

Vicente de Paúl y la corte

Su postura ante la Política del Poder

por Daniel Franklin Pilario Estepa, C.M.*

1. Introducción

Cuando entré en la Congregación al principio de los años 80 Filipinas se encontraba en una situación política muy revuelta. El dictador Marcos estaba a la sazón reforzando su poder militar, y la resistencia a su gobierno militarista crecía entre los ciudadanos. La población estaba dividida. También lo estaba la comunidad. Por un lado había muchos cohermanos que simpatizaban con el matrimonio Marcos y sus paniaguados. Algunos incluso llegaron a estar presentes en muchas ceremonias del palacio. Por otro lado, otros cohermanos participaban en las demostraciones callejeras, o trabajaban entre bastidores para ayudar a derribar el régimen represor. Lo que me sorprendía vivamente era que ambos lados apelaban a san Vicente para justificar su postura. Los de un lado preguntaban: ¿no era san Vicente amigo de la gente que tenía el poder? ¿no hizo lo posible por suprimir el abismo entre ricos y pobres? También los ricos son personas. También son pobres, en el aspecto emocional, en el aspecto moral, en lo espiritual. ¿No nos llama san Vicente a servirles también a ellos, como él mismo lo hizo? Los del otro lado decían: cuando comemos con ellos, cuando les pedimos ayuda para nuestros proyectos o celebramos la misa en sus reuniones, ¿no estamos apoyando sus injusticias? Ninguno de los dos lados llegaba a convencerse de las razones de los del otro lado.

Aunque hoy nos encontramos en un contexto básicamente diferente, sigue en pie lo sustancial de los temas en juego. ¿Cómo deben los vicencianos comportarse hacia la política del poder? Este trabajo pretende ofrecer tres temas: (1) investigar las teorías y los ideas de hoy acerca del poder, concretamente en contextos sociopolíticos;

* Dr. Daniel Franklin Pilario Estepa, C.M., es decano de la St. Vincent School of Theology, Filipinas. Adquirió el título de doctor en teología sistemática en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es co-director de la Comisión de Carisma y Cultura (CCC), una rama de la Conferencia de Visitadores de Asia-Pacífico.

(2) investigar cómo Vicente de Paúl se comportó con las políticas de poder en su propio contexto; (3) aplicar las conclusiones a la vida vicenciana y al proceso de su formación.

Para encuadrar la presente exposición, usaremos el método de comenzar con temas y cuestiones contemporáneas. ¿Cómo ve el 'poder' político la ciencia política de hoy? Trataremos de leer desde ese punto de vista la actuación política de Vicente con la esperanza de llegar a un discernimiento para nuestra propia época sobre cómo relacionarnos con el poder y cómo hacer 'caridad' en los diferentes contextos políticos...¹.

2. Teorías contemporáneas acerca del poder

¿Hasta qué punto es la cuestión del poder un tema de importancia crucial para la mente contemporánea? Simplemente por tener una idea sobre ello, intenté una búsqueda en Google acerca del término 'poder' (power); conseguí 785M entradas en 0.17 segundos. A través de Yahoo conseguí aún más: 1.24B entradas en 0.31 segundos². Teniendo en cuenta que el término de referencia podría incluir la fuerza eléctrica o mecánica, y fuerzas semejantes, centré mi búsqueda en el término 'poder político' (political power), y conseguí 228M entradas en Google en 0.07 segundos y 116M en Yahoo en 0.28 segundos. Teniendo en cuenta estos datos, el tema del poder debe ser un tema importante en la sociedad de hoy.

Los tratados de teoría política de hoy nos proporcionan un amplio abanico de maneras diversas de entender el poder. Describiré algunas de estas maneras: (a) el poder como dominio; (b) adquisición del poder y resistencia; (c) poder y solidaridad.

¹ Acerca de esta metodología, véanse mis artículos: "Inculcating Congregational Charisms: A Methodological Proposal for the Vincentian Family", *Hapag: A Journal of Interdisciplinary Theological Research* 2 (2005): 169-207; "Inculcating Vincentian Charism and Ministry in the Asia-Pacific Contexts: A Methodological Proposal", en *Formation for Mission: In Search of Contextualization of Vincentian Formation and Charism in Asia Pacific*, ed. Armada Riyanto (Malang, Indonesia: Widya Sasana Publication, 2005), 139-173; reimpresso en *Vincentiana* 51, No. 4 (julio-agosto 2007): 287-315.

² Por simple curiosidad, comparé esta búsqueda con la de la palabra 'sex'. Los sitios 'sex' eran mucho menos numerosos: 397M/0.07 segundos en Google 554M/10 segundos en Yahoo. ¿Se podría decir que la mente contemporánea está más preocupada por el 'poder' que por el 'sexo'?

2.1. *Dominio: Poder sobre*

En un estudio clásico de teoría política Steven Lukes señala tres maneras diferentes de teorizar acerca del poder en contextos políticos³. La ‘visión unidimensional’ se basa en una perspectiva individualista. El dominio es “poder de A sobre B hasta el punto de que A puede conseguir que B haga lo que B no querría hacer por propia iniciativa”. En otras palabras, el poder reside en el (los) agente(s) que puede(n) ejercer un dominio patente y visible en situaciones en las que se da conflicto de intereses. En la “dimensión bidimensional” no es necesario que el conflicto sea patente, puede estar también encubierto y oculto. No es necesario que el grupo dominante tome decisiones contra la minoría. Es suficiente que no declaren su visión de ciertos temas, y de eso modo impiden que el tema en cuestión se ofrezca a discusión abierta. Esta visión piensa que el dominio se puede ejercer sobre otros por la capacidad de controlar la agenda política. Además de estos dos primeros tipos hay una “vision tridimensional” o radical, que es la que suscribe Lukes. Para Lukes, las dos teorías anteriores son demasiado individualistas, es decir, demasiado fieles a la tradición que comenzó con Max Weber que veía al poder como residente en individuos que llevaban a cabo su voluntad a pesar de la resistencia de otros. Las dos visiones se centran en la realidad del conflicto, sea éste patente o encubierto. Además de la acción individual (es decir, el poder de A sobre B), Lukes defiende que el poder incluye también “un comportamiento de los grupos sociales y de las instituciones estructurado socialmente y modelado por la cultura”⁴. Además de en los conflictos visibles, el poder está también presente en el consenso social manipulado. En otras palabras, el sistema dominante puede de hecho influir, formar y determinar — a través de los medios de comunicación, las escuelas, las iglesias — lo que debe gustar al pueblo y lo que tiene que querer. Y a través de los procesos ordinarios de formación — o de lo que la sociología denomina “socialización” — la agenda de la clase hegemónica es aceptada como legítima, normal y natural... No se da conflicto visible, pues los intereses del orden dominante han sido impuestos, y aparentemente aceptados, por aquellos a los que intenta excluir. Así pues, el consenso social es a la vez apoyado voluntariamente, pero también impuesto inconscientemente⁵.

³ Para esto, véase STEVEN LUKES, *Power: A Radical View* (New York: Palgrave, 1974). Esta obra apareció en 2005 revisada y ampliada. Hay traducción castellana: *El poder: un enfoque radical*, Siglo XXI de España editores, 2007.

⁴ STEVEN LUKES, *o.c.*, 22.

⁵ La vision radical del poder que tiene Lukes está influenciada por la noción de ‘hegemonía’ del marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937).

La visión radical del poder en Lukes viene influenciada por la noción de 'hegemonía' del marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937). Según Gramsci la legitimidad política se consigue de dos maneras: por la fuerza y por consentimiento. La primera consiste en el uso de coerción y de fuerza (p.e., policía, jueces, cárceles, etc.). Pero como no siempre es este medio eficaz, pues suele crear protestas extendidas, el poder dominante usa también de la persuasión (otros califican a este medio como 'lavado de cerebro'), a través de los medios de comunicación, el sistema educativo, las iglesias y otras instituciones con el fin de convencer a la población de su propia legitimidad. En otras palabras, la clase dominante se dedica a 'fabricar consenso', por usar una frase del famoso filósofo y activista político Noam Chomsky. En ambos casos el orden dominante ejerce poder sobre los dominados. Sin embargo, los dominados participan también en esa 'fabricación', en cuanto no expresan su disenso. En la superficie, pues, la hegemonía es 'la realidad total social vivida', que es una realidad artificial pues es 'fabricada', pero que la gente da por supuesta, como natural y como legítima.

Sin embargo hay una visión del poder más reciente que va más allá de la visión radical de Lukes y de Gramsci. Michel Foucault (1926-1984) — escritor francés, famoso entre los escritores postmodernos — concibe el poder como 'gubernamentalidad' (en francés: "gouvernementalité"). En primer lugar, a diferencia de las tres teorías que hemos visto, el poder no es la exclusiva posesión ni de individuos ni de las instituciones. La soberanía no reside ni en el monarca ni en el pueblo: está extendida por todas partes. "Se debe analizar el poder como algo que circula", dice. "No está nunca localizado aquí o allí, nunca está en manos de nadie, no es nunca apropiado como una mercancía o como un lote de riqueza"⁶. En segundo lugar, el poder no es sólo represivo; es también productivo y reproductivo. Es un conjunto de prácticas, de tecnología o de estrategia dispersado por todo el sistema, de modo que a los cuerpos de súbditos se les hace dóciles a su lógica y funcionamiento. De hecho, los 'cuerpos' pueden ser gobernados eficazmente, y así adquieren la capacidad de reproducirse y de reproducir el sistema entero. Esto es lo que él denomina 'la microfísica del poder'.

¿Cuál es la afirmación de base en esa discusión teórica? A pesar de sus diferencias, las teorías sobre el poder de Lukes, Gramsci y

Para la discusión de Gramsci acerca de la hegemonía, véase JOSEPH FEMIA, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

⁶ MICHEL FOUCAULT, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), 98.

Foucault coinciden en un aspecto. El poder es “poder sobre”. Consiste en actos individuales, prácticas diarias, instituciones, tecnología, estrategias o micro-prácticas soterradas de dominación sobre otros, conocidos o desconocidos.

2.2. *Posesión de Poder y Resistencia: Poder para*

Aparte de concebirlo como dominio hay otra tradición que concibe el poder en términos de capacidad positiva. El poder no es simplemente ‘poder sobre’ sino también ‘poder para’. Como sugiere la palabra latina *posse*, el poder es aptitud, capacidad, fuerza aplicada, eficacia. Más allá de ser dominio, el poder es una fuerza transformadora, una dotación de capacidad. En el contexto de un fuerte poder dominante en el centro, ¿qué capacidad de poder poseen los márgenes? Es verdad que el poder hegemónico lo invade todo. Pero nunca puede haber un “orden social dominante, y en consecuencia ninguna cultura dominante jamás incluye o monopoliza el todo del obrar humano, de su energía, de sus deseos”⁷. Siempre habrá una dimensión de nuestra existencia humana y social que el poder social dominante “descuida, no incluye, soterra, o sencillamente no es capaz de reconocer”⁸. Es ésta la dimensión que pone en cuestión, amenaza o ejerce presión sobre lo hegemónico. Raymond Williams, filósofo británico neo-marxista, identifica esta dimensión como el lugar en que pueden brotar voces alternativas y oposición por parte de los excluidos, el lugar de resistencia por parte de los marginados por el sistema. Michel de Certeau, otro filósofo francés contemporáneo, denomina a esto la ‘táctica de los débiles’. Mientras que *estrategia* se refiere a una acción calculada de instituciones poderosas, cuya posesión de un ‘territorio’ es necesaria para reagruparse y recargar fuerzas para el siguiente estadio y las coloca en una posición ventajosa, ‘táctica’ es el plan de resistencia de que disponen los débiles. Desprovistos de lugar propio, los ‘débiles’ sólo pueden actuar en el terreno de los ‘fuertes’. No tienen medios para diseñar una estrategia, y sus ataques dependen sólo de las posibilidades que les dejan las fisuras en la estructura del adversario poderoso. Esa táctica de los débiles “hace trampas a los poderosos, les presenta sorpresas inesperadas, aparece donde menos lo esperan; es una táctica de astucia”⁹.

⁷ RAYMOND WILLIAMS, *Marxism and Literature* (London: Oxford University Press, 1977), 125.

⁸ RAYMOND WILLIAMS, *o.c.*, 126.

⁹ MICHEL DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984). Hay traducción castellana: *La invención de lo cotidiano*, Universidad iberoamericana, México, 1999.

“Convierte de ese modo su pequeñez en ventajas, y transforma con astucia en obvia desventaja el tamaño del enemigo y su visibilidad”¹⁰.

2.3. *Solidaridad: Poder con*

Sin embargo, para algunas feministas contemporáneas las metáforas militares de tácticas y estrategias, de dominio (poder sobre) y de resistencia (poder para) son todas nociones masculinas. Defienden que la experiencia de las mujeres introduce una idea totalmente nueva del poder: “Poder con”. Virginia Held, una autora feminista, sugiere que “la capacidad de dar a luz, y de criar y de capacitar podría ser la base de concepciones nuevas y más prometedoras que las que ahora predominan acerca del poder, de la capacitación y del crecimiento”¹¹. Otra feminista, Jean Baker Miller, dice: “Hay un valor enorme en las mujeres que no quieren usar el poder tal como hoy es entendido y usado. Más bien, las mujeres tal vez quieren ser poderosas en formas que promueven, y no que disminuyen, el poder de los otros”¹². Pero ya en 1920 Mary Parker Follett (1868-1933) había expuesto la noción de “poder con”. “El poder auténtico solo puede ser cultivado”, dice, “se le escapará a la mano arbitraria que intenta capturarlo; pues el poder genuino no es control coercitivo... ‘Poder-con’ es lo que debería significar la democracia en la política o en la industria”¹³. Pero estas ideas no son simplemente monopolio de las feministas. La idea de poder como solidaridad encuentra ya un eco en los escritos de la filósofa de la política Hannah Arendt (1906-1975) que dice que “el poder corresponde a la capacidad humana no

¹⁰ Esto me trae a la memoria el griego *metis* — un sentido de inteligencia astuta estimado por los presocráticos, pero suprimido por el pensamiento griego dominante de Platón en adelante. En ciertas actividades como la navegación, la medicina o la caza, los griegos aprecian un tipo de inteligencia que combina “el saber hacer, sabiduría, anticipación, sutileza de mente, engaño, variedad de recursos, vigilancia, oportunismo, habilidades diversas y experiencia adquirida a lo largo de los años”, según se aplica a “situaciones transitorias, cambiantes, desconcertantes y ambiguas”. Enfrentada a un poder aplastante este tipo de resistencia indirecta es la única manera de vivir. Véase DANIEL FRANKLIN PILARIO, *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu* (Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2005), 21-25, 249-250, 534-535.

¹¹ VIRGINIA HELD, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics* (Chicago: Chicago University Press, 1993), 137.

¹² Jean Baker Miller (1992) citado en “Feminist Perspectives on Power”, en <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-power/> (visto el 24-06-2007).

¹³ MARY PARKER FOLLETT, *Creative Experience* (New York: Longmans Green and Co., 1924), xiii, 187.

simplemente de actuar, sino de actuar en asociación”¹⁴. Lo que se encuentra en estas diferentes visiones es un poder caracterizado por el ayudar a crecer y la afectividad, no por la capacidad de controlar; un poder de solidaridad activa, no de dominación agresiva; poder que se da a sí mismo, que no oprime.

3. Una visión de las respuestas de Vicente a la Política del Poder

Teniendo en cuenta la discusión anterior acerca del poder, nos preguntamos ahora ¿cómo se comportó san Vicente hacia el poder político en su propio contexto? Alguno podría pensar que este método es anacrónico. ¿No estamos haciendo preguntas que Vicente no se hizo a sí mismo? ¿No estamos proyectando nuestros prejuicios y predisposiciones hacia el mundo de Vicente? La respuesta a todas estas preguntas es: probablemente sí. ¡Pero no hay nada erróneo en hacerlo así! Pues como dice Hans-Georg Gadamer: “Los prejuicios son las prevenciones de nuestra apertura al mundo. Son simplemente las condiciones con cuya ayuda experimentamos algo, por las cuales las cosas con que nos enfrentamos nos dicen algo”¹⁵. En otras palabras, gracias a nuestras preguntas, prejuicios y predisposiciones, Vicente de Paúl se nos aparece como ser viviente, Sólo con la ayuda de esos supuestos podemos entenderle e interpretarle.

3.1. “Un verdadero siervo de Dios y del Príncipe”: ¿Fue asimilado Vicente de Paúl por el poder?

¿Cómo se comportó Vicente con las esferas del poder político? Una manera de ver el caso es decir que fue simplemente asimilado por el poder. En esta manera de ver las cosas, Vicente fue un colaborador voluntario del absolutista *Ancien Régime*. Sirvió al monarca como director espiritual, consejero, acompañante, amigo. Desde la perspectiva marxista él proporcionó al régimen opresor una legitimación teológica y eclesiástica. Visto desde la teoría de Gramsci, él consiguió sin darse cuenta que su Congregación y el conjunto de la Iglesia fueran instituciones al servicio del dominio hegemónico del monarca.

¹⁴ HANNAH ARENDT, *On Violence* (London: Penguin, 1970), 44. Hay edición castellana: *Sobre la violencia*, Alianza editorial, Madrid, 2005.

¹⁵ H.-G. GADAMER, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California, 1977), 9. Véase también *Truth and Method*, 2nd edición revisada, trad. por J. Weinsheimer y D. Marshall (New York: Continuum, 1998), 269-277. Hay traducción castellana de este segundo título: *Verdad y método*, editorial Sígueme, Salamanca.

Así vio a Vicente de Paúl el famoso filósofo contemporáneo Michel Foucault en un clásico estudio filosófico y sociológico sobre la mendicidad y la locura en el siglo XVII en Francia. Según Foucault, la Iglesia jugó un papel muy importante en el “gran encerramiento”, el edicto real de 1656. Este decreto instituía el Gran Hospital para cobijar juntos a todos los mendigos, los pobres, los enfermos y los locos. Foucault mantiene que el programa para controlar y contener a todos los inadaptados de la sociedad — los que no cabían en los nuevos standards de la Edad de la Razón — comenzó incluso antes, cuando Vicente tomó posesión de San Lázaro. Escribe Foucault: “Vicente de Paúl reorganizó San Lázaro, la más importante de las antiguas leproserías de París; el 7 de enero de 1632 firmó un contrato en nombre de la Congregación de la Misión con el priorado de San Lázaro, que recibiría ahora ‘personas detenidas por orden de su Majestad’”¹⁶. Foucault insinúa por tanto que Vicente se puso inconscientemente a disposición de un sistema que se reproduce a sí mismo por el medio de detener a los pobres y de meterlos en la cárcel¹⁷.

Pero ¿hasta qué punto colaboró de verdad Vicente con los poderes políticos de la monarquía? Muchísimo, a creer a algunos de sus

¹⁶ MICHEL FOUCAULT, *Madness and Civilization*, trad. por R. Howard (New Pantheon, 1965), 42.

¹⁷ Esa afirmación tan general de Foucault necesita algunos matices. La vida de cada día en San Lázaro nos da una impresión diferente. San Lázaro era una institución muy grande que comprendía varias obras, desde un centro para la atención de día para pobres hasta una residencia temporal para obispos, seglares y religiosos. Servía como Casa Madre de los misioneros (por eso sus miembros llegaron a ser conocidos como ‘lazaristas’). Era también una institución educativa para sacerdotes y seminaristas. Tenían también lugar allí las Conferencias de los Martes, en las que participaba Vicente de manera regular. Había también una iglesia en la que se celebraba la misa diariamente, y también un lugar en el que se servían comidas diariamente a los pobres que quisieran acudir. De manera que no era una especie de prisión, que es la impresión que quiere dar Foucault. Es cierto que había residentes con problemas mentales, así como jóvenes enviados voluntariamente por sus padres (con permiso de las autoridades) con fines correccionales. Pero esta institución no era diferente de lo que hoy calificamos como ‘centros de rehabilitación’, que en aquel caso tenía a los misioneros como el equivalente a los directores espirituales de hoy, consejeros o psiquiatras. Vicente insistía en que se calificara a estos ‘internos’ como ‘huéspedes’. No eran prisioneros de su Majestad, como insinúa Foucault. Eran de hecho ‘huéspedes de pago’, y por eso se les servía exactamente la misma comida, o aún mejor, que a la comunidad. Los que se recuperaban volvían a sus casas, conseguían posiciones decentes en la sociedad, vivían vidas normales, e incluso ejemplares. Abelly dice lo siguiente: “Varios de ellos cambiaron de modo extraordinario su vida anterior cuando fueron recibidos en San Lázaro. Los cuidados caritativos que recibieron allí les ayudaron, cuando dejaron San Lázaro, a vivir una vida enteramente nueva”. LOUIS ABELLY, *Vida del venerable siervo de Dios, Vicente de Paúl*, CEME, Salamanca, 1994, libro II, capítulo sexto.

contemporáneos. Así describe Louis Abelly a Vicente en un pasaje de su bien conocida biografía: “El Señor Vicente conservó siempre una fidelidad inviolable al rey y una devoción constante a su servicio aun en los tiempos más difíciles y peligrosos”¹⁸. En esa sección Abelly señala que Vicente de Paúl arriesgó su vida, su bienestar material y el de su Congregación para poder servir al rey, pues para Vicente “el afecto y fidelidad al propio príncipe no se queda en su persona sino que llega hasta Dios”¹⁹. Vicente fue un hombre de su tiempo. Igual que sus contemporáneos, también él creía que ser fiel a la voluntad del rey era obedecer a la voluntad de Dios. Las relaciones cercanas y personales con el palacio real son bien conocidas. El que fuera llamado al lecho de muerte de Luis XIII es una señal de que existía una relación de confianza. En un momento del diálogo en su lecho de muerte, el rey dijo: “Señor Vicente, si recupero la salud, haré que todos los obispos pasen tres años en su casa”²⁰. Pero Vicente tuvo relaciones más cercanas con la reina, que es una figura básica en las obras de caridad de Vicente. Hubo incluso un plan de fundar una Cofradía de Caridad en la corte, a la cabeza de la cual está “la persona sagrada de la reina”²¹. Así veía Vicente a la reina, a lo que ella respondía con la misma — o aún mayor — estima y admiración. Un día un caballero comentó a la reina Ana de Austria: “Hay pocas personas que estén tan dedicadas como el señor Vicente al servicio del rey y del estado con una fidelidad tan sincera, constante, y desinteresada”. “Tiene usted razón”, contestó la reina, “el señor Vicente es un verdadero siervo de Dios y del Príncipe”²². Ella le escogió para que fuera miembro del Consejo de Conciencia (hoy lo denominaríamos Ministerio de Asuntos Eclesiásticos). Aunque era Mazarino el que actuaba como Presidente del Consejo, admite que Vicente tenía ante la reina mayor influencia que él. “Incluso yo, que conozco mejor que nadie las intenciones de la reina, no me atrevo a intervenir hasta que el señor Vicente ha estudiado el caso tanto como él quiere”, confiesa Mazarino²³. A Vicente le conoció no sólo el cardenal Mazarino sino

¹⁸ LOUIS ABELLY, *o.c.*, libro II, p. 526.

¹⁹ L. ABELLY, *o.c.*, libro II, p. 528.

²⁰ J.M. ROMÁN, *San Vicente de Paúl. Biografía*, BAC, Madrid, 1982, p. 539.

²¹ ROMÁN, *o.c.*, p. 537.

²² ABBÉ MAYNARD, *Virtues and Spiritual Doctrine of St. Vincent de Paul* (Niagara: Niagara Index Publishing House, 1877), 216. Edición original en francés; *Vertus et doctrine spirituelle de Saint Vincent de Paul*, París, 1864. Traducción castellana: Madrid, 1908.

²³ ROMÁN, *o.c.*, p. 550. El ministro francés y amigo de Mazarino, Le Tellier sabe que en el caso de los beneficios eclesiásticos la reina confía solo en la opinión del señor Vicente: “En cuanto al señor Vicente, la reina se siente obligada a seguir su consejo, de modo que si el cardenal nombra obispo a alguien

antes que él también el cardinal Richelieu. Un incidente nos revela cuán preocupado estaba Vicente por su imagen ante los que tenían el poder. En cierta ocasión oyó que se le acusaba de obrar contra los intereses de Richelieu. No perdió tiempo en disipar las dudas sobre su fama. “Señor mío”, le explicó, “aquí está el malnacido a quien acusan de actuar contra los intereses de su Eminencia. He venido en persona para que pueda disponer de mí y de la Congregación entera como mejor le parezca”²⁴.

Este y otros muchos incidentes que no podemos narrar aquí nos dicen que Vicente caminó con frecuencia por los pasillos del poder, y se relacionó con gran familiaridad con los que lo poseen: reyes y reinas, ministros, nobles, sus esposas y sus hijos.

3.2. “Arrójese al mar”: Peticiones humildes y resistencia abierta

A pesar de su cercanía con las autoridades, Vicente se opuso deliberadamente a la política del gobierno de una manera consecuente. Uno de estos incidentes tuvo lugar durante los desastres causados por las guerras prolongadas en la Lorena (1635-1643). Abundaban el hambre y la enfermedad. Las historias cuentan de seres humanos que competían con animales para comer la hierba. En medio de estos sufrimientos inimaginables, Vicente identificó con clarividencia la causa y raíz: la política extranjera del cardenal Richelieu. Junto con una muy amplia campaña de recogida de fondos, el trabajo heroico de los misioneros sobre el terreno, y los actos de mortificación practicados en las comunidades, Vicente no perdió el tiempo y se enfrentó a los poderes dominantes. Creyó que sería de utilidad el hacer una visita a Richelieu. Se arrodilló delante de él para pedirle: “Señor, dadnos la paz. Tened piedad de nosotros. ¡Dad la paz a Francia!”. El ministro cardenal le respondió después de suspirar: “¡Ah, señor Vicente! Yo deseo la paz tanto como usted, pero la paz no depende de mí solo”²⁵. ¿Era sincero Richelieu? ¿O se trataba de mera retórica? Astuto político como era, ¿dijo eso simplemente para aplacar a su huésped, un hombre tan sincero? Pues ¿no estaba realmente decidido a trabajar por la expansión política de Francia sin tener en cuenta los daños colaterales? En un segundo vistazo a la situación, tal vez la respuesta de Richelieu suponía un conocimiento más agudo

que el señor Vicente no cree apropiado, acepta la opinión de éste, y ni las recomendaciones de su Eminencia ni las de nadie prevalecen por encima de la opinión del señor Vicente”. Ibid.

²⁴ ROMÁN, *o.c.*, p. 526.

²⁵ Ibid., p. 519. No se sabe la fecha exacta de este incidente. Coste sugiere que tuvo lugar entre 1639 y 1642.

de la situación. La vision unidimensional que tenía Vicente del poder le dice que Richelieu es la causa única. Tal vez creía que una decisión unilateral del primer ministro era suficientemente poderosa para que terminara la destrucción. Pero Richelieu es un político más agudo. Sabía que el poder no es el juguete de un solo individuo. Una vez que la maquinaria política hegemónica se ha puesto en marcha (a través de sus programas, sus funcionarios, sus sistemas de ejecución, los procesos penales, etc.), no hay manera de detenerla. El sistema poderoso del régimen absolutista ha adquirido una vida propia, y ni siquiera sus creadores tienen el poder de controlarlo.

Un hecho parecido tuvo lugar en la guerra de la Fronda (1648-1653), una guerra civil entre la antigua nobleza aristocrática, el Parlamento y la monarquía absoluta. Durante este episodio los pobres son las víctimas involuntarias. Como lo expresa el dicho popular: "Cuando juegan los elefantes, se muere la hierba". Preocupado por los sufrimientos de las víctimas, Vicente arriesgó su vida una vez más. Él conocía cuál era la raíz del problema: la persona de Mazarino, el primer ministro de la reina. Al amanecer del 14 de enero de 1649 Vicente salió de San Lázaro acompañado por el hermano Ducournau hacia Saint-Germain, adonde la corte real había huido escapando de la ira de la población de París. El viaje estuvo lleno de peligros, pero Vicente los afrontó todos. Tenía además el temor de que la reina no le prestara oído a su petición, pues se sabía que despedía a quienes se atrevían a criticar en su presencia a su primer ministro. Cuando fue admitido a presencia de la reina, Vicente le dijo que debía despedir a Mazarino. "¡Paz! ¡Paz! ¡Dadnos la paz, Majestad, por favor, despedidle por algún tiempo!". La reina escuchó, pero no quería por otro lado enfrentarse a Mazarino. Le dijo en consecuencia que hablara él mismo con Mazarino. "Eminencia", Vicente dijo al cardenal, "sacrifíquese, aléjese del país para que se salve Francia"²⁶. "Considere el estado en que nos hallamos. Arrójese al mar para calmar la tormenta"²⁷. No tuvo éxito Vicente. Aumentó la influencia de Mazarino sobre la reina, que además sentía más necesidad de él que nunca. Pero Vicente perseveró en sus esfuerzos a favor de la paz. Siguió dialogando con ambos lados, el poder real y los nobles. Cuando las negociaciones fracasaron, se atrevió a escribir al Papa para que intercediera. Y en un gesto político muy atrevido, escribió el 11 de septiembre de 1652 al cardenal que se abstuviera de entrar en París junto con el rey y la reina madre cuando entraron éstos para hablar con la población. Hizo todo esto porque, en su manera de ver

²⁶ P. COSTE, *El gran santo del gran siglo*, CEME, Salamanca, vol. 3, 69.

²⁷ COSTE, *o.c.*, vol. 2, 404.

la situación, Mazarino era el verdadero problema. Esto no agradó a Mazarino. Como resultado de todo ello, despidió a Vicente del Consejo de Conciencia²⁸. Este fue el precio que tuvo que pagar por su valiente acto de desafío al poder dominante.

3.3. “*Si usamos la fuerza, estaremos obrando contra la voluntad de Dios*”: Resistancia indirecta

Veamos ahora el proyecto del Hospital General. El edicto real del 27 de abril de 1656 prohibía el pedir limosna y el vagabundeo, que se veían como problemas sociales de la ciudad. Se dedicaron a este proyecto unos diez edificios esparcidos por la ciudad: *La Salpêtrière*, *La Pitié*, *Le Refuge*, *La Scipion*, *La Savonnerie*, *Bicêtre*, etc. Se movilizó a los ‘arqueros del hospital’, una especie de ‘policías de los pobres’, para recoger a los mendigos y llevarlos a uno de esos edificios. Edictos de años posteriores prohibían pedir limosna en toda la ciudad “bajo pena de azotes la primera vez, y de galeras la segunda vez para hombres y muchachos, y de destierro para mujeres y muchachas”²⁹. Esto es lo que Foucault denomina “El gran encerramiento”. El Hospital General no era una institución médica, sino ‘policial’. Era una estructura parajudicial con “soberanía cuasiabsoluta, jurisdicción contra la que no había apelación, con decretos judiciales contra los que nada podía prevalecer. El *Hôpital Général* es un poder extraño que el rey establece entre la policía y los tribunales, en los límites de la ley, un nivel tercero de represión”³⁰. Los directores eran vitalicios, con poderes administrativos, policiales, correccionales y penales sobre todos los pobres de París, dentro y fuera del Hospital General. Tienen a su disposición “garrotes, hierros, cárceles, y mazmorras” en el interior del Hospital para poder llevar a cabo su misión. Se sabe que unos pocos años después de que se publicara el edicto, el Hospital General daba cobijo a 6.000 personas, un buen 1% de la población total de París.

¿Cuál fue el papel de Vicente en este proyecto? Años antes del edicto real, en 1653, las Damas de la Caridad, mujeres influyentes de la aristocracia, habían presentado a Vicente la idea de organizar a

²⁸ Román dice que no sabemos la fecha exacta en que Vicente fue despedido del Consejo. Pero cuando Alain de Solminihac, obispo de Cahors, le escribía el 2 de octubre de 1652, le felicitaba por haber sido relevado del cargo, aunque ello era también una gran pérdida para la Iglesia. Así pues, el documento de dimisión debió de ser dado antes de octubre de 1652, es decir, inmediatamente después de la carta del 11 de septiembre.

²⁹ FOUCAULT, *o.c.*, 49.

³⁰ FOUCAULT, *o.c.*, 40.

todos los mendigos de la ciudad. Querían que Vicente se comprometiera con este plan, pues era bien conocido por su actuación en instituciones de este tipo. Le aseguraron los fondos necesarios para llevar a cabo el proyecto. Incluso la reina les entregó *La Salpêtrière* con el mismo fin. Pero Vicente calmaba sus prisas. Quería que estudiaran el proyecto con mayor detalle. “Las obras de Dios”, decía, “se hacen poco a poco, paso a paso, progresivamente”³¹. Las Damas se enfadaban con ese modo lento de proceder de Vicente. Pero ese modo de proceder tal vez fuera su manera de tratar de evitar algo en aquel proyecto que a él no acababa de gustarle: el uso de la coerción y de la fuerza. Las Damas querían un proyecto en gran escala; de ahí la necesidad de forzar a todos los mendigos. Vicente quería que se recibiera sólo a los que vinieran voluntariamente. No se debía apelar a la fuerza para encerrarlos. “La coacción”, dice, “podría ser un obstáculo a los planes de Dios”³². Mientras las Damas estaban estudiando el proyecto, fue promulgado el edicto real. Se encargó el proyecto a personajes nombrados por el Parlamento con las condiciones que nos ha descrito Foucault anteriormente. Vicente sintió un gran alivio de que el proyecto no se confiara a él y a su congregación. En cierto sentido, su lentitud en discernir le libró de asumir una obra que él consideraba represiva. Esta lentitud sirvió también como inteligente táctica dilatoria. Pero también le ayudó a evitar un conflicto con sus generosas colaboradoras de tantos años, las Damas de la Caridad, y en especial la duquesa de Aiguillon, que estaba totalmente decidida a llevar a cabo el proyecto. Como se dice popularmente, consiguió matar dos pájaros de un tiro. En la tradición vicenciana la lentitud de Vicente se ha interpretado siempre como un signo de su sensibilidad para oír la voz de la Providencia. En este contexto concreto, fue también ejemplo de una táctica sagaz de resistencia indirecta para esquivar al poder dominante.

Pero no se habían terminado aún los problemas de Vicente. No mucho después de que se pusiera en marcha el “Gran encerramiento” vino a saber que en el decreto real se establecía que los sacerdotes de la Misión servirían de capellanes. Se solicitaban unos 20. ¿Cómo podría Vicente desobedecer al rey? Se reunió con su comunidad y declinó aceptar con el pretexto de “los muchos trabajos de su congregación”³³, lo que suena más bien a pretexto. Si a Vicente le

³¹ COSTE, *o.c.*, vol. 3, 201.

³² ROMÁN, *o.c.*, 645.

³³ ROMÁN, *o.c.*, 647. Alrededor de marzo de 1657, Vicente escribía a un amigo suyo acerca de la capellanía del Hospital General: “Ellos (el rey y el parlamento) han nombrado a los sacerdotes de la Congregación de la Misión y a las Hijas de la Caridad para servir a los pobres bajo la autoridad del

hubiera convencido el proyecto, hubiera sin duda encontrado personal, como lo hizo con sus otros proyectos, como lo muestra su inflexible constancia en el tema de la misión de Madagascar. Pero aunque Vicente rehusó la petición real, tomó algunas medidas que a primera vista respondían al programa real. Hizo esto tal vez para no parecer que desafiaba abiertamente a un poder tan grande. En primer lugar, recomendó a otros sacerdotes que podrían encargarse del trabajo. Louis Abelly fue uno de ellos, que sirvió sólo durante cinco meses. En segundo lugar, suspendió el programa de comidas para pobres en San Lázaro, por consideración hacia el proyecto real. Un día un mendigo se enfrentó a Vicente a la entrada de San Lázaro: “Padre, ¿no ha mandado Dios que se den limosnas a los pobres?”. “Así es, amigo”, replicó Vicente, “pero también no ha mandado obedecer a las autoridades”³⁴. La interpretación ha visto en este incidente un ejemplo de la obediencia incondicional de Vicente a la autoridad. Pero si se tiene en cuenta el contexto, yo me imaginaría un gesto de sarcasmo en su rostro, o un guiño en sus ojos cuando decía eso. Pues muy poco tiempo después, San Lázaro volvió a su práctica de comidas para los pobres. Vicente tenía la convicción firme de que no se podía encarcelar a los pobres, y de que el dar limosna, una obra de misericordia tan propia de la tradición cristiana, no podía ser abolida. Un día un mendigo le dijo a Vicente: “Padre, todo el mundo en París habla mal de usted porque dicen que usted es la causa de que se encierre a los pobres en el Gran Hospital”. “Bueno; pues rezaré por ellos”³⁵.

Mientras la propaganda oficial se hacía lenguas del “Gran encerramiento” como la ‘mayor empresa caritativa del siglo’, Vicente mantuvo deliberadamente sus distancias, no a manera de desafío patente, sino por el medio que vengo calificando como ‘resistencia indirecta’, una táctica de que pueden usar los débiles ante los grandes poderes. Mientras la corte quería eliminar sus vergüenzas públicas a través de un encerramiento ineficaz para resolver de verdad el problema de la mendicidad, Vicente siguió haciendo todo lo que estaba en su mano para responder a las causas profundas de la miseria del pueblo, a la vez que trataba de mitigar el impacto de esas causas en sus vidas. El análisis estructural de la historia de Foucault podría ayudarnos para que veamos los dinamismos más poderosos que actúan en las

arzobispo de París. *No hemos asumido aún el trabajo pues no sabemos de seguro si es la voluntad de Dios hacia nosotros. Si comenzamos ese trabajo será al principio como una prueba, hasta ver cómo se desarrolla*”. ABELLY, o.c., libro I, 202.

³⁴ COSTE, o.c., vol. II, 305.

³⁵ COSTE, o.c., vol. II, 305.

políticas hegemónicas, pero no ayuda a percibir la resistencia indirecta presente en la vida de cada día y en las decisiones de las personas reales sobre el terreno, en esta caso de Vicente de Paúl. Un escritor de finales del siglo XIX describía a Vicente de esta manera: “Podemos compararle con ese maravilloso invento mecánico que se llama el tornillo. Atraviesa todo sin roce ni ruido, no rompe ni estropea el material, sino que con calma, despacio, tranquilamente y poco a poco atraviesa la madera, la piedra, e incluso el hierro, pues nada puede impedir que avance”³⁶.

3.4. “*Vean cómo viste el señor Vicente para venir a la corte*”: *Disentimiento ‘encarnado’*”

En el ya clásico estudio sobre la vida aristocrática francesa, *The Court Society*, Norbert Elias (1897-1990) expone que el fomento de las apariencias exteriores es crucial para la reproducción de la vida cortesana³⁷. Por ejemplo, la etiqueta no es simplemente una cuestión ceremonial; es un símbolo y un instrumento de poder. “Si existe el poder pero no es visible en la persona del gobernante, la gente no creará. Tienen que ver para que crean”³⁸. El rango aparecía cada día en forma de representación visible; un tipo específico de etiqueta señala el status y la posición de cada cortesano. La posición social concedida por el monarca tenía que ser defendida en dos frentes. Se debe demostrar sumisión a los que están más arriba en la escala monárquica, y un tono de superioridad a los que estaban por debajo. Hay que adular a los que están más arriba para poder recibir sus favores, y hay que mantener a los inferiores en su lugar propio para que no se altere el funcionamiento adecuado de la estructura. Hay que defender el status continuamente por medio del cultivo cuidadoso de la etiqueta apropiada: el modo de vestir, de hablar, de andar, etc. “El existir en una nube luminosa de distanciamiento y prestigio, es decir, el existir como persona cortesana, es, para una persona de la corte, un fin en sí mismo”³⁹.

³⁶ ABBÉ BOUDIGNON, *Saint Vincent de Paul. Modèle des homes d'action et d'œuvres* (Paris, 1886), 75, citado en *Ibid.*, 335.

³⁷ “Un cultivo elaborado de las apariencias exteriores como instrumento de diferenciación social, la ostentación del rango a través de formas externas, es algo característico no sólo de las casas sino de todos los aspectos de la vida de la corte”. NORBERT ELIAS, *The Court Society* (Oxford: Blackwell, 1983), 62-63. Hay traducción castellana: *La sociedad cortesana*, Fondo de cultura económica de España editores, 1993.

³⁸ ELIAS, *o.c.*, 128.

³⁹ ELIAS, *o.c.*, 156.

Vicente de Paúl frecuentaba la corte de París. ¿Se interesó mucho por su status cortesano? De ningún modo. Un encuentro famoso con Mazarino ilustra muy bien lo que quiero decir. El cardenal Mazarino veía al señor Vicente como una amenaza para sus ambiciones políticas⁴⁰. Y así, el menospreciarle en cuestiones de etiqueta cortesana podría calmar en parte las inquietudes del cardinal. En conformidad con el estilo sencillo de su vida, Vicente solía presentarse en la corte vestido con su sotana limpia pero sencilla, o, por usar las palabras de Abelly, en “con una decencia sencilla y humilde”⁴¹. Pero un día Vicente fue a la corte con el ceñidor de la sotana algo desarreglado. Mazarino aprovechó el momento para burlarse de él: “Vean cómo viene vestido a la corte el señor Vicente, y vean qué bonito ceñidor lleva”⁴². Vicente permaneció en silencio y no respondió nada a esa gracia. La interpretación tradicional lee este incidente como una muestra de la humildad y del desprendimiento de Vicente⁴³. Sugiero que se vea este hecho desde el punto de vista del análisis de los sistemas de poder. Al margen de que fuera un acto de virtud (tal como la humildad), la etiqueta ‘cortesana’ de Vicente, tan poco convencional, fue un acto de resistencia al aparentemente formidable poder dominante que se reproduce a sí mismo incluso en los cuerpos cortesanos. En otras palabras, el ‘habitus’ (por usar la bien conocida categoría sociológica de Bourdieu)⁴⁴ ‘encarnado’ de Vicente no participa en absoluto del ‘habitus aristocrático’, ni tiene interés alguno en incrustarse en él. Y así, a diferencia de Mazarino, no se preocupa por conformarse con la disciplina de los cuerpos cortesanos. De hecho, su simple presencia funciona sin pretenderlo como una amenaza para los que compiten por ocupar un nicho en este espacio tan deseado, en este caso la corte del *Roi Soleil*⁴⁵. La presencia de Vicente aparece como un disentimiento encarnado en medio del muy

⁴⁰ Para una interpretación equilibrada de la relación entre Mazarino y Vicente de Paúl, véase ROMÁN, *o.c.*, 545 ss.

⁴¹ ABELLY, *o.c.*, Libro III, capítulo 13, sección I, 687.

⁴² ABELLY, *o.c.*, libro III, capítulo 18, 732.

⁴³ Por ejemplo, hablando de esto, dice Coste: “Las señales de respeto que le rendían le dejaban indiferente. La elevación cambia con frecuencia el carácter de un hombre, pero el suyo permaneció inmutable. ‘El señor Vicente sigue siendo el señor Vicente’, decía un obispo, y tenía toda la razón”. COSTE, *o.c.*, vol. 3, 66.

⁴⁴ Véase PIERRE BOURDIEU, *The Logic of Practice* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), 52-79. Hay traducción castellana: *El sentido práctico*, Siglo XXI de España editores, 2007.

⁴⁵ “Hay otros incidentes de otros nobles chanceándose de Vicente. Una vez que volvía a caballo de Saint Denis, le siguió un grupo de nobles y dispararon sus armas en la dirección en que iba, añadiendo después que una vez que hubiera pasado el peligro lo primero que haría sería ir a una iglesia a dar

cargado ambiente de competición por el poder. Si se prefiere un lenguaje de carácter religioso, su sencillez se presenta como un desafío profético a los hambrientos de poder y al ambiente de aquellas gentes obsesionadas por la posición social.

3.5. “Los pobres son mi peso y mi dolor”: Solidaridad

Vicente hizo mil cosas: arrodillarse a los pies de los cardenales ministros o de la reina, arriesgar su buen nombre o los recursos de su comunidad, etc. ¿Qué movió a Vicente a arriesgar su vida y a ponerla en peligro de ser aplastada por el poder político dominante? No hay otra razón que la pasión de su vida: solidaridad con la persona del pobre. Se relacionó con el poder dominante (poder sobre) y movilizó todo tipo de resistencias (poder para), todo ello en nombre de la solidaridad con los marginados por el sistema (poder con). Toda la maquinaria política funciona en contra de ellos, desde la política fiscal hasta las relaciones internacionales (Alsacia y Lorena), la lucha entre los nobles y la realeza (la Fronza), las extravagancias de la corte. Vicente se mantuvo firme en contra de esta máquina ponderosa porque sabe que los pobres no están desvalidos. No tienen a dónde ir. “Las pobres gentes que no saben a dónde ir ni qué hacer, sufren mucho y su número aumenta día a día: esos son mi peso y mi dolor”⁴⁶. Porque el sistema al que se les dijo que pertenecían les ha excluido totalmente.

Vicente no era por supuesto un cándido romántico. No idealiza a los pobres. Conociendo como conoce la dinámica del poder entre las élites dirigentes, no es extraño a ese mundo. Tampoco es un extraño a las luchas de poder entre los pobres y otras personas por las que trabaja. En una de las escenas de la película *Monsieur Vincent* aparece un mendigo que crea un tumulto porque no se le da nada durante la distribución. Vicente le lleva aparte y le dice que deje de pedir limosna y que debe ponerse a trabajar. En otra ocasión, Vicente se alegra porque un pobre desagradecido se niega a volver a verle⁴⁷.

gracias a Dios por su protección contra los ladrones, cosa que hizo Vicente tal como ellos suponían”. COSTE, *o.c.*, vol. 3, 66-67.

⁴⁶ JOSÉ MARÍA ROMÁN, *o.c.*, p. 559; ABELLY, *o.c.*, libro III, p. 631.

⁴⁷ Escribía a la comunidad de hijas de la caridad en Valpuiseaux: “Ese pobre hombre vino ayer a recoger sus cosas a la puerta sin entrar ni hablar con nadie excepto con el portero. Pueden estar seguras, hermanas, de que no volverán a verle ahí sin mi consentimiento. Y si es tan insensato como para volver, les pido que me lo comuniquen inmediatamente, para que yo pueda encargarme de moverlo de ahí. No creo que vuelva a verme, por lo que me sentiré agradecido”, *Obras completas de San Vicente de Paúl*, Salamanca,

Gracias a este conocimiento realista de los pobres podemos estar seguros de que su preocupación por ellos es sólida y basada en la realidad. A pesar de todos los fallos que puedan tener, su corazón es para ellos. Cuando habla acerca de ellos, habla el lenguaje del corazón, con toda solicitud, amor y ternura. “Dios ama a los pobres y ama a aquellos que aman a los pobres y les sirven. También nosotros, cuando amamos a alguien, amamos a sus amigos y sirvientes. La pequeña Congregación de la Misión intenta servir a los pobres con ternura. Dios los ama mucho, y por eso tenemos razones para esperar que por ellos Dios también nos amará a nosotros. Así que, hermanos míos, tenemos una nueva razón para servirles. Debemos buscar a los más pobres y abandonados. Tenemos que reconocer ante Dios que ellos son nuestros amos y señores, y de que no somos dignos de hacerles nuestros pequeños favores”⁴⁸. Al oír esto nos viene a la mente la noción tercera del poder como solidaridad. Más allá del “poder sobre” que Vicente analizó con agudeza y al que respondió, o del “poder para”, del que desplegó intensamente los resortes de resistencia, la sensibilidad feminista de un “poder con”, el poder que alimenta y cuida, el poder que da poder y que se solidariza, ese tipo de poder está bien vivo en Vicente. Dice a sus misioneros: “Cuando vamos a los pobres, debemos identificarnos con ellos de tal modo que participemos en sus sufrimientos... Debemos abrir nuestros corazones, de modo que respondan a los sufrimientos y a las miserias de nuestro prójimo”⁴⁹. Ese es el espíritu de compasión que debe llenar nuestros corazones, nuestras actitudes, nuestra manera de hablar, y finalmente nuestras acciones: “Debemos ayudarles todo lo que podamos para poner un final parcial o total a sus sufrimientos, pues la mano debe ser dirigida lo más posible por el corazón”⁵⁰. Una solidaridad tal no es solo “afectiva” sino también “efectiva”, por usar la conocida expresión de Vicente.

4. Consecuencias para la misión y la formación vicenciana

Lo que sigue es un primer intento de describir algunas consecuencias de lo que hemos visto hasta ahora en orden a la misión y a la formación vicenciana. Estas reflexiones no intentan ser exhaustivas; se trata de reflexiones provisionales.

tomo III, p. 552; citado en THOMAS DAVITT, “Less Publicised Facets of Saint Vincent”, *Colloque*, 17.

⁴⁸ ABELLY, *o.v.*, libro III, 631.

⁴⁹ *Ibid.*, 632.

⁵⁰ *Ibid.*, 633.

4.1. *Necesidad de una analítica del Poder*

Si se quiere que la caridad sea eficaz en contextos socio-económicos y políticos, cuestión que es el tema a exponer en esta Conferencia⁵¹, se necesita una analítica adecuada del poder. Los contextos socio-políticos están tan preñados de poder que si no tenemos un marco práctico para analizar esos dinamismos, terminaremos por hacer obras 'pías' sin un impacto real en la sociedad, o bien programas motivados por la ideología que irónicamente terminan oprimiendo a los pobres a los que en principio queremos ayudar. Una respuesta bien diseñada que se espera sea eficaz puede proceder sólo de una evaluación realista de la situación. Vicente no llevaba a su trabajo por los pobres sólo una biblia y un corazón bondadoso. Tenía a su disposición todos los recursos de análisis producidos por su experiencia, su conocimiento de la naturaleza humana, y también del consejo procedente de todas las personas a las que él consideraba de utilidad. Además la sociedad ha cambiado grandemente desde el reino de Luis XIII al predominio actual del capitalismo global. Entre los cambios más significativos habrá que tener en cuenta que los mecanismos de opresión y de exclusión son hoy más sistemáticos y más ágiles. Por ello el análisis del poder es hoy tanto más necesario.

¿Cuáles son las características de un tal análisis? (1) Primera: debe tener en cuenta las necesidades de los pobres. Debe ser un análisis desde la perspectiva de las víctimas del sistema. Los que tienen el poder político y económico tienen su análisis propio. El FMI y el Banco Mundial tienen el suyo, y también los que hacen de la 'cultura' su gran negocio (potentados de los medios de comunicación, gurús de los estilos de vida, los diseñadores de la moda, etc.). Nuestro análisis debe tener una orientación tendenciosa; no la de los poderosos, sino la de los excluidos por el poder. La cuestión básica es: "¿Qué dicen los pobres cuando analizamos la sociedad de esa manera? ¿Es también su perspectiva propia?". (2) Segunda: el marco analítico debe ser crítico. Pues intentamos desenmascarar los mecanismos complejos del poder, el análisis debe ser racional y crítico. (3) Tercera: el análisis debe ser científico. Necesitamos todos los recursos que nos proporcionan las ciencias humanas y sociales modernas si queremos entender bien la pobreza, los mecanismos del sistema de exclusión que la produce, descubrir sus dinamismos ocultos, y buscar medios más eficaces de ayudar a las víctimas. (4) Cuarta: debe ser también eficaz y ordenado a la práctica. Nuestra analítica del poder no debe detenerse en el nivel del análisis (y parálisis). Debe

⁵¹ Cf. *Call for Papers to the Indonesian Joint Meeting*.

proporcionar una manera de pensar en acciones prácticas en orden a aliviar el sufrimiento de las víctimas. Los pobres no están muy interesados en nuestros discursos teóricos. Siempre hacen la misma pregunta práctica: “Pues bien, ¿qué hacemos ahora?”.

¿Qué consecuencias tiene esta analítica práctica para nuestra manera de relacionarnos con los que tienen poder? Por de pronto, ya es hora de olvidar la respuesta simplista común entre los vicencianos: que debemos intentar unir a los ricos y a los pobres, de modo que los ricos puedan hacer participar a los pobres de su abundancia, ¡y que los pobres se hagan ricos a los ojos de Dios! Como hemos visto, la cosa no es tan sencilla. Por un lado, hacer participar a otros de la propia abundancia puede ser a veces legitimación de un mecanismo que mantiene a los pobres en su lugar, y presenta un obstáculo permanente a su liberación. Sería algo así como un acto de ‘derramar agua bendita’ sobre sus injusticias, por usar una expresión de Marx. Por otro lado, hemos visto que tampoco los pobres son ‘santos’. El análisis crítico del poder nos hace ver dónde está actuando Dios en la sociedad, y dónde está aún por anunciar la Buena Noticia.

4.2. *Estar abiertos a respuestas múltiples*

Como hemos visto, Vicente se mostraba abierto a respuestas variadas y flexibles. Podía hablar con el rey o arrodillarse ante la reina o sus ministros. Si esto no funciona, se atreve a decirles directamente que renuncien al cargo, pues son ellos la raíz del problema, o bien les escribe cartas sugiriendo modos de obrar que pueden traer la paz o al menos mitigar el impacto de su presencia. En todas estas formas variadas de acción tenía Vicente un solo principio que le guiara: el resultado de su intervención debería ser eficaz para aliviar el sufrimiento de los pobres.

Todo esto nos dice que es bueno integrar aspectos útiles desde perspectivas diferentes, e incluso opuestas. No hay por qué atenerse a una perspectiva única. El Espíritu de Dios sopla donde quiere. Algunos marcos de análisis social, ya de la derecha o de la izquierda, se han hecho muy dogmáticos y doctrinarios. Cuando las teorías y los sistemas se hacen rígidos, se convierten en ídolos. El ídolo exige una obediencia que no haga preguntas y una adoración total. Posiciones de ese tipo han producido el Gulag o Auschwitz, los campos de exterminación camboyanos y la Ley Marcial de Filipinas, el desastre del 11/9 y el discurso del “eje del mal”. La ‘flexibilidad’ ha sido siempre una virtud política fundamental, y también una virtud vicenciana.

4.3. Centralidad de la persona concreta

Más allá de todos los esfuerzos para llegar a un análisis práctico y estratégico, lo fundamental para Vicente es la persona humana concreta que tiene delante, sus necesidades, sus intereses reales. Todas las teorías deben mejorar el bienestar de la persona concreta. Éste aspecto es la laguna en el análisis de Foucault. Aunque muestra sensibilidad por los macro y los micro-dinamismos del sistema hegemónico, se olvida del hecho de que existen agentes relativamente libres, las personas concretas, que pueden ejercer algunos actos de resistencia. Este hecho nos obliga a dar un rostro concreto a nuestro análisis. Un nombre concreto, una necesidad concreta, someten siempre a nuestros análisis a la prueba de si son eficaces o no.

Aunque sus obras fueron tantas — desde el mundo de la corte a los círculos eclesiásticos, desde visitar sus fundaciones en lugares lejanos a atender a las hijas de la caridad o a sus cohermanos —, Vicente nunca dejó de hacer algo fundamental: servir personalmente o dedicar tiempo a escuchar las crudas quejas o las historias reales de las personas pobres en las puertas de San Lázaro cuando vuelve a casa de algún viaje. Para él la persona concreta es la verdadera meta de todos nuestros esfuerzos. Hay en la biografía de san Vicente escrita por Román una observación que me llama la atención. Después de convencer a las Damas de la Caridad que tenía que continuar la obra de los niños abandonados, las hermanas tuvieron que distribuir a los niños en las casas de varias nodrizas por todo París pues no se les podía acomodar en una sola casa. Luisa de Marillac, encargada directamente del caso, guardó un registro de los diferentes domicilios en que fueron acomodados los niños. Escribe Román: “Vicente examinaba este registro y — rasgo enternecedor — lo apostillaba con su propia letra”⁵². Esto quiere decir que Vicente sabía muy bien a dónde fue cada uno de los niños, quién era la nodriza, y el domicilio concreto. Se trataba de un ‘detalle’, pero para él era fundamental. Vicente no sirvió al ‘pobre universal’, o a una ‘humanidad abstracta’. Cada niño concreto, cada mendigo concreto, cada enfermo concreto: esos fueron la razón y la meta de sus numerosas obras.

4.4. La realidad del poder y la formación de nuestros candidatos

Voy a destacar ahora dos aspectos en relación al tema del poder en la formación de nuestros candidatos. Primero: nuestros estudiantes deben estar enterados de las corrientes modernas de análisis

⁵² ROMÁN, *o.c.*, 496.

social, y aplicarlas en sus contextos. Deben ser críticos hacia los movimientos sociales, económicos, políticos y culturales de nuestro tiempo, y saber cómo influyen en sus propias vidas y en las vidas de los pobres... Hay que enseñarles cómo leer los periódicos o escuchar las noticias en la televisión de una manera crítica. No debemos educar a los seminaristas simplemente para simplemente leer con fidelidad sus breviarios y decir sus rosarios. Pues, como hemos visto, hasta la religión y la espiritualidad pueden convertirse en instituciones de opresión hegemónica. El poder dominante es tan inventivo que penetra todos los aspectos de la vida moderna. Si queremos escuchar a san Vicente, también la caridad (es decir, la caridad política), si quiere ser capaz de oponerse a una máquina opresora tan flexible, debe ser también inventiva hasta el infinito.

Sin embargo, más allá del análisis social crítico, hay que aprender también a discernir cómo opera el poder en nuestras propias vidas. Sólo cuando uno reflexiona sobre sí mismo puede discernir los dinamos del poder en acción fuera de uno mismo, es decir, en las esferas sociales y políticas. Un sicólogo famoso, Rollo May⁵³, describe cinco niveles del poder en acción en la vida de cualquier persona: (1) 'poder explotador': una clase de poder como fuerza a la que se apela cuando hay desigualdad extrema entre dos personas o dos grupos; (2) poder manipulador: deseo de control sin apelar a la fuerza bruta, llevado a cabo a través de manipulación, explotación, o engaño; (3) poder competitivo: impulso o bien a aplastar al oponente o a descollar en el potencial propio; es por ello ambivalente; (4) poder nutricional: poder que se usa para el provecho del otro, aunque no para el que es un igual; (5) poder integrador: el poder en relación a otra persona como igual. Se caracteriza por una relación de mutualidad y respeto. Los formadores deberían ayudar a los estudiantes a discernir su lugar propio en el continuo de poder descrito, ayudándoles de ese modo a librarse de la propia experiencia de impulsos de explotación, y orientándoles hacia formas de poder nutricias e integradoras; o bien, volviendo a nuestro marco teórico, ayudándoles a salir de los terrenos ambivalentes del 'poder sobre' a los enriquecedores horizontes del 'poder con'.

Traductor: JAIME CORERA ANDÍA, C.M.

⁵³ ROLLO MAY, *Power and Innocence* (New York: Norton, 1972).