

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



RELIGIÓN Y RELIGIONES

CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA

Felix Wilfred y Luiz Carlos Susin (eds.)

322

SEPTIEMBRE 2007

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



322

SEPTIEMBRE • 2007

CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA

Felix Wilfred y Luiz Carlos Susin (eds.)

R E L I G I Ó N Y R E L I G I O N E S

evd

editorial verbo divino

Avda. de Pamplona, 41

31200 Estella (Navarra)

2007

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

TEOLOGÍA DEL
PLURALISMO RELIGIOSO

319
Fe cristiana

FEBRERO 2007

CONFLICTOS DE LA TIERRA,
UTOPIÁS DE LA TIERRA

320
Ética y estilo de vida

ABRIL 2007

SIDA

321
Iglesia y ecumene

JUNIO 2007

CRISTIANISMO
Y DEMOCRACIA

322
Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2007

LAS EDADES DE LA VIDA Y
LA EXPERIENCIA CRISTIANA

323
Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2007



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, S.J. - Presidente	Nimega-Países Bajos
Paul Vos - Tesorero	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Felix Wilfred	Madrás-India

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht-Quinn	Francfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Eamonn Conway	Limerick-Irlanda
Dennis Gira	París-Francia
Hille Haker	Francfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Daniel Marguerat	Lausana-Suiza
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Paul D. Murray	Durham-Reino Unido
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
Correo electrónico: Concilium@theo.ru.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Erik Borgman
Edward Farrugia
Rosino Gibellini
Mathijs Lamberigts
Harry McSorley



CONTENIDO

CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA

Luiz Carlos Susin: <i>Introducción</i>	7
<i>1. Democracia e historia cristiana</i>	
1.1. Eduardo Hoornaert: <i>Lecciones de un pasado común</i> .	15
1.2. Jean-François Colosimo: <i>Laos y koinonia según la vía ortodoxa</i>	23
1.3. John Witte: <i>El protestantismo y los primeros cimientos modernos de la democracia</i>	33
1.4. Agenor Brighenti: <i>La Acción Católica y el nuevo lugar de la Iglesia en la sociedad</i>	47
<i>2. Raíces religiosas, teológicas y bíblicas de la democracia</i>	
2.1. Gregory Baum: <i>La Iglesia: a favor y en contra de la democracia</i>	61
2.2. Néstor O. Míguez: <i>Jesús, el pueblo y la presencia política. El imperio des-escatologizante, reclamos populares y tiempos mesiánicos</i>	73
2.3. Jon Sobrino: <i>Crítica a las democracias actuales y caminos de humanización desde la tradición bíblico-jesuánica</i>	83

3. <i>Posibilidades políticas y contribuciones del cristianismo al futuro de la democracia</i>	
3.1. Peter Kanyandago: <i>La democracia en África: desafíos para el Estado y la Iglesia</i>	101
3.2. José Comblin: <i>Desafíos de fe y política en la globalización</i>	111
3.3. Felix Wilfred: <i>El cristianismo y el proceso democrático global</i>	125

Documentación

Maria Clara Bingemer: <i>Mensaje sobre la Cristología de Jon Sobrino</i>	147
--	-----

INTRODUCCIÓN

El “pueblo de Dios”, y más concretamente el “pueblo cristiano” –y por consiguiente las Iglesias– ¿es portador del espíritu democrático? En época de crisis de paradigmas políticos, ¿tiene el cristianismo inspiración y experiencia que ofrecer a las democracias que necesitan no sólo ser defendidas, sino también creadas, inventadas? Conocemos las dificultades del magisterio católico, a lo largo de todo el periodo de la modernidad, hasta la actualidad, para establecer un vínculo entre el pueblo de Dios y el pueblo sociológico. La tendencia sigue siendo la de subrayar la diferencia: el pueblo de Dios no se rige por principios democráticos, porque lo gobierna, en última instancia, Dios. Se trata de un pueblo teocrático, independientemente de la mediación empleada por Dios para gobernar a su pueblo. Salvo la mediación popular como instancia soberana, esto es, instancia de decisión: ésta es la idea más incómoda respecto al gobierno del pueblo de Dios.

* LUIZ CARLOS SUSIN, fraile capuchino, es doctor en Teología sistemática por la Universidad Gregoriana de Roma. Trabaja en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Católica de Rio Grande do Sul (FATEO/PUCRS) y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana (ESTEF). Es miembro fundador de la Asociación de Teología y Ciencias de la Religión, de Brasil, y del Equipo de Reflexión Teológica de la Conferencia de los Religiosos de Brasil. Entre sus investigaciones actuales están las relaciones de la teología con las ciencias y con la ecología, con textos en el área de la teología de la creación y la escatología.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171 – 91520-100 – Porto Alegre/RS (Brasil).
Correo electrónico: lcsusin@pucls.br

De hecho, la democracia no parece ser una realidad ni una categoría clara y sencilla. Depende de cómo se experimenten y se entiendan los conceptos de *soberanía* y *pueblo*.

La *soberanía* constituye la fuente del poder y del gobierno. Estamos todos de acuerdo: democracia significa que la soberanía, esto es, la fuente de poder, está en el pueblo. En democracia, la legitimidad del poder y su ejercicio deben basarse siempre en la representación otorgada por el pueblo, que es soberano, *señor* de sus representantes en el gobierno. Los representantes ejercen el poder en nombre de los representados. Sólo así es legítimo el ejercicio del poder en democracia. El preservar la soberanía del pueblo es lo único que garantiza la democracia.

Por lo tanto, en democracia, los conceptos de *soberanía* y *poder* están estrechamente relacionados con el de *pueblo*. Sin embargo, ¿qué es el pueblo? La democracia griega se ejercía en nombre de los hombres y no de las mujeres, de los ciudadanos libres y no de los esclavos o extranjeros, etc., porque existía una concepción clara y unívoca de pueblo: sólo hombres libres de la ciudad.

La democracia moderna amplió la “pertenencia al pueblo” con la inclusión de la mujer, la abolición de la esclavitud, la naturalización del extranjero. El “contrato social”, la constitución del Estado moderno, desarrollado con mucho esfuerzo por la Ilustración y por el liberalismo filosófico, y su experiencia más importante en el siglo XX, basada en la teoría de Keynes articulando el Estado promotor de trabajo y empleo, y también el Estado proveedor de Bienestar (*Welfare*) social, está en la actualidad en gran medida roto y corrupto. En primer lugar por la corrupción del Partido dictatorial en nombre del “pueblo”, en la desastrosa experiencia comunista. Y también, con los problemas que ello implica, por la inflación de poder y de soberanía tecnológica y económica del mercado en detrimento del poder o soberanía política del pueblo.

De forma aún más radical, la propia constitución del *pueblo*, que ha de ser la fuente de soberanía en democracia, está en transformación, ante una crisis sin precedentes: hoy la percepción de *multitud* de singularidades, de individuos, supera la experiencia de ser pueblo. Así, la representación tradicional a través de partidos y por identificación de los partidos con intereses de clase, sobre todo intereses económicos y culturales que identifican y estructuran a las clases sociales, está hoy en franca disolución. En general, todos los partidos tienden a desvincularse de la vida y de la realidad de los individuos, del pueblo real. Por otra parte, es cada vez más difícil que los que teóricamente

forman un pueblo ejerzan su soberanía, que no sean únicamente “ciudadanos para ser gobernados” sino ciudadanos que, por el hecho de votar a sus representantes, no pueden renunciar al ejercicio político de la ciudadanía activa y a ser sujetos del destino de la sociedad.

Hay, de hecho, un poder político, delegado en los representantes electos por el pueblo, que son cada vez más dependientes o, por lo menos, están más comprometidos con un poder económico, que hasta el siglo pasado estaba formado por los propios Estados o por empresas controladas por los Estados. En la actualidad, las *majors* que dominan el comercio petrolífero, el control de las comunicaciones sociales, del ocio etc., dependen poco de los representantes de la democracia política. Al contrario, tienen varias formas de controlarlos y, a través de ellos, ejercen un verdadero poder sobre el pueblo. Por eso la representación de tipo parlamentario se ha hecho casi impracticable, y la corrupción es la consecuencia lógica más visible de la democracia representativa.

En su lugar nos acecha el *imperio*. Y el *imperio* se yergue sobre formas de control tecnológico e informático que transforman el ejercicio del poder en *biopoder*. Sería la inversión de la democracia. Ésta dependerá de la recuperación o de la nueva forma de constituir, en un mundo globalizado, lo que se considera *pueblo*.

El *pueblo*, así como el *poder*, según las innumerables tradiciones, tiene también connotaciones sagradas, raíces religiosas. La Alianza, en la Escritura, crea el pueblo como un “reino de sacerdotes y nación santa” (cf. Ex 19,6), y la experiencia de Jesús fue la de convocar a la multitud a que se convirtiera en una comunidad y un pueblo mesiánico, elegido para una misión pública. Es evidente que no es lo mismo una pequeña “comunidad de mesa” y una comunidad política, un pueblo. Pero, salvando las distancias, el cristianismo se convirtió en una fuerza inspiradora y agregadora para constituir un pueblo en sentido muy amplio: comunidad de mesa que incluye distintas razas y naciones, un pueblo “católico” capaz de acoger muchos pueblos.

Incluso tras la cooptación del Imperio para unificar y sacralizar el poder político, o en la insurgencia de las comunas medievales y en las misiones, a pesar de la carga de la ambigüedad y de la violencia practicadas al identificar la misión con el poder sobre los evangelizados, ¿tiene el cristianismo alguna lección que enseñar? Porque lo cierto es que, en las luchas de la democracia moderna, el cristianismo en general y la Iglesia católica en particular, identificada con las formas de poder a través de la unión de “trono y altar”, fueron más espectáculo de antagonismo y de sufrimiento político que ayuda y

consideración del pueblo que luchó para asumir su soberanía y el poder político correspondiente. Las Iglesias, llamadas a ser señales de salvación, esto es, señales e instrumentos de vida, paz, comunión y libertad, ¿son testimonio y ejemplo de un modelo de gestión del poder y de organización interna que, como dice el obispo Pedro Casaldáliga, es más fraterno y justo que el de la democracia?

Es cierto que la crisis de la democracia, como la crisis de la soberanía y del pueblo, requiere una gran creatividad y esfuerzo político. El hacer hincapié en la diferencia entre pueblo de Dios y pueblo sociológico tiende hacia una esquizofrenia y una idealización en las que se pierde de vista al pueblo y hasta a Dios. No era ésta la intención del Concilio Vaticano II y, sobre todo, de la vibrante hermenéutica de la primera página del documento de Medellín, en 1968, al identificar el éxodo del pueblo de Dios y el camino en pro de la transformación de los pueblos del continente latinoamericano. Ese “renacimiento” ¿es inherente al continuo rejuvenecimiento profético y político de las raíces del cristianismo?

En el siglo XX, en el marco del *catolicismo social*, surgieron los partidos de inspiración cristiana. En realidad, en el amplio espectro de las tendencias políticas y de los partidos, el cristianismo cedió su nombre al *centro*, a la *derecha* y a la *izquierda*. Fue una inspiración política y democrática importante en la Acción Católica. Inspiró, y en cierta medida sigue inspirando aún, movimientos sociales de Fe y Política. Es preciso reconocer, no obstante, que el vínculo entre fe y política, en tiempos modernos, siempre ha estado bajo sospecha y que se margina fácilmente. En la coyuntura actual en la que lo *global*, *regional* y *local* en cierto modo tienden a coincidir, presentando en todos los niveles, en el macro y el micro, la misma estructura social y política, ya sea en las afirmaciones de identidad y de fundamentalismo agresivo, acarreado incluso un fondo religioso, ya sea por el efecto de fuerzas y presencias globales poderosas a través de la tecnología, la informática y el mercado, ¿“qué puede hacer el cristianismo en términos de democracia”? Esta pregunta recorre los artículos de este número de *Concilium* y busca respuestas en la historia, tradiciones, contextos culturales y en las experiencias que puedan abrir camino.

Este número de *Concilium* pretende explorar las posibilidades de esta relación entre cristianismo y democracia, en tres partes:

1. En primer lugar haciendo un recorrido por la historia de esta relación compleja que parece ser de filiación legítima y bastarda a la vez. O de su dificultad, ya que la instancia última de soberanía y de

poder religioso no puede atribuírsele de forma simple al pueblo, sino solamente a Dios. ¿Pero, no sería el *pueblo*, sin privar al pueblo de Dios de su condición popular de carne y hueso, el mejor *locus theologicus* del poder divino? ¿Cuáles son entonces las consecuencias eclesiales, en caso de una respuesta claramente positiva?

2. Por esto es necesario asimismo explorar las raíces bíblicas y teológicas de la revelación respecto al poder y su ejercicio. Aquí nos centraremos en las raíces jesuánicas, evangélicas, y la prueba que el pueblo cristiano de hoy puede significar para la democracia de nuestro tiempo.

3. Por último, será útil esbozar el potencial actual del cristianismo para inspirar, “dar alma” a nuevas formas de democracia o a nuevas formas de organizar la vida y la comunidad humana en una relación más justa y amorosa con todo el universo. Visiones críticas pero portadoras a su vez de tentativas creativas en la tercera parte de la revista.

Como conclusión, resulta inspirador recordar la Carta a Diogneto: los cristianos están en cualquier lugar en la patria y en el extranjero; nuestros tiempos “globalizados” exigen contribuciones para la creación de una democracia planetaria que tenga en cuenta el pluralismo y la convivencia pacífica. Así, vuelve con más insistencia la pregunta siguiente: “¿qué puede hacer el cristianismo en términos de democracia?”.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

1. DEMOCRACIA E HISTORIA CRISTIANA

LECCIONES DE UN PASADO COMÚN

Desde tiempos inmemoriales, los monoteístas afirman que el poder emana de Dios. ¿Es posible conciliar esta afirmación tan antigua con la idea moderna y laica de la democracia, del “poder del pueblo”? ¿Qué lección podemos extraer de la larga historia del monoteísmo, creencia común entre judíos, cristianos y musulmanes? Para profundizar en la cuestión presento en este artículo, en primer lugar, las propuestas originales de los cuatro mensajeros principales del monoteísmo (Abrahán, Moisés, Jesús y Mahoma) y la acogida que tuvieron entre judíos, cristianos y musulmanes. Continúo con una descripción, a grandes rasgos, de cómo vivieron de forma concreta los tres “pueblos de Dios”, en sus respectivas historias, la fe monoteísta. La conclusión que se impone es que queda mucho por hacer para que la tradición monoteísta se ajuste a la idea moderna de democracia.

1. Abrán viene de Ur de los caldeos (la actual Irak) cuando –acampado en Jarán con su familia y sus ovejas– oye la voz de Yhwh: “Si haces lo que te pido, *haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre*” (Gn 12,2). De forma aún más solemne: *Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo* (v. 3). Obede-

* EDUARDO HOORNAERT nació en Bélgica en 1930 y vive en Brasil desde 1958. Ha sido profesor de Historia del Cristianismo durante treinta años en distintos institutos católicos de Teología. En 1973 fundó, junto con Enrique Dussel, la Comisión (autónoma) de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA). Ha publicado diversos libros sobre historia del cristianismo en Brasil y Latinoamérica. En la actualidad estudia los orígenes del cristianismo.

Dirección: Estr. do Coco km. 5,5, Cond. Enc. das Águas B 06, 42700-000 Lauro de Freitas - BA (Brasil).

ciendo al Dios extraño, Abrán sale hacia Canaán, abandona el politeísmo de su padre, cambia de nombre (de Abrán a Abrahán) y va conociendo poco a poco la forma de ser de ese Dios que lo llama. Es un Dios de todos. Supera divisiones étnicas y sociales. Sólo un episodio, puesto que la historia es larga. Cuando Saray (más tarde Sara), su mujer estéril, empieza a hostigar a Hagar, la sierva egipcia que ella misma colocó en la cama de su marido para que le diera un hijo, Yhwh hace suyas las penas de la sierva. En el capítulo 21 del libro del Génesis, él la consuela en el momento extremo en el que, desesperada y dispuesta a morir de sed con su hijo Ismael en el desierto de Berseba, se sienta a cierta distancia del niño para no tener que verlo morir. Yhwh dice: *Del hijo de la sierva sacaré un gran pueblo* (v. 13) y apunta hacia un pozo de agua (v. 19), salvando la vida de madre e hijo. Ismael se convierte en padre de los edomitas, que se establecen al este de la tierra de los hijos de su hermano Isaac (v. 21). Cabría esperar que la historia de Ismael tuviera seguimiento en la Biblia, pero no ocurre así. Desaparece de la Biblia para reaparecer –siglos después– en el Corán, acompañando a su padre Abrahán en un viaje a la Meca, donde ambos construyen la Caaba (casa de Dios, en árabe) (Corán 2/125-126), *destinada a todos los hombres, sin distinción* (22/25). Abrahán e Ismael rasgan el viejo tejido del mundo, hecho de la “voluntad del hombre” (parentesco y etnia), e inauguran un mundo hecho de la “voluntad de Dios” por medio de lazos super-étnicos. Abrahán es el primero que se “somete” al Único Dios Verdadero o, para decirlo en árabe, el primer *muslim*.

El segundo gran mensajero monoteísta es el hebreo Moisés, que aparece en el segundo capítulo del libro del Éxodo y permanece durante largos capítulos liderando al pueblo hebreo que acaba de liberarse del yugo de Egipto. Pero la historia de Moisés va más allá de la gesta de la travesía del desierto. Moisés elabora leyes que sirven para toda la humanidad, como los Diez Mandamientos, en vigor hasta la actualidad.

La historia de Jesús entronca con la de Moisés. En el capítulo 17 del evangelio de Mateo aparece en compañía del gran legislador, ante los ojos asustados de tres discípulos (vv. 1-8). Siguiendo a Abrahán y Moisés, Jesús supera divisiones de tipo familiar, étnico, social, cultural o sexual, y ello hace que pocas personas –incluso entre sus propios discípulos– consigan entenderlo. Uno de los pocos que sí lo hace es el fariseo Pablo de Tarso, que ve en Jesús el mesías universal, un judío que ya no pertenece a un pueblo, sino a la humanidad como un todo. Al preguntársele si los *goim* (gentiles) deben hacerse judíos para unirse a Jesús, Pablo responde: “no”. Su Carta a los Romanos

constituye el primer texto verdaderamente universalista de la historia de la literatura. En ella se afirma que no existe un pueblo elegido (en hebreo: *am berit*) por un lado y un universo de gentiles (en hebreo: *goi*, término despectivo que indica un pueblo subyugado y esclavizado) por otro. El rito de la circuncisión, que desde Abrahán indica la pertenencia al pueblo de Dios, pierde su importancia. Da igual estar circuncidado o no. Lo mismo se aplica al bautismo. *Gracias a Dios no bauticé más que a Crispo y Cayo; No me envió el Mesías a bautizar, sino a anunciar* (1 Cor 1,15-17).

En el siglo VII después de Cristo el Corán introduce a Mahoma en la lista de los mensajeros del Dios Único y Verdadero, siguiendo a Jesús. El texto sagrado de los musulmanes menciona el nombre de Jesús treinta y cinco veces y afirma que Mahoma pertenece al *solemne* pacto profético-universal que reúne a Noé, Abrahán, Moisés, Jesús y Mahoma (Corán 33/7). Mahoma es como Jesús, él también vincula el mensaje de Dios al sermón del *tributo de los pobres* (19/31). Su misión específica consiste en divulgar la sumisión (islámica) al Dios de Abrahán e Ismael entre los pueblos de Arabia. Por eso, él es el *sello de los profetas* (33/40), pues difunde el monoteísmo hasta los confines del mundo. La Caaba de la Meca está abierta para acoger a todos los peregrinos del mundo, y deja patente que la revolución islámica no es una revolución de culto, sino de comportamiento. Repito: en el Corán, la orden de adorar a Dios viene acompañada de la orden de cuidar de los necesitados y de no acumular riquezas en beneficio propio (93/9-11; 104/1-3; 92/5-11; 69/33-35; 5/17-19). Obligado a huir de la Meca a Medina (año 622), Mahoma forma la primera *umma* (comunidad) con inmigrantes beduinos, comerciantes, politeístas varios y judíos. La única exigencia es la *sumisión* al Dios Único Alá. Los judíos, por ejemplo, no tienen que abandonar sus cultos tradicionales, lo único que se les prohíbe es el proselitismo. En Medina, Mahoma se limita a acabar con las disputas e instaurar la paz entre *judíos, cristianos y sabeos* (de Sabá, árabes), *todos los que creen en Dios* (2/62).

Éste es el mensaje fundamental, sea bíblico o coránico. Las dos palabras más recurrentes de la Biblia son “señor” (en griego: *kurios*) y “todo” (en griego *pas*). Este último término aparece cerca de siete mil veces, con distintas declinaciones. Dios es el señor de Todos.

2. El mensaje universalista de las cuatro principales figuras monoteístas contrasta de forma clara con las estructuras mentales de la humanidad, acostumbrada a pensar en términos de familia y parentesco, tribu y etnia, nación e imperio. El nuevo mensaje no se asimila fácilmente, antes al contrario, surge un largo proceso de asimilación y

desasimilación, encuentro y desencuentro entre el mensaje original y sus diversas interpretaciones. Como resultado, la inspiración pierde gran parte de su vigor original. El Dios del amor de Abrahán, Moisés, Jesús y Mahoma acaba dando paso al Dios celoso de judíos, cristianos y musulmanes. El monoteísmo pasa a ser sinónimo de exclusivismo.

