural es universal; todas son necesariamente locales y ninguna puede atribuirse el derecho de hablar con autoridad y verdad en nombre de toda la humanidad³.

Si las identidades colectivas y personales se forjaron en relaciones particulares de privilegio, opresión y lucha, cierto posmodernismo puede prestar una importante contribución en la desterritorialización del plano de la comprensión cultural dominante; en otras palabras: se rechaza la tradición europea como referente exclusivo para juzgar lo que constituye la verdad histórica, cultural y política, porque no hay tradición o narración que pueda hablar con autoridad y certidumbre en nombre de toda la humanidad, de todos los pueblos, de todos los lugares y de todos los tiempos.

Desde esta perspectiva, el posmodernismo crítico coloca lo particular (marginal, negado y anónimo) en un nuevo espacio de valoración. Así las tradiciones (¿incluso los "grandes relatos"?):

... deberían ser valoradas por sus intentos por denominar lo parcial, lo particular, lo específico, y demostrar la importancia de

*constituir la historia como un diálogo entre una diversidad de voces, a medida que luchan dentro de relaciones asimétricas de poder. Las tradiciones no son valoradas por sus demandas de verdad o autoridad, sino por las formas en las que sirven para liberar e incrementar las posibilidades humanas. La tradición no representa la voz de un punto de vista omnímodo de la vida; en vez de esto, sirve para ubicar a las personas de forma autoconsciente en sus historias, al hacerles percatarse de los recuerdos constituidos en la diferencia, la lucha y la esperanza. La tradición en términos posmodernistas, es una forma de contramemoria que señala las identidades fluidas y complejas que constituyen la construcción social y política de la vida pública.*⁴

Esta valoración emocional y apasionada de la tradición particular es parte de la toma de distancia posmodernista respecto a los grandes paradigmas modernos en los que predominó una interpretación racional de todas las particularidades a costa de perderlas en la generalización de la gran teoría. Como ya ha sido señalado por muchos, el mérito de la crítica posmodernista a la utopía fallida de la modernidad es puesto a prueba a la hora de intentar no caer en una disgregación o atomización de la experiencia humana que haga imposible no sólo el compromiso político sino incluso la posibilidad misma de cualquier utopía.

1.2 ¿Es posible todavía alguna propuesta utópica?

No sé si es posible pero es imprescindible. Es más, aún a riesgo de parece trivial, me atrevo a señalarla como tarea impostergable de educadores y líderes sociales.

Las crisis, los tránsitos de una cosmovisión a otra, de un *ethos* a otro, desconciertan a los instructores porque pierden de vista el modelo a reproducir y les falta audacia para imaginarse otro. Por el contrario, esas mismas crisis obligan a los educadores a dilucidar si su vocación era ejercida al modo de lacayos al servicio de un orden cultural determinado o como verdaderos mayeutas comprometidos a sacar del hombre lo mejor de sí mismo.

Ciertamente, si el regreso compulsivo a las tradiciones particulares y a los “pequeños relatos” de la reacción posmoderna estuviere también acompañado de una pedagogía desarticuladora de la experiencia humana y atrapada por la instrucción provinciana en la

cultura local, entonces la posmodernidad podría quedar en un papel de simple sepulturero (de la modernidad).

Por esta razón, se vienen realizando algunos esfuerzos por articular el potencial crítico de la posmodernidad con la posibilidad de una pedagogía que no sólo sea crítica sino también propositiva. En realidad, se trata de sintetizar, por un lado, el énfasis modernista en la capacidad de los individuos para usar la razón crítica con la actitud crítica posmodernista para enfrentar el mundo como constituido por diferencias no apoyadas en fenómenos trascendentales o metafísicos. Pero todo indica que la condición previa indispensable para que la conjunción de estos dos valores tenga algún alcance emancipatorio y liberador es que la crítica posmoderna sea algo más que un sepulturero (de la modernidad) y la pedagogía crítica, nacida dentro de la modernidad occidental, la trascienda radicalmente con una propuesta realmente transcultural.

En todo caso una pedagogía crítica (que hasta podría ser entendida como válvula de seguridad de la misma modernidad) que no toque los principios mismos de la modernidad y de sus relaciones dominantes con el conjunto de pueblos y culturas es absolutamente insuficiente.

Esta pedagogía crítica que trasciende a la modernidad está animada por la utopía de un proyecto social alternativo:

... se desarrolla como una práctica cultural que capacita a los profesores y a otros para ver la educación como una empresa política, social y cultural.... Como forma de práctica comprometida, la pedagogía crítica cuestiona las formas de subordinación que crean inequidades entre los diferentes grupos... Ésta es una noción de pedagogía crítica que equipara el aprendizaje con la creación de ciudadanos críticos más que meramente buenos, que no equipara la lucha por la vida pública con los intereses escasamente definidos por un grupo que prescinde de la naturaleza de su poder y de lo legítimo (o ilegítimo) de sus conveniencias⁵.

Avanzando un poco más, H. Giroux, en el ensayo ya citado, recoge algunos de los elementos de la pedagogía crítica en su concepto de pedagogía de frontera de la resistencia posmodernista *atenta al desarrollo de una filosofía pública democrática que respete las nociones de diferencia como parte de una lucha común para incrementar la calidad de la vida pública⁶*. Nótese que el concepto de democracia integradora de diferencias es central en esta perspectiva porque la modernidad, al someter sus grandes

paradigmas a sus intereses de generalización-expansión instrumentalizados por el poder y el saber, sacrificó las diferencias, internas y externas, en aras de la economía de su poder y del poder de su economía.

De este modo, la pedagogía de frontera va más allá de la mera crítica justiciera a la modernidad; además *incorpora a las culturas populares como un objeto serio de la política y análisis, y hace central a su proyecto la recuperación de las formas de conocimiento e historia que caracterizan a los otros alternativos y opuestos*⁷.

Esta recuperación, sin duda, ha sido posible, entre otras cosas, por la crítica frontal del posmodernismo a la pretensión moderna de universalidad política, reafirmando la importancia de lo parcial, lo específico y lo contingente, con lo cual ha dado expresión general a las demandas de una amplia variedad de movimientos sociales clasificados por la modernidad como “los otros atípicos” por no encajar en su modelo. Los otros excluidos constituyen muchas más identidades que lo que el binomio centro-periferia dejaba suponer.

Obviamente, el concepto de democracia moderna no fue suficiente para garantizar igualdad, libertad y fraternidad a los otros excluidos. Por eso, cualquier utopía que pudiera articularse desde la crítica posmodernista:

*Debe vincularse a la comprensión de los diversos movimientos sociales y las nuevas políticas que han surgido con la era posmodernista. En la parte central de esta posición se encuentran la necesidad de rearticular la tradición de libertad y justicia; con una noción de la democracia radical; de forma semejante, existe la necesidad de articular el concepto de diferencia como algo más que una réplica del pluralismo liberal ...*⁸

Por tanto, las condiciones de viabilidad de la democracia radical posmodernista pasan no por la superación de las diferencias (en el consabido estilo de aparente generosidad liberal) sino por su integración en una convivencia política que respete realmente la existencia de esas diferencias y les haga justicia. Y es aquí donde el educador de frontera de la resistencia es convocado a modelar una política crítica de la diferencia, no fuera, sino dentro de la tradición de la democracia radical y exigido a desarrollar el discurso de la contramemoria⁹, no como narración esencialista y cerrada sino como parte del proyecto utópico que reconoce *el carácter compuesto, heterogéneo, abierto y, finalmente, indeterminado de la tradición democrática*¹⁰. La misma autora plantea la

necesidad de desarrollar un “nuevo sentido común” y construir equivalencias que permitan hacer confluir a las diferencias en una misma causa utópica. Quizás el problema profundo por el que atraviesa la posibilidad de esta confluencia de la diversidad es, a nuestro juicio, que las identidades de “los otros excluidos” han sido construidas, conceptual e históricamente, en relación a la misma cultura dominante que los creó en cuanto otros. La marcha hacia la confluencia o la solidaridad posible, necesitaría, entonces, *modificar realmente la identidad de dichas fuerzas... con el fin de que la defensa de los intereses de los trabajadores no sea perseguida a costa de los derechos de las mujeres, los inmigrantes, o los consumidores, es necesario establecer la equivalencia entre estas luchas diferentes*¹¹.

Lo que el desarrollo de la contramemoria podría significar como parte de un discurso crítico y transformador en contexto de posmodernidad:

*La etnia o la diferencia de sexo deben ser percibidas entre el número de elementos culturales residuales que conservan el recuerdo de prácticas que han sido y aun tienden a ser reprimidas, con el fin de que el sujeto económico capitalista pueda ser más fácilmente producido... Volverse minoritario no es cuestión de esencia, sino de posición del sujeto, que sólo puede ser definida en último análisis en términos políticos: es decir en términos de explotación económica, privación de derechos políticos, manipulación social y dominación ideológica en la formación cultural de sujetos y discursos minoritarios...*¹²

Estos elementos y conceptos pueden ser fundamentales para el ejercicio de una pedagogía de frontera. Para este ejercicio es de capital importancia descifrar críticamente las formas en las cuales las voces de los otros son colonizadas y reprimidas por el principio de identidad administrado por los grupos dominantes; pero no menos importante es entender cómo la experiencia de la marginalidad a nivel de la vida diaria, lleva por sí misma a formas de conciencia de oposición y transformación.

Esta es una comprensión basada -como lo señala Giroux- en la necesidad que experimentan los designados como otros, tanto de rescatar como de rehacer sus historias, voces y visiones, como parte de una lucha más amplia para cambiar aquellas relaciones sociales que niegan el pluralismo radical como base de la sociedad política democrática... Sólo mediante este entendido los maestros pueden desarrollar una pedagogía de frontera que se caracterice por un

*esfuerzo permanente por crear nuevos espacios de discurso, para reescribir narraciones culturales y definir los términos desde otra perspectiva... Esto sugiere una pedagogía en la cual se dé el cuestionamiento crítico de las omisiones y tensiones que existen entre las narraciones maestras y los discursos hegemónicos (por un lado) ... y las autorrepresentaciones de los grupos subordinados (por otro), como (medio por el que) podrían aparecer en historias, textos, memorias, experiencias y narraciones colectivas "olvidadas" o borradas*¹³.

Lo que está en discusión, entonces, es un problema que tiene dimensiones teórico-prácticas: conocimiento y poder se conjugan no solamente para reafirmar las diferencias, sino también para interrogarlas, para abrirlas a consideraciones teóricas más radicales, para plantear sus limitaciones y establecer una visión de la sociedad en la cual las voces de los otros les definan a sí mismos en relación con sus distintas formaciones sociales, sus diversos sistemas culturales y sus esperanzas colectivas más amplias. Ni como maestros ni como científicos sociales podemos hablar como el otro, pero ciertamente podemos trabajar con los diversos otros, para profundizar su comprensión de la complejidad de las tradiciones históricas, conocimientos, ethos y cosmovisiones que los diversos sujetos culturales llevan a la universidad, a la fábrica, a los encuentros y a las polémicas. Como educadores, como científicos sociales, como líderes comunitarios, como pastores religiosos, promotores rurales, defensores de los derechos humanos, etc. necesitamos urgentemente desarrollar y socializar una teoría del discurso minoritario en su dialéctica sociocultural; esta teoría no deberá conformarse con explorar las fuerzas y debilidades inherentes a los diversos sujetos sociales marginados y negados; más importante será llegar a plantear la posibilidad y viabilidad de un proyecto de solidaridad que hunda sus raíces en la condición común de reprimidos, de marginados, de negados, de desconocidos, etc. que une la suerte de todos los otros.

Ni el sentimentalismo ni la crítica emotiva contra la racionalidad moderna cargada de incumplimientos e injusticia, pueden ser motivo suficiente para, además, dejar a la sociedad y, especialmente a los defraudados, sumidos en un ausentismo en relación con cualquier proyecto de futuro. La posmodernidad puede pretender ser crítica de los sistemas ideológicos y políticos que dominaron al Occidente Moderno pero no negadora sin más de la

modernidad. Para bien o para mal, en medio de la huida de los paradigmas, no podemos renunciar también a la acción humana, personal y social, como principal motor de la historia; sólo en esa convicción puede apoyarse la utopía. Esa, al menos, es una saludable herencia de la ilustración a la que E. Kant presentaba como la audacia de pensar por sí mismo (*¡sapere aude!*); quizás sea ése uno de los pocos principios a los que, sin etnocentrismo, la cultura occidental podría invitar a compartir a los otros pueblos y a los otros de sus mismos pueblos. En la más sana tradición de la ilustración la razón ofrece la indispensable suposición y la consiguiente esperanza de que los hombres y mujeres, todos los hombres y mujeres, pueden cambiar el mundo en que viven. Desde posturas posmodernas que, al menos, recuperen la fe en la razón y emancipación humanas (como categorías previas, superiores y más universales que los sistemas que las plasmaron) debería ser posible y viable una sociedad radicalmente democrática construida sobre las bases de la diversidad, las diferencias y la tolerancia; una sociedad capaz de superar los límites monolíticos del nacionalismo, el racismo, el sexismo y la opresión de clases. Ciertamente, en un mundo en el que muchas de las fronteras se han desmoronado bajo el efecto de las fuerzas internas pero también en un mundo en el que el proyecto de pretendida globalización está bajo sospecha de una nueva forma de dominación sin alternativas, a todos los que todavía compartimos la esperanza de un futuro humano para el hombre, educadores o políticos, líderes sociales o religiosos, individuos y organizaciones... se abre un camino de enormes responsabilidades: formular la utopía posible y convocar a su construcción. Para esto, tanto o más importante que haber experimentado el desencanto ante la modernidad es la superación del nihilismo en el que desembocan muchas actitudes posmodernas después de haber enterrado los paradigmas y haber desmenuzado la realidad y la historia humana. No será fácil seguir rescatando la esperanza de ese cementerio; simplemente es indispensable. En palabras de Henry Giroux:

Para los educadores, éste es un problema tanto pedagógico como político. En su mejor expresión, señala la importancia de reescribir la relación entre conocimiento, poder y deseo. Apunta más bien a la necesidad de redefinir la importancia de la diferencia, en tanto busca al mismo tiempo articulaciones entre grupos subordinados y otros históricamente privilegiados, comprometidos con transformaciones sociales que profundicen la posibilidad de la democracia radical y la supervivencia humana¹⁴.

2. LA SUBVERSIÓN CULTURAL DE CHIAPAS: UN CASO ACTUAL DE CONVOCATORIA A LA UTOPIA DE LOS OTROS.

En las reflexiones que siguen intentaremos hacer una lectura del movimiento armado zapatista de México desde la dialéctica posmoderna. Algunos de los polos de esta tensión parecen ser: lo étnico contra lo supranacional, el gran paradigma contra el pequeño relato local, la utopía humana contra la fragmentación de intereses grupales, lo universal contra lo particular, la uniformidad contra las diferencias.

Es nuestra hipótesis que el movimiento zapatista expresa las contradicciones y esperanzas del contexto posmoderno de la globalización en tres líneas de mensaje:

a.- El alzamiento de la tradición local (con su larga historia de infinitos oprobios) contra la neocolonización enmascarada en la globalización.

b.- La posibilidad de convocar a una utopía humana desde los otros, desde lo local y desde lo marginal.

c.- Las enormes dificultades y evidentes paradojas por las que pasa la construcción de la utopía en estos tiempos. El desencanto de la modernidad ha producido, entre otras cosas, un ethos centrífugo como reflejo de liberación de los diversos centros de dominación. Paradójicamente, esta huida a la libertad hace a los pueblos más indefensos frente a las nuevas redes de dominación que despliega la globalización.

2.1 La irrupción de los otros

No pidieron permiso para alterar las fiestas de Año Nuevo porque aquella no era su fiesta.

El movimiento insurgente iniciado en Chiapas (México) el 1 de enero de 1994 puede ser considerado como una de las primeras convocatorias a una amplia utopía desde una clara intención de superación de la fragmentación social posmoderna. Desde el inicio de las acciones y, sobre todo, de los discursos, los analistas estuvieron de acuerdo en el carácter inédito y original del movimiento: más que las armas actuaban las palabras, los signos y los significados. No se trataba de tomar el poder sino la vida. No se pretendía acabar con personas o grupos, sino romper el cerco de relaciones sociales, culturales, históricas y económicas realmente inhumanas

y asesinas. Podríamos decir que el movimiento de los indios de Chiapas de fines del siglo XX es un ejemplo de subversión cultural en el sentido que Paulo Freire daba a la cultura:

*Un campo de lucha sobre el significado, es decir, como una conversación de muchos flancos que nunca es neutral... Lenguaje y cultura son siempre huella e indicios con una pluralidad de valores, voces e intenciones que son por naturaleza dialógicos. Tal perspectiva, llama la atención hacia la intensidad de las contradicciones sociales dentro de los sistemas lingüísticos y simbólicos. Freire propone la comprensión de la cultura como terreno en donde los discursos son creados con implicaciones en la disputa sobre el significado. La cultura nunca es despolitizada; siempre recuerda los nexos con las relaciones sociales y de clase que la conforman*¹⁵.

Acababa, en México, el año 1993 particularmente laborioso para un gobierno triunfalista y neoliberal que no quería dejar terminar su tiempo sin poner en marcha el TLC por el que México se incorporaría a la modernidad y a la globalización, y, su gobierno, pasaría a la historia. Si todo hubiese salido bien, Carlos Salinas de Gortari habría terminado en el gobierno y continuado en el poder mediante su sucesor por él designado. Dos sexenios en la misma dirección y con los mismos propósitos serían suficientes, se pensaba, para colocar a la nación en un camino sin retorno: el desarrollo, el bienestar, la modernidad y la integración a la aldea global. Esa era verdad oficial que corría a fines de 1993. La verdad real era que México, mientras había producido una cifra récord de multimillonarios según la revista Forbes, había visto empobrecerse a sus sectores medios y populares. Ciertamente había un festín de riquezas por repartir (provenientes de las privatizaciones), pero unos pocos se servían de esa mesa. La modernización pasaba por la privatización de los bienes de la Nación como condición indispensable impuesta por los socios que querían apadrinar el ingreso del México de Emiliano Zapata a la promisoría era de la globalización.

Pero en México estaban también los indígenas, aunque nadie los había tenido en cuenta como factor relevante de la gran transformación que se avecinaba.

Sin embargo, el mismo día en que oficialmente entraba en vigor el TLC, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tomó San Cristóbal de las Casas, capital histórica y cultural de Chiapas.

A la 1:45 horas del 1 de enero de este año (1994), sonó el timbre del teléfono 80444 de la XXXI Región Militar, a doce

kilómetros de esta ciudad. El comandante Gastón Menchaca Arias levantó la bocina.

- General ¿Qué pasa en San Cristóbal? Hay mucha gente...

- No sé. ¿No es gente que está celebrando el Año Nuevo?

Una hora y cuarto antes, ochocientos miembros del EZLN había tomado esta ciudad.

Este fue el tono, entre grotesco y dramático, como daba cuenta de los hechos una primera nota periodística generada en San Cristóbal de las Casas¹⁶.

Lo cierto era que los indios habían irrumpido en la escena nacional sin pedir permiso; osaron gritar sus miserias y se atrevieron a proponer un proyecto alternativo de nación en el que ellos y todos los oprimidos, pudieran vivir con dignidad. La sociedad despertó atónita de las fiestas de fin de año y muchos, como el general, dudaban entre si tomar la noticias como la resaca de las celebraciones festivas o el estallido de algo realmente serio. Los hechos se fueron imponiendo en los primeros días de enero: los indios se habían levantado en armas.

2.2 Las razones de la rebeldía

A la pregunta de ¿por qué el camino de las armas?, en sus primeras declaraciones el Subcomandante Marcos contestó:

La lucha legal es bastante limitada y se tienen que ejercer otras formas de lucha. La revolución no se limita a la lucha armada; hay agrupaciones abiertas, organizaciones y partidos independientes. El problema de la guerra es un problema político, es una medida extrema. Planteamos una política amplia de alianzas. Además, nuestro movimiento cuenta con una importante base social. Es una advertencia al gobierno, es un "hasta aquí" a la falta de libertades políticas¹⁷.

Un poco más tarde, ese mismo primer día en san Cristóbal, simbólicamente desde el balcón del Palacio Municipal, dijo que se había elegido, para iniciar el levantamiento, el mismo día de iniciación del TLC "por representar un acta de defunción de las etnias indígenas de México que son prescindibles para el gobierno de Carlos Salinas de Gortari". Dentro de la lógica motivadora del EZLN el TLC significaba, pues la continuación y profundización de la muerte institucionalizada en un orden regional y nacional secu-

larmente injusto. Contra esa realidad y contra la intención de profundizarla se levantaron:

- “no es posible que mueran 15,000 personas al año por enfermedades que son curables”, dijo Marcos, cuando ese mismo día le preguntaron por sus esperanzas.
- el PRI no da ninguna oportunidad a los partidos de oposición y menos a otros movimientos cívicos...;
- hay falta de libertad y democracia...;
- no pedimos ni siquiera que se ponga un gobierno nuestro sino que sea uno de transición con actores más equilibrados;
- no vamos a aceptar que esta gente, sobre todo la indígena, sufra más;

Al corresponsal del periódico italiano L'UNITÁ (4-I-94), el Subcomandante Marcos le resumió la utopía zapatista en estos términos:

Nosotros formamos parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y exigimos la renuncia del gobierno federal y la formación de un nuevo gobierno de transición que convoque a elecciones libres y democráticas para agosto de 1994. Exigimos que se resuelvan las principales demandas de los campesinos de Chiapas: pan, salud, educación, autonomía y paz. Los indios siempre han vivido en guerra porque la guerra hasta hoy ha sido siempre contra ellos, mientras que ahora será para los indios y será para los blancos. En todo caso, tendremos la oportunidad de morir combatiendo y no de disentería, como mueren normalmente los indios chiapanecos¹⁸.

Se trata, desde el comienzo, de la utopía de los otros, de aquellos grupos prescindibles a los que la globalidad posmoderna considera un fragmento más de una realidad cuya unidad ha quedado definitivamente resquebrajada: “ahora los blancos respetan a los indios porque los ven con las armas en la mano”, decía en la misma entrevista Marcos cuando se refería a las injustas relaciones interculturales que han marginado y oprimido a los indios chiapanecos desde hace 500 años, porque “en México, el sistema social entero se funda sobre la injusticia en sus relaciones con los indios. Lo peor que le puede suceder a un ser humano es ser indio, con toda su carga de humillación, hambre y de miseria”.

En Chiapas, en el momento de la sublevación y cuando Salinas de Gortari pretendía presentar a México ante la sociedad opulenta y él mismo llegar a ser presidente de la Organización Mundial de Comercio:

- a.- había un médico por cada 1,500 habitantes dispersos en una extensísima geografía difícil y agreste;
- b.- el 30 % de su población era analfabeta;
- c.- el 34% de sus comunidades vivían sin energía eléctrica;
- d.- el 80% de las viviendas del Estado tenían piso de tierra;
- e.- el 55 % de su población (3,210496 habitantes en el censo de 1990) tenía entre 1 y 19 años;
- f.- el 67.6% de la población es católica y el 16.3 es protestante, proporción que, a nivel nacional, es de 89 a 5% respectivamente;
- g.- en 1990, de las 854,159 personas que tenían ocupación: el 19% no percibía ingresos fijos; el 40% percibía menos de un salario mínimo (3 \$USA al día); el 21% entre 1 y 2 salarios mínimos. Nótese que quienes tenían ocupación eran menos del 30 % de la población del Estado en el momento del censo¹⁹.

Esta era la realidad provocadora de la cual partía el levantamiento.

2.3 ¿Guerrilleros o Quijotes?

Chiapas era algo diferente.

Rápidamente se pudieron captar una serie de rasgos que hacían del movimiento zapatista algo realmente inédito en la historia de movimientos armados en América Latina:

- a.- las armas sólo eran el medio que las circunstancias habían hecho indispensable para poder obligar a la sociedad a reflexionar y al gobierno a abrir un proceso de negociación política en el que se discutiesen las demandas de dignidad de los alzados;
- b.- la formulación de una utopía y proyecto desde la lógica de los otros, los indios y no desde la racionalidad de minorías lúcidas;
- c.- la capacidad de entrar en comunicación con amplios sectores de la comunidad nacional e internacional;
- d.- la captación de un gran movimiento de simpatía a nivel nacional e internacional;
- e.- la capacidad de convertir su propuesta en tema de diálogo nacional;
- f.- la fuerza y habilidad para sentar al gobierno a una mesa de negociaciones (no obstante el sentido ambivalente que pudiera tener ese espacio largo y desgastante de conversaciones y consultas); es

también realmente inédito que, ya a partir del 12 de enero, el gobierno (sin duda como efecto confluyente de los factores anteriores) tomase la iniciativa de enfrentar el problema por la vía política y la militar.

g.- la permanente consulta del EZLN, tanto con la sociedad civil nacional como con las comunidades indígenas, sobre los subsiguientes pasos a dar y acuerdos a asumir.

Probablemente como resultado de estos rasgos característicos, un gran consenso interpretativo se construyó desde el comienzo en amplios sectores de la opinión pública. Un importante analista político lo resumía en estos términos:

La versión de lo ocurrido en Chiapas como un levantamiento indígena secular, activado por las condiciones ancestrales de opresión, reconoce la matriz esencial del conflicto que se condensa, repetámoslo una y otra vez, en el problema número uno y el más difícil de México: la desigualdad social que excluye del bienestar a la mitad de la población y la mantiene en el agravio de la pobreza con su secuela de iniquidades: ignorancia, violencia, injusticia, segregación étnica, jurídica, civil²⁰.

2.4 La convocatoria a la utopía. Esperanzas y ambigüedades

El movimiento de Chiapas, no obstante las ambivalencias señaladas por algunos, representaba el primer movimiento subversivo poscomunista y, en cierto modo, también posmoderno. En su ideología aparecía mucho más la necesidad de romper el cerco criminal del neoliberalismo que los rígidos esquemas de la izquierda marxista de dos décadas anteriores. Lejos de querer uniformizar a la humanidad bajo la vanguardia del proletariado se partía de las demandas de reconocimiento de la diversidad y del derecho a ser diferentes y, a la vez, a ser respetados como humanos. En vez de aspirar a tomar el poder se pretendía la indispensable autonomía cultural y política para poder organizarse desde la propia identidad étnica y local. En vez de declararse en guerra contra la sociedad, se la convocaba a diseñar una utopía que permitiera superar el atomismo funcional que la posmodernidad está fomentando so capa de globalización. Por eso era efectivamente inédito que un movimiento alzado en armas tuviese capacidad de convocatoria ante la sociedad civil para llamar a una

Convención Nacional Democrática a los siete meses de iniciado el movimiento (6-9 de agosto de 1994), logrando del gobierno, ya sentado en la mesa del diálogo, que garantizase los necesarios salvoconductos y las condiciones de seguridad para que la convención pudiera realizarse. La sociedad civil había respondido y aceptó integrarse en 5 mesas de trabajo en las que participaron cerca de 5,000 personas llegadas de todas partes movidas por una utopía que había empezado a nacer en la marginalidad. Zapatistas indígenas, intelectuales, artistas, feministas, universitarios, etc. se sentaron a imaginar realidades en torno a temas como transición a la democracia, resistencia civil, proyecto de nación, autonomías indígenas, defensa de la voluntad popular, etc. Uno de los resolutivos de aquella experiencia de creatividad utópica concluía:

Los mexicanos necesitamos un nuevo proyecto de nación para construir una nueva sociedad sin exclusiones, en la cual no haya marginaciones y discriminaciones. Una sociedad en la que prevalezcan los valores de la igualdad, de la justicia y las mismas oportunidades para todos; y una sociedad así sólo se puede alcanzar en el marco de un régimen democrático y respetuoso de los derechos humanos²¹.

Y en la declaración política final, los resolutivos expresaban la original relación que el movimiento zapatista había logrado con las organizaciones de la sociedad civil, relación que, sin duda, constituye uno de los aspectos más importantes de la originalidad de este proceso situado entre el poscomunismo y la posmodernidad:

“La reunión de la Convención no constituye desde luego ultimátum alguno para nadie y reconoce que el éxito de sus trabajos depende de que la sociedad civil retome la bandera que nos fue entregada por el EZLN y la haga suya aún en los más lejanos confines de la patria. La bandera y las ideas expresadas en Aguascalientes tienen que llegar a todo el país para construir la amplia mayoría que impulse la paz con justicia y dignidad que es la exigencia expresada por amplios sectores de mexicanos”.

Esta amplia mayoría evoca el mismo mensaje en diferente voz de aquella necesidad de reescribir las relaciones entre conocimiento, poder y deseo desde la confluencia posible de las diferencias, según lo expresábamos más arriba en términos de Giroux. De hecho, el levantamiento zapatista provocó adhesiones de organizaciones y movimientos regionales que encontraban en el

mensaje de los alzados la formulación de sus propias demandas indefinidamente postergadas. Por ejemplo, a los ocho días de la sublevación, una asamblea sindical de dos mil cañeros de Michoacán, extrabajadores del ingenio de Puruarán, decidieron ingresar al EZLN. Un dirigente resumía así los hechos:

Estamos cansados de las promesas del gobierno federal, que nos cerró el ingenio azucarero para vendérselo a un empresario de Monterrey que se niega a reabrirlo... Desde mayo de 1991 la gente del campo de la región se encuentra sin trabajo regular. Desde el cierre del ingenio... se ha afectado a 30,000 personas en la zona que directa o indirectamente se ven afectados por el cierre de la fábrica de azúcar... Nosotros, como dirigentes cañeros no estamos incitando a la violencia... pero durante la asamblea los cañeros acordaron incorporarse al EZLN... (porque) los cañeros están muy molestos, están desesperados porque no tienen fuente de empleo...²²

Los marginados por el proyecto de modernización, separados del proceso productivo, despojados incluso de su condición obrera, relegados por el neoliberalismo globalizante a una situación de efecto inevitable de la reconversión industrial que exige la globalización, se incorporaban a los primeros esbozos de una utopía que había emergido desde la marginalidad y que tenía la posibilidad de convocar a la construcción de un nuevo proyecto social. Este ha sido uno de los temas recurrentes del zapatismo en su comunicación con las instancias civiles nacionales e internacionales que han sido sus interlocutoras: la alternativa sociopolítica, la utopía.

El último acto de convocatoria importante que ha hecho el EZLN ha sido el Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, celebrado en el poblado de Oventic (Chiapas) iniciado el 27 de julio de este mismo año. Unas cuatro mil personas provenientes de 41 países diferentes se acaban de dar cita en Chiapas para pensar, desde la precariedad de los poblados zapatistas, alternativas para el neoliberalismo. La intención primordial del encuentro era imaginar y organizar acciones encaminadas a articular un frente internacional de resistencia civil contra los grandes impulsores y soportes del neoliberalismo en la perspectiva de la globalización.

Con estas palabras abrió el Encuentro el Subcomandante Marcos:

Contra la internacional del Terror que representa el neoliberalismo debemos levantar la Internacional de la Esperanza junto a aquellos que, por encima de fronteras, razas y colores, comparten el

*canto de la vida, la lucha contra la muerte, la flor de la esperanza y el aliento de la dignidad*²³.

Ese mismo día, Marcos declaraba que el EZLN *dejará de cargar las armas al hombro hasta que exista un nuevo mundo, es decir, justicia, libertad y democracia*. También Danielle Mitterrand corroboraba la veta utópica del zapatismo²⁴.

Junto a los más elevados ideales, la heterogeneidad de los participantes no podían dejar de reflejar contradicciones, paradojas y disparates. Es evidente, pues, que el Encuentro, sus premisas, sus integrantes, sus formulaciones, algunas de sus manifestaciones espontáneas producidas al calor del entusiasmo colectivo, están lejos de presentarse sin ambigüedades. Junto a los intereses inmediatos de los miembros de El Barzón²⁵ reunidos en la Mesa Económica de la comunidad de Roberto Barrios (Palenque) están los análisis de más largo alcance de economistas y académicos de las universidades de EE.UU., Italia, España, Brasil, Argentina, Francia, Bélgica, Turquía, etc. que piensan en alternativas estructurales frente al neoliberalismo. Danielle Mitterrand, respaldando con su presencia la iniciativa, después de adherirse al *correcto camino hacia la paz que sigue la guerrilla zapatista*, constata la pertinencia del Encuentro *porque muchos pueblos ya están cansados de cómo el mundo está siendo administrado y porque muchos países de Europa están poniendo cada vez más sus ojos en las alternativas que pueden surgir de aquí*²⁶.

La construcción de redes internacionales de resistencia se proponen como un medio indispensable para vencer el cerco de aislamiento (entiéndase atomismo y fragmentación en el sentido posmoderno) tendido por el neoliberalismo. Esta es la tarea a la que se convoca a todos aquellos que todavía tienen fe en las posibilidades de la iniciativa humana para construir un futuro humano para todos los pueblos.

En medio de la heterogeneidad de los participantes y más allá de las expresiones de ambigüedad inevitable, el Encuentro refleja la imposterable necesidad de utopía que provoca el vacío de la posmodernidad en el sentido en que lo expresábamos anteriormente. La conciencia más explícita de los participantes, si nos atenemos a las crónicas que dieron cuenta de la reunión, es su convicción de haberse reunido para inventar un futuro distinto. El comandante zapatista David, por ejemplo, en la Mesa sobre So-

ciudad, que trabajó en Oventic, expresaba la necesidad de organizarse contra el “sistema de muerte” y adelantaba los objetivos del trabajo: “vamos a tratar de encontrar la estrategia a través de una comunicación y participación de todos los sectores sociales para construir ese mundo nuevo, ese sueño que todos tenemos para vivir dignamente”. Y esta aspiración indígena era formulada en la misma mesa en que participaba el prominente sociólogo Eduardo Galeano autor de aquella famosa y todavía vigente radiografía de *Las venas abiertas de América Latina*. Galeano describía así la esencia del Encuentro: *Ha sido una experiencia emocionante en un mundo de paradojas, que está patas arriba; tenían que ser los pobres, los más generosos. Los que hemos venido a Oventic hemos comprobado que en Oventic sobra dignidad humana, generosidad y amor a la tierra y a la gente*²⁷.

Sin embargo, las feministas (de Alemania, Italia, España, México, Estados Unidos y Centroamérica), protestaron por haber sido relegadas a una “submesa”, ya que ese trato no concuerda, en su opinión, con la nueva ética del poder que propone el EZLN para un nuevo mundo en el que todos estén incluidos. Y todavía hubo más estridencias: entre otras manifestaciones de la heterogeneidad imperante por momentos, la mesa sobre Sociedad escuchó propuestas (no consensadas) como estas:

- la abolición de la ONU
- la supresión de los manicomios

Las paradojas trascienden la Selva Lacandona hacia fuera y dentro de México.

El historiador francés Jerome Basset, en un artículo publicado en *Le Monde*, criticó los calificativos despectivos que usa la prensa francesa para referirse al zapatismo, cuando lo llama “revolución chic” y “selva High-Tech”. El éxito en la convocatoria zapatista no se debe al Internet sino “a un nuevo concepto de la lucha política, porque ahí, donde todo parecía usado hablaron en forma auténtica con ese talento de intermediario cultural de Marcos, el arte de su pluma y su sentido del humor” (Reforma 3-VIII-96).

Un columnista de *La Jornada*, periódico de tendencia izquierdista de México, concluía su crónica el 4 de agosto en estos términos:

“En el camino de terracería que lleva a Las Margaritas, y por donde esta semana de Encuentro no pasaron los vehículos del Ejército, los agotados participantes hacían sus muy personales balances de este acontecimiento insólito que, desde el día que lo

anunciaron los zapatistas, se supo que sería una locura y, en efecto lo fue”.

Pero también hierve la utopía en el camino de regreso:

Este encuentro será revulsivo para los que vinieron y además no sobra nadie. Aquí se recupera la izquierda a sí misma. Recupera la parte buena. Ver a esos mandos guerrilleros latinoamericanos, hombres ya mayores de Perú, Venezuela, hablando con humildad..... Ni una bronca. Somos 2,500 y ni una bronca. En mi país nos juntamos cien y ya estamos gritando. Aquí todos se han escuchado hasta la saciedad, han aguantado lo que nunca.

Además sabemos que somos pobres y que no habíamos entendido que se puede ser más pobre y vivir en condiciones tan difíciles como aquí, aunque los hemos apoyado y estamos en su lucha. Creíamos ser como ellos y ahora sabemos que no lo éramos. Ya los conocemos, ya podemos ahora parecernos.

De la comisión nacional española.

Sin embargo, la utopía no nace ni de una desilusión ni de una simple experiencia de entusiasmos colectivos.

Pero es necesario señalar, como lo indicábamos en su momento, que uno de los rasgos más característicos del movimiento zapatista es su interés por convocar a la sociedad a un nuevo proyecto nacional. Quizás sea ésta la razón por la que el uso de los medios de comunicación sea tan importante para su estrategia. Todas sus convocatorias anteriores han dejado de manifiesto esta intención prioritaria. En las principales de ellas (tales como la Mesa de Derechos y Cultura indígena, el Foro Nacional Indígena de enero del 1996 y el Foro Nacional para la Reforma del Estado, además de la que acaba de concluir) el EZLN ha perseguido dos objetivos fundamentales:

1.- Recoger y proyectar el planteamiento programático más completo y rico del movimiento democrático nacional tejido a ciencia y conciencia por las voces de ese mismo movimiento en los grandes momentos de sus convocatorias.

2.- Presentar desde ese mismo movimiento democrático nacional una serie de propuestas sobre la mesa de sus negociaciones con el gobierno.

Este diálogo es mucho más que una simple tregua en la guerra. Es un verdadero pulso dirigido a avanzar hacia una nueva utopía social. Se comprende su lentitud cuando se sabe que el interlocutor

es el aparato del gobierno. Y es que la concepción de democracia que se maneja en este diálogo tiene que ver nada menos que con la reestructuración de la concepción del poder y del ejercicio del poder. Ya se puede imaginar la gracia que esto le hace al gobierno de un partido que durante más de 60 años consolidó esas estructuras. El discurso zapatista pone en evidencia, como primer presupuesto, que el poder emana realmente del pueblo (de la sociedad) y tiene en éste su primera y última fuente de sustentación. Después pone en cuestión la relación entre gobernantes y gobernados; es decir, la replantea: ¡los gobernantes deberán mandar obedeciendo! No sólo eso (que debe ser inaudito y en el límite de la demencia, por ejemplo, para el Secretario de Gobernación) sino que en ese principio constitutivo del ejercicio del poder se formula el punto de la legitimidad del poder y de su ejercicio. Abordado así el tema, inmediatamente queda en evidencia la corrupción del poder por la "autonomización del poder político respecto a su fuente, la sociedad". Esa "autonomización del poder lo vuelve ilegítimo porque rompe con el único sustento de su origen y de su ejercicio: la sociedad". Pero en ese mismo planteamiento queda cuestionado el mismo sistema de representación y sus mediaciones: los partidos. Realmente los partidos (todos; también los de oposición) ¿se legitiman manteniendo el vínculo con los sujetos sociales de donde les viene su función? ¿O se desligan de ese vínculo para construir su propio poder aún a costa de su legitimidad? De estas claves, surgen propuestas concretas: Ampliar las formas de participación política mediante mecanismos que permitan democracia directa; articular modalidades representativas (elecciones) y directas (referéndums y revocación del mandato, exigencia de rendición de cuentas, etc.); sindicalismo libre y supresión de monopolios sindicales; reafirmación constitucional de derechos elementales a la alimentación, trabajo, derechos colectivos de los pueblos indios... derechos que no pueden estar expuestos ni condicionados a las leyes del mercado. Todo lo cual implica una concepción del Estado distinta a la neoliberal, obligándolo a una función social redistributiva; independencia real del poder judicial y ejecutivo; transformación radical de la función política de la "célula municipal" permitiendo el ejercicio de la autonomía municipal en la administración de su ámbito²⁸.

En el último Encuentro, en cambio, el EZLN convocó a buscar alternativas para el orden internacional. Y es claro que, en lo relativo a esa lucha, los participantes se mostraron más unánimes que en

la importancia que debía ocupar el feminismo. El neoliberalismo fue descrito como “una ofensiva global contra la vida y lo humano, a escala planetaria, que se traduce en empobrecimiento, desempleo, desmantelamiento de derechos sociales, privatización de bienes y servicios públicos, destrucción ecológica, desarticulación de organizaciones sociales, autoritarismo, regimentación ideológica, atomización social y sumisión de todo lo humano a la lógica del dinero y del mercado”. Por eso estar en contra del neoliberalismo es estar “a favor de la vida, el goce y el bienestar para todos”, como uno de los ejes de la utopía zapatista compartida por los que acudieron a su convocatoria.

La globalización que domina todos los procesos en este fin de milenio *tiene una importancia decisiva para los Estados nacionales porque limita sus formas de control económico y sociopolítico. A través de la libre circulación del capital, los bienes y los servicios, las transnacionales obligan a los Estados nacionales a ajustarse a las fuerzas del mercado haciéndolos perder su capacidad de resolver crisis económicas, políticas, sociales y ecológicas*²⁹.

Frente a este poder, en la Segunda Declaración de La Realidad, tal como se llamó el documento final del Encuentro, promulgada al final del discurso de clausura leído por el Subcomandante Marcos, se contienen las siguientes propuestas:

- a.- La despenalización de las drogas blandas para destruir la conexión entre poder, finanzas y narcotráfico;
- b.- Luchar por imponer un control social de los medios masivos de comunicación, hoy controlados por un puñado de corporaciones transnacionales.
- c.- Crear una organización que articule las diversas luchas locales contra el neoliberalismo.
- d.- Impulsar una campaña mundial en defensa de las libertades políticas.
- e.- Crear redes locales, estatales, nacionales e internacionales que coordinen acciones contra el neoliberalismo.

Proponer una alternativa al neoliberalismo no parece lo más difícil. Son demasiadas las víctimas que sufren al mismo verdugo como para que pase desapercibido. Todo parece indicar que lo más difícil será superar el desencanto que dejó la entrega inútil de tantos esfuerzos al servicio de las ideologías y paradigmas. En otras palabras, los esfuerzos del neozapatismo mexicano y de otros movimientos parecen indicar que el problema no es construir una

utopía alternativa al neoliberalismo, sino disponer del capital de credibilidad suficiente que pueda arrastrar a la sociedad posmoderna hacia una nueva utopía que permita superar el atomismo de causas, grupos sociales, aspiraciones étnicas, identidades marginales hacia una gran causa humana, hacia una democracia radical y hacia una liberación integral. Nunca deberemos perdonar al capitalismo y a los socialismos históricos el haber despilfarrado la esperanza y la fuerza de los grandes conceptos por los cuales una gran parte de la humanidad creyó en ellos.

Lo cierto es que hoy experimentamos una enorme dificultad para unir voluntades en torno a un proyecto de futuro. Paradójicamente ni la causa ecologista, tan elementalmente radical, tiene facilidades para una gran convocatoria en torno a la defensa de la vida no obstante su aterrador significado universal para todos los hombres y todas las formas de vida del planeta. La utopía pasa por momentos difíciles en este contexto de globalización y posmodernidad acelerado desde la gran crisis política del 1989. Se diría que nuestro problema metodológico más serio es articular operativamente la generalidad inevitable que un proyecto de humanidad debe tener y la integración activa al proyecto social alternativo (si lo hubiera) de las diferencias, de las minorías, de los grupos dominados, de las culturas marginadas, etc. En otras palabras: es perfectamente explicable y, quizás deseable, que la comprensión global y generalizadora que habían impuesto los grandes paradigmas haya saltado en mil pedazos y que ahora las múltiples identidades salgan por sus fueros prefiriendo su terruño y su pequeña tradición local en lugar de la Gran Historia. Pero si bien los grandes esquemas teóricos pueden dejarse de lado "por fraude e incumplimiento de contrato" como a veces les ocurre a algunas empresas constructoras; esto no quiere decir que los grandes poderes fácticos se hayan esfumado. El Encuentro contra el Neoliberalismo simplemente es un reflejo de la urgente necesidad de unirse contra su casi omnipotencia. Podemos sentir una gran satisfacción de ver crecer la conciencia de los grupos marginales sobre sus derechos y por ver crecer el respeto al derecho a ser diferentes y, a la vez, tenidos en cuenta en la vida social, por parte de todas las minorías sociales, raciales, sexuales, etc. pero no podemos olvidar que este efecto de atomización, fragmentación y disgregación es notablemente funcional para quienes, hoy en día, manejan los hilos de la globalización como la gran oportunidad de

imponer la uniformidad de las mismas leyes de mercado y de los mecanismos de dominación que llevan consigo. Esos poderes fácticos no se fueron acompañando el sepelio del Muro de Berlín; ellos se quedaron.

3.- CONCLUSIÓN: EL ALMA Y EL ESTAFADOR

En cierto modo, aquí se esconde el mérito y las dificultades de la convocatoria hecha por el EZLN: su lucidez para darse cuenta de la necesidad de convocar a la utopía y, por otro lado, su dificultad para recoger los pedazos en que se han dividido clases, generaciones, identidades, naciones, minorías, grupos etc. desencantados. Esa voluntad para buscar salidas al laberinto social de fin de milenio es algo digno de ser apreciado en este original movimiento subversivo mexicano. La verdad es que no nos sobran ejemplos parecidos.

En una contribución que John Berger envió al Encuentro contra el Liberalismo, encontramos la perspectiva adecuado en la que queremos concluir estas reflexiones.

Este autor, contado entre los disidentes en los tiempos del socialismo, expresa la razón por la que lo que ocurrió en Europa Oriental en el 1989 no puede ser tenido como revolución, en estos términos: *los revolucionarios no tenían ilusiones utópicas. En cierto modo era el retorno a un pasado anterior a todas las revoluciones. Eso obviamente, era imposible*³⁰. Sorprendentemente, para este "atípico" del socialismo, tanto el capitalismo como el socialismo coincidían en una visión materialista de la vida que, en su opinión, resultó insuficiente:

Son pequeñas minorías quienes demandan lo imposible... Desde la Revolución Francesa la unificación modernizadora del mundo fue movida por el motor del capitalismo. El individualismo en vez de tentación humana (pecado) se convirtió en virtud heroica... Hubo opositores a esta energía prometeica en nombre del Bien, la Razón y la Justicia. Pero aún así los prometeicos (capitalistas) y sus opositores (socialistas) compartían algo en común: una interpretación materialista de la vida.

La imaginación humana, sin embargo, tiene gran dificultad para vivir estrictamente dentro de los confines de una práctica o filosofía materialistas. Sueña, como un perro en su cesta, con liebres a campo abierto. Y así durante estos dos siglos de capi-

*talismo y socialismo, lo espiritual persistió pero asumió nuevas formas marginales...*³¹.

En nuestra opinión muchos de los movimientos y proyectos posmodernos también llevan consigo reclamos contra este materialismo voraz que, entre otras cosas, tiene herido de muerte al planeta. La lucha por el derecho a la diferencia y a la diversidad es, en buena medida una lucha por la libertad del espíritu humano y, como lo señala Berger:

No. sólo entre poetas... gente que no era poeta intentó hacer excepciones al materialismo que dominó su época. Estas personas crearon enclaves de lo ulterior, de lo que no cabía en las explicaciones materialistas... Estos enclaves semejaban escondites... lo más original de las formas marginales de lo espiritual en este periodo fue la fe trascendente, aunque secular, de quienes lucharon por la justicia social en contra de la voracidad de los ricos... Esta lucha incluyó a miembros de todas las clases. Su fe era muda pues carecía de declaraciones rituales... su espiritualidad implícita.

El problema de estas minorías disidentes es que la posmodernidad les entrega una humanidad que difícilmente volverá a comprometerse en una nueva gran utopía. Su tragedia es que se dan cuenta, también ahora, que es indispensable conseguirlo no obstante los enormes desafíos que enfrenta el hombre en esta coyuntura del fin de siglo. Su esperanza, según Berger, es que "nada está determinado a fin de cuentas. El alma y el estafador salieron de su escondite al mismo tiempo".

NOTAS:

1. Este texto fue preparado para el Foro: *Violencia y Exclusión: Ética y Antropología*, Sao Paulo (Brasil) 12-14 de agosto de 1996.
2. GIROUX, H., *La pedagogía de frontera en la era del posmodernismo*, en: Alicia de Alba (compiladora), *Posmodernidad y educación*, CESU/UNAM, México 1995, 69.
3. En este sentido, por su efecto de relativización del fenómeno cultural humano, la antropología puede ser considerada como la ciencia social que construye los primeros principios de crítica de las pretensiones absolutistas de la cultura occidental moderna: finalmente el complejo de Edipo resultó tan particular de Occidente como el desarrollo del capitalismo o la catedral de Notre Dame. Quizás sea por esto por lo que las ciencias sociales, especialmente la antropología, no medraron a la sombra de regímenes que, como las dictaduras, basaban su dominio sobre el supuesto valor absoluto de una cultura: la oficial.
4. GIROUX, H., Op. Cit., 72.
5. Ibid., 75.
6. Ibídem.

7. Ibid., 77.
8. MOUFFE, CH., *Radical democracy: modern or posmodern?*, en: A. ROSS (ed.), *Universal Abandon? The politics of Posmodernism.*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, 32.
9. Tomamos el término contramemoria en el sentido que le atribuye Foucault cuando expresa que ella *se opone a nuestras formas actuales de verdad y justicia, ayudándonos a comprender y cambiar el presente, al ubicarlo en una nueva relación con el pasado*, en: BOUCHARD, D (ed.), *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca 1977, 60-64. Citado por GIROUX, H., Op. Cit., 84.
10. MOUFFE, CH., Op. Cit., 41.
11. Ibid., 42.
12. JANMOHAMED, A. - LLOYD, D., *Minority Discourse. What to be done?*, *Cultural Critique* 7 (1987) 11.
13. GIROUX, H., Op. Cit., 90.
14. Ibid., 97.
15. McLAREN, P., *La posmodernidad y la muerte de la política: un indulto brasileño*, en: Alicia de Alba (compiladora), Op. Cit., 117.
16. CORREA, G., *El estallido que estremece a México*, en: *Proceso* 897, (México, D.F., 10 de enero de 1994) 6.
17. Ibid., 7.
18. Ibid., 8.
19. ACOSTA CÓRDOVA, C., *Chiapas*, en: *Proceso* 897 (México, D.F., 10 de enero de 1994) 45. Chiapas tiene 75,634 kilómetros cuadrados y comparte 658 kilómetros de la frontera sur de México con Guatemala.
20. AGUILAR CAMÍN, H., *La explosión de Chiapas*, *Proceso* 897 (México, D. F., 10 de enero de 1994) 61.
21. Cf. *Perfil de La Jornada*, en: *La Jornada* (México, D.F., 20 de agosto de 1994) 2.
22. *El Financiero*, (México, D. F., 8 de enero de 1994).
23. En el periódico *Reforma* del 3 de agosto de 1996. Los trabajos, a lo largo de toda la semana, se realizaron en las siguientes mesas: a) ¿Qué política tenemos y qué política necesitamos? b) La cuestión económica. Historia de horror. c) Todas las culturas para todos. ¿Y los medios? De las pintas al ciberespacio. d) ¿Qué sociedad que es, no es civil? e) En este mundo caben muchos mundos.
24. SÁNCHEZ, J., en: *Reforma* (México, D.F., 3 de agosto de 1996)
25. Organización de agricultores y ganaderos mexicanos que, fuertemente endeudados a raíz de la gran depresión del sector agrario provocada por la política neoliberal del gobierno anterior y la crisis económica desencadenada en diciembre del 1994, lucha contra sus acreedores, los bancos, por conseguir condiciones mínimas de sobrevivencia que les permitan seguir trabajando como productores.
26. PENSAMIENTO, D., en: *Reforma* (México, D.F., 31 de julio de 1996).
27. PÉREZ, M., en: *La Jornada* (México, D.F., 30 de julio de 1996).
28. MOGUEL, J., *El EZLN y la reforma del estado*, en: *La Jornada* (México, D.F., 31 de julio de 1996).
29. *La Jornada* (México, D.F., 4 de agosto de 1996).
30. BERGER, J., *El alma y el estafador*, en: *La Jornada* (México, D.F., 4 de agosto de 1996). Berger se negó a ver en los sucesos de 1989 el fin de toda una cultura. En su opinión la esperanza izquierdista se sometía a una dura prueba en la que debía encontrar nueva razón de ser.
31. *Ibidem*.

DERECHO HUMANOS Y DIMENSIÓN ECLESIOLOGICA

Mtra. María Van Doren

La Iglesia en tanto que asamblea, pueblo de Dios, en esencia es promotora de los derechos de sus fieles, aunque el rostro que presenta su estructura en nuestro tiempo, parece ser contra-derechos o anti-derechos humanos. Al respecto se analizan algunas características importantes de esta Iglesia como estructura que apuntan en ese sentido, tales como lo piramidal, lo patriarcal, la tendencia monarquista y jerárquica que promueven un elitismo, un absolutismo y unitarismo.

Ciertamente este es un rostro que reconocemos en nuestra Iglesia, pero no es el único, ni el que habla verdaderamente de lo que en profundidad es la Iglesia. Gracias a Dios y afortunadamente tenemos otras formas que también se han hecho institución en nuestra Iglesia y contamos con el testimonio y ejemplo de obispos y líderes eclesiales que nos han mostrado y nos siguen mostrando otro modelo de Iglesia, donde hay igualdad entre las personas, donde se respetan verdaderamente los derechos humanos de todos(as) los cristianos(as), donde se ha superado el absolutismo, el modelo monárquico, jerárquico, piramidal y patriarcal de la Iglesia.

Sin embargo y sin demeritar los logros, la Iglesia tiene una tarea inmensa para el siglo XXI en el terreno del cumplimiento de los D. H. Una de sus tareas será la de permitir -sin ambigüedades prácticas o teóricas- a sus fieles y especialmente a sus teólogos(as) pensar y expresar libremente sus convicciones. Tendrá que aceptar a las otras religiones como tales, sin la imposición de su verdad y su unicidad y sin negar la grandeza de Dios en su encarnación y revelación por Jesucristo. Tendrá que defender a los pobres, discriminados, excluidos..., sin alinearse con los poderosos, tratando a todas las personas con una actitud de humildad verdadera, de igualdad y de justicia.

Esta conferencia se ubica dentro del ciclo *Derechos Humanos frente al Tercer Milenio*, que organiza el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, de esta Ciudad de México.

Voy a explicar primeramente lo que entiendo por Derechos Humanos, (D.H.) en relación con la Iglesia, o cómo entiende la Iglesia los D. H. en el pasado y en el presente. Para tal efecto me apoyaré especialmente en los siguientes textos: *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, de PIERRE DE CHARENTENAY, *El reto de los Derechos Humanos*, de XABIER ETXEBERRÍA, *Derechos humanos y cristianos en la Iglesia*, de GUMERSINDO LORENZO SALAS, y el número 175 de la revista CONCILIUM.

Ahora bien, por mi formación básica en sociología, esta conferencia se presenta desde un punto de vista sociológico. Reconozco que la investigación de este tema me ha puesto en una situación difícil (y conflictiva), pues encuentro pocos datos positivos y una cierta imagen algo negativa de la Iglesia en tanto que institución, fuera de algunos documentos del pasado y textos del tiempo actual que hablan más *ad extra* que *ad intra*. ¡Ni modo!, como se dice en México, hacemos lo que podemos en conciencia, pero la reflexión se hizo con amor y preocupación por nuestra Iglesia.

1. DERECHOS HUMANOS: RAÍCES E HISTORIA BREVE

El fenómeno de la importancia y del compromiso con los D. H. es un fenómeno reciente. La historia de la humanidad muestra que la defensa de los derechos humanos era un asunto relativo, dependiendo no del valor inherente del ser humano sino de su posición social, económica y política. El respeto a la mujer y al hombre dependía de su papel, de su función o su lugar dentro de la sociedad. Las personas con poder e importancia en esa sociedad tenían derechos humanos, eran tratados con dignidad. Los demás dependían de *la benevolencia* de los poderosos, por lo que sus derechos dependían de ellos: el jefe tenía el derecho de respetar, usar, abusar o quitar la vida de otros seres humanos. La dignidad humana de los(as) súbditos(as) dependía de dicha benevolencia.

Este estatuto del ser humano era aceptado tal cual, sin discusión y era defendido por el Derecho, la Filosofía, las religiones, incluida la cristiana y hasta la teología (usando expresiones relativas a Dios

como: "es su voluntad", "es su providencia". Aquí debemos recordar que tanto la "religión" como la "teología" se hacen y se expresan dentro de una realidad de tiempo, espacio e historia. Por ejemplo, el estatuto que tenían los(as) sirvientes(as) en las casas pueden mostrarlo suficientemente, sin hablar de los esclavos(as), personas sin cara ni nombre.

Entre paréntesis podríamos decir que hay todavía muchas situaciones en donde la "dignidad humana" y todavía más, sus "derechos humanos" dependen casi exclusivamente de la benevolencia de los que tienen poder, sea civil o religioso (eclesial): el pater familias o el superior, el jefe de estado o el líder religioso.

Seguramente hubo respeto en muchos casos para la dignidad humana, pero no hubo ninguna instancia que defendiera los "derechos mismos" del ser humano, la integridad inherente de cada persona, sólo por ser humana, en un contexto donde las personas mismas no tenían ninguna posibilidad de reclamar sus derechos.

Los griegos y los romanos apreciaron al ser humano. Las culturas asiáticas, y seguramente las culturas indígenas de nuestro continente tenían un alto respeto para el ser humano, muchas veces con una actitud ética superior a la de nuestra época, pero sin la conciencia y el compromiso con los D. H. de todos y todas.

La base fundamental para defender esta actitud para con los demás se quedaba siempre en la autoridad suprema, en Dios. El estado y también la Iglesia se identificaban con el Reino de Dios en este mundo. Los que tenían la autoridad la referían directamente a la suprema autoridad, que era "Dios". Tenían el poder porque Dios se los había otorgado. En un *imperium*, un reinado, un sistema feudal y de caciquismo, cada persona tiene su lugar y su función, tiene su posición otorgada por la autoridad. Si la autoridad es referida directamente a la autoridad de Dios, entonces estas funciones de cada persona y esta posición en la cual alguien se encuentra, es directamente leída como la voluntad de Dios. No hay discusión sobre esto. Los D. H. entonces dependen de esta autoridad, una autoridad dada por Dios y no por la dignidad misma del ser humano, por el carácter inherente de los derechos humanos, por pertenecer a los humanos.

Esta situación todavía se refleja muy fuertemente en la institución eclesial y no menos en los institutos de vida religiosa.

La conciencia personal y universal del interés por los D.H. creció y se desarrolló durante la historia humana y de manera más

específica, últimamente en la (pos)modernidad. Aunque la mentalidad (pos)moderna, en general, es mal vista por los(as) cristianos(as) y por la Iglesia, este movimiento ha promovido en gran parte la conciencia y el compromiso con los D.H.

La Iglesia, en tanto que institución forma parte del mundo, se mueve en la realidad actual (lo quiera o no), por lo que está íntimamente vinculada con esta realidad de la (pos)modernidad. Religión, Iglesia, teología y los(as) cristianos(as) están dentro del mundo y de la realidad. No se quedan por arriba y afuera, aunque en muchos casos se tratan de comportar como si no pertenecieran a este mundo.

La Revolución en los Estados Unidos del norte y especialmente la Revolución Francesa en el siglo XVIII con su lema "libertad, igualdad y fraternidad", ayudaron al proceso de la concientización sobre los D. H. El movimiento de la "Ilustración" también favoreció mucho esta lucha por los D. H. La razón y el pensamiento, expresiones muy humanas, empezaron a cambiar la dependencia y esclavitud de tanta gente, dependencia que estaba bajo la benevolencia de los poderosos. Razón y pensamiento ayudaron a la gente a independizarse cada vez más. Se declaró que cada persona, por ser persona, tenía el derecho para expresarse libremente, para realizarse libremente.

Así, la ilustración, en su momento tan atacada por la Iglesia, fomentó en gran parte lo que tenemos ahora como el fenómeno de los D.H. La modernidad y pos(modernidad) mucho más todavía, favorecieron esta lucha, tristemente sin la Iglesia, que durante mucho tiempo tuvo dificultad para aceptar los D. H (probablemente en parte, porque no venían propuestos por ella).

Ahora bien, si Dios está ausente en la realidad humana, aunque sea una realidad a-religiosa, este Dios está muerto, o por lo menos es un Dios muy limitado y reducido. Puede ser un Dios del pasado, que se queda en el pasado. Así tratan la realidad (pos)moderna.

La institución eclesial otra vez está más en "guerra" contra este movimiento, que en búsqueda para entender la presencia de Dios en esta realidad.

1.1. Secularización, emancipación, tolerancia, ciencia y tecnología

Algunos de los aspectos fuertes de la modernidad que han fomentado la conciencia sobre los D. H., son entre otros, la secularización,

la emancipación, la tolerancia, la ciencia y tecnología, elementos todos ellos mal vistos por la Iglesia en uno u otro momento de la historia, lo cual no es obstáculo para afirmar que también han sido apreciados en otras momentos y circunstancias históricas.

La *secularización* ayudó a poner la responsabilidad de la vida humana de los(as) ciudadanos(as) en manos de la autoridad civil, donde tenía que estar en muchos casos. La *emancipación* rompió el poder absoluto de una minoría, dando cara e importancia a civiles (al lado del clérigo), a obreros y campesinos al lado de los poderosos, a mujeres al lado de los hombres, a negros e indígenas al lado de los blancos. Dio cara e importancia a toda tipo de gente que no habían tenido dignidad humana y acceso a sus derechos humanos fuera de la "benevolencia" del jefe. La *tolerancia* permitió ubicar al(a) otro(a) como un ser humano en igualdad ante los demás. La *tecnología* abrió nuevos horizontes, desconectados de la magia y de un mundo mítico mágico, de poderes inexplicables, dando cada vez más lugar al ser humano por ser SER humano. Y el desarrollo casi ilimitado de la *ciencia* permitió reflexionar desde esquemas diferentes, relativizando todo, hasta la proclamación absoluta de la verdad.

Después de señalar el contexto anterior, damos el siguiente paso: analizar la relación directa de la Iglesia con los D. H., mostrando los datos más importantes de la historia de la Iglesia en relación con los D. H., la esencia de los mismos en la Sagrada Escritura, especialmente en el Evangelio y las implicaciones para la Iglesia en lo relativo al cumplimiento de los D. H.

2. EVANGELIO Y DERECHOS HUMANOS

Los(as) cristianos(as) primeramente tienen como meta vivir y orientarse desde el Evangelio. El Evangelio es un modo de vivir, una tarea para cumplir. El Evangelio nos invita a tratar de realizar una comunidad y una sociedad alternativas, donde haya lugar para todos y todas; una sociedad en donde haya igualdad, sin personas con más derechos, privilegios y oportunidades para usar (y abusar) los bienes del mundo.

El mensaje del Evangelio tiene sus raíces en la antropología teológica judía. Los primeros capítulos de su Escritura explican, en torno a su cosmovisión, la existencia humana, dando al ser humano ni más ni menos que la semejanza con su Dios: mujer y hombre hechos a la imagen de Dios. En toda la historia del pueblo judío,

(en la que también se presentan suficientes abusos contra los demás), la ley de su Dios y las voces de los profetas reclaman continuamente la igualdad del ser humano, la justicia para los débiles -como la viuda, los(as) niños(as) y el extranjero en tierra judía-, la compasión con los pecadores, la misericordia y el amor para todos los humanos. En una palabra, encontramos una conciencia y preocupación por los D. H. del pueblo.

Jesús, judío, con esta herencia, lo aplica en su mensaje de justicia, en su trato con las mujeres y los(as) enfermos(as), en su misericordia para con los pecadores y los discriminados(as).

Jesús mismo es el fundamento del respeto para el ser humano, para su dignidad y para la evaluación de sus derechos: nuestro Dios se hizo ser humano, valorando y santificando la esencia misma de la humanidad, y su existencia. En y por Jesús, los(as) cristianos(as), siendo la familia misma de Dios, tienen derechos inviolables como seres humanos, y los realizan en la medida que se hacen y se comportan como seres humanos.

Sin embargo, por la historia sabemos que algunas autoridades en la Iglesia, en muchas ocasiones han devaluado al ser humano, han tenido miedo de su grandeza, han menospreciado sus logros, han predicado una actitud de humildad (falsa) y han promovido actos de humillación para supuestamente llegar a la salvación. Desde esa perspectiva, nos parece que esas autoridades nunca tomaron conciencia del hecho de que el ser humano es una creación de Dios, con una grandeza fantástica, santificado y valorado por y en Jesús.

Por lo tanto, los cristianos(as) tienen "dignidad humana" y "derechos humanos", primeramente y básicamente porque son humanos; mujeres y hombres. La encarnación ha elevado esta dignidad y estos derechos y han sido santificados en el Dios que se hizo humano. Por eso la Iglesia, la asamblea del pueblo cristiano, la institución que favorece la tarea de esta asamblea, no tiene ningún argumento para abusar de los derechos humanos de ninguna persona y menos de sus seguidores.

3. LA IGLESIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

El que sigue a Cristo, ser humano perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de ser humano... El Evangelio anuncia

y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechazando toda esclavitud... (GS 41).

¿Qué hacemos y cómo debemos entender estos textos? Antes que nada, debemos clarificar qué entendemos por Iglesia. Iglesia no se debe identificar con religión y con el mensaje del Evangelio, ni con la teología. Además la práctica muestra suficientemente que las palabras no siempre coinciden con los hechos.

La Iglesia desde el punto de vista sociológico es una institución social que se hizo y se rehace continuamente en la historia, dentro de un contexto, en un lugar y en un tiempo. La Iglesia, la asamblea de los cristianos, el pueblo de Dios como lo dijo Vaticano II, hace posible la vivencia del mensaje de Jesús, pero dentro de un contexto real. La Iglesia se hizo durante una larga historia, con diferentes elementos de diversas épocas y lugares. Esta Iglesia por lo mismo trae muchos rostros, está influenciada por la vida que se desarrolla en su entorno y al mismo tiempo influye en el ambiente que comparte. La Iglesia, en la cual se ubican los fieles para creer, es un medio (por excelencia) para colaborar en la venida del Reino de Dios. Se expresa y se manifiesta tanto como cualquier otra institución de su tiempo. El mensaje es lo que Jesús nos dejó, es lo que los fieles van a tratar de vivir, de proclamar y de testimoniar.

La religión es la afiliación de un pueblo (una cultura) con el ser supremo, en torno a su cosmovisión, por la cual este pueblo va a tratar de dar sentido a su vida y dar respuestas a las preguntas fundamentales de la vida.

Dicho lo anterior, identificar religión, mensaje e Iglesia es identificar diferentes categorías filosóficas y sociológicas.

La Iglesia en tanto institución tiene el rostro de su época. Así p.e. tenemos que después de la persecución en el tiempo de Constantino, final del siglo III y principio del siglo IV, el imperio se identificó con el cristianismo y el emperador se identificó con la autoridad eclesial, y viceversa. Poder, prestigio, triunfo, gloria... en algunas ocasiones se apoderaron del mensaje de Jesús y desde ese tiempo muchas veces ha habido una confusión y una ambigüedad en los asuntos del Evangelio y del Reino de Dios. Como el emperador tenía poder absoluto y como la imagen de Dios era una imagen de un Dios todopoderoso, no hubo entonces ningún problema para que el emperador prácticamente se identificara con este Dios.

Pero la Iglesia en tanto que asamblea, pueblo de Dios, en esencia es promotora de los derechos de sus fieles, aunque el rostro que

presenta su estructura en nuestro tiempo, parece ser contra-derechos o anti-derechos humanos. Al respecto analizamos algunas características importantes de esta Iglesia como estructura que apuntan en ese sentido, tales como lo piramidal, lo patriarcal, la tendencia monarquista y jerárquica que promueven un elitismo, un absolutismo y unitarismo.

La *estructura piramidal* en tanto que sistema sociológico (y político) y no por voluntad de Dios, se dio en los tiempos monarquistas y aparece desde una situación y realidad socio-cultural determinada.

Ahora bien, en tiempos donde la democracia y los sistemas socialistas -en los cuales hombres y mujeres comparten responsabilidad, poder y servicio con sus gobiernos-, son aceptados como formas adecuadas de autoridad, sin embargo la Iglesia, por un lado trata de promover estas formas democráticas para los demás, mientras que por otro rehusa obstinadamente aplicarlas a su gobierno, diciendo que estos sistemas no valen para los asuntos de Dios. Actitud, por lo menos incomprensible.

El *patriarcado* también es un sistema primeramente sociológico, criticado por el movimiento feminista y en el cual "el patriarca", sea pater familia, abad (o superiora), jefe de estado o de un pueblo, patrón o presidente... reina con un poder absoluto desde su función misma y desde el poder mismo. En general esta forma está referida a poderes masculinos o a formas masculinas del poder.

El patriarcado fue un sistema aceptable en una sociedad anterior, pero ahora cualquier patriarcado es inaceptable y cuestionable.

El *monarca* es figura de un imperio, de un reinado, donde los súbditos no tienen derechos, ni madurez legal y educativa. Hoy vemos que la práctica muestra que los monarcas actuales son más decorativos que personas de poder, son más representantes de la tradición que figuras con responsabilidad. Ciertamente traen algo de equilibrio al gobierno, pero el peso de las funciones y tareas está en otras personas elegidas.

La *estructura jerárquica* es aquella donde los de arriba se mueven en un mundo sagrado, un mundo de privilegios y de sistema de clases. Con dificultad aceptan que los demás se preparen como ellos, sepan cómo ellos, etc. Este sistema tiene cada día menos lugar en el mundo actual, donde la gente se capacita continuamente, muchas veces más y mejor que las personas de la

jerarquía misma. Sin embargo, en este sistema hay lugar casi exclusivamente para "su propia gente", por lo que los laicos y especialmente la mujer, no tienen mucho espacio de actuación, ni derechos a ciertos ministerios (sagrados) en su Iglesia, en su asamblea del pueblo de Dios.

Con lo anterior afirmo que el elitismo, el absolutismo, el centralismo... son todavía muy fuertes en la institución eclesial y no pertenecen al mensaje de Jesús. La Iglesia que tenemos, que amamos y por la cual hemos dado los mejores años de la vida -y los seguimos dando-, "como sistema" es una anti-testimonio de los derechos humanos, escritos en el corazón y en la esencia misma del cristiano. Este sistema es piramidal: el emperador arriba, con un grupo elitista, con poderes casi absolutos. Persiste un patriarcado como sistema social, -especialmente en lo que se refiere a la mujer-, con una visión monarquista, no solamente con títulos de las épocas imperiales, sino con una mentalidad de desigualdad en la práctica, con una jerarquía que sigue funcionando demasiado por sí misma.

Ciertamente este es un rostro que reconocemos en nuestra Iglesia, pero no es el único, ni el que habla verdaderamente de lo que en profundidad es la Iglesia. Gracias a Dios y afortunadamente tenemos otras formas que también se han hecho institución en nuestra Iglesia y contamos con el testimonio y ejemplo de obispos y líderes eclesiales que nos han mostrado y nos siguen mostrando otro modelo de Iglesia, donde hay igualdad entre las personas, donde se respetan verdaderamente los derechos humanos de todos(as) los cristianos(as), donde se ha superado el absolutismo, el modelo monárquico, jerárquico, piramidal y patriarcal de la Iglesia.

Aunque el sistema mismo, en mi opinión, está mal en el tiempo actual, no quiere decir que la Iglesia no tiene y no ha tenido un aporte valioso para con los Derechos Humanos por medio de la palabra escrita y hablada, pero especialmente por el testimonio y la entrega de personas y grupos particulares.

Pero el hecho de que históricamente siempre ha habido personas e instituciones en la Iglesia que han dado un verdadero testimonio y aporte a los Derechos Humanos, no nos debe llevar a no reconocer que la Iglesia en su historia olvidó su posición frente a los D. H. Recordemos a manera de ejemplo algunos casos extremos. Primeramente la inquisición, que mató muchas personas, casi todos -mejor dicho todas, porque la mayoría fueron mujeres- inocentes y lo hizo en "nombre de Dios", "para mayor honor de Dios", "para defender

su religión". Con este hecho no solamente se negaron los D. H. a las personas, sino que les fueron pisoteados, y ninguna razón podría defender esa actitud. Tengamos presente que en ese tiempo el lema de la Iglesia era: "fuera de la Iglesia no hay salvación". Este es pues un ejemplo claro de cómo la Iglesia le "ganó" a Dios mismo. En tanto que institución se identificó con el Reino mismo.

Pensemos, en estos ejemplos extremos, en las "conquistas" desde Europa sobre el continente africano, asiático y americano, donde la cruz siguió a la espada y donde de nuevo en "nombre de Dios" defendieron su posición, sus creencias, su fe, su gobierno y su poder. También tenemos ejemplos al respecto en el área del pensamiento y la investigación. No siempre se ha respetado el derecho a la libre expresión y libertad de pensamiento y religión. Algunos científicos y pensadores han sido víctimas en sus D. H., como es el caso de Galileo, Theillard de Chardin y otros, a quienes se les ha aplicado una mentalidad de castigo e inquisición, al contrario de lo que la Iglesia exige y pide a las instancias civiles.

Tenemos ejemplos también de líderes eclesiales que se ponen del lado del poder civil y político que oprime y explota a los pobres. Y finalmente tenemos -en la práctica- el no reconocimiento pleno del derecho de la mujer en la misma institución eclesial, pasando ella por un creyente de segunda o tercera clase.

Termino este apartado anotando lo que G. Lorenzo Salas dice sobre los D. H. en la Iglesia. Afirma que tales son trascendidos, transfigurados, radicalizados, elevados y consagrados... (pero que) se maneja una doble verdad, doble moral y doble lenguaje; se da más importancia al legalismo que a la espiritualidad; con el *Ius divinum* justifica y legitima todo... manejando todavía el dualismo griego, base de toda teología clásica... lo que permite una esquizofrenia del creyente, justificando abusos de los D. H. "en nombre de Dios".

4. COMPROMISO CRISTIANO Y ECLESIAL CON LOS D. H.

Uno se puede preguntar, ¿dónde están los datos positivos? ¿Existen? No podemos negar que existen, aunque tal vez no con la evidencia y abundancia que nos gustaría.

La Iglesia tiene una tarea inmensa para el siglo XXI en el terreno del cumplimiento de los D. H. Una de sus tareas será la de permitir -sin ambigüedades prácticas o teóricas- a sus fieles y

especialmente a sus teólogos(as) pensar y expresar libremente sus convicciones. Tendrá que aceptar a las otras religiones como tales, sin la imposición de su verdad y su unicidad, sin negar la grandeza de Dios en su encarnación y revelación por Jesucristo. Tendrá que defender a los pobres, discriminados, excluidos..., sin alinearse con los poderosos, tratando a todas las personas con una actitud de humildad verdadera, de igualdad y de justicia.

No será ciertamente una tarea absolutamente nueva, pues ya ha habido muchos grupos y personas que han dado su vida en defensa de los derechos de los otros, como se puede constatar por ejemplo en la Segunda Guerra Mundial en los que defendieron a las personas judías perseguidas. Más recientemente tenemos catequistas, laicos(as) y sacerdotes en Guatemala, El Salvador y muchos otros países en los que han dado su vida defendiendo a los pobres. Son personas y grupos que han sido fieles a Dios y a las personas discriminadas, excluidas y muchos de los cuales han terminado muertos(as), expulsados(as)...

Hemos tenido obispos que por defender los derechos de los "sin-derechos" han perdido la vida o son aislados por las autoridades (civiles y religiosas) y muchas veces por un buen número de personas cristianas.

Debemos mencionar, bajo riesgo de ser injustos, algunos documentos de la Iglesia que han tratado de recuperar el daño hecho por la misma Iglesia al principio del desarrollo del movimiento por los D. H. Sabemos y debemos reconocer, que en el año 1791 el papa Pío VI condenó la Declaración de los D. H., al principio de manera interna; con los cardenales y un mes después de forma pública, cuando se pronunció contra la libertad de la fe y de prensa y contra la igualdad de todos, diciendo que dicha libertad negaba los fundamentos eclesiales. En 1832, Gregorio XVI se expresó en la encíclica *Mirari vos* contra la libertad de conciencia y de prensa y dos años después en la encíclica *Singulari nos* contra la idea liberal-democrática. Ya en este siglo, Pío IX en su carta *Quanta cura*, dijo que los D. H. eran incompatibles con la fe católica. En 1948, cuando se hizo la Declaración Universal de los D. H., por la ONU, la Iglesia no la aceptó por el artículo sobre (el derecho) al divorcio. Son algunos datos negativos dado que la defensa de los D. H. son centrales para los(as) cristianos(as) y para la Iglesia y que anteceden a una actitud y práctica positivas.

Fue el papa Juan XXIII quien de manera muy significativa da un giro a la relación de la Iglesia con los D. H. En su encíclica *Pacem*

in terris declaró los D. H. de la Iglesia y para Iglesia. Dos años después se publica la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa. Estos textos fundamentan y promueven la tarea de los cristianos(as) y en especial de la Iglesia en relación con los D. H. También Pablo VI, en 1969, en su mensaje de Año Nuevo, declara la promoción de los D. H., entre otras cosas, como un camino para la paz.

La actitud del actual papa, Juan Pablo II no resulta tan clara. Mientras en sus documentos y palabras pide respeto por los D. H., hay condenas para algunas de sus miembros (teólogos, p.e.) y tiene poca apertura para algunos grupos marginados como los homosexuales, los sacerdotes que dejaron el ministerio y para algunos reclamos de las mujeres en la Iglesia. Es un papa, dice G. Lorenzo Salas Magaña, con una práctica legalista y con un sentido del derecho muy radical, monopolista y plenipotenciario, que defiende la estructura piramidal y jerárquica de la Iglesia. En su pontificado se ha permitido que silenciaran a teólogos(as) comprometidos(as).

Termino con una idea del libro de Gumersindo Lorenzo Salas, *Derechos Humanos y Cristianos en la Iglesia*, texto en el cual me he apoyado bastante. Afirma que aunque no todo es positivo, creemos que debemos luchar por una Iglesia que defienda los D. H., no solamente *ad extra*, sino también *ad intra*, en todos los casos, porque los cristianos(as) somos humanos con y en Jesús y con la tarea de dar esperanza en que un día llegaremos a una sociedad alternativa con igualdad, paz, justicia y vida abundante para todos y donde haya amor verdadero. ¡Vale la pena!

RESEÑA

BUSS, T., *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*, Hisbol/CLAI, La Paz 1996.

Este texto de T. Buss tiene como propósito, según lo indica la misma presentación del libro, el promocionar el diálogo y la cooperación ecuménica en el continente y para ello pone a disposición de los lectores sus reflexiones y aportes en esta obra.

La obra se divide en dos grandes partes, la primera bajo el título "Mirada a la Teología de la Liberación" recoge los principales aportes teológicos y pastorales de dicha teología en tres capítulos donde se ocupa de los principios fundamentales, el método utilizado por la teología de la liberación y un panorama histórico y teológico de sus principales temas y preocupaciones.

Su acercamiento a la Teología de la Liberación es desde una perspectiva optimista y llena de simpatía, sin ocultar algunas limitaciones y tareas pendientes. Cree que la Teología de la Liberación está en plena vigencia y productividad; y que las Comunidades Eclesiales de Base, el lugar donde nació, siguen creciendo.

La segunda parte aborda el tema del "Movimiento ecuménico" desde una perspectiva histórica y teológica, hasta nuestros días y analiza de manera muy respetuosa y propositiva la relación entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica.

Para el autor el futuro del ecumenismo pasa por la promoción

de la inculturación y del diálogo interreligioso, tanto a nivel académico como a nivel del ecumenismo no formal.

Resulta interesante constatar también cómo el autor logra una relación de convergencia entre el Movimiento Ecuménico y la Teología de la Liberación, a pesar de las dificultades.

Y en general se puede decir que en todo el texto se respira un ambiente de respeto y de fe y un gran preocupación por resistir a la lógica de antvida de un mercado global, que considera a los personas clientes antes que seres humanos.

El estilo con que está escrito es sencillo y accesible prácticamente a todo lector interesado en la temática. Brinda además herramientas prácticas y sencillas para su mejor comprensión, a través de ejercicios que vienen señalados en el mismo texto.

La verificación de la pretensión de la obra, la misma historia se encargará de corroborarla, aunque en justicia habrá que decir que por lo que el texto dice y la forma como lo presenta el diálogo y cooperación ecuménica a nivel académico quedan bien servidos.

SOBRE LOS AUTORES

DR. JORGE DOMÍNGUEZ R

Hermano franciscano (ofm), nacido en la ciudad de México, donde realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano. Es Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro normalista por el Colegio Benavente, de Puebla, Méx. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores y del Departamento de Teología del mismo Instituto. Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes Instituciones y Universidades de México, Estados Unidos, Centro y América del Sur. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad Intercontinental.

JUAN ANTONIO LAVIADA C

Hizo sus estudios de Bachillerato y Licenciatura en Teología Misionera en la Universidad Intercontinental. Es profesor en esta Universidad en el Diplomado en Teología Misionera y en la Licenciatura. Ha impartido las cátedras de Fenomenología de la Religión, Teología de las Religiones, Diálogo interreligioso y ecumenismo y Misionología. Actualmente es miembro del Equipo de Investigación y Coordinador de Cursos y Eventos Especiales en la Escuela de Teología de esta Universidad.

JOSÉ LUIS FRANCO B

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la Ciudad de México e Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diferentes centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente e investigador en la Universidad Intercontinental.

LIC. ARMANDO NOGUEZ A

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Realizó sus estudios teológicos en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México y miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Es catedrático en varios Seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y Estados Unidos. Actualmente es parte de la planta docente y miembro del Equipo de Investigación de la Escuela de Teología de esta Universidad. Ha publicado en la Revista SIGNO, SERVIR y en el Centro Antonio Montesinos. Su más reciente obra es *Biblia Ética y Apocalíptica. Aportes para la resistencia cristiana*.

DR. EUGENIO TRÍAS

Filósofo español nacido en Barcelona en 1942.

Ha sido galardonado con el premio Anagrama de Ensayo, el Premio Nacional de Ensayo y en 1995 obtuvo el premio Internacional Friedrich Nietzsche (XIII convocatoria) por el conjunto de su producción y por su trayectoria filosófica. Su primer libro apareció con el título: *La filosofía y su sombra*. Después de esta obra inicial ha publicado entre otras: *Filosofía del carnaval, Metodología del pensamiento Mágico, Tratado de la pasión, Lo bello y la siniestro, Los límites del mundo, Lógica del límite, La Edad del Espíritu y Pensar la religión*. Actualmente es catedrático de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona.

DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M

Antropólogo Social. Profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Ciudad de México. Ha sido profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México, Vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM).

MTRA. MARÍA VAN DOREN

Nacida en Bélgica y religiosa de las Hermanas Misioneras del Inmaculado Corazón de María. Tiene Licenciatura socio-política por la Universidad de Lovaina, Licenciatura en Sociología por el Marymount College, de New York, Maestría en Teología por la Graduate Theological Union, de Berkeley, Cal, además de otros estudios en Teología y en Educación Especial.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta ficha de suscripción,
a nombre de la Universidad Intercontinental.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

País _____

Teléfono _____ Fax _____

Suscripción para el año: _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

CARACTERIZACIÓN DEL DISCIPULADO EN LAS NARRATIVAS EVANGÉLICAS

- El retrato de los discípulos en la narrativa de Mateo
J.A. Edwards (selección de texto y traducción: *Dr. Jorge Domínguez*) 11
- Los discípulos y el resucitado en la narrativa de Mateo
Dr. Jorge Domínguez R 25
- La incompreensión de los discípulos
a la luz de la "petición" de los hijos de Zebedeo (Mc 10, 35-40)
Juan Antonio Laviada C 49
- Caracterización Narrativa del discipulado
en la relato de la Transfiguración según Lucas
José Luis Franco B 61
- Caracterización narrativa de los discípulos de Jesús
en el relato de la entrada de Jesús a Jerusalén según Juan
Lic. Armando Noguez A 75

OTRAS VOCES

- Pensar la religión (al final del milenio)
Dr. Eugenio Trías 101
- El derecho a la diferencia y la construcción de la utopía
Dr. José Luis González M 121
- Derechos Humanos y dimensión eclesiológica
Mtra. María Van Doren 147

RESEÑA

- BUSS, T., El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación
José Luis Franco 159

SOBRE LOS AUTORES 161