Como ya he indicado, a partir del capítulo 21 del libro del Génesis, la saga bíblica abandona a Ismael en favor de Isaac, padre de Israel. Abrahán se convierte en el padre de un pueblo elegido que teme la contaminación de pueblos de labios impuros. En el 14/35, reza: *Señor, evita que yo y mis hijos sirvamos a los idólatras*. La reducción exclusivista alcanza igualmente a la imagen de Moisés. La Torá repite las máximas de un Yhwh celoso, que no tolera otros dioses y “vomita” pueblos idólatras. Erige un muro cada vez más alto de pureza y segregación en torno a Israel. Jesús tiene el mismo destino. Su mensaje sólo consigue ser asimilado por los cristianos mediante una reducción drástica de su dimensión propiamente universal. Los cristianos de las primeras generaciones, en su mayoría procedentes del mundo gentil, intimidan tanto a los seguidores de la tradición judaica que llegan a dificultar su permanencia en el movimiento. La opción pasa a ser la siguiente: o ser judío y rechazar a Jesús, o ser cristiano y rechazar el judaísmo. Este cambio da lugar a una teología basada en premisas exclusivistas. Con Mahoma sucede lo mismo. Los integrantes judíos de la *umma* original de Medina no entienden el contenido universalista de la postura de Mahoma. *Y cuando se les dice: “Creed en lo que Dios ha revelado” responden: “Sólo creemos en lo que Dios nos ha revelado”* (Corán, 2/91). Los primeros cien versos del segundo capítulo del Corán constituyen una larga reflexión acerca de la incompatibilidad entre la ideología judía y el mensaje islámico. Mahoma empieza a ver que existen monoteístas “idólatras”. Ante la arrogancia judía, decide actuar: *Los que fueran agredidos por los idólatras tendrán permiso para usar armas* (22/39). Asume el mando militar contra el grupo disidente, gana la batalla y se convierte en el Señor de Medina (entre 624 y 628). En el momento de su muerte, en 632, Mahoma es el Señor de toda Arabia.

3. Como consecuencia de este juego de complejidades, la historia de los monoteístas oscila entre un polo universalista y otro exclusivista. Son raros los momentos de apertura. Cuando los musulmanes toman Jerusalén (década de 630), por ejemplo, no se molesta a los peregrinos cristianos latinos que andan por la ciudad. Incluso después de las cruzadas, no se interrumpe el flujo de peregrinos cristianos hacia la “ciudad santa”, en poder del islam. En las experiencias positivas cabe inscribir también la convivencia pacífica multisecular

entre cristianos y musulmanes en España y en Sicilia. Conviene recordar también aquí iniciativas interesantes que apenas tuvieron repercusión histórica. La cuestión de Noé y de su alianza con Dios (Gn 8,21-9,17), por ejemplo, un tema universalista más allá de la saga monoteísta, aparece de vez en cuando. El Dios paciente y benevolente de Noé, que extiende el arco iris sobre toda la humanidad, aparece en escritos rabínicos de la Edad Media y también en el Corán (42/13), lo que anuncia ya el pensamiento interreligioso de nuestros días. Otra iniciativa en este mismo sentido, también en la Edad Media, es la que surge durante el Concilio de Vienne (1311-1312), cuando los obispos deciden fundar centros de estudios árabes en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca. Estos centros llegan a traducir el Corán al latín, así como otros textos de intelectuales islámicos. Esta iniciativa, por muy interesante que sea, prácticamente no deja huella ni en el universo cristiano ni en el musulmán. No tiene eco ni en Bagdad ni en El Cairo.

Estas iniciativas esporádicas son excepciones. En general, los monoteístas no consiguen relacionarse de forma satisfactoria con otros pueblos y culturas. Los judíos, que durante casi toda su larga historia viven en sistemas políticos extranjeros (el reino independiente de Israel funciona poco tiempo), y, entre 135 (destrucción de Jerusalén) y 1945 (final de la segunda guerra mundial), sin una tierra donde establecerse. En la diáspora, se dedican fundamentalmente a fortalecer lazos internos de cohesión familiar, de parentesco y vecindad, y, en los negocios, de confianza mutua (trust). Todo dentro del paradigma de la exclusividad. Los cristianos, por el contrario, tienen ocasión de expandirse ampliamente a partir del reino del emperador Justiniano, que en 529 cierra el último templo romano (en Assua, Nubia) y en el mismo año la última trinchera de la intelectualidad griega, la academia de filosofía de Platón en Atenas (tras un milenio de funcionamiento). Protegidos por el Estado, monjes misioneros amplían las fronteras del imperio, escalan la muralla de Adriano en Inglaterra, navegan por el mar de Irlanda, cruzan el Rin y el Danubio. En Oriente, acompañan a los mercaderes por la Ruta de la Seda y llegan a la India y a China. En el siglo XVI, con el "descubrimiento" del Nuevo Mundo, frailes misioneros cruzan el Atlántico para convertir a las masas e instaurar, en un mismo gesto, la cruz de Cristo y la corona colonial. La base ideológica de estas impresionantes conquistas cristianas es, invariablemente, el monoteísmo exclusivista. Un Dios, un papa, un rey, una iglesia, un padre. Cipriano, obispo africano del siglo III, declara: *Nadie puede tener a Dios por padre si no tiene a la Iglesia por madre*. Éste y otros textos lapidarios surcan la historia y se repiten en concilios, sermones y catecismos. *Fuera de la Iglesia no*

hay salvación. No se establece distinción alguna entre Iglesia (institución particular) y reino de Dios (sueño de Dios). La teología occidental, a partir del siglo XI, se concentra en la legitimación del poder papal. Los canonistas consiguen la proeza de transformar un texto del evangelio de Lucas (Lc 22,36-38) en fundamento teórico de la extraña doctrina de las “dos espadas”. Tres siglos más tarde van más allá y afirman que el papa no es sólo el dueño del mundo, sino que guarda también las llaves del cielo. Al principio del siglo XIV, el papa Inocencio III afirma en un documento famoso (*Unam Sanctam*) que sólo él abre y cierra las puertas del cielo. Todas las criaturas humanas tienen que pasar por la cancela del papa de Roma. La víctima más famosa de la espada papal es el emperador Enrique IV que en Canossa (1077) se lanza a los pies del papa Gregorio VII, con miedo a caer en el fuego del infierno. La mente teológica más brillante de la Edad Media, Tomás de Aquino (1225-1274), por su parte, invoca la parábola evangélica del capítulo 14 del evangelio de Lucas: *Sal a los caminos y veredas y oblígales a entrar hasta que se llene la casa* (v. 23), para demostrar que todas las criaturas humanas tienen que ser empujadas hacia la casa del Dios cristiano, sean paganas o cismáticas, judías o musulmanas. Por eso mismo, Tomás considera que los hombres más peligrosos del mundo son los “pestíferos herejes”, pues obstaculizan la entrada de la gente al redil de Cristo: *Cometen un pecado que justifica su eliminación del mundo mediante un castigo mortal* (*Summa Theologica*, Ila Ilae, XI, a. 3).

Aunque alcanzan desde el principio una posición de soberanía (en contraste con los judíos y cristianos), los musulmanes siguen una trayectoria histórica basada en las mismas premisas de sus compañeros monoteístas. Como ya he señalado antes, desde el inicio de la *umma* de Medina, Mahoma se ve obligado a tomar posición ante los disidentes (A. 22/39, citado arriba), lo que le confiere poderes ilimitados. En poco tiempo, se convierte en legislador, gobernador y militar, además de profeta. El término *yihad* (guerra santa) expresa la legitimación del uso de la fuerza defensiva. Ahora bien, ¿permite también Alá la guerra ofensiva? El verso 9/5 del Corán dice que sí: *Matad a los idólatras allí donde los encontréis*. Este verso tan radical que luego queda atenuado, en el propio Corán, con versos que declaran que sólo se pueden iniciar hostilidades contra los infieles tras un llamamiento formal a la sumisión religiosa: *Nunca hemos castigado a un pueblo sin haber mandado antes a un enviado* (17/15). No obstante, lo que acaba complicando la teoría musulmana de la guerra es el hecho de que el propio Mahoma, en sus incursiones, no siempre se aseguró de avisar de antemano a los que agredía. Entregado a los placeres y sinsabores de los califas (jefe; sinónimo: imán), el ímpetu conquistador islá-

mico sólo encontró verdadero freno en el momento en que las *ummas* se transformaron en estados formales, obligados a seguir las normas de un derecho internacional de carácter no islámico. Aun así, sabemos que ni los judíos ni los cristianos que caían bajo dominio islámico eran obligados a convertirse formalmente al islam, puesto que ya estaban “sometidos” al mismo Dios Único. Sólo se les prohibía intentar convertir a musulmanes, construir nuevos edificios de culto o practicar sus ritos en público. Por lo demás, no se les molestaba.

Por no nombrar cuestiones propiamente políticas (siguiendo el ejemplo de Jesús, Mahoma no indicó sucesor), el Corán dejó la puerta abierta a una encarnecida lucha por el poder tras la muerte del profeta. Los tres primeros califas (o imanes) recurrieron a distintas estratagemas para fortalecer su poder sobre un imperio que no dejaba de crecer. Sin embargo, luego surgió un grupo que, basado en dos textos enigmáticos del Corán (5/55 e 13/7) y en la suposición de que Mahoma habría mostrado la voluntad de indicar un sucesor en su lecho de muerte, consiguió situar a su primo Ali, cuyo padre había educado al profeta, como cuarto califa (656-661). Ali, treinta años más joven que Mahoma, estaba casado con Fátima, hija del profeta. Este grupo que apoyaba a Ali se denominaba *Shiat Ali* (partido de Ali, en castellano, chií). Con la elección de Ali se inició una duradera divergencia política en el islam. Los suníes (partidarios de la sunna [tradición]) consideraban que el islam tenía que gobernarse según “las costumbres”, mientras que los chiíes llamaban a los primeros “mundanos” y recurrían al imaginario religioso para definir al califa. El califa chií es un enviado de Dios para enseñar a su pueblo cómo vivir según las lecciones del profeta. Sólo él entiende el Corán en profundidad, ya que el conocimiento divino se le ha transmitido a Ali y a sus descendientes. Para los chiíes, la *umma* es una iglesia y el imán es su jefe espiritual, intachable e infalible. La teología chií del califato, elaborada en el siglo X, tiene mucho en común con la teología papal que se desarrolló en los siglos XI y XII en Occidente.

4. El resumen de la historia del monoteísmo que acabamos de leer indica una falta flagrante de entroncamiento entre las tres Familias del Dios Único y Verdadero y entre esas Familias y los pueblos extranjeros. Los judíos apenas consiguen convivir con los cristianos y a éstos no les gusta ver a musulmanes cerca. Llegamos a una conclusión incómoda: el imaginario monoteísta lleva al fanatismo. Enraizado desde hace siglos en la mente de las personas, el monoteísmo “real” es un obstáculo para la democracia.

La Reforma del siglo XVI supuso para los católicos, a su pesar, las primeras lecciones de democracia. Tuvieron que ceder tierras y pode-

res a los protestantes, lo que generó disputas y heridas aún sin superar. Una segunda lección vino con la Ilustración del siglo XVIII, que, de tanto insistir en la idea de tolerancia, consiguió que al menos en Francia y Alemania nadie fuese quemado vivo por emitir opiniones contrarias a las autoridades religiosas, como ocurrió con Giordano Bruno en 1600. La Revolución francesa de 1789 fue otra victoria de la democracia. Creó una forma de Estado que se expandió rápidamente por el mundo. En el siglo XIX las experiencias democráticas progresaron, pero no llegaron a las clases populares. En la actualidad se constata un retroceso de la idea de la democracia, debido, entre otros factores, al enfrentamiento entre cristianos y musulmanes. Esto demuestra que el camino hacia la democracia aún no está del todo allanado. En el islam, la situación es especialmente grave. En muchos países musulmanes las escuelas públicas enseñan un civismo que implica democracia, mientras que en las mezquitas y madrasas se sigue enseñando el islam. La falta de opción clara a favor del Estado laico y democrático crea un clima de indecisión, que siempre puede dar lugar a movimientos que vuelvan a la seguridad y a los métodos tradicionales de la *umma* (comunidad islámica).

Por otro lado, nuestras sociedades no permiten ya las posturas tradicionales de intolerancia. Los tiempos de las alternativas radicales (conversión, esclavitud o muerte) ya han pasado. Los *goim* (gentiles) de ayer conviven con los judíos de hoy, los *pagani* (paganos) de ayer con los cristianos de hoy, los *kafirun* (idólatras) de ayer con los musulmanes de hoy. Las “dos ciudades” de Agustín han dejado de existir, nadie más teme el filo de las “dos espadas” de los papas medievales. Ni la yihad de Mahoma (o de las cruzadas) consigue resolver los problemas de la actualidad. Los monoteístas, lo quieran o no, se enfrentan cada día a nuevos desafíos de convivencia. El “proceso civilizador” (Norbert Elias) del monoteísmo implicará un proceso lento, cotidiano y persistente. La idea democrática podrá resultar eficaz cuando la palabra *democracia* se entienda como la legítima “palabra de Dios”, expresión de la voluntad de Dios, a saber, cuando se consiga traducir el rico y complejo imaginario de ángeles y demonios, bien y mal, virtud y pecado, reino y Apocalipsis, santos y pecadores, muerte y resurrección, cielo e infierno, y encarnación y ascensión, en motivación para comportamientos democráticos. Es éste un desafío que merece ser tomado en serio, puesto que las imágenes bíblicas y/o coránicas están tan firmemente ancladas en la mente de las personas que, sin ellas, la idea moderna de democracia tendrá pocas posibilidades de ser viable.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

LAOS Y KOINONIA
SEGÚN LA VÍA ORTODOXA

El pueblo, guardián de la fe

Ni los patriarcas ni los concilios han podido introducir nunca innovación alguna, porque, para nosotros, el guardián de la fe es el cuerpo de la Iglesia, es decir, el mismo pueblo que conserva su fe inmutable y conforme a la de sus Padres". Al responder de este modo al requerimiento que el papa Pío XII acababa de dirigir a los ortodoxos para que se unieran a la sede romana, fuente, según él, de toda verdad, es el misterio mismo de la eclesialidad el que los patriarcas orientales acababan de situar, no sin cierto sentido profético, en el núcleo de su *Carta encíclica de 1848*. Ni de oriente ni de occidente, ni más antimoderna o moderna que antidemocrática o democrática, la ortodoxia se define, en efecto, como el lugar, y el medio, de la "recta fe", no en el nombre de un magisterio infalible, sino en virtud de una transmisión, en integridad, de la experiencia cristiana. Esta fe de la que da testimonio, y que acredita, no quiere ser nunca, ni valer más, que aquella, indivisa, de los orígenes que ve también en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, el acontecimiento del Espíritu Santo y la llegada del pueblo de Dios. Así, la teología ortodoxa, en cuanto que es una teología de la historia, no puede entender la separación entre la participación vertical

* JEAN-FRANÇOIS COLOSIMO es escritor y editor. Enseña Patrología en el Instituto Saint Serge de París. Es autor de varios documentales, entre los que destaca *Le Silence des Anges* (Artline-Arte 1998), y también de varios libros; el más reciente se titula *Dieu est Américain. Essai sur la théodémocratie aux Etats-Unis*, Fayard 2006.

en el Padre divino y la participación horizontal en los hermanos, o, para decirlo con san Juan Crisóstomo, “el sacramento del altar del sacramento del hermano”.

Así pues, con esta teología de comunión, la ortodoxia, por su situación y su historia, por sus circunstancias y su tradición, constituye también, en tanto que mundo, civilización y confesión, un polo de comunión.

Como mundo a caballo entre mundos, podría servir de puente a las civilizaciones cuya colisión se ha precipitado por el fin de las utopías. Probada, pero también renovada, por las ordalías del siglo XX, podría ayudar a superar la aporía fatal entre el mercado y el terror. Fronteriza de la secularización y del fundamentalismo, que habrán visto de forma semejante el eclipse del hombre tras la muerte de Dios, podría asumir el nihilismo contemporáneo en su propia experiencia pascual de la cruz y la resurrección donde Dios se revela precisamente como la libertad del hombre. Aquí no hay ideología alguna ni ningún triunfalismo. Ahora bien, el hecho de que ciertos pensadores políticos o sociólogos, como también frecuentemente los mismos ortodoxos, parezcan contradecir una vocación tal, no prueba nada. La cuestión es saber en qué aspectos las grandes articulaciones de la vía bimilenaria de la ortodoxia –por tanto, de la alteridad y la meditación, la ascesis y la solidaridad, la verdad y la persona–, éxitos y fracasos mezclados, revisten un carácter crucial para nuestro tiempo frente a la ruptura, universal, entre la trascendencia y la cultura, entre el culto y la ciudad.

¿Humano, demasiado humano?

Sin duda es por ello por lo que la ortodoxia, como occidente del oriente y oriente del occidente, no es percibida sino contradictoriamente, a través de un falso prisma historiográfico que menosprecia las memorias heridas de los cristianismos, comenzando con la suya. Tras la caída del muro de Berlín hemos visto reabrirse la línea de fractura desde Riga hasta Split, en torno a la que se enfrentaron los misioneros francos y bizantinos en el siglo VIII, los monjes latinos y griegos en el siglo XIV, y los imperios francés, inglés, germánico y ruso en el siglo XIX. Ha surgido una nueva demonización del mundo ortodoxo que recuerda el detestable espíritu de las polémicas carolingias, de las cruzadas medievales y del uniatismo moderno. Tanto es esto cierto que no hay más saber que el occidental, aquel que se ha desarrollado sobre la ortodoxia, es decir, contra ella, a partir de esta rivali-

dad ancestral y que la secularización no ha olvidado los presupuestos teológicos sino para mejor naturalizarlos. El mejor ejemplo sigue siendo la acusación de cesaropapismo, del que Gilbert Dagron ha demostrado su futilidad en el caso de Bizancio, pero no ha dejado de resurgir bajo la pluma de comentaristas y periodistas a partir de 1989. Para poder avanzar, la globalización necesita el ejercicio de un poder nocivo, una capacidad ontológica para descalificar, y, teniendo en cuenta sus grandes centros de planificación, a ella no le interesan los pueblos, sino, todo lo más, los molestos populismos.

Así, durante el nuevo conflicto en los Balcanes, se acusó a Serbia de un supuesto fanatismo religioso, atribuyendo al nacional-comunismo de Milosevic las idolatrías revolucionarias de la raza y la clase aparecidas consecutivamente con la Ilustración y de las que el cristianismo serbio había sido doblemente víctima en la historia reciente. De este modo, cuando Grecia, el único país ortodoxo admitido en la Unión en nombre del dudoso símbolo de la “democracia” de Pericles, mostró su repugnancia a desconfesionalizar el carné de identidad, se la caricaturizó como sociedad cerrada, retrógrada e incluso liberticida, omitiendo el entrismo o infiltración confesional de la que había sido objeto por parte de las grandes potencias hasta 1950. En este mismo sentido, cuando el patriarca de Moscú se opuso a cualquier visita oficial del papa Juan Pablo II hasta que no se solucionara el problema del arrasamiento prosélito de Rusia por un cierto catolicismo militante, se le estigmatizó como una reliquia teocrática en la época de la democracia mundial, exonerando al mismo tiempo el silencio occidental sobre el gulag maquillando la Iglesia de los mártires en Iglesia de la colaboración.

La ortodoxia se encuentra de este modo abandonada, según las palabras del poeta Mandelstam, a “las garras de los humanistas”. Para decirlo con el teólogo griego Christos Yannaras, la teoría de los derechos humanos no ha hecho sino descubrir, en su misma parcialidad, una innegable capacidad para ser instrumentalizada. Puso de manifiesto sobre todo, dada la carencia de todo canon declarado sobre su fundamentación no sólo en la objetividad sino también en la trascendencia, toda la inhumanidad del derecho del que los pueblos que pretendía someter habían tenido ya demasiada experiencia.

Una *politeia* diferente

¿No deben los hombres oponerse, con su historicidad, en cuanto sujetos de salvación o de perdición, al hombre del humanitarismo, es

decir, al objeto perpetuamente asistido por un salvamento general organizado *para él* pero nunca *por él*? Es en este punto en el que la democracia universal se convierte en democratismo, es decir, en una máquina que excluye a quienes no están de acuerdo con la ideología del progreso bajo su forma “cúltica” –ayer la liberación y la revolución, y hoy día el liberalismo y el conservadurismo.

Por consiguiente, podemos ver claramente la inversión e incluso la jugarreta: teológicamente envidiable, la ortodoxia sería políticamente detestable. No participaría en esa gran cosmogonía de los derechos humanos de la que el planeta estaría en deuda con el cristianismo occidental, admitiendo, no obstante, que los mencionados derechos fueron más bien arrancados a las iglesias que consentidos por ellas.

Así pues, bajo el velo de la incapacidad para la democracia, la descalificación que ha padecido el mundo ortodoxo a partir de 1989 ha servido sobre todo para recusar su principal palanca de resistencia, a saber, el instinto de ortodoxia que la Ortodoxia presta a los pueblos ortodoxos en el mismo momento en el que no debía perdurar después del individuo aterrorizado del internacionalismo conquistador, el individuo atomizado de la globalización triunfante.

De hecho, en el punto álgido de las guerras de la anterior Yugoslavia, de todas las instituciones religiosas implicadas, sólo la Iglesia serbia dio, en el corazón de un Kosovo desgarrado, un signo tangible de una posible superación espiritual de los odios étnicos mediante la acogida que el obispo Artemi y el monje Savva dieron a los albaneses perseguidos. Estos jefes se volvieron así contra su pueblo en el nombre mismo de la *idea* que se hacían de este mismo pueblo.

Veamos otro caso. De los tres millones de griegos, o sea la mitad de los adultos del 98,5% de los ortodoxos con que cuenta la población, que protestaron contra la orden de Bruselas (el equivalente a 20 millones de firmas en Francia), ninguno de ellos, practicante o agnóstico, de derechas o de izquierdas, pensaba que un documento del Estado podía hacerlos creyentes. Pero todos sabían, lejos de las simplificaciones anticlericales que están presentes en otras partes, que su Iglesia había sido, durante los siglos de ocupación otomana, la guardiana de la lengua y de la cultura, el *vector de transmisión y de emancipación* del pueblo.

Para terminar, la legislación adoptada por el Parlamento ruso, no obstante lo imperfecta y criticable que pueda parecer, reivindica una forma de laicidad conscientemente enmarcada en las circunstancias particulares del postcomunismo, que defiende a la vez el principio

del pluralismo religioso y de la permanencia histórica de la que se benefician, así como el reconocimiento de una auténtica igualdad de derechos, sin parangón en otras partes, al judaísmo, al islam y al budismo al lado de la ortodoxia. En cuanto a la separación de la Iglesia y el Estado, que prevalece de otro modo que no puede creerse en Rusia, la voluntad reiterada de neutralidad sobre las discrepancias eclesiológicas entre Roma y Moscú que Vladimir Putin ha anunciado durante sus visitas al Vaticano, constituye una buena señal: *el pueblo es el dueño de su destino religioso*.

Estas tres dimensiones (el pueblo como lugar de la idea, de la transmisión y de la independencia de la experiencia cristiana) remiten, de hecho, a una antiquísima lección bizantina: lo temporal es desposeído del poder sobre lo espiritual en virtud no de una lucha por la supremacía, ni siquiera por una articulación jerárquica, sino por la contemplación común de las realidades escatológicas. Y es precisamente en esto en donde la Ortodoxia constituye una *politeia* diferente, a contracorriente de las aporías que comparten el catolicismo y el protestantismo cuya oposición secular no es, encima, más que aparente.

Dar testimonio kenóticamente

Esta nueva línea de demarcación, curiosamente asimétrica, entre un norte definido por la libre circulación del capital y un este delimitado por la crispación esclerótica de las identidades, parece ignorar u olvidar un cambio fundamental: la globalización desplaza las metafísicas desmaterializando los territorios y reorganizándolos en redes.

Así, el occidente de la Iglesia ortodoxa sobrepasa el viejo continente. Habiendo llevado a cabo su universalidad formal mediante vastos movimientos migratorios, políticos o económicos, la Ortodoxia figura entre las principales denominaciones del nuevo mundo, donde, en un contexto más abierto, particularmente en los Estados Unidos y en Australia, participa plenamente en los debates y los combates por las libertades fundamentales.

Pero lo esencial no reside en esto. Occidente de un oriente más profundo, la Ortodoxia da testimonio a favor de la aspiración a la libertad de aquellas cristiandades de desplazados, denominados “precalcedonianos” –asirios, armenios, coptos, sirios, abisinios, malabares, malancares–, portadores de venerables tradiciones a través de sus culturas singulares, y que forman parte de los pueblos privados de

democracia porque viven sometidos en dictaduras o en ámbitos dictatoriales declarados oficialmente como “democráticos”.

La Ortodoxia ha sido y sigue siendo ese Próximo Occidente, en razón de una mayor proximidad de civilización, para Asia, donde, siguiendo al movimiento de evangelización nestoriana que había llegado desde el siglo V a la India y desde el siglo XI al Tíbet, sus misiones en Japón o en Corea se encuentran en plena expansión al tiempo que la ortodoxia china va saliendo poco a poco de la clandestinidad; ella lleva a cabo en estas realidades tradicionalmente difíciles para el cristianismo una obra de vigilia que hace despertar para ver, como en el caso de los intocables, la afirmación paulina de una universalidad concreta del sujeto humano, y, por tanto, la igualdad fundamental, no solamente jurídica sino ontológicas, de los sujetos humanos que vuelve a poner el *demos* como primera realidad orgánica, conjunta, de las esferas religiosa y social.

Pero la Ortodoxia es también un signo de libertad teológico-política para África, donde su presencia ancestral, distinta de la colonización, permite una asunción bíblica de la negritud, de sus representaciones cósmicas, litúrgicas y familiares, que no sea solamente una “inculturación”.

Ella lo es sobre todo y ante todo para el Próximo Oriente, donde la fuerza simbólica de su presencia sobrepasa su debilidad numérica. Para haber visto nacer el islam, con el que ha vivido posteriormente, la Ortodoxia jamás se abandonó a la islamofobia de la Edad Media latina que está experimentando una fuerte recuperación. Experiencia tal vez democrática, pero ciertamente “demofílica”, es la del patriarca Ignace Hazim de Antioquía, la única personalidad no musulmana que es invitada regularmente a las cumbres panislámicas; o la del metropolitano Georges Khodr, de Monte Líbano, gracias a quien la comunidad ortodoxa fue la única que no se organizó como milicia durante la guerra civil que asoló el país de los cedros.

Ahora bien, este papel de barquero, a menudo consentido aun con riesgo de desaparecer, no hace sino resaltar anclajes multiseculares, entre los que destaca, sobre todo, su papel en el seno del conflicto entre israelíes y palestinos. Allí donde ya se distinguía de la Europa medieval en su relación con el judaísmo, reiteró su adhesión a la *rus-sité* de un número importante de israelíes que venían de la URSS, y, a través del patriarcado de Jerusalén, que es también la Iglesia madre de los Santos Lugares, ha sido la única que, al mismo tiempo, ha afirmado los derechos legítimos de todos y ha condenado las violencias ilegítimas de todos. Al proclamar precisamente la irreductibilidad de

la noción evangélica de persona humana y al formular, mediante ella, las más preciosas de las llamadas a la libertad de conciencia, pone de manifiesto conceptos “democráticos” donde los haya y constituye una prueba de un compromiso kenótico.

Apuntes teóricos

Sin embargo, la Ortodoxia no puede ceder a lo que considera una norma fundamental; concretamente, no puede admitir que ninguna sociedad moderna, realmente abierta, pueda edificarse sobre la erradicación de las identidades que la fundamentan, sobre la amnesia forzada de las comunidades que la componen, sobre la reducción abstracta del pueblo que le da el sentido.

Oriente del occidente, occidente del oriente, la Ortodoxia se constituye así en un tercero, en un mediador indispensable, al mantener juntas, en su horizonte espiritual, una teología de los pueblos que se opone a la desviación clánica y una teología de la persona frente a la desviación individualista. El hecho de que no sea totalmente indemne a esta doble tentación convergente que caracteriza al nihilismo contemporáneo en su desarrollo global, que es contradictorio sólo en apariencia, no le impide ser un refugio y un recurso para el pensamiento en estos tiempos de desamparo.

A riesgo de parecer brusco, nos contentaremos con indicar ahora dos líneas de fuerza.

Por una parte, la laicidad procede del cristianismo en cuanto que la noción bíblica de *laos*, de pueblo de Dios, se apoya en la idea de la unidad del género humano y se extiende al conjunto de la humanidad como anuncio universal de salvación. En la eclesiología ortodoxa esta “laicidad” se encuentra redoblada: en primer lugar, por la imposibilidad de disociar el magisterio del pueblo, del *demos*; y, en segundo lugar, por el mantenimiento, en el núcleo de la institución, del carisma profético tal como está asumido, proseguido y encarnado por la orden precisamente laica del monacato en su vínculo con la función magisterial y pastoral del episcopado. Pero no sólo esto. Esta misma “laicidad” es la que organiza también la historia de la ortodoxia: en su comienzo, desde los orígenes, con una concepción propia de la misión a las naciones en su propia lengua vernácula en la que el bautismo nacional condensa y renueva una constitución única, que es al mismo tiempo étnica, lingüística, cultural y cultural; en su perseverancia a lo largo de los siglos, en cuyo transcurso todos los

grandes movimientos de resistencia, desde los monjes iconódulos del siglo VIII hasta los antiuniatas de los siglos XVII y XVIII, así como desde los hesicastas de los siglos XIV y XV hasta los del siglo XX, han estado todos impregnados de una fuerte dimensión laica y popular. La idea que encierra este conjunto es que, sin fundirlas, sino, más bien, distinguiéndolas, la experiencia religiosa no es menos fundadora de la experiencia social en cuanto que es donante de la parte simbólica de la identidad corporativa fuera de la cual no puede darse la historia. Negar este modo particular de participación metaindividual implica suprimir toda posibilidad de una participación más general.

Por otra parte, la persona procede del cristianismo en cuanto que se erige contra el individuo, el *atomos* griego, tan autista como indivisible; el concepto de persona supone una doble apertura: la vertical, dirigida al Totalmente Otro (que está más dentro de mí que lo más interior que hay en mí mismo), y la horizontal, dirigida a cualquier otro (que es el prójimo). Ahora bien, la persona sólo toma conciencia de sí misma si se distancia de lo biológico y reconoce alguna forma, aunque sea mínima, de trascendencia. La comunión no libera sino en tanto que obliga. El Totalmente Otro no se revela en el prójimo si no con la condición, de inspiración bíblica, de renunciar a la idolatría y al asesinato (vertientes bipolares de un idéntico suicidio ontológico). En la ortodoxia, esta visión de la comunión, *koinonia*, deriva de una contemplación plena de la Trinidad en la que, al contrario que las reducciones esencialistas del Occidente cristiano más secularizado, el misterio mismo de la vida se manifiesta como eterna comunión de la tres personas divinas. En consecuencia, el sujeto político puede, y debe, ser laico con respecto al Estado; pero la persona humana no puede ser, y no debe ser incluso en su sociabilidad, sino un icono de una alteridad inalienable.

Olvidar este trasfondo de la trascendencia como fuente primera de comunión equivaldría a endeudar toda fundación concreta con cualquier otra comunión secundaria. Y, por tanto, a arruinar la historia desesperando la humillación de los humildes.

Conclusión

“El oriente no ha conocido el incremento del poder eclesiástico ni la violenta crítica laica y anticlerical que nacieron en Occidente”, comentaba el futuro cardenal padre Congar. Puede ser por esta herencia que una profecía, ortodoxa no sólo por nacimiento o por

cultura, sino también por el bautismo y la voluntad, haya dominado el siglo. Nos referimos a la profecía de Solzhenitsyn. Sin menoscabar su diferencia territorial, recusa tanto el comunismo como el liberalismo. La lucha de Solzhenitsyn por la libertad se dirige tanto hacia la democracia, en aquello que puede tener de liberticida al convertirse en pura ideología y provocar una disolución acelerada de los pueblos en su ser y en sus costumbres, en lugar de elevarlos hacia una paz perpetua. El indicio más claro de esta corrupción se encuentra en el eclipse del concepto de bien común y de todas las formas de piedad a él asociadas.

Sin embargo, se dirá que la misma globalización conlleva una forma espiritual, o, al menos, no la impide. Y así es. Dado que todo tiene su frenesí utópico, a nadie sorprenderá que el proyecto de mundialización quiera a partir de ahora dotarse de una forma religiosa. Pero ¿quién, fuera de los *establishments* religiosos, que cada día van viendo cómo disminuye la fe, la esperanza y la caridad, podrá verdaderamente sentirse satisfecho con tal deísmo sincretista?

Babel es un misterio providencial. No conocemos el mundo sino en virtud de la mediación de la lengua recibida al nacer, que esto es lo que significa inicialmente el término *nación*. Fuera de este límite, que fundamenta no solamente el ser histórico sino también su capacidad para la alteridad, el hombre desaparece, se diluye en la mundanidad.

El pueblo, la persona, la comunión: es a esta cruzada de la identidad y del mercado, de lo espiritual y de la barbarie, o, más simplemente, de la vida y de la muerte, a la que el mundo tiene que enfrentarse. Parece dudoso que pueda lograrlo en el Estado sin el cristianismo, sea ortodoxo o no. Parece dudoso que el cristianismo, ortodoxo o no, pueda ayudar al Estado a ello. La historia es ciertamente historia de salvación en cuanto que lo que sucede en ella de milagroso es imprevisible, inesperado e inaudito. La única certeza que tenemos es que la democracia universal no podrá acontecer sin el pentecostés de los pueblos. El Espíritu Santo es el único maestro de la verdad.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

EL PROTESTANTISMO Y LOS PRIMEROS CIMIENTOS MODERNOS DE LA DEMOCRACIA

En sentido estricto, el término *democracia* significa “gobierno” (*kratein*) del “pueblo” (*demos*). Pero, concebido de forma más completa, la democracia es una mezcla de diversas ideas e instituciones sociales, políticas y legales. Incluye o abarca los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, el pluralismo, la tolerancia y el derecho a la intimidad. Exige un gobierno limitado al que el pueblo pueda acceder y al que tenga que rendirle cuentas. Tiene como rasgos típicos una constitución, una declaración de libertades civiles y políticas, un sistema de representación popular, controles y reajustes políticos, y la garantía de unos derechos procesales civiles y penales. De igual modo, manifiesta un compromiso con el

* JOHN WITTE es doctor en Derecho por la Universidad de Harvard, catedrático de Derecho y Ética en la cátedra Jonas Robitscher y director del programa de Ley y Religión en la Universidad de Emory. Es especialista en historia del derecho, matrimonio y libertad religiosa.

Ha publicado 120 artículos y 17 libros, entre ellos: *Religious Human Rights in Global Perspective*, 2 vols. (1996); *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition* (1997), *Proselytism and Orthodoxy in Russia* (1999), *Religion and the American Constitutional Experiment* (2000), y *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (2002), *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in Western History* (2006), *To Have and to Hold: Marrying and its Documentation in Western Christendom, 400-1600* (coeditado con Philip L. Reynolds 2007). Escritos suyos se ha traducido al alemán, francés, italiano, hebreo, español, coreano, ruso, ucraniano y rumano.

Dirección: Emory Law School, 1301 Clifton Road, Atlanta, Georgia 30322 (Estados Unidos).

gobierno de la mayoría y la protección de las minorías, con unas elecciones populares periódicas, con unos programas educativos y de bienestar social sostenidos por el Estado, y con la protección y la promoción de la propiedad privada y la economía de mercado, entre tantos otros aspectos. Ahora bien, la democracia carece de una forma paradigmática. Las docenas de democracias que existen en el mundo contemporáneo han moldeado estas ideas e instituciones democráticas fundamentales en una amplia variedad de formas políticas.

Las ideas e instituciones democráticas tienen una antigua ascendencia en Occidente. Los escritores griegos y romanos, sobre todo Aristóteles y Cicerón, describieron ya la democracia, conjuntamente con la monarquía y la aristocracia, y sus debates fueron recogidos y desarrollados por docenas de escritores medievales y escritores católicos a comienzos de la modernidad. Pequeñas comunidades como la polis griega, el monasterio medieval, las cofradías de comienzos de la época moderna y las pequeñas ciudades coloniales, practicaban ya varias formas de democracia directa. En los documentos legales, desde el Edicto de Milán (313) hasta la Petición de Derecho (1628), se hablaba de libertades, derechos y privilegios del pueblo. Antes del siglo XVII, sin embargo, estos ejemplos de democracia eran fortuitos y aislados. Las teorías y las formas de gobierno monárquico y aristocrático dominaban en los Estados de Occidente y en la Iglesia. La democracia no emergería como teoría formal y forma de gobierno civil y de organización social hasta los inicios de la época moderna.

La Reforma protestante

La Reforma protestante del siglo XVI fue uno de los catalizadores para el desarrollo de la democracia política a comienzos de la época moderna. Aunque ninguno de los líderes reformadores del siglo XVI hablaba explícitamente de la democracia, el hecho es que su nueva teología estaba llena de implicaciones democráticas. La Reforma comenzó como una fuerte llamada a la libertad: la libertad de la conciencia individual frente a las leyes canónicas de la Iglesia y el control de los clérigos, la libertad de los políticos frente al poder y el privilegio de la Iglesia, la libertad del clero local frente al gobierno central del papa y la recaudación de impuestos. “Libertad de los cristianos” fue el grito de guerra a comienzos de la Reforma. Catalizado por la exposición que hizo Lutero de sus 95 tesis en 1517 y la quema de libros de derecho canónico en 1520, los líderes de la Reforma denunciaron las leyes y la autoridad de la Iglesia medieval con una virulencia tal que

no conocía precedentes, e instaron a llevar a cabo reformas políticas radicales basándose en la nueva teología protestante.

La Reforma acabó con la unidad de la cristiandad occidental y, de este modo, puso los cimientos del sistema occidental moderno basado en el pluralismo político y religioso. La Reforma acabó con la superioridad de la autoridad clerical y la ley canónica, confiriendo así un nuevo poder a las autoridades civiles y a la ley civil. De igual modo, puso fin a la primacía de la cristiandad corporativa y dio un nuevo énfasis a la importancia del individuo en la economía de la salvación así como de los derechos individuales que de ello resultaban. Luteranos, anabaptistas y calvinistas fraguaron los tres principales modelos políticos protestantes que tendrían una gran importancia para los desarrollos democráticos posteriores.

El luteranismo

La Reforma luterana hizo territorial la fe cristiana y dio un amplio y nuevo poder político a los magistrados cristianos locales. Lutero sustituyó la teoría medieval de las dos espadas por la nueva teoría de los dos reinos. La Iglesia "invisible" del reino celestial, sostenía, era una perfecta comunidad de santos en la que todos tenían la misma dignidad ante Dios, disfrutaban la perfecta libertad cristiana y gobernaban sus asuntos de acuerdo con el Evangelio. La Iglesia "visible" de este reino terrenal, sin embargo, incluía por igual a santos y pecadores. No obstante, sus miembros se encontraban directamente ante Dios y aún disfrutaban de la libertad de conciencia, incluida la libertad de abandonar la misma Iglesia visible. Sus miembros también disfrutaban de un mayor acceso a la Escritura en lengua vulgar, de una mayor participación en la liturgia y de una más plena implicación en el gobierno de la Iglesia. Pero, a diferencia de la Iglesia invisible, la visible necesitaba el Evangelio y la ley humana para gobernar las relaciones de sus miembros con Dios y con los otros creyentes. El clero debe administrar el Evangelio y el magistrado ha de administrar la ley.

Lutero insistía en que la Iglesia no era una autoridad política o legal. La Iglesia no tenía espada, ni jurisdicción ni responsabilidad común en la administración de la ley y de la política. Los ministros y teólogos de la Iglesia han de prestar mucha atención a la predicación y la enseñanza de la ley de Dios a los magistrados y otros sujetos parecidos, así como a la denuncia profética de toda injusticia y tiranía. Pero la autoridad legal formal reside en el Estado, no en la Iglesia, en el magistrado, no en el clérigo.

Lutero y sus seguidores veían al magistrado local como un virrey de Dios que estaba llamado a profundizar y desarrollar la ley natural y a reflejar la justicia divina en su ámbito local. La mejor fuente y resumen de la ley natural se encontraba en los Diez Mandamientos y en su desarrollo en los principios morales de la Biblia. El magistrado tenía que modelar estos principios generales de la ley natural en preceptos específicos de la ley humana, cuya finalidad era responder a las necesidades locales. También consideraban al magistrado local como el “padre de la comunidad” (*Landesvater*). Tenía que cuidar de sus súbditos políticos como si fueran sus propios hijos, y ellos, a su vez, tenían que “honrarle” como si fuera su padre. Al igual que un padre amoroso, el magistrado debía conservar la paz y proteger a sus súbditos, tanto en sus personas como en sus propiedades y en su reputación. Tenía que impedir que sus súbditos se maltrataran entre sí evitando las borracheras, los lujos, el juego, la prostitución y otros vicios. Debía también procurar su alimento mediante el arca comunitaria, las casas de beneficencia pública y los hospicios. De igual modo, tenía la obligación de darles una educación mediante una escuela, una biblioteca y un pupitre que fueran públicos, así como de proveer lo necesario para sus necesidades espirituales manteniendo al ministro de la iglesia local y animando a la asistencia y la participación mediante leyes civiles sobre el culto y el diezmo.

Estas dos metáforas del magistrado cristiano –virrey de Dios y padre amoroso de la comunidad local– describían los elementos básicos de la teoría política luterana para los siguientes tres siglos. La autoridad política era de origen divino, pero terrenal en su actuación. Expresaba el severo juicio de Dios contra el pecado pero también su ternura y misericordia hacia los pecadores. Comunicaba la Ley de Dios y también la tradición de la comunidad local. Dependía de la Iglesia en cuanto a la orientación profética pero quitaba a la Iglesia todo poder de jurisdicción. Por separado, cada una de las metáforas se habría convertido en una fórmula de tiranía abusiva o de paternalismo rígido. Pero las dos juntas suministraron a Lutero y sus seguidores los ingredientes esenciales de un robusto republicanismo cristiano y de un incipiente Estado de bienestar cristiano.

De acuerdo con esto, a principios de la época moderna, los magistrados luteranos de Alemania y Escandinavia sustituyeron las leyes canónicas tradicionales de la Iglesia católica por las nuevas leyes civiles luteranas sobre la doctrina religiosa y el culto, la administración y control de la Iglesia, el matrimonio y la vida familiar, la educación y la asistencia a los pobres, la moralidad y la disciplina, para cada gobierno local. Muchas de estas reformas legales luterana-

nas encontraron una protección constitucional en el principio *cuius regio, eius religio* que se garantizó con la Paz de Augsburgo (1555) y posteriormente con la Paz de Westfalia (1648). Bajo este principio, cada magistrado local tenía autoridad para establecer mediante la ley civil las formas apropiadas de doctrina religiosa, culto, liturgia, caridad y educación para su comunidad, garantizando a los disidentes religiosos el derecho a practicar su religión y a educar a sus hijos privadamente en sus casas o a abandonar pacíficamente el territorio político. Esta nueva política constitucional convirtió a la región alemana del Sacro Imperio Romano en un verdadero enjambre de pluralismo político y religioso con sus más de 350 comunidades políticas.

El anabaptismo

Al contrario que los luteranos, los líderes anabaptistas, como Jakob Hutter, Peter Rideman, Menno Simons y otros, eran partidarios de la separación entre el ámbito redimido de la religión y la iglesia y el ámbito caído de la política y el Estado. En su definitiva Confesión de Schleichtheim (1527), los anabaptistas exigían un retorno a los ideales comunitarios del Nuevo Testamento y a los principios ascéticos de la Iglesia Apostólica. Al final, los anabaptistas se dividieron en varios grupos: amish, hermanos alemanes, huteritas, menonitas, hermanos suizos, etc. Algunos de estos grupos escindidos eran políticamente radicales o utópicos, en particular los que siguieron la tradición de Thomas Münster de Alemania. Pero la mayoría de las comunidades anabaptistas se hicieron separatistas a finales del siglo XVI.

Las comunidades anabaptistas se retiraron por motivos ascéticos de la vida civil para vivir en pequeñas comunidades religiosas, autosuficientes y fuertemente democráticas. Cuando estas comunidades se hicieron muy numerosas o estaban demasiado divididas, determinaron colonizarse a sí mismas, extendiéndose desde Rusia hasta Irlanda y llegando hasta las más lejanas fronteras de Norteamérica. Estas comunidades se regían internamente por los principios bíblicos del discipulado, la sencillez, la caridad y la no violencia. Crearon sus propios modelos internos de culto, liturgia, dieta, disciplina, vestido y educación. Resolvían sus asuntos internos sobre la propiedad, los contratos, el comercio, el matrimonio y la herencia, sin recurrir para nada a la ley del Estado.

La mayoría de los anabaptistas creían que el Estado formaba parte del mundo caído y que, por tanto, había que evitarlo cuanto fuera posible. Aunque una vez fue la creación perfecta de Dios, el mundo

era ahora un régimen pecaminoso que se encontraba lejos de la perfección de Cristo y de la preocupación diaria del creyente cristiano. Dios había permitido que el mundo sobreviviera nombrando a los magistrados del Estado, a quienes les había dado el poder de utilizar la coacción y la violencia para mantener un mínimo de orden y de paz. Por tanto, los cristianos tenían que obedecer a las autoridades políticas sobre todo en aquello que la Escritura prescribía, como, por ejemplo, el pago de los impuestos o el registro de sus propiedades. Pero debían evitar la participación activa y la interacción con el mundo. La mayoría de los anabaptistas de comienzos de la modernidad eran pacifistas, prefiriendo la irrisión, el exilio o el martirio antes que participar en la guerra. De igual modo, se oponían a prestar juramento, a participar en las elecciones políticas, en los litigios civiles, o en las fiestas y funciones cívicas. Esta aversión a las actividades políticas y cívicas provocaban a menudo severas represalias por parte de los católicos y de los protestantes. Los anabaptistas sufrieron oleadas de duras represiones hasta el siglo XVIII.

Aunque impopular en sus orígenes, el separatismo teológico anabaptista ejerció finalmente una gran influencia en los argumentos políticos occidentales posteriores que estaban a favor de la separación entre el Estado y la Iglesia, así como en la protección de las libertades civiles y religiosas de las minorías. De igual importancia para el desarrollo político posterior fue la nueva doctrina anabaptista sobre el bautismo de los adultos. Esta doctrina dio un nuevo énfasis al voluntarismo religioso en oposición a las teorías tradicionales del derecho por nacimiento o de la predestinación. Para la teología anabaptista, el individuo adulto estaba obligado a hacer una opción consciente y en conciencia para aceptar la fe, lo que en términos metafóricos equivalía a escalar el muro que separaba el mundo caído del ámbito de la religión, para adentrarse en la perfección de Cristo. Posteriormente, los seguidores de la Iglesia Libre, tanto en Europa como en Norteamérica, convirtieron esta imagen fundamental en una poderosa plataforma para la libertad de conciencia y el libre ejercicio de la religión no sólo para los cristianos, sino también para todos los creyentes pacíficos.

El calvinismo

La Reforma calvinista trazó un plan entre el erastianismo de los luteranos, que subordinaba la Iglesia al Estado, y el ascetismo de los anabaptistas, que retiraba a la Iglesia del Estado y de la sociedad. Como

los luteranos, los calvinistas insistían en que cada comunidad política era una comunidad cristiana pública que se adhería a los principios generales de la ley natural y los traducía en específicas leyes positivas de culto religioso, la observancia del sabbath, la moralidad pública, el matrimonio y la vida familiar, el bienestar social, la educación pública y otros tantos aspectos. Como los anabaptistas, los calvinistas insistían en la separación fundamental entre los oficios y actividades del Estado y de la Iglesia, dejando que fuera la Iglesia quien gobernara su propia doctrina y liturgia, su forma de gobierno y propiedad, sin interferencia del Estado. Pero, a diferencia de estos grupos, los calvinistas insistían en que los administradores de la Iglesia y del Estado tenían que desempeñar papeles complementarios en la creación de la comunidad cristiana local y en la formación del ciudadano cristiano.

A partir de la obra del ginebrino Juan Calvino, los calvinistas enfatizaron más intensamente que otros protestantes el uso educativo de la ley natural y positiva. Los luteranos acentuaban los usos civil y teológico de la ley natural con el objetivo de disuadir a los pecadores a que abandonaran sus excesos pecaminosos y conducirlos, de este modo, al arrepentimiento. Los calvinistas también resaltaron el uso educativo de la ley natural para enseñar a las personas tanto el espíritu como la letra de la ley, así como la moralidad civil del deber humano y la moralidad espiritual de aspiración cristiana. Mientras que los seguidores luteranos de Melanchthon habían incluido este uso educativo de la ley natural en su teología, los calvinistas la hicieron también parte integral de su visión pastoral. Además, insistían en que no solamente la ley natural de Dios sino también la ley positiva del Estado podían lograr estos tres usos, el civil, el teológico y el educativo.

Los calvinistas también resaltaron más intensamente que otros protestante el papel legal de la Iglesia en el gobierno de la comunidad cristiana. Después de las dos primeras generaciones, los luteranos dejaron la ley, en gran parte, en manos del magistrado cristiano. Los anabaptistas dieron a la Iglesia un fuerte papel legal, pero únicamente para los miembros voluntarios de la comunidad cristiana ascéticamente separada del mundo. En contraste, los calvinistas implicaron a los ministros de la iglesia local en la aplicación de la ley para toda la comunidad cristiana y para todos los ciudadanos, sin tener en cuenta su afiliación eclesial. En la Ginebra de Calvino, esta responsabilidad política de la Iglesia recayó en su mayor parte en el consistorio, es decir, en un cuerpo elegido formado por ministros religiosos y civiles, cuya jurisdicción original se extendía a casos matrimoniales y familiares, a la caridad y el bienestar social, al culto y la moralidad

pública. Entre la mayoría de los calvinistas posteriores –los hugonotes franceses, los pietistas holandeses, los presbiterianos escoceses, los reformados alemanes y los puritanos ingleses y americanos– el consistorio de estilo ginebrino se transformó en un cuerpo formado por pastores, ancianos, diáconos y maestros, que gobernaba cada congregación local y desempeñaba un papel político y legal menos estructurado en la comunidad cristiana más amplia. Pero el clero local aún mantenía un fuerte papel como consejero de los magistrados sobre la ley positiva de la comunidad local. Las iglesias locales y sus consistorios también gozaban, en general, de autonomía en la administración de su propia doctrina, liturgia, caridad, gobierno y propiedad, como también con respecto a la administración de la disciplina eclesiástica sobre todos sus miembros.

Los calvinistas combinaron los principios del dominio de la ley, el gobierno democrático y la libertad espiritual en su teoría y estructura de la Iglesia. En primer lugar, los calvinistas recomendaban el respeto al dominio de la ley dentro de la Iglesia. Crearon leyes pormenorizadas que definían las doctrinas y la disciplina de la iglesia, los derechos y deberes de sus ministros y feligreses, los procedimientos y métodos de los tribunales del consistorio. De este modo, la Iglesia se protegía de las intrusiones de la ley del Estado y de las vicisitudes de sus miembros. Los ministros fueron limitados en su discreción. Los feligreses comprendieron sus deberes espirituales. Cuando se daban nuevas normas, éstas eran discutidas y después se promulgaban y se daban a conocer. Las cuestiones que requerían una revisión se resolvían en el consistorio. Las partes que tenían litigios entre ellas buscaban hasta la extenuación una solución en la ley de la Iglesia antes de dirigirse a las autoridades civiles. En segundo lugar, los calvinistas instaban a respetar el proceso democrático en la Iglesia. Los ministros de la Iglesia tenían que ser elegidos por la congregación, así como los delegados para participar en los sínodos tenían que ser elegidos por sus pares. Las iglesias debían mantener reuniones periódicas y dar la oportunidad a sus miembros para que expusieran sus inquietudes e insistieran en sus reivindicaciones. En este proceso democrático se hallaba implícita la voluntad de abordar ciertos cambios en la doctrina, la liturgia y el gobierno, integrar nuevas visiones y perspectivas, encontrar solución a los errores o abusos de los clérigos, y rechazar aquellas ideas e instituciones cuya utilidad y veracidad ya no eran sostenibles. En tercer lugar, los calvinistas exhortaban a respetar la libertad dentro de la iglesia. Los cristianos tenían que ser libres para entrar y abandonar la Iglesia; libres para participar en la Iglesia sin temor a la coacción y la persecución; libres para reunirse, para celebrar el culto, para orar y para participar en los sacramentos sin el te-

mor de una represalia política; libres para elegir a sus ministros; libres para debatir y deliberar sobre cuestiones de fe y de disciplina; libres, en fin, para indagar discrecionalmente en las cuestiones de fe, las *adiaphora*, sin leyes y estructuras excesivas.

Estos tres principios cardinales de la eclesiología actuaron conjuntamente para conservar orden y reforma al mismo tiempo. Los procesos democráticos impedían que el principio del dominio de la ley promoviera una ortodoxia momificada y anticuada. El dominio de la ley impedía que el principio democrático promoviera una fe que estuviera dando bandazos influida por las modas pasajeras y la opinión pública. La libertad individual evitaba que tanto el gobierno corporativo como los principios democráticos tiranizaran a las minorías espirituales. Conjuntamente, estos principios permitían que la Iglesia luchara por un permanente equilibrio entre la ley y la libertad, la estructura y el espíritu, el orden y la innovación, el dogma y las *adiaphora*. También ayudaron a que las extensamente dispersas congregaciones calvinistas se adaptaran y ajustaran a lugares diferentes, así como a absorber e integrar la espiritualidad local y su cultura sin perder su identidad religiosa nuclear. Esta teoría integradora de la Iglesia que combinaba los principios del dominio de la ley, los procesos democráticos y la libertad individual, tuvo unas claras implicaciones para el Estado, que, posteriormente, los calvinistas y otros protestantes harían explícitas.

La radicalización política del protestantismo

Las persecuciones y las guerras de religión de finales del siglo XVI y del siglo XVII fueron las que condujeron a los protestantes a hacer explícitas las implicaciones democráticas radicales de estos primeros esbozos teológicos y a llevar a cabo la primera revolución democrática de Occidente. Entre los años 1540 y 1560, el emperador Carlos V quiso imponer a espada y fuego los nuevos decretos del Concilio de Trento sobre los territorios luteranos del Sacro Imperio Romano. Entre 1560 y 1570, la corona francesa quiso aplastar a los calvinistas, un deseo que se vio reflejado de la forma más infame en la masacre del día de San Bartolomé de 1572, cuando fueron matados unos 100.000 protestantes tras un mes de salvajismo. Durante las décadas de 1570 y 1580, la monarquía española desencadenó la intervención de la terrorífica Inquisición en los Países Bajos matando a otros 100.000 protestantes. En las décadas de 1610 y 1639, los monarcas ingleses purgaron a la Iglesia de Inglaterra de disidentes, expulsando

a los protestantes de su territorio por decenas de miles. En reacción a cada una de estas agresiones, muchos protestantes, especialmente los calvinistas, se levantaron en armas para hacer frente a tan tiránicos ultrajes contra sus derechos naturales y constitucionales.

Uno de los puntos de partida para que aparecieran las teorías protestantes de la revolución democrática se hallaba en su doctrina antropológica de que la persona es al mismo tiempo santa y pecadora –*simul iustus et peccator*–, según la célebre frase de Lutero. Por otra parte, toda persona es creada a imagen de Dios y posee el mismo acceso a él. Toda persona es llamada por Dios a una vocación diferente que tiene la misma dignidad que todas las demás. Todos los cristianos son profetas, sacerdotes y reyes, y comparten la misma responsabilidad de exhortar, servir y gobernar en la comunidad. Todos están, de este modo, investidos de una libertad natural para vivir, para creer y para servir a Dios y al prójimo. Todos tienen derecho a leer la Escritura en su propia lengua, a la educación y a trabajar según su vocación. Por otra parte, todas las personas son pecadoras. Necesitan el control de la ley moral y civil que les disuadan de los vicios y les conduzcan a la virtud. Necesitan asociarse con otros para que les exhorten, les sirvan y les gobiernen con la ley y con el amor. Las personas son por naturaleza creaturas comunitarias y pertenecen a familias, iglesias, escuelas y otras asociaciones. Estas asociaciones –que son ordenadas por Dios e instituidas por pactos humanos jurados ante Dios y ante los demás miembros– son esenciales para que el individuo prospere y para que el Estado funcione.

A finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, varios grupos protestantes de Europa y finalmente en las colonias de Norteamérica comenzaron a extraer una teoría democrática de su anterior teología protestante. La teología protestante de la *persona* fue moldeada en una teoría social democrática. Puesto que todas las personas son iguales ante Dios, también deben serlo ante los agentes políticos puestos por Dios al frente del Estado. Puesto que Dios ha investido a todas las personas de libertades naturales de vida y de fe, el Estado debe garantizarles unas libertades civiles similares. Dado que Dios ha llamado a todas las personas para que sean profetas, sacerdotes y reyes, el Estado debe proteger su libertad de expresión, de culto y de gobierno en la comunidad. Puesto que Dios ha creado a los seres humanos como creaturas sociales, el Estado ha de promover y proteger la pluralidad de instituciones sociales, en particular la iglesia, la escuela y la familia. La teología protestante de las *asociaciones mediante pacto* fue modelada en la teoría constitucional democrática. Las sociedades y los Estados deben crearse mediante pactos,

convenios o constituciones escritas voluntariamente, a los que las partes implicadas juren mutua lealtad ante Dios así como entre ellas mediante juramentos. Estos documentos fundadores describen los ideales y los valores de la comunidad, esbozan los derechos y las responsabilidades de los ciudadanos, y definen los poderes y prerrogativas de los gobernantes. La teología protestante del *pecado* fue moldeada en la teoría política democrática. El oficio político debe ser protegido de la inherente pecaminosidad del administrador político. El poder debe ser distribuido entre las ramas ejecutiva, legislativa y judicial, que se deben controlar recíprocamente. Los administradores deben elegirse por un período limitado de tiempo. Las leyes han de codificarse con claridad, observando escrupulosamente la discreción y la equidad. Si los administradores abusan de su cargo, deben ser desobedecidos; si persisten en su abuso, entonces deben ser removidos de su cargo, incluso mediante la fuerza de las armas.

Estas ideas democráticas protestantes se hallaban entre las fuerzas ideológicas impulsoras de las sublevaciones de los luteranos de Magdeburgo, los hugonotes franceses, los pietistas holandeses y los presbiterianos escoceses, contra sus opresores monárquicos a finales del siglo XVI –produciendo documentos críticos tales como la Confesión de Magdeburgo (1559), la *Vindicae Contra Tyrannos* (1579), el Acta Holandesa de Abjuración (1581) y el *Dialogue Concerning the Rights of the Crown and the People of Scotland* (1601). Estas ideas democráticas protestantes hicieron entrar a los anglo-puritanos en la guerra civil inglesa de 1640-1660, que acabó truncando las prerrogativas reales, aumentando el poder del Parlamento y la representación popular, y, finalmente, produjo el famoso *Bill of Rights* (Declaración de Derechos) y el *Toleration Act* en 1689 y su gran progenie constitucional del siglo XVIII. Las mismas ideas democráticas protestantes ayudaron a impulsar la Revolución americana de 1776 y a la formación del nuevo Estado así como a la redacción de las constituciones federales de 1776-1791, y, no menos, a la redacción de la Primera Enmienda que garantizaba la libertad de religión, de expresión, de prensa y de reunión a todos los ciudadanos.

En la América del siglo XIX muchos protestantes se unieron con otros para establecer y expandir las formas constitucionales esenciales del federalismo y la separación de poderes, y para asegurar las garantías constitucionales de un juicio justo y de la misma protección de todos ante la ley. También trabajaron para abolir la esclavitud, crear escuelas públicas, reformar las leyes matrimoniales y de la vida familiar, establecer la prohibición del consumo de alcohol y otras reformas morales, y para ampliar el derecho al sufragio universal, si

bien es cierto que cada uno de estos movimientos de reforma dividía permanentemente a los presbiterianos, luteranos, baptistas y otras denominaciones, entre facciones conservadoras y progresistas. Algunos de estos esfuerzos de reforma democrática de extracción protestante encontraron nueva vida en el movimiento del Evangelio Social dirigido por Walter Rauschenbusch y sus aliados de ambos lados del Atlántico a principios del siglo XX. La teoría democrática protestante encontró posteriormente magníficas y brillantes elaboraciones en las obras teológicas de H. Richard y Reinhold Niebuhr en América y de Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer en Europa, disfrutando de un intenso rejuvenecimiento y nueva creatividad inmediatamente después de la primera y de la segunda guerra mundial.

Hoy día, la mayoría de las principales iglesias protestantes de Europa solamente tienen una influencia insignificante en la política democrática dominante, aunque las iglesias luteranas siguen teniendo cierta influencia moral en la política pública de Alemania y Escandinavia, y varios intelectuales anglicanos y evangélicos han logrado tener una relevancia pública y política en Inglaterra y en Escocia. La influencia protestante americana sobre, y en, la democracia es también un tanto difusa y está casi diluida, aunque hay reductos que siguen repletos de fuerza intelectual e institucional: las iglesias negras, varias instituciones académicas reformadas y evangélicas, la defensa de los derechos humanos, los grupos de acción pública y movimientos políticos tales como la Moral Majority y la Christian Coalition.

Mientras que la influencia política de la línea principal del protestantismo ha palidecido en gran parte de Norteamérica y en Europa occidental a finales del siglo XX, su presencia se ha ido incrementando en Iberoamérica, África y Europa del Este, como también en Corea del Sur, Japón, Hong Kong, China y diseminados reductos del subcontinente indio. Sobre todo en África, Iberoamérica y Europa del Este, las iglesias misioneras protestantes habían servido durante décadas como zonas de libertad en el contexto de los duros reinados del facismo, del socialismo o de las autoridades coloniales. Estas iglesias estaban organizadas democráticamente al igual que las de América y Europa. Sirvieron como centros para atender a los pobres, como centros de educación, de asistencia sanitaria y de bienestar social para la comunidad. Catalizaron la formación de asociaciones de voluntariado y fueron un santuario para los disidentes políticos, como también una plataforma de ayuda para los movimientos de reforma y renovación democrática. También nivelaron las jerarquías sociales indígenas con su insistencia en la vernaculización de la Biblia, en la formación de todas las personas para el ejercicio de una profesión y

en la relativización de toda autoridad política por referencia a la autoridad de Dios. De este modo, las iglesias protestantes suministraron modelos de democracia y fueron bastiones contra la autocracia en estas sociedades tanto tiempo inhibidas, y han emergido como líderes clave de los movimientos democráticos que están estallando actualmente en estas regiones.

Bibliografía

- Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*, Yale University Press, New Haven 1989.
- Huber, Wolfgang (ed.), *Protestanten in der Demokratie*, Kaiser, Munich 1990.
- Kingdon, Robert M. y Robert D. Linder (eds.), *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?*, Heath, Lexington 1970.
- Klaasen, Walter, *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources*, Herald Press, Scottdale 1981.
- Nichols, J. H., *Democracy and the Churches*, Westminster Press, Filadelfia 1951.
- Niebuhr, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, Harper and Brothers, Nueva York 1959.
- Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness: A vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*, Scribner's Sons, Nueva York 1960.
- Noll, Mark A., *One Nation Under God? Christian Faith and Political Action in America*, Harper and Bross, Nueva York 1988.
- Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge 1965.
- Witte, John, Jr., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Agenor Brighenti *

LA ACCIÓN CATÓLICA
Y EL NUEVO LUGAR DE LA IGLESIA
EN LA SOCIEDAD

Pocas iniciativas u obras han tenido, en la Iglesia, el significado y la trascendencia de la Acción Católica, en sus dos momentos más significativos: la Acción Católica general y la Acción Católica especializada. Surgió tras la estela del sindicalismo católico y de la democracia cristiana, que, a su vez, se remontan a la segunda fase del catolicismo social, inaugurada por la encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por el Papa León XIII en 1891.

* AGENOR BRIGHENTI. Doctor en Ciencias teológicas y religiosas por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, profesor de Teología en el Instituto Teológico de Santa Catarina, Brasil, y en la Universidad Pontificia de México. Presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia Episcopal de Brasil y miembro del Comité Organizador del Foro Mundial de Teología y Liberación y del Comité Latinoamericano de la Amerindia.

Es autor de decenas de artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de los libros: *Por uma Evangelização Inculturada. Princípios pedagógicos e Passos Metodológicos*, Paulinas, São Paulo 1998 (publicado en español por las Ed. Paulinas de Colombia); *O Futuro da Igreja e a Igreja do Futuro. Perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio*, Paulus, São Paulo 2001 (publicado en español por Ediciones Palabra, en México); *A Igreja Perplexa. A novas perguntas, novas respostas*, Paulinas, São Paulo 2004 (publicado en español por Ediciones Palabra, en México, y en italiano por La Piccola Editrice); *A missão evangelizadora no contexto atual. Realidade e desafios a partir da América Latina*, Paulinas, São Paulo 2006; *A pastoral dá o que pensar. A inteligência da prática transformadora da fé*, Paulinas, São Paulo 2006 (publicado en español por Dabar, en México).

Dirección: Rua Dep. Antônio Edu Vieira, 1524, Apartado de Correos 5041, Florianópolis – SC – Brasil (88040-001).

La Acción Católica especializada, en forma de Juventud Obrera Católica, fundada por J. Cardjin en Bélgica en 1922 y oficializada en 1925, contribuyó a superar la mentalidad de la cristiandad y el nuevo lugar de la Iglesia en la sociedad moderna. Distinta de la Acción Católica general, unida al proyecto de neocristiandad, la Acción Católica especializada ayudó a la Iglesia a dar el paso hacia la modernidad, a situarse en el nuevo contexto de la autonomía de la razón frente a la fe, de lo temporal frente a lo sagrado, del Estado en relación con la Iglesia, así como del ejercicio del poder según los parámetros de la democracia representativa, a través de partidos políticos en la sociedad civil.

Hay muchos factores implicados en este contexto. Si nos ceñimos al tema que nos ocupa, veamos cuál fue la contribución de la Acción Católica al nuevo lugar que la Iglesia ocupó en la sociedad moderna. Para ello, optamos por un enfoque histórico, contextualizando primero la Acción Católica en relación con el catolicismo social y la democracia cristiana para continuar con su trayectoria, desde los orígenes hasta el apogeo y crisis de la década de 1960.

I. Catolicismo social, democracia cristiana y Acción Católica

La industrialización surgida en Inglaterra al final del siglo XVIII, implantada en Francia a principios del siglo XIX y posteriormente en Alemania, provocó en la Iglesia un nuevo posicionamiento frente al fenómeno del empobrecimiento creciente de la nueva clase trabajadora. En Francia, durante el periodo de la restauración, con la desorganización y confiscación de los bienes del clero, nace una acción social católica, que va más allá de la caridad individual ampliamente practicada hasta entonces, hacia una especie de caridad organizada.

No obstante, la falta de un análisis estructural de la sociedad, dado que la sociología se encontraba aún en fase de estructuración, llevó en un principio a los católicos sociales a postular soluciones a partir de un diagnóstico equivocado. Para ellos, la pobreza es fruto de una crisis moral y religiosa, sobre todo en la clase trabajadora, que tiene que aprender a conciliar sus propios intereses con los intereses de los patrones y viceversa. La falta asimismo de una teología del laicado y de las realidades terrestres o de la creación, impulsó a los católicos sociales a inspirarse en las ideologías vigentes o en las corrientes políticas en boga, como el legitimismo, el liberalismo y el socialismo. Los programas de acción, desarrollados por los laicos, no sólo tendieron a constituirse de forma independiente de la Iglesia en cuanto institución, sino que el factor "católico", especialmente entre los legiti-

mistas, sirvió sólo como etiqueta para justificar la fidelidad al trono y al altar o para marcar una oposición frente a quienes detentan el poder, los banqueros judíos y la burguesía liberal y anticlerical.

La transformación de la Rerum Novarum

La *Rerum Novarum* supone un cambio radical en el catolicismo social, en la medida en que la Encíclica acusa recibo, por parte del magisterio pontificio, de muchas de las tesis disputadas en el ámbito del movimiento, especialmente de las que más sintonizan con los valores de la modernidad. Hay un salto cualitativo, en especial en el ámbito político y económico, al proponer la recristianización de la sociedad y del Estado, no ya de arriba abajo, por vía clerical (régimen de cristiandad), sino a partir de la base, mediante el laicado y las instituciones profanas (neocristiandad). La preocupación de León XIII es que los católicos se inscriban en el marco de las aspiraciones del siglo, con el fin de que el espíritu cristiano penetre en todas las formas de la civilización moderna¹. La apertura de la jerarquía eclesiástica a las libertades políticas modernas va de la mano del deseo de garantizar la orientación y determinar el rumbo del proyecto político y social de recristianización. La apertura a la modernidad estimula la formación progresiva de distintas organizaciones encargadas de enmarcar la vida cotidiana de los católicos en esta perspectiva y de promover una sociedad dentro de los parámetros de un orden cristiano². Para el Papa, no se trata de influir únicamente en las conciencias, sino de recristianizar también las estructuras.

La evolución del catolicismo social hacia la democracia cristiana

Con la *Rerum Novarum*, los católicos sociales de vanguardia evolucionan, dando origen a la democracia cristiana. En realidad, la diferencia radica en los medios que utiliza cada uno para intervenir en la cuestión social³. En síntesis, el catolicismo social emplea medios morales –acción caritativa individual u organizada, educación–, mien-

¹ Cf. J.-M. Mayur, *Aux origines de l'enseignement social de l'Église sous Léon XIII*, en *Revue de l'Institut Cathol. de Paris* 12 (1984), pp. 11-33.

² Cf. J. Remy, *Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique au XIX^e siècle et l'idée de chrétienté*, en *Social Compass* 34 (1987) 153-154.

³ El número 213 de *Concilium*, de 1987, está dedicado a la democracia cristiana europea y latinoamericana y ofrece una buena visión de la cuestión, incluso en relación con el catolicismo social.

tras que la democracia cristiana utiliza medios políticos –reivindicación de los derechos humanos, justicia social y derechos políticos. De este modo, al final del siglo XIX el nuevo movimiento se convierte en partido político⁴ y superará puntos importantes del catolicismo social. En relación con éste, la democracia cristiana manifiesta un rechazo doble: por un lado, el de la vía liberal y socialista, y por otro, la superación del posicionamiento derecha-izquierda mediante una tercera vía abierta a todas las corrientes científicas modernas.

La tercera vía de la democracia cristiana se caracteriza, fundamentalmente, por lo siguiente: rechazo del paternalismo, sobre la base de que el obrero no necesita tutela, ni de la Iglesia, ni del Estado, puesto que es capaz de autogobernarse; por la presencia de la Iglesia en el Estado democrático moderno; por la aceptación del Estado liberal, pero no de la economía liberal; por la conciencia de que patrones y trabajadores tienen intereses diferentes, pese a que ambas partes sean católicas, lo que implica la creación de sindicatos independientes; por el paso de la caridad individual u organizada a la promoción de la justicia, a través del establecimiento de un orden de derecho y por la democracia política, condición para una democracia social.

De la democracia cristiana a la Acción Católica

La divergencia entre el catolicismo social y la democracia cristiana, en especial la de tendencia avanzada, dio lugar a la conocida “crisis modernista” en el seno de la Iglesia⁵. La batalla se libra en la evolución de la doble matriz del catolicismo social: intransigentismo-integralismo e integrismo-reformismo social. El intransigentismo y el integralismo parten de una actitud fundamental de Iglesia: el rechazo de los valores liberales. Intransigentismo, imposibilidad de ceder en los principios de esta actitud fundamental, pues en ellos está toda la verdad del cristianismo. De ahí se deriva el integralismo, a saber, un catolicismo que se niega a ceñirse al ámbito de la conciencia, queriendo abarcar todo lo humano y la totalidad de la vida social⁶. Con el fin de llevar a la práctica el intransigentismo y el integralismo dentro de un mundo anticlerical, burgués y agredido por el socialismo

⁴ Cf. Karl-Egon Lönne, “Los partidos democratacristianos en Alemania, Italia y Francia después de 1943-1945”, en *Concilium* 213 (1987) 181-192.

⁵ Cf. G. Thils, *La chrétienté en débat*, París 1984.

⁶ Cf. J.-L. Jadoulle, “De Potier à Cardijn, un siècle de démocratie chrétienne”, en *La Revue Nouvelle* 45^{ème}. Année, n. 1 (1989), p. 107.

revolucionario, se postulan dos alternativas: la inmunización de las masas contra los errores modernistas, a través de un amplio programa de moralización, y la organización de los trabajadores sobre una base moral y cristiana, para restablecer la armonía entre las clases y rehaer la cristiandad.

El binomio intransigentismo-integralismo engendra otro: integrismo-reformismo social. Pese a ser dos corrientes rivales, en realidad uno no se sostiene sin el otro. El integrismo, como radicalización del integralismo, tiene como objetivo un sistema social católico completo y se opone a la secularización o a la autonomía de lo temporal. La gran mayoría de los católicos sociales se sitúa en este enfoque. Éste va acompañado del reformismo social, puesto que el fin es restaurar el reino social del cristianismo a través de reformas, eliminando todas las consecuencias sociales del dogma cristiano.

En torno al integrismo gravitan, precisamente, la democracia cristiana moderada, por un lado, y la democracia cristiana avanzada, por otro. La primera es una de las evoluciones del catolicismo social, profesa un modernismo moderado, e impulsará el sindicalismo confesional y la Acción Católica, aunque se siga admitiendo la gestión del poder por la autoridad. La segunda se caracteriza por una posición fundamentalmente democrática, tachada de modernismo práctico. La democracia cristiana avanzada no acepta la alianza católicos-liberales ni la dirección de la jerarquía en materia política y social. Defiende el primado de la conciencia y la responsabilidad de los laicos en el mundo. La Iglesia condena esta tendencia⁷.

II. Acción Católica: contexto, identidad y fases

Se suele afirmar que la Acción Católica nació por inspiración de Pio XI, “el Papa de la Acción Católica”. Con su Encíclica *Ubi Arcano Dei* (1922), más que una novedad para la Iglesia, la Acción Católica pasa a ser una institución de la Iglesia, con mandato y control de la jerarquía⁸.

⁷ Franz Horner, “Iglesia y democracia cristiana”, en *Concilium* 213 (1987) 205-216.

⁸ Cf. M. Picard, *Pie XI, Pape de l’Action Catholique*, Éd. de l’Action Catholique des Hommes, Bruselas 1939, pp. 100-101.

Antecedentes

Antes del comienzo del pontificado de Pío XI, existían movimientos, en especial de juventud, que se denominaban de “acción católica”, como por ejemplo la Juventud Católica Italiana (J.C.I.), la Asociación Católica de la Juventud Canadiense (J.C.J.C.), la Asociación Católica de la Juventud Belga (A.C.J.B.) y, en Alemania, el *Jugendverband* y el *Gesellenverein*, floreciente desde el periodo anterior a la primera gran guerra o de los primeros tiempos inmediatamente posteriores al armisticio, bajo el pontificado de Benedicto XV (1914-1922)⁹.

En la órbita del catolicismo social, la asociación más significativa es, sin duda, la Asociación Católica de la Juventud Francesa (A.C.J.F.), fundada en 1886, por impulso de Albert de Mun, con vistas a “cooperar en el restablecimiento del orden social cristiano”, tomando como base la “Piedad-Estudio-Acción”¹⁰. Desprovista al principio de un proyecto muy claro, y mezclada aún con las obras de los Círculos Obreros y muy marcada por la ideología contrarrevolucionaria en la línea del *Syllabus*, la A.C.J.F. evoluciona progresivamente hacia un compromiso con la sociedad moderna, según las directrices marcadas por las encíclicas de León XIII. El movimiento alcanza su apogeo bajo la presidencia de H. Bazire (1899-1904), quien lanza la consigna: “sociales, porque católicos”. Reservada durante largo tiempo a la juventud estudiantil, la A.C.J.F. se extiende poco a poco a todas las clases sociales, y subraya, en el Congreso de Besançon (1898), la necesidad de un “apostolado de igual a igual”¹¹. Influirá directamente en el programa de la Acción Católica, pese a que el modelo inicial del movimiento instituido por Pío XI se base sobre todo en la experiencia italiana de la J.C.I.

La institución oficial por Pío XI

Con la institución oficial, el Papa llama a los laicos del mundo entero a integrar las filas de la Acción Católica, ejerciendo de forma oficial y organizada el apostolado en el mundo contemporáneo¹².

⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰ R. Aubert, “Pastorale et Action Catholique”, en *Nouvelle Histoire de l'Église*, T. 5 – *L'Église dans la société libérale et dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Éd. Seuil, París 1975, p. 150. Esta tríada está en la base del método ver, juzgar, actuar, de J. Cardijn.

¹¹ *Ibid.*, p. 151.

¹² Cf. M. Picard, *Pie XI, Pape de l'Action Catholique, o. c.*, 1939, pp. 100-101.

Pío XI define el movimiento como “la participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia, más allá y sobre los partidos políticos, en el establecimiento del Reino Universal de Cristo”. Se trata aquí de la Acción Católica general, la primera fase del movimiento. En su segunda fase, denominada “Acción Católica especializada”, el movimiento trasciende los parámetros de la primera fase y cambia de identidad, como veremos.

“La participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia.” Para Pío XI, el laico forma parte de la misión evangelizadora de la jerarquía, en calidad de suplente. Como prolongación del apostolado jerárquico, su función es tender puentes entre la Iglesia y el mundo moderno, situándola en la nueva sociedad, con el fin de reconducirla a la tutela del Reino de Cristo¹³.

“Más allá y sobre los partidos políticos.” Como movimiento religioso, la finalidad de la Acción Católica es cristianizar a la sociedad, a través de laicos que se hacen presentes en su seno, a través de una acción religiosa, evitando desempeñar un papel deliberadamente político. El movimiento no constituye un instrumento político o un mero portavoz de una organización política que se dice católica, ya sea un partido católico, la democracia cristiana o la Liga Obrera Católica.

“Para el establecimiento del Reino Universal de Cristo.” El mundo, emancipado ahora de la Iglesia, está relegado a lo profano y perdido. Salvarlo implica atraerlo a la esfera de lo sagrado, lo que significa una misión o una Iglesia que no sirva al mundo, sino que lo absorba.

La tercera vía de la Acción Católica general

Tanto la democracia cristiana como la Acción Católica general se enmarcan en el proyecto de una nueva cristiandad, que se debe implantar por medio de una tercera vía. No obstante, a diferencia de la democracia cristiana, que se fijó como objetivo la recristianización de la sociedad por medios políticos, la Acción Católica general se define como un movimiento específicamente religioso, con un campo de acción circunscrito al ámbito eclesial. La tercera vía de la Acción Católica general se caracteriza por un doble rechazo: por un lado, se niega a ceñirse a un mero discurso o acción espiritualista desencarnada y, por otro, se niega también a someterse a las exigen-

¹³ J. Comblin, *Échec de l'action catholique?*, Éditions Universitaires, Bruselas 1961, p. 61.

cias y los límites de las normas políticas y sociales dictadas por la Iglesia, creando así una nueva relación entre lo “religioso” y lo “político”. La pedagogía de la Acción Católica traduce este enfoque, en la medida en que establece una distinción, implícita pero clara, entre los valores cristianos, que sirven para juzgar la realidad, y la acción social y política propiamente dicha¹⁴. Se trata de volver a cristianizar la sociedad y, al mismo tiempo, dirigir los intereses de los jóvenes hacia cuestiones sociales y políticas sin por ello erigirse en movimiento político. El movimiento pretende desarrollar su misión a través del compromiso individual de sus miembros y por la exigencia de acción personal en la vida social de los cristianos.

La Acción Católica especializada

La segunda fase del movimiento, denominada Acción Católica especializada, se caracteriza por la superación del proyecto de neocristiandad por el de poscristiandad, en la perspectiva del Concilio Vaticano II. La nueva fase del movimiento comienza ligada a la neocristiandad, pero poco a poco realizará el paso doloroso y conflictivo hacia el compromiso con la sociedad moderna, con espíritu de diálogo y servicio. Hay dos factores que propician esta evolución. Por un lado, tenemos el método ver, juzgar, actuar de J. Cardijn, que, asociado al concepto de “revisión de vida y acción” de la Juventud Agraria francesa, revolucionará la pedagogía del movimiento; y por otro surge la influencia decisiva de Jacques Maritain, con su noción de “ideal histórico concreto”, que, pese a seguir siendo fiel al neotomismo, situaba las bases de una acción temporal de los cristianos en la esfera de lo profano, con su relativa autonomía. Como ya se ha explicado, la segunda fase de la Acción Católica evolucionó en dos etapas:

Primera etapa: evangelizar el medio de vida. En esta etapa, distinta de la Acción Católica general, no se habla tanto de cristianizar a la sociedad como de humanizarla, introduciendo en ella valores cristianos y transformando las relaciones sociales¹⁵. La tarea de “humanización” de la sociedad se hará a través de la presencia activa de los laicos en su medio de vida. No obstante, existe un límite importante. Pese a que la formación de una elite militante estuviese, en teoría,

¹⁴ C. Mougénot y M. Mormont, *L'invention du rural*, Éd. Vie Ouvrières, Bruselas 1988, p. 125.

¹⁵ D. Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens*, Ed. du Cerf, París 1973, pp. 13.14.

dirigida hacia la acción social o el compromiso en el medio profesional, sindical y hasta político, en la práctica todo está establecido para formar a los jóvenes en el conocimiento de su modo de vida y en torno a una acción sobre éste, a través del compromiso personal e individual, atomizado.

Segunda etapa: contribuir a la construcción del Reino de Dios. Ya a finales de la década de 1930, en especial la Acción Católica francesa, belga y canadiense fueron dejando a un lado a J. Maritain y su programa de neocristiandad, para unirse al personalismo de E. Mounier. En lugar del “ideal histórico concreto” surge la noción de “conciencia histórica”, lo que permite superar en cierto modo el dualismo presente en el ideal histórico-ciudad de Dios y civilización profana¹⁶. Por una parte, a partir del personalismo de E. Mounier, se empieza a considerar que no existen dos historias, una sagrada y otra profana, de modo que no se trata de llevar lo espiritual a lo temporal, puesto que éste ya está allí. Por otra parte, la noción de “conciencia histórica” no apunta a un modelo acabado y cerrado, preparado de antemano, con sus “principios medios”, sino de una empresa más difícil y ambiciosa. Una conciencia histórica de tipo antropológico, que sustituye a otra de carácter cosmológico, adopta una perspectiva obligatoriamente pluralista, y establece un diálogo entre la cultura contemporánea y el cristianismo en tres dimensiones: encarnación, humanización y superación. El papel del cristiano es integrarse en la historia, no de forma atomizada e individual, sino en sus movimientos y proyectos, para, en su seno, ser una presencia crítica ante todo lo que aliena al ser humano¹⁷.

Aquí, el concepto de “conciencia histórica”, socialización y personalización se condicionan de modo dialéctico. La teología subyacente es la de la distinción, y no la de la separación de ambos planos –espiritual y temporal–, lo que brinda a los cristianos la posibilidad de militar políticamente en partidos y organizaciones no cristianas, sin que ello signifique el abandono de la fe como sentido último de la historia. Supone romper con el proyecto de la neocristiandad. El movimiento hace bien en no erigirse en movimiento político, llevando a la Iglesia como institución hacia una acción sobre el mundo, lo que significaría una forma de actuar según los moldes del proyecto de cristiandad (de arriba abajo, a través del clero) o neocristiandad

¹⁶ L. A. Gómez de Souza, *A JUC: os estudantes e a política*, Vozes, Petrópolis 1984, pp. 156-157.

¹⁷ H. C. de Lima Vaz, *Cristianismo e consciência histórica*, Loyola, São Paulo 1963, pp. 66.67.

(de abajo arriba, a través de los laicos). Ahora bien, tiene sus límites al considerar que la integración del cristiano en la sociedad debe hacerse de forma individual y atomizada.

III. Radicalización y crisis de la Acción Católica

El concepto de “conciencia histórica”, que rompe con la neocris-tiandad, llevará a la Acción Católica a una radicalización de sus nuevos ideales y a un choque con la institución eclesial. Veámos cómo fue dicha crisis a través de los casos de Italia, Francia y Brasil.

La crisis italiana

En Italia la crisis más significativa fue la de la Acción Católica de Milán. Dentro del movimiento, la tendencia “culturalista” lo acusa de politizar la fe. El desenlace fue la creación, en 1969, de *Comu-nione e Liberazione*, una disidencia de lenguaje progresista, pero con prácticas moderadas, calcadas de la cultura y la institución eclesial, más cuestionando el mundo que buscando hacerse presente en él. Vuelve una especie de dualismo que esconde un neointegrismo, en la medida en que todo se centraliza en una acción de conquista y absorción del mundo por parte de la Iglesia. Se acusa a la Acción Católica de reducirlo todo a lo social, de perder de vista la dimensión religiosa del compromiso cristiano. A la postura de los disidentes sub-yace la cuestión de la participación en política, de la manera de inte-grarse en el mundo y del concepto de autoridad, a saber, la situación del laico en la Iglesia y en la sociedad. Se sigue siendo prisionero de la mentalidad de la cristiandad.

La crisis francesa

En Francia, las primeras tensiones entre la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Obrera Católica (JOC) surgieron ya en la década de 1940. Se acusaba a la JEC de “participar de la vida política”. Sus asistentes eclesiásticos, más vinculados a Maurice Blondel y su “filosofía de acción” que a J. Maritain y su “primado espiritual”, expresan la dificultad de distinguir entre acción educativa y acción política. En 1965, la crisis se generaliza. En opinión de los militantes, la Iglesia debe dejar atrás la mentalidad de la cristiandad y abrirse a los valores de los tiempos modernos. No creen posible separar la

pedagogía del movimiento de la integración en la sociedad, aunque la vocación de la Acción Católica trascienda la política. Hubo rupturas con la institución eclesial.

La crisis brasileña

En Brasil, en la década de 1960, la Acción Católica también se radicaliza, rompiendo con el proyecto de neocristiandad, pese a que, a diferencia de Europa, no rompa con la Iglesia y viceversa. La tensión quedó patente en el Congreso del décimo aniversario de la Juventud Universitaria Católica (JUC) en 1960, y el desenlace fue en el Congreso Nacional de la Juventud Obrera Católica (JOC), en 1968. Esto explica por qué la JUC se radicalizó antes del golpe militar de 1964 y la JOC después¹⁸. Los militantes constatan el desfase entre la urgente necesidad de transformación de la sociedad a partir de la fe y la ineficiencia de la Doctrina Social de la Iglesia como forma correcta de realizar dicho cambio. Parte del episcopado y de la jerarquía expresa su preocupación por lo que parecía una “marxización” de la juventud brasileña¹⁹. Sin alternativas, parte de los militantes de la JUC se aglutina en la Acción Popular (AP), fundada en 1962, como base latinoamericana de práctica cristiana revolucionaria. Un movimiento político ambiguo, puesto que, por un lado está la conciencia política inspirada en la visión histórico-filosófica del ser humano de E. Mounier y Teilhard de Chardin, y por otro, la práctica política ligada a la teoría de K. Marx, basada en la lucha de clases.

A diferencia de lo que ocurrió en otros lugares, en Brasil la Iglesia en general y la jerarquía en particular no seguirán alineados con el modelo de neocristiandad. Con la ayuda de otros movimientos más realistas como el Movimiento de Educación de Base (MEB) e inspirados en la pedagogía de “alfabetización-concienciación” de Paulo Freire, constatan que el verdadero enemigo no es el marxismo, sino la miseria de las masas.

La crisis, unida a las tensiones con la Iglesia institucional y la represión del golpe militar de 1964, desemboca en la atomización de la Acción Católica, una especie de catolicismo de diáspora, puesto que se entiende que los cristianos deben actuar en el plano temporal no como grupo confesional, sino como ciudadanos cristianos, en las for-

¹⁸ Cf. M. Moreira Alves, *L'Église et la politique au Brésil*, Ed. du Cerf, París 1974, pp. 114-154.

¹⁹ M. Pinto Carvalheira, “Movimentos históricos e desdobramentos da ACB”, en *REB* 43 (1983) 10-28.

mas de acción de la sociedad civil. Para ello, la pedagogía de la "revisión de vida" se transforma en un proceso dialéctico de reflexión práctica de la fe.

Conclusión

La Acción Católica constituye uno de esos movimientos que reinan, no gobiernan. No desapareció, sino que se diluyó en el nuevo clima creado en torno al Concilio Vaticano II, de reconciliación con el mundo moderno, de superación del eclesiocentrismo y de la mentalidad de cristiandad, de inserción de los cristianos, como ciudadanos, militando en los órganos intermediarios de la sociedad civil, como fermento en la masa. La Acción Católica ayudó a la Iglesia a tomar conciencia de que, aunque no agote el mensaje cristiano, la política es una dimensión importante de la vida humana y la forma más noble de caridad, capaz de contribuir de forma significativa para lograr una sociedad democrática y fraterna, expresión de la dimensión inmanente del Reino de Dios, en la precariedad del presente.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

2. RAÍCES RELIGIOSAS, TEOLÓGICAS Y BÍBLICAS DE LA DEMOCRACIA

LA IGLESIA:
A FAVOR Y EN CONTRA DE LA DEMOCRACIA

Sigue siendo para mí algo realmente sorprendente que la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II y después de él haya producido un magisterio social valientemente progresista y que al mismo tiempo se haya opuesto a aplicarla a su vida institucional.

En la primera parte de este artículo quiero presentar 1) el nuevo magisterio de la Iglesia sobre la democracia; mostrar 2) que ésta difiere de la idea liberal de democracia; 3) que implica una crítica radical de la economía neoliberal; 4) que se fundamenta en la razón y en la revelación; 5) que comunica un mensaje profético para nuestro tiempo, y 6) hace una crítica de todas las estructuras gubernamentales centralistas. En la segunda parte, mostraré que la Iglesia católica no aplica su magisterio social a su propia vida institucional, haciéndose así vulnerable a la falta de coherencia interna y a la pérdida de credibilidad.

* GREGORY BAUM es profesor emérito de la Facultad de Estudios Religiosos de la Universidad de McGill (Montreal). Se especializó en teología y sociología. Ha publicado abundantemente sobre temas de ecumenismo, diálogo interreligioso y doctrina social de la Iglesia.

Sus obras más recientes son *Amazing Church, Religion and Alienation* (2ª ed.; trad. esp.: *Religión y alienación*, Madrid 1980) y *Reading the Signs*.

Dirección: Le Centre de Justice et Foi, 25 rue Jarry ouest, Montreal, QC H2P 1S6 (Canadá). Correo electrónico: gregory.baum@mcgill.ca.

A favor de la democracia

1) En el siglo XIX, el magisterio papal condenó una y otra vez el Estado liberal, la soberanía popular, las libertades civiles, la separación entre la Iglesia y el Estado y la libertad religiosa¹. Cuando Jacques Maritain se convirtió al catolicismo en 1906, aplaudió la condenación papal de la democracia y se hizo militante de la *Action française*, el movimiento político conservador de Charles Maurras. Cuando este movimiento fue condenado por Pío XI en 1926, Maritain comenzó a replantearse sus ideas políticas y terminó produciendo una teoría católica que defendía la democracia, los derechos humanos y el pluralismo religioso². Apoyándose en Tomás de Aquino, reconocía la alta dignidad de los seres humanos como seres racionales y como personas éticamente responsables, una dignidad que exige el respeto del Estado y la protección de su libertad. La filosofía de Maritain, apoyada por muchos pensadores católicos, encontró finalmente un reconocimiento oficial en la Declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II³.

El magisterio oficial de la Iglesia optó por ir más allá de Maritain. Apoyándose en la clara distinción entre el orden natural y el sobrenatural, el filósofo católico extrajo sus argumentos a favor de la alta dignidad de la persona humana del orden natural, es decir, solamente de la razón. Sin embargo, en la encíclica *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII también se adujeron argumentos de la Escritura para fundamentar la alta dignidad de las personas. El papa la refería a la creación de los seres humanos a imagen de Dios (n. 5) y a la universalidad de la acción redentora de Cristo que llama a todos los seres humanos a hacerse amigos de Dios (n. 10). La dignidad, la libertad y la responsabilidad de la persona humana, que debe ser respetada por todas las instituciones, se fundamentaba de este modo tanto en la razón como en la revelación divina. El reconocimiento de que su origen se encontraba en la Escritura sugería que esta dignidad había de ser también reconocida en la Iglesia.

¹ Breve de Pío VI *Quod aliquantum* de 1791; encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI (1832) y la encíclica *Quanta cura* de Pío IX (1864).

² Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, 1933; *Humanisme intégral*, 1936 (trad. cat. Edicions 62, Barcelona).

³ En 1964, antes de permitir el voto del Concilio sobre la declaración de libertad religiosa, Pablo VI, nervioso por el carácter revolucionario de este documento, consultó a Maritain, quien le expresó su aprobación en cuatro informes. Cf. Paul Valadier, *Maritain à contre-temps*, Desclée de Brouwer, París 2007, pp. 116-117.

El desarrollo doctrinal iniciado por Juan XXIII elevó el magisterio social católico al nivel de la fe, la esperanza y el amor. En el pasado, los papas no mencionaban la revelación bíblica en sus encíclicas sociales, sino que extraían sus argumentos de la filosofía escolástica con la esperanza de que serían comprendidos universalmente. Con Juan XXIII, el magisterio social fue elevado a un nivel más alto: a partir de ahora, la visión social de la Iglesia se articulará en diálogo con los cambios culturales y a la luz de la Palabra revelada de Dios.

2) La Iglesia católica sostiene una teoría esencial de la democracia basada en una concepción metafísica del ser humano que difiere de la teoría liberal utilitarista inicialmente desarrollada por John Locke. Según esta teoría, el contrato social que da origen a la sociedad e inviste al gobierno con el poder de gobernar, sirve a los intereses materiales de los ciudadanos, que, de este modo, tienen la seguridad de que el gobierno protegerá sus derechos y sus propiedades. La teoría liberal no contiene ninguna noción del bien común porque cada ciudadano es libre de adoptar su propia idea del bien; todo cuanto un gobierno democrático puede hacer es proteger el bien público, es decir, la coexistencia pacífica entre los ciudadanos respetando la libertad personal.

La neutralidad como valor fundamental para la teoría liberal de la democracia explica por qué la condenaron los papas del pasado. En ella la ética depende de la decisión de la mayoría. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la mayoría decide marginar u oprimir a una minoría menospreciada, a un pueblo aborigen o colonizado? No hubo razón utilitarista alguna que convenciera a los americanos a extender los derechos humanos a la población negra después de la revolución. En el siglo XIX, Francia y Gran Bretaña, las grandes democracias europeas, eran las máximas potencias coloniales que humillaban a las poblaciones conquistadas.

La teoría católica de la democracia es valiosa: está cargada de valor, es una teoría ética que se fundamenta en la alta dignidad del ser humano, una convicción que a menudo comparten intelectuales humanistas. Juan Pablo II inventó su propio vocabulario para expresar la vocación política de los seres humanos. Los seres humanos, escribió, son “sujetos”, es decir, son agentes históricos responsables de ellos mismos y de su mundo, y, por tanto, los gobiernos deben respetar en cada nivel su “subjetividad”, es decir, su corresponsabilidad en las instituciones a las que pertenecen⁴.

⁴ Sobre el “hombre como sujeto” y la “subjetividad humana”, cf. *Laborem exercens*, 1981, nn. 6.12; *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 15., y *Centesimus annus*, 1991, n. 13.

3) El magisterio social católico se ha opuesto siempre a la separación entre la economía y la ética, implícita en lo que el papado denominaba “capitalismo liberal”. La producción, el intercambio y la distribución de bienes, de los que depende el bienestar material de la población, constituyen un desafío ético que no puede abandonarse a las leyes del mercado. Los mercados son instituciones útiles para la eficaz distribución de los bienes, pero han de ser orientados por las regulaciones de los gobiernos para que sirvan al bien común de la sociedad. El nuevo magisterio católico sobre la subjetividad de los ciudadanos pone de manifiesto, de forma más dramática, la falta de legitimidad ética del sistema de mercado no regulado. No es de extrañar que el papa Juan Pablo II se opusiera a la globalización del capitalismo neoliberal⁵.

El magisterio papal reciente reconocía que el capitalismo neoliberal socavaba el ideal de democracia propuesto por la Iglesia. El capitalismo de libre mercado no es sólo un sistema económico, sino toda una cultura que fomenta el individualismo, la competitividad y el consumismo, debilitando de este modo la ética de la ciudadanía implícita en la idea católica de democracia. La sociedad debe movilizarse para promover la solidaridad social⁶. Según Juan Pablo II, el capital debe orientarse para servir al bien común mediante las regulaciones de los gobiernos, la lucha de un fuerte movimiento laboral y una cultura de cooperación que no permita que la competitividad se convierta en el valor dominante⁷.

4) Puesto que la alta dignidad de los seres humanos, en la que se fundamenta la teoría democrática católica, no es solamente una conclusión metafísica, sino también –de acuerdo con el desarrollo doctrinal que hemos comentado– una verdad revelada en la Escritura, la promoción de los derechos humanos y de la subjetividad democrática forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. En el pasado, la doctrina católica asignaba el compromiso con la justicia social al orden natural, excluyéndolo así de la vida sobrenatural de la fe, la esperanza y el amor. En el pasado, el seguimiento de Jesús o la búsqueda de la santidad no incluían la preocupación por el bien común y la solidaridad con las víctimas de la sociedad. Este panorama ya ha cambiado. Juan Pablo II escribía: “En efecto, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta

⁵ Cf. Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, 1999, n. 56.

⁶ Sobre la solidaridad, cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, nn. 38-40.

⁷ Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 1991, n. 35.

doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en dar testimonio de Cristo el Salvador”⁸. La lucha por una sociedad que es democrática en el sentido esencial forma parte de la vida de fe. La Iglesia reconoce con ello la dimensión política del Evangelio.

5) La Iglesia católica había tomado de Platón la idea aristocrática de que la autoridad de gobierno en la sociedad debía ser ejercida por hombres sabios, es decir, aquellos pocos que estaban por encima de la ignorancia de la mayoría. En su adaptación al orden feudal el magisterio católico distinguía entre los *maiores* (la nobleza) y los *minores* (el pueblo); según esta enseñanza, los primeros tenían la autoridad para gobernar y los últimos el deber de obedecer. La contemplación de esta sociedad así ordenada como una realidad configurada por Dios, permitió a la Iglesia insistir en el famoso pasaje de la Carta a los Romanos (13,1-5) en donde Pablo dice que toda autoridad procede de Dios. Al invocar esta enseñanza, la Iglesia católica del siglo XIX repudió la idea de la soberanía popular y de la corresponsabilidad democrática del pueblo. Actualmente, al reconocer el origen divino de la dignidad de los seres humanos, la Iglesia considera que los esfuerzos por ordenar democráticamente la sociedad cuentan con un apoyo divino.

Mientras que la Iglesia católica ha superado la ideas políticas anti-democráticas de Platón, un grupo de pensadores contemporáneos, siguiendo la interpretación de Leo Strauss, han adoptado las ideas de Platón, argumentando que la sociedad ha de ser gobernada por una elite ilustrada y que para lograr el consentimiento de los gobiernos populares hay que recurrir a la *noble lie* (“mentira noble”)⁹. Las sociedades que se presentan como democráticas pueden realmente ser gobernadas por líderes cuya inspiración derive de teorías políticas completamente diferentes. En muchos casos, la promoción de la democracia se ha convertido en un eslogan político para legitimar la invasión militar de sociedades premodernas, cuando las auténticas razones son que éstas entran dentro de sus intereses geopolíticos de carácter imperialista. Los norteamericanos tienden a estar satisfechos con la democracia política siempre que sean protegidas sus propias libertades civiles, pero no protestan contra aquellos gobiernos que se están convirtiendo en instrumentos de las elites económicas cuyo objetivo es la acumulación de capital. En nuestro actual contexto his-

⁸ *Ibíd.*, n. 5.

⁹ Daniel Tanguay, *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*, Grasset, París 2003, pp. 179-182.

tórico, la teoría de la democracia que tiene la Iglesia constituye un testimonio profético mediante el que condena las injusticias institucionales y promete la liberación en el nombre de Jesús.

6) Al tiempo que el magisterio católico apoya actualmente la democracia, no ha dejado de manifestar su oposición a un Estado enormemente burocratizado que ejerce un control total. Juan Pablo II denunció el control absoluto ejercido por el gobierno comunista polaco que eliminaba, de ese modo, “la iniciativa económica” y “la creativa subjetividad de los ciudadanos”. Implícita en sus famosas declaraciones se halla una dura crítica a las burocracias que quieren controlarlo todo, incluyendo, podríamos añadir nosotros, las mismas administraciones eclesiásticas: “En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático, que, como único órgano que ‘dispone’ y ‘decide’ –si es que no se considera también el ‘propietario’– de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista. Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración ‘psicológica’”¹⁰.

Esta crítica del centralismo burocrático procede del tradicional principio católico de subsidiariedad¹¹, según el cual, si las personas de una comunidad pueden hacerse cargo de su bienestar colectivo, entonces la autoridad superior no debe interferir en su propia organización. Este principio protege la creatividad de las personas en el nivel comunitario. Juan XXIII añadió a este magisterio tradicional el principio de socialización¹², es decir, si las personas de una comunidad no pueden asegurar su bienestar colectivo, la autoridad superior debe facilitar que sean atendidos mediante otras comunidades y otras redes más amplias de cooperación. La intervención del gobierno en la vida de la sociedad se concibe aquí como protección de la creatividad de los ciudadanos y sus organizaciones, y como orientación para su interacción y la cooperación recíproca. De acuerdo con la posición católica, para promover el bien común de la sociedad, los gobiernos necesitan la contribución activa de todos los ciudadanos y la cooperación de sus diversas organizaciones.

¹⁰ *Sollicitudo rei socialis*, n. 15.

¹¹ Pío IX, *Quadragesimo anno*, 1931, n. 79; Juan XXIII, *Pacem in terris*, 1963, n. 140.

¹² Juan XXIII, *Mater et magistra*, 1961, nn. 59-67.

En su libro *La persona actuante*, escrito por Karol Wojtyla antes de que llegara a ser el Papa Juan Pablo II, el autor demuestra que el disenso en la sociedad puede prestar un excelente servicio al bien común¹³. Viviendo en una Polonia comunista en la que el conformismo era una imposición y el gobierno no toleraba ninguna crítica pública, Karol Wojtyla reconocía que las autoridades –cualquier autoridad– tenían necesidad de ser desafiadas: el disenso público les obliga a analizarse críticamente y, si es necesario, a reformar sus puntos de vista y sus políticas. No es necesario decir que las voces que disienten pueden también ser destructivas. Para Wojtyla las opiniones disidentes merecen ser atendidas cuando se fundamentan en la solidaridad con la sociedad como un todo. De esto se sigue que las sociedades democráticas deben respetar las voces disidentes que expresan una preocupación por el bien común. Cuando llegó al papado, Juan Pablo II no aplicó este principio a la Iglesia.

La democracia puede expresarse en una variedad de modalidades. La democracia parlamentaria o representativa es una de sus formas. Pero los gobiernos pueden utilizar otros medios para invitar a los ciudadanos a participar. Un método consiste en fomentar el debate público sobre un tema determinado que sea escuchado por todo el país para elaborar después un informe y un proyecto político que convenza a cuantos lo han escuchado, aun cuando sus perspectivas no se hallan adoptado al final. Este modalidad es utilizada en Canadá mediante las Royal Commissions designadas por el gobierno, que prestan un excelente servicio a la democracia. Este mismo método fue utilizado por los obispos americanos para la preparación de dos importantes cartas pastorales: “El desafío de la paz” (1983) y “Justicia económica para todos” (1991)¹⁴.

Contra la democracia

Mientras que el nuevo magisterio social de la Iglesia merece toda la admiración, su lugar en la vida de la comunidad católica permanece en la oscuridad.

1) La gran mayoría de los fieles desconocen el magisterio social de la Iglesia. Los obispos, en general, no hacen un gran esfuerzo para

¹³ Karol Wojtyla, *Persona y acción*, BAC, Madrid 2007.

¹⁴ Cf. David O'Brien y Thomas Shannon (eds.), *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Orbis Book, Maryknoll, Nueva York 1992: “The Challenge of Peace”, pp. 492-571; “Economic Justice for All”, pp. 572-680.

comunicarla a las parroquias de sus diócesis. Los obispos saben cómo dirigirse al público y ser escuchados por la sociedad sobre temas relativos a la sexualidad, pero no movilizan sus recursos para proclamar la visión católica de la democracia. Lo que los no católicos saben de la Iglesia católica es que prohíbe volver a casarse tras una separación, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, la masturbación, el control de la natalidad y las uniones homosexuales. Pero no saben nada del magisterio profético de la Iglesia sobre el justo orden social, tan reñido con las prácticas del mundo actual. Refiriéndose a la doctrina social, algunos católicos la catalogan como el secreto mejor guardado de la Iglesia.

El mismo Vaticano ha moderado recientemente su magisterio social. En 2004 publicó el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*¹⁵, que resume “de modo exhaustivo y sistemático, incluso mediante una visión panorámica” el magisterio social de la Iglesia. Sin embargo, crear un sistema a partir del magisterio social católico está en pugna con el método utilizado por las encíclicas papales. Las encíclicas eran útiles y prácticas porque en primer lugar analizaban los problemas sociales generados en una determinada situación histórica y sólo posteriormente presentaban el magisterio social de la Iglesia como una respuesta a esas dificultades. Dado que las condiciones históricas cambian, cada encíclica formulaba de forma nueva el magisterio social de la Iglesia. Este magisterio se presentaba como una tradición viva que permitía a la Iglesia responder creativamente a los nuevos desafíos históricos. Al convertir en un sistema una tradición viva, el *Compendio* saca al magisterio social de la historia y enmascara su constante creatividad.

Veamos un ejemplo de la evolución histórica del magisterio social de la Iglesia. En *Rerum novarum* (1891), León XIII, que pensaba que la sociedad estaba amenazada por el socialismo marxista, defendía la propiedad industrial privada de un modo absoluto (n. 4); en 1931, en *Quadragesimo anno*, Pío XI, profundamente conmocionado por la gran depresión, admitió que bajo ciertas condiciones era éticamente aceptable la nacionalización de las industrias de propiedad privada (n. 45); y en 1981, en *Laborem exercens*, Juan Pablo II, como reacción al dominio ejercido por la propiedad privada en Occidente y por la propiedad estatal en el Este, formuló la radical doctrina de que toda propiedad productiva es condicional, es decir, depende de si el capital es utilizado o no para el servicio del bien común (n. 14).

¹⁵ Comisión Pontificia Justicia y Paz, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2005.

En cuanto tradición viva, el magisterio social católico pide al fiel que haga un análisis crítico de su situación histórica. Así lo expresó con claridad Pablo VI: “Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia”¹⁶. Sin embargo, al hacer un sistema del magisterio católico resumiéndolo en un compendio, se elimina la fase crítica, el esfuerzo conjunto para descubrir las estructuras de la injusticia.

Mientras que Juan Pablo II resaltó la dimensión socio-crítica del Evangelio, Benedicto XVI ha preferido guardar silencio sobre ella. En su encíclica *Deus caritas est*, restringe la misión social de la Iglesia a la caridad y el servicio, y advierte del peligro de interpretar esta misión como un desafío al orden político de la sociedad. “La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita” (n. 31). Y de nuevo, “La actividad caritativa de la Iglesia no ha de inspirarse en los esquemas que pretenden mejorar el mundo siguiendo una ideología, sino que ha de dejarse guiar por la fe que actúa mediante el amor” (n. 33). Esta enseñanza de Benedicto XVI está reñida con los imperativos éticos que dieron a la Iglesia el Concilio Vaticano II y las encíclicas papales de Pablo VI y Juan Pablo II.

2) La Iglesia católica no aplica su magisterio social contemporáneo a su propia organización. La subjetividad de los seres humanos, por utilizar la expresión de Juan Pablo II, está fundada en la revelación divina, por lo que no solamente se aplica a las sociedades seculares, sino también a la Iglesia. Los cristianos son sujetos cuya dignidad ha de ser respetada por el gobierno de la Iglesia. Según el magisterio social católico, las personas son corresponsables en cualesquiera instituciones a las que pertenezcan, lo que significa que los católicos son corresponsables en el bienestar de su Iglesia. La justicia exige que la Iglesia cree instituciones que permitan a los fieles ejercer su corresponsabilidad.

El Vaticano II intentó promover amplios niveles de participación en la Iglesia católica. La doctrina de la colegialidad episcopal proclamó la corresponsabilidad de los obispos, con y bajo la autoridad del Papa, en el magisterio y la pastoral de la Iglesia universal¹⁷. Esta correspon-

¹⁶ Pablo VI, Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, 1971, n. 4.

¹⁷ Concilio Vaticano II, *Christus Dominus*, n. 4.

sabilidad fue institucionalizada mediante la reunión periódica del Sínodo de los Obispos y a través de la autoridad canónica de las Conferencias Episcopales para adaptar sus planes pastorales a las necesidades y condiciones de las iglesias regionales¹⁸. El Vaticano II también recomendaba la convocatoria de sínodos diocesanos y la creación de consejos parroquiales para proveer de aquellas instituciones que hicieran posible la corresponsabilidad del pueblo católico.

Obviamente, el Vaticano II respetaba la jerarquía eclesiástica tradicional de la Iglesia; lo que simplemente intentaba era introducir el diálogo en el ejercicio de la autoridad. No aprobaba una forma de democracia parlamentaria en la Iglesia, como la que podemos encontrar en la Iglesia anglicana y en varias Iglesias protestantes. No obstante, el Concilio quería cambiar la imagen de la Iglesia católica como una monarquía con poderes decisorios incuestionables en el centro que llegaban hasta todos los niveles más ínfimos. El Concilio fue inteligentemente consciente de que la Iglesia no honraba el principio de subsidiaridad que formaba parte de su propio magisterio social. Para superar esta contradicción interna, el Concilio recomendaba un ejercicio de la autoridad que requiera un diálogo previo a través de las instituciones reconocidas. Esta idea fue resaltada por el Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam* de 1964, escrita durante el Concilio, en la que presentó una Iglesia que dialogaba con sus miembros y también con el mundo.

Inspirados por este magisterio, los obispos norteamericanos redactaron dos importantes cartas pastorales, sobre la paz (1983) y sobre la justicia económica (1991), que pusieron a toda la Iglesia americana a conversar consigo misma, incluyendo a expertos, asociaciones y parroquias. Fue realmente un ejercicio de democracia en el seno del sistema jerárquico católico, un verdadero modelo para la Iglesia universal. Al final de su segunda carta pastoral, los obispos hicieron esta promesa: "Así como hemos propuesto un nuevo experimento en colaboración y con la participación para tomar decisiones de todos los afectados de todos los niveles de la sociedad norteamericana, de igual modo nos comprometemos a que la Iglesia se convierta en un modelo de colaboración y participación"¹⁹. Este compromiso se correspondía con la visión eclesiológica del Concilio.

Sin embargo, esta orientación descentralizadora hacia un incremento de participación se vio interrumpida por el Vaticano. El Sínodo de los Obispos fue cada vez más controlado: los puntos a tratar eran

¹⁸ *Ibid.*, nn. 5.6.13.18.

¹⁹ "Economic Justice for All", n. 358.

determinados por el Vaticano y los obispos no podían publicar su propio informe, sino que tenían que esperar a que fuera redactado por el mismo Papa. La autoridad de las Conferencias Episcopales se fue reduciendo paulatinamente: las resoluciones propuestas podían ser invalidadas por voto en contra de un solo obispo. Los Papas utilizan su jurisdicción suprema para imponer planes pastorales a toda la Iglesia sin consultar a los obispos y a menudo en contra de sus expresos deseos. Los obispos han de prestar juramento de fidelidad al magisterio romano, impidiéndose así un sincero diálogo incluso al máximo nivel. El gobierno de la Iglesia ha asumido la forma de una monarquía, lo que es una traición al Concilio Vaticano II.

La vuelta a la autoridad monárquica ha tenido un impacto perjudicial sobre la Iglesia. Los obispos, inspirados por el magisterio del Vaticano II, convocaban sínodos diocesanos e incluso nacionales, invitando a sacerdotes y a laicos a reflexionar sobre el Evangelio, a escuchar al Espíritu y a proponer ideas para la revitalización de la Iglesia. Los sínodos se celebraban; los católicos se implicaban en ellos con gran entusiasmo, y se publicaban extensos informes con las propuestas. Pero los obispos que habían organizado estas reuniones se negaron a prestarles atención. Obedientes a Roma, los obispos dieron la espalda al pueblo. Como consecuencia, en muchas partes, el pueblo dio las espaldas a la jerarquía.

He aquí, abreviado, el párrafo que hemos citado más arriba sobre la crítica de Juan Pablo II al centralismo burocrático: “En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático que, como único órgano que dispone y decide... pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta ... Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación... empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración psicológica”.

La organización interna de la Iglesia tiene un poder simbólico: manda un mensaje a la sociedad y apoya las tendencias culturales correspondientes. Lo que la Iglesia piensa sobre la democracia no se comunica tanto mediante su magisterio profético oficial, sino, más bien, a través de su propia vida institucional. La ausencia de diálogo, el rechazo a consultar a los fieles, la falta de instituciones que inviten al intercambio de ideas, la exclusión de las mujeres de los puestos de autoridad, la indiferencia ante la participación colegial y el ejercicio de una autoridad monocrática, son estructuras organizativas cuyo mensaje a la sociedad está reñido con el respeto a la subjetividad de todos los ciudadanos y con la teoría profética que la Iglesia tiene sobre la democracia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

JESÚS, EL PUEBLO Y LA PRESENCIA POLÍTICA El Imperio des-escatologizante, reclamos populares y tiempos mesiánicos

Jesús y las formas del poder en su tiempo: reino, república, imperio

Ciertamente Jesús difícilmente oyó nunca la palabra *democracia*, aunque tal concepto ya estaba en los libros de política de su tiempo, a los que seguramente nunca tuvo acceso. Sí, por cierto, conoció otras palabras que hablaban de las formas de gobierno en las que se movía habitualmente él y su pueblo. Seguramente “reino” era la más frecuente. Y la que él mismo usaba en su proclamación del nuevo tiempo y relaciones mesiánicas, al anunciarlas como “Reino de Dios”.

Sin pretender ni poder hacer aquí un estudio exhaustivo de lo que significaría la expresión *reino* para Jesús, digamos al menos que no carecía de ambigüedad. En la historia de la monarquía israelita la instalación de un rey y su corte no fue un asunto sin controversia (cf. 1 Sm 8). De hecho, frente a la pretensión de un rey humano, Samuel

* NÉSTOR OSCAR MÍGUEZ. Nacido en Rosario (Santa Fe), Argentina, el 21 de abril de 1948. Pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Doctor en Teología (especialidad en Nuevo Testamento). Profesor Titular de Biblia en el Instituto Universitario ISEDET. Fue Decano del ISEDET mayo 1992-mayo 1996. Profesor y conferencista invitado en diversas universidades y centros de estudio de América Latina, Europa, Estados Unidos, África y Asia. Publicó diversos libros de texto sobre Biblia. Junto con José Míguez Bonino escribió *Para que tengan Vida: Encuentros con Jesús en el Evangelio de Juan*. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas en Biblia, Fe y Economía, globalización y política.

Dirección: Camacué 282, C. A. de Buenos Aires, 1406 (Argentina).

defiende el “reino de Dios”, una teocracia absoluta que se expresa en un cierto anarquismo, en el sentido de que no hay gobierno sino el divino, ejercido directamente por el Dios de Israel, que comunica su voluntad por medio de sus profetas, y que gobierna mediante la obediencia a las leyes que Dios mismo ha dictado. De hecho, la monarquía en Israel unido dura tres reyes (Saúl, David y Salomón) y sólo el tercero llega realmente a conformar una corte al estilo de las monarquías circundantes¹. La historiografía deuteronomista (prevalciente en los libros de Samuel y Reyes) brinda una evaluación predominantemente negativa de la monarquía, y de hecho al retorno del exilio no llega a instalarse un nuevo gobierno monárquico en Judea, salvo en los pocos años de la muy dudosa dinastía de los Hasmoneos. De hecho, Israel sólo conoció como formas de gobierno el tiempo de los jueces, con su concepción patriarco-tribal, la monarquía con su secuela de corrupción y el gobierno hierocrático que dominó, bajo la tutoría de otros gobiernos foráneos, en el judaísmo postexílico del segundo Templo.

El reclamo de Samuel es que Israel no debe parecerse a otros reinos. La idea que expresara Samuel, y que luego deja trasuntar también Jesús, es que quienes ejercen el poder hacen abuso de su situación en propio beneficio (Lc 22,25 y paralelos). Es que la experiencia, tanto de Samuel en su visión tribalista (que refleja la ideología deuteronomista) como de Jesús en su experiencia del reino de Herodes y de la presencia romana en tierras de Israel, no dejaban mucho resquicio para una visión positiva de los reinos humanos. Difícilmente Jesús supiera del régimen republicano romano, que sólo conocía su extensión imperial. Lo mismo ocurriría para la mayor parte de los habitantes del Imperio, incluso para los que habitaban la propia Roma y tenían derecho de ciudadanía, ya que las dinámicas y los controles propios del republicanismo romano perduraban sólo en apariencia. Roma conservó su organización republicana, con los controles que representan los tribunos, los plebiscitos, el *Senatus cunsultum*, pero adecuados a una situación en la que la confluencia de los poderes económicos, militar y político, y la construcción ideológica de la *Pax Romana*, con su correspondiente teología de la *Pax deorum*, conformaron el imperio. Así se generó una estructuración y ejercicio del gobierno que mantenía sólo las formalidades legales de lo republicano. El imperio debe entenderse (entonces y ahora), no sólo como “forma”, sino como ejercicio de poder que

¹ Para un estudio del surgimiento de la monarquía en Israel desde el punto de vista político, véase, entre otros, mi “El surgimiento del Estado monárquico en Israel”, en *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVI, 2007.

ocurre bajo diferentes formas. Su configuración se ordena por la capacidad de hacer coincidir, más allá de su forma institucional, los intereses de ciertas elites (nacionales y también foráneas) y movilizar fuerzas de diferente orden en función de esos intereses, evitando los controles y balances que regulan los ejercicios del poder². En el caso concreto del tiempo de Jesús, el reino de Herodes o la gobernación militar de Poncio Pilato son formas derivadas del ejercicio de ese poder.

En ese contexto habla Jesús del reino de Dios como una nueva relación humana donde todo el poder, como en la concepción profética, sólo reside en la deidad, que no tiene representación ni figura humana. Al proclamar el acceso de todos y todas a Dios como “padre”, las relaciones humanas se horizontalizan, se disuelven las asimetrías que caracterizan al poder como dominio y se resuelven como relaciones de equidad. Esto queda formulado en varias parábolas y otras expresiones de Jesús. Pero también en las “señales” del Reino, que aparecen en nuestros evangelios como relatos de portentos. En ese sentido “el reino” aparece no tanto como una forma de gobierno divino, un espacio o tiempo diferenciado, sino como una forma de mutuo relacionamiento entre humanos³.

Los dos banquetes

Quizás el texto que mejor nos sirva para poder comparar las formas de ejercicio del poder y su contraste se puede ver en el evangelio de Marcos, en el capítulo 6. Allí aparecen juntos dos relatos, el del banquete de Herodes (Mc 6,14-29) y la multiplicación de los panes y

² A los efectos de claridad, separamos la concepción de Imperio de la de imperialismo y de las llamadas “monarquías expansivas”. El Imperio es una conformación de poder que afecta a la totalidad de los pueblos que entran en su dominio (incluido la nación del cual surge). El imperialismo es más precisamente el afán de conquista que lleva a una nación a imponer su poderío sobre otras, con afán de explotación, como ya lo definiera Polibio. A su vez hay que diferenciarla de las monarquías expansivas de la Antigüedad, como la del mismo Salomón, que se lanzaban a una conquista territorial para ensanchar sus dominios, desplazando a otros pueblos, o subordinándolos mediante pactos de vasallaje.

³ Ver, por ejemplo, Krüger, René: “Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía”, en René Krüger y otros (ed.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, AIPRAL-Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires 2006, pp. 17-32.

los peces junto al mar de Galilea (Mc 6,30-44)⁴. Creo que no es casualidad que estos relatos hayan sido puestos lado a lado, porque el segundo será a la vez la confirmación y el contraste con el primero. El relato de la muerte de Juan el Bautista es un material desarrollado por Marcos; Mateo brinda un resumen del episodio (Mt 14,1-12) y Lucas sólo hacen referencia a la muerte del bautizador, sin detallar el modo (Lc 9,7-9). Por su parte, Flavio Josefo, que también la menciona, lo atribuye a otras causas.

El relato marcano comienza con la perplejidad del “rey” Herodes⁵, que ve en Jesús rasgos similares a los de Juan, pero aumentados por su “resurrección”. En realidad, no es el único que ve en Jesús la continuidad de la visión profética, ya que la gente del pueblo también percibe en él una identidad que lo acerca a quienes confrontaron al poder real (el mismo Juan, Elías, u otros de los profetas de antiguo). El relato posterior va a destacar esta confrontación, mostrando no solamente prácticas distintas, sino también críticas directas al poder herodiano, justamente en la línea profética (que por otro lado también pueden verse en Mc 8,15 y en Lc 13,31-33). El relato, usando una técnica de retrospectiva, nos trae entonces un recuento de las circunstancias del asesinato de Juan. Este es usado indirectamente por el evangelista para mostrar la personalidad del rey, su entorno, y las formas del ejercicio del poder despótico, que termina con la muerte del profeta. El relato tiene sin duda un sesgo sexista, que deposita en Herodías la iniciativa y la instigación, aunque la responsabilidad de la muerte es asumida por el monarca (“Éste es Juan, el que yo decapité, que ha resucitado de los muertos”, 6,16).

Sin embargo, vale la pena destacar la acotación de Marcos: “Herodes temía a Juan porque era justo”. De alguna manera la presencia de Juan le recordaba una dimensión del poder que él estaba desconociendo, y ello le inspiraba cierto temor, una tensión con lo popular que se manifestará también en otros momentos del relato⁶. De alguna

⁴ El interés por estudiar los constituyentes del relato, sus posibles fuentes primarias, etc., tienden a que se ignore la construcción como conjunto. Así, por ejemplo, el comentario de J. Gnllka (*El evangelio según San Marcos*, Sígueme, Salamanca, 1992), por otro lado excelente, desvincula totalmente ambas perícopas, viendo en el relato de la muerte de Juan un *intermezzo* entre la salida y llegada de los discípulos.

⁵ En realidad, Herodes Antipas no tenía el título de “rey” que sí obtuvo su padre, sino que era llamado “tetrarca”, ya que el reino de su padre había sido inicialmente subdividido y el reinaba solo sobre una cuarta parte del mismo.

⁶ Esto también es destacado por J. Gnllka, *El Evangelio...*, pp. 288 y 293.

manera esta voz profética representa ese pueblo que está fuera de estas esferas del poder autocomplaciente, pero que siempre es visto por éste como una amenaza. Mateo es más directo en su evaluación, diciendo que “Herodes quería matarlo, pero temía al pueblo, porque tenían a Juan por profeta” (Mt 14,5). Según el relato de Josefo, “Grandes muchedumbres acudían a escuchar a Juan, debido a la enorme fuerza de atracción que ejercían sus palabras. Entonces Herodes tuvo miedo de que Juan aprovechara esta extraordinaria influencia que tenía para incitar a sus seguidores a una rebelión, pues parecía que todo el mundo hacía caso a sus palabras. Y consideró que era mejor eliminarlo a tiempo, antes que tener que lamentar más tarde las revueltas que este hombre peligroso pudiera ocasionar. Y de ese modo Juan, a causa de esta sospecha, fue encadenado y conducido a la fortaleza de Maqueronte, en donde fue ejecutado” (*Antigüedades judías* 18,5). Como en la ya asentada teoría del Imperio, una muerte preventiva. Una lógica similar expresará el poder sacerdotal de Jerusalén con respecto a Jesús (Jn 11,50).

La fiesta en el palacio reúne “a sus príncipes y tribunos y a los altos dignatarios de Galilea” (6,21). La mención de los tribunos muestra la extensión y presencia del poder imperial que lo sostiene. Es una celebración del poder, donde el monarca se festeja a sí mismo rodeado de quienes lo sustentan y lo secundan. La fiesta es en el palacio, mientras el pueblo permanece afuera, ajeno a los manejos que le afectan. En esa circunstancia Herodes muestra la naturaleza del poder que piensa tener: ofrece “lo que quieras, hasta la mitad del reino” a su hijastra (que es a la vez su sobrina) por el solo hecho de haberlo deleitado en la danza. Es decir, a partir de lo que satisface su deseo, de aquello que le resulta placentero, dispone de lo que no le pertenece. La realidad de sus súbditos es un dato que no entra en sus cálculos. El poder se debe a sí mismo, entra en un círculo autosostenido, donde el deseo rige, impulsa, se enseñoorea del otro hasta la muerte. Esa autonomía del poder herodiano se basa en la violencia (los soldados serán finalmente quienes maten al Bautista siguiendo sus órdenes), en su alianza con el poder imperial de Roma. Es el banquete del poder que acaba con el profeta, que literalmente decapita la voz popular, esa voz crítica a la que sin embargo teme, y teme su resurrección en este otro profeta.

El relato se corta con el regreso de los apóstoles que han salido a recorrer el pueblo para liberarlo de los espíritus inmundos (Mc 6,7). En contraste con el poder económico que se manifiesta en el palacio, éstos han salido sin bienes materiales de los que disponer y sin lugar propio (6,8-10). A diferencia del ánimo lascivo de Herodes, su misión

era liberar y sanar. Se marca además un segundo contraste, pues mientras el relato anterior culmina con los discípulos de Juan enterando a su maestro, éste se retoma a partir del reencuentro de los discípulos de Jesús con el suyo, donde éstos le cuentan sus hechos y enseñanzas. Jesús les propone retirarse para descansar porque la presencia del gentío alrededor no les permitía ni siquiera alimentarse. Jesús y los suyos se retiran a un lugar desierto, pero la multitud se da cuenta del movimiento y se les anticipa, de manera que nuevamente se encuentra en medio del pueblo.

Es en esa situación que el evangelista registra que Jesús se conmueve al ver a la multitud “como ovejas sin pastor” (6,34). Esta frase no puede sino interpretarse como una alusión directa a la situación política. El pueblo había sido doblemente despojado de su conducción: por un lado, la muerte del bautista los dejaba sin un liderazgo que lo sostenía. Pero ese mismo liderazgo era a su vez una crítica sobre los otros supuestos gobiernos que debían dirigir a Israel: el gobierno político, ahora en manos de Herodes, y la conducción sacerdotal jerosolimitana. En la tradición veterotestamentaria, especialmente en los profetas, la mención de los pastores está vinculada con el gobierno del pueblo, sea político o sacerdotal, y especialmente con el mal gobierno que dispersa el rebaño (Jer 10,21; 23,1-4; Ez 34,1-10; Zac 10,12; 11,15-17).

En esas circunstancias Jesús “comenzó a enseñarles muchas cosas”. Su tarea comienza por un esclarecimiento de su mensaje. Si bien no hay en esta perícopa alusión directa al contenido de esa enseñanza, podemos remitirnos a la enunciación general del mensaje de Jesús: el anuncio del Reino de Dios. La constitución en “pueblo” de este rebaño disperso (para referirse a ellos se emplea la palabra *multitud* –ojos) comienza por considerarlos dignos de recibir su enseñanza, considerarlos sujetos capaces de aprender y discernir. Ya no serán súbditos pasivos de un rey díscolo, o multitud amorfa conducida por un liderazgo que se vale de su posición hierocrática, sino que Jesús procura darles los elementos que los hacen sujetos: un saber, una capacidad “ideológica”, si se quiere.

El diálogo siguiente, con los discípulos, muestra cómo ellos perciben el problema que se avecina, pero se sienten incapaces de dar respuesta. El intento de éstos de solucionar la situación recorre los caminos convencionales. En primer lugar proponen a Jesús que disperse a la multitud y que cada cual busque su propia comida. Así aparece el contraste de miras con Jesús, que justamente se ha dolido de ver al pueblo como un rebaño sin conducción. La solución espontánea de los discípulos (que es en realidad evadir la situación) no hace sino

reproducir la condición en que Jesús había encontrado previamente a la multitud. Jesús les pide entonces que ellos busquen otra respuesta, consiguiendo el pan necesario para la vida de la gente. Pero sólo imaginan soluciones (imposibles) dentro del sistema. El "mercado" no puede solucionar el hambre de esta multitud. Los recursos de que disponen no incluye los recursos monetarios, y aunque los tuvieran, la situación era tal que difícilmente encontrarán pan suficiente a esa hora del atardecer en las aldeas. Aquí se pone también de manifiesto que tampoco la primera idea hubiera dado una respuesta satisfactoria al problema, sólo lo hubiera invisibilizado. Jesús señala entonces otro recurso, el que ellos mismos poseen, y que reservaban para su propia comida. Será desde esa aparente pobreza de elementos que surgirá el poder para alimentar a la multitud.

Pero justamente lo primero que hace Jesús es ordenar una cierta organización de la gente. El uso de la palabra *symposion* (6,39, única vez que figura en el Nuevo Testamento) justamente da una idea, no ya de una comida repartida al azar, sino la comida de los hombres libres, donde se discurre y reflexiona conjuntamente. No es la fiesta autocelebrativa de Herodes rodeado de sus acólitos, sino el pueblo que se encuentra para comer y aprender juntos, se dispone agrupándose, y los discípulos, como servidores, asegurando que cada uno reciba su porción. No es en el palacio que representa el poder institucional, y que cuenta con una prisión, sino un espacio abierto, un huerto. El mismo lugar parece transformado, del desierto de la primera descripción, a este jardín de suaves pastos donde se reclina la gente (lo que nos lleva nuevamente a la imagen del pastor y el rebaño). Ya no es una multitud dispersa y amorfa; ahora se constituyen en grupos, se da un principio de organización que les permitirá a los discípulos repartir el alimento equitativamente, asegurar que todos reciban su porción. No nos interesa, para esta reflexión, explicar el milagro o proponerlo como demostración de un poder sobrenatural. Es más, ni siquiera aparece explícito si la multitud percibe el gesto o conoce el origen. Lo que aquí debe destacarse es que el objeto de la acción de Jesús es darle confortamiento y proveer el alimento que necesita la multitud.

Así aparece el contraste entre los dos banquetes. Uno termina con la muerte del profeta, el otro con el pueblo tratado como sujetos libres y saciados. En uno el poder se ha concentrado por el ejercicio de la violencia, un poder autosuficiente que desconoce la necesidad del pueblo que debe gobernar, pero que a la vez le teme. Por el otro la multitud que busca a un Jesús que se aviene a compartir con ella su enseñanza, que reconoce a ese pueblo como sujetos libres, y que les

provee, a partir de sus propios recursos, el alimento que los sustenta. Son la expresión de dos conceptos de poder, de dos formas de gobierno, de diferentes comprensiones de las necesidades del pueblo.

Cabe destacar que en el relato del evangelio de Marcos se dan tres elementos decisivos en lo que podríamos llamar “construcción democrática”, o mejor aún, *laocrática*: lo que Jesús provee es enseñanza, salud y alimento, entendiendo este último como una metonimia de los bienes necesarios para vivir (abrigo, hábitat adecuado, sustento material). Son los reclamos del pueblo. Más allá de la “democracia”, que se establece como forma de gobierno, cabe mirar hacia la “laocracia”, como práctica que ve más allá de la formalidad democrática. Mientras la democracia es un principio formal de gobierno, el reclamo del pueblo como *laos* (la gente común, más allá de las condiciones legales de ciudadanía) exige una materialidad, le pone un principio material. Algunos lo verán como “populismo”, pero es necesario reconocer que si no hay respuesta efectiva a los reclamos materiales de la gente, la democracia no puede sustentarse. El peligro de la democracia no es que sea populista, sino que no lo sea suficientemente. En ese sentido Jesús fue “populista”, en cuanto a dar respuesta a la necesidad inmediata de la gente, mostrando la gratuidad de los tiempos mesiánicos.

Tiempos normales y tiempos mesiánicos

Por supuesto, la presencia de Jesús en Galilea constituye un tiempo de excepción. Es el tiempo mesiánico, el tiempo que interrumpe y se erige en espacio de juicio para los “tiempos normales” donde rigen los poderes “normales”. Los tiempos normales son aquellos donde se dan las hegemonías, donde los poderes dominantes se legitiman por el ejercicio de los mismos, donde efectivamente el poder de violencia, físico y/o simbólica, asegura la posibilidad del gobierno. El Imperio romano conformaba un bloque histórico que no fue conmovido esencialmente por el mensaje de Jesús. El cristianismo (que no es exactamente lo mismo) se instala en el imperio cuando se da por la conjunción de que este mensaje había sido “normalizado” por su “adaptación al medio” con el correr de casi tres siglos, y que el Imperio, por otro lado, experimentaba una crisis económica y política que terminó en su desintegración y caída.

Justamente, la ideología imperial, entonces y ahora, es necesariamente des-escatologizante: no hay futuro, no hay algo ulterior, el después sólo puede reproducir el ahora. No hay sistema posterior, no hay otro tiempo posible, el imperio se define eterno, el fin de la histo-

ria. Presume que a nadie debe dar razón de sus actos porque su poder es en sí mismo razón válida. Se propone eternizar esa falta de control y de rendición de cuentas, ese desprecio del profeta. El tiempo discurre sin afectar la condición de las cosas ni los ámbitos del poder: eso son los tiempos “normales” de la dominación. La introducción de la expectativa escatológica es la aventura de esperar la ruptura de los tiempos normales, en los que surge una quiebra de la racionalidad lineal del poder. Eso es lo que el imperio y sus agentes temen. Temen el tiempo en que resuena la voz profética. La temen porque pone en escena el clamor de la multitud, la realidad de la insatisfacción fundamental de las mayorías.

Los tiempos escatológicos son los tiempos de la irrupción del absoluto. Será Pablo quien ve esta dimensión en la presencia de Jesús, el mesías. Claro que esa irrupción será, valga la paradoja, siempre parcial en el tiempo histórico. Son momentos (*kairos*) donde la racionalidad política se quiebra para que se pueda atisbar la racionalidad divina, esa sabiduría “a la que ninguno de los príncipes de este mundo conoció, porque si la conocieran nunca habrían crucificado al Señor de la Gloria” (1 Cor 2,8). Pero lo mesiánico existe en los tiempos normales (el *kairos* en el *chronos*) en su “modo secreto”. Cuando irrumpe en modo abierto, el tiempo crónico se altera, se suspende, se desarticula la realidad “normal”, para dar lugar a la intrusión de lo inesperado, de lo no considerado (“lo necio del mundo, lo vil, lo que no es, escogió Dios para deshacer a lo que es” –1 Cor 1,28). Son aquellos momentos de cambio, los que sólo se explican *a posteriori*. Pero sólo tenemos, paradójicamente, una visión parcial de lo absoluto, porque si no moriría el ser humano (no se puede ver a Dios y vivir). La libertad humana exige que podamos atisbar en lo absoluto (revelación) pero no poseerlo, no recibirlo totalmente (“ahora vemos oscuramente, como por espejo...”, 1 Cor 13,12).

La democracia (formal) rige en los tiempos “normales”. Por eso tampoco puede ser absoluta, porque de hacerlo instalaría definitivamente la hegemonía. Debe sentirse siempre amenazada por la irrupción de lo absoluto, para que no se absolutice a sí misma como imperio. Debe percibir el reclamo “laocrático” como tiempo de gratuidad, de la paradoja de que lo absoluto se reclama desde la materialidad de la vida. Justamente, el imperio –que puede darse bajo formalidades democrática también– desescatologiza la política porque pretende desconocer lo absoluto que le viene desde afuera de sí para poder realizarlo en sí mismo. Pero el ser humano nunca puede representar lo absoluto, nunca puede realizarlo. Cuando lo pretende hacer se hace autoritario, totalitario, eventualmente monstruoso, como lo verá el Apocalipsis.

CRÍTICA A LAS DEMOCRACIAS ACTUALES
Y CAMINOS DE HUMANIZACIÓN
DESDE LA TRADICIÓN BÍBLICO-JESUÁNICA

I. Crítica y desenmascaramiento de la democracia hoy

En 1989, en medio de opresión y represión, decía Ignacio Ellacuría: “lo que necesitamos no es democracia, sino derechos humanos”. Es decir, no lo que configura *determinados ordenamientos políticos*, sino lo que produce *realidad de vida*. Y la democracia no producía realidades de vida. Tampoco la de Estados Unidos, activamente responsable de lo que ocurría en El Salvador. Y criticaba la hipocresía: “Estados Unidos actúa con cierto grado de democracia dentro de sus fronteras, pero fuera de ellas, la democracia le tiene absolutamente sin cuidado”¹.

* JON SOBRINO nació en 1938. Reside permanentemente en San Salvador desde 1974. Profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero, UCA

Últimas publicaciones: *Monseñor Romero*, San Salvador, 1990; *Jesucristo Liberador*, San Salvador 1991; *El Principio Misericordia*, San Salvador 1992; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid y San Salvador, 2000.

Dirección: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

¹ Y Estados Unidos viola repetidamente la democracia formal a nivel internacional. “No respeta la voluntad mayoritaria de la humanidad ni la soberanía de las otras naciones, ni aun los dictámenes masivamente mayoritarios de las Naciones Unidas, ni las sentencias del tribunal de La Haya”, I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *ECA* 493-494 (1989) 1080.

J. Comblin, remitiéndose a los resultados de su funcionamiento formal, reconoce un fracaso universal. “La democracia está en crisis en el mundo entero, en primer lugar en Europa y en los EE.UU. Es un clamor universal. En América Latina también, aunque las manifestaciones puedan ser un poco diferentes”². Y la crisis es ciertamente inocultable, si se considera a la democracia –sea cual fuere su esencia teórica– como la realidad que configura a países y bloques. Estamos presenciando una creciente deshumanización³, que llega a grados de crueldad. Estados democráticos, individualmente o en su conjunto, han sido y son responsables, directa o indirectamente, de la muerte de millones de seres humanos inocentes e indefensos, con bombas atómicas o convencionales en tiempo de guerras, con políticas económicas y comerciales que producen muerte por hambre en tiempos más normales. Los *principios* que dieron origen a la democracia no *principian* un mundo humano para seres humanos, lo que avergonzaría a los idealistas de la modernidad. Lo veremos: *principian* realidad de mercado⁴.

La democracia –con un más y un menos– ha traído libertades ciudadanas y políticas, estado de derecho, bienes civilizatorios y culturales, impulsos hacia una sociedad participativa, desarrollo... Es su legado positivo. Pero las críticas son ya inocultables, aunque los pecados de la democracia siguen siendo perdonados con excesiva facilidad, como si se tratase de las limitaciones e incoherencias inherentes a todo lo humano. Y las críticas no suelen ir al fondo. Pervive el “mito de la democracia”, lo que ocurre en un Occidente que ha sido implacable contra cualquier mitificación, empezando por la de la religión.

Por eso siguen siendo necesarios los “maestros de la sospecha”, que vayan al fondo del problema y desenmascaren la ingenuidad y aparente inocencia de Occidente, al que no parece alcanzar la exigencia kantiana de “despertar”. La pregunta fundamental es por qué la democracia ha llegado a ser y hoy es como es, por qué no configura un mundo en el que poder vivir todos los seres humanos con justicia, verdad, dignidad, libertad y fraternidad. Y también hay que preguntarse por qué se llega a la crueldad, y por qué se mantiene como mito intocable.

² “Crisis de la democracia”, en *Agenda Latinoamericana Mundial 2007*, p. 22.

³ Véase lo que escribí en *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid 2007, pp. 65-74.

⁴ “Los países más poderosos y prósperos han abdicado de los principios democráticos (justicia, libertad, igualdad, solidaridad) en favor de las leyes del mercado”, Mayor Zaragoza, *El País*, 6 de junio de 2006, p. 15.

Ellacuría fue uno de esos maestros de la sospecha. No partió de un concepto teórico: *qué* es la democracia, sino que se preguntó *para qué* se usa. “Lo que busca el manejo ideologizado del modelo democrático no es la autodeterminación popular respecto del modelo político y económico, sino el encubrimiento de la imposición capitalista”⁵, y el presupuesto es que da generalizadamente tal manejo. La democracia, que comenzó como modo más humano de *ejercer la soberanía*, se ha ido convirtiendo en componente político de una sociedad egoísta y sin idealismo: un instrumento para *producir y apropiarse de lo producido según intereses*. En sus peores momentos, ha pasado de ser un instrumento para *actuar con libertad* a un modo de *cohonestar imposición y represión*. Exige *libertad*, en directo para el capital. No sabe casi nada de *igualdad* de los humanos. Y no sabe nada de *fraternidad*. Se ha convertido en el componente político de una civilización del *capital* –de la *riqueza*, añadía Ellacuría precisando. Ha producido una sociedad “gravemente enferma”, que hoy está “amenazada de muerte por el gran capital financiero internacional que pretende que la mano invisible del mercado es la única y suprema autoridad de la historia”⁶.

Ellacuría buscaba que se hiciesen realidad los derechos humanos –y en esto veía mayores avances, aunque modestos e insuficientes, que en la democracia. Pero también sospechó de la ideologización de la que son objeto, y es importante recordarlo porque refuerza su desenmascaramiento de la democracia. Los derechos humanos “propenden a ser utilizados ideológicamente al servicio no del hombre y de sus derechos, sino de los intereses de unos u otros grupos”⁷. Se convierten en privilegios de minorías y poderosos, y éstos pueden ser usados incluso en contra de los derechos de las mayorías. Por eso, para Ellacuría era fundamental desenmascarar *el encubrimiento de la violación de los derechos humanos fundamentales y de quiénes gozan realmente de derechos*, sospechas afines a las que despiertan las democracias.

Por lo que toca a lo primero, el derecho más fundamental es *poder dominar la vida*. Pero “para la mayor parte de la humanidad... no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente

⁵ “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) 152.

⁶ Jean Ziegler, *El País*, 9 de mayo de 2005.

⁷ “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *ECA* 502 (1990) 590. Puede verse también mi artículo “Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas”, *Revista Latinoamericana de Teología* 43 (1998) 79-102.

–hambre y falta de trabajo”⁸, lo cual ocurre, en muy buena parte, por el derecho de minorías a imponer condiciones en las relaciones comerciales. Es la violación primordial de los derechos humanos. Defendiendo *otros* derechos (libertad económica), se viola *el* derecho básico.

Por lo que toca a lo segundo, el sujeto real de los derechos humanos no es el *ser humano* que necesita vivir, sino el *ciudadano* de países en los que ya se tiene la vida asegurada –y en los que “el buen vivir”, no ya el vivir, es considerado como derecho adquirido e intocable. La declaración universal puede fungir, entonces, como afirmación utópica a la que tender, pero no ilustra la verdad de lo que ocurre en el mundo ni por qué ocurre. Ni es, por sí sola, estímulo a trabajar para que ocurra lo contrario.

Para gozar de derechos humanos es más decisivo ser estadounidense o francés que ser *humano*, y nada digamos si se es congoleño o haitiano. Y no se ve que se den pasos decisivos, aunque sean pequeños, hacia la igualdad. La humanidad está escindida entre quienes disfrutan de derechos y quienes sufren su carencia. Y no sólo eso, lo humano-en-sociedad acaece como “realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido”⁹.

Esta crítica a los derechos humanos converge con la crítica a la democracia: se encubre el interés real al servicio del cual están ambas cosas. Y sólo cuando esto queda al descubierto aparece con claridad y sin ninguna casuística la tarea: “el problema radical de los derechos humanos [y de la democracia] es el de la lucha de la vida en contra de la muerte, la busca de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte”¹⁰. Lo que hay que hacer es revertir la historia, “negar superadoramente aquella condición de debilidad, esclavitud y opresión”¹¹.

En el mundo de hoy –y en las democracias– lo que acabamos de decir es todo menos evidente. La razón está en que no se ve ni se siente ni se analiza la realidad desde el mundo de los pobres. Éstos son, como los solemos definir, “los que no dan la *vida* por supuesto”, y “los que tienen a (casi) todos los *poderes* en contra”. Fuera de ese mundo, sin interés por los sin-vida y los sin-poder, difícilmente se comprenderá la limitación de la democracia, y lo que debiera ser su finalidad principal.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*, p. 593.

¹¹ *Ibíd.*, p. 591.

También Comblin ve que la democracia está fracasando por su incapacidad de producir vida para las mayorías. Lo estudia analíticamente desde la subordinación de la democracia a la economía, raíz de su desnaturalización, lo que aparece ya en sus orígenes. “La modernidad imaginó que bastaría suprimir la monarquía absoluta y las clases privilegiadas –el clero y la nobleza– para establecer el reino de la justicia. Las instituciones políticas democráticas podrían actuar con plena libertad”¹². Pero las antiguas fuerzas económicas fueron reemplazadas por otras nuevas: los señores de la industria, del comercio, de los bancos, que pusieron a su servicio a las instituciones democráticas. La democracia se transformó en “una teoría política vacía de contenido real, porque las fuerzas económicas imponen su voluntad a los Estados”¹³. En conclusión, que las mayorías tengan vida no es lo central en la democracia.

II. La tradición bíblico-jesuánica

A estas críticas se podrá responder que la democracia funciona mejor que las dictaduras y los antiguos socialismos marxistas, y se la excusa con facilidad como mal menor. Pero dados los males reales de un mundo configurado bajo su égida, es urgente sanarla y humanizarla. Al emprender esta tarea, sin embargo, aparece otro serio problema: dejada a sí misma, la democracia no tiene autocorrectivos eficaces para sanar *estos* graves males. La democracia es desvalida, pero no lo suele reconocer. Y en mi opinión por dos razones.

La primera es un problema fundamental de epistemología: la democracia no se autoanaliza desde los pobres y víctimas, ni desde los males que, junto con algunos bienes, les ocasiona. Los lamentos ante pobreza y muerte son *flatus vocis*.

La segunda es de índole *ideológica*: la democracia es analizada sólo desde una tradición, la de la modernidad, con sus raíces en el mundo griego. No se tienen en cuenta otras tradiciones que también han pensado *lo-humano-en-sociedad*. Y dada la crítica de la modernidad, se desconocen, prácticamente *a priori*, tradiciones religiosas, también la tradición bíblica.

Esto es una limitación importante, pues esta tradición, ciertamente en su versión bíblico-jesuánica, y tal como se historiza hoy en la teo-

¹² “Crisis”, p. 23.

¹³ *Ibíd.*

logía de la liberación, puede ayudar al desenmascaramiento y la crítica. Y puede ofrecer, además, contenidos positivos con los que superar la pobreza filosófica de la democracia. Como dice Octavio Paz, la democracia es procedimental, pero no ofrece contenidos, empezando por la respuesta a las preguntas más decisivas para los seres humanos, el sentido de la vida, la felicidad, en definitiva de dónde se viene y adónde se va... Puede ser instrumento, o un conjunto de procedimientos, para balancear el poder y evitar los abusos que se derivan de una concentración excesiva del mismo, pero no tiene capacidad para ir a lo profundo del ser humano. Las democracias actuales son encubridoras, pero además, filosófica y antropológicamente, son pobres y empobrecedoras.

Desde aquí cobra sentido esta inusual afirmación de Comblin: "Para nosotros cristianos, esta crisis [de la democracia] no nos sorprende tanto, porque el concepto de democracia en el mundo occidental siempre nos pareció superficial y destinado a ocultar un problema mucho más fundamental"¹⁴. Y se explica.

La modernidad, inspirada en la filosofía y en la política de la antigua Grecia, buscó el mejor sistema para *ordenar la ciudad*, y se inclinó por poner el poder en manos de todos los ciudadanos, no en uno solo, rey o aristócrata. Pero la universalidad del *demos* de la *polis* era falaz: los esclavos, los extranjeros y las mujeres no eran ciudadanos. Y lo importante es saber por qué: no participaban en el poder. Y lo mismo ocurrió a finales del siglo XVIII con la exclusión de los campesinos ingleses y franceses, y de los negros y esclavos en Estados Unidos –allí además, en los inicios, también eran excluidos los que no eran propietarios, y las mujeres. Cambian las situaciones y mejoran en algunas cosas, pero los sin poder tampoco hoy son realidad central en la democracia. No interesa qué pasa con ellos, pueden ser explotados o inexistentes.

Eso es exactamente lo contrario de lo que está en el origen de la tradición bíblica: en su centro hay un pueblo oprimido, sin poder, sin vida, que tiene una esperanza de liberación. La cuestión fundamental es entonces qué hacer con los que no tienen vida ni poder, para que tengan vida, sean personas y pueblo.

En su historia real Israel tuvo gobiernos de corte monárquico, no democrático, y pocas veces los pobres y sin poder estuvieron realmente en el centro del interés social. Pero con pecados e incoherencias, por una parte, con diatribas y llamadas de conversión de los

¹⁴ *Op. cit.*

profetas, por otra, mantuvo viva una idea y una esperanza: que los pobres tengan vida. Y mantuvo el presupuesto fundamental: desde el destino de los pobres hay que juzgar cuándo un mundo es de seres humanos y cuándo no, qué lo produce y qué lo destruye. Y esa idea y ese ideal gozan de ultimidad porque es el ideal del mismo Dios y la idea que Dios proyecta de sí mismo: está con los sin poder.

A continuación vamos a analizar algunos elementos centrales de la tradición bíblico-cristiana, que, por su naturaleza, pueden ayudar hoy a la humanización de la democracia: *la compasión ante el pueblo crucificado, la justicia, la parcialidad hacia el pobre*. Y pueden ayudar a desenmascarar su deshumanización: *la pecaminosidad del poder y de la riqueza, la arrogancia*. Obviamente sería injusto comparar *ideas e ideales* bíblicos con *realidades* de democracias históricas. Pero sería arrogancia no aprender de esa tradición –cuando tanta necesidad hay hoy de inspiración– y de los repetidos intentos que hubo por ponerla en práctica en la historia de Israel, aun en medio de fracasos.

a) *La centralidad de la compasión ante el pueblo crucificado*. En la tradición bíblico-jesuánica es central la cruz de los pueblos. Y lo es en nuestra historia real: hambre, pobreza, exclusión, explotación, destierros, marginación, desprecio de pobres, opresión, represión y esclavitud. Es el destino de los sin poder. En la democracia, aunque algo se haga, no es *central* qué pasa con ellos. Sí lo es en la tradición bíblica, que comienza por ahí: “Bien visto tengo los lamentos que les arrancan sus capataces”, dice Dios programáticamente. Y con una cruz real termina la vida histórica de Jesús.

La centralidad de la cruz es retomada en la teología de la liberación. El pueblo crucificado es siempre “el” signo de los tiempos, lo que *históricamente* caracteriza a nuestra época, confirmado anualmente por los informes del PNUD. A las mayorías los poderes de este mundo siguen arrebatando todo, también cultura, dignidad y libertad, pero “sobre todo la vida”, repetía Ellacuría. Y en ese pueblo crucificado hay presencia de Dios, la ultimidad última. Queda prohibida una mirada distanciada y *light* de la realidad. A “la autoridad de los que sufren” no se puede negar obediencia. Y la compasión, “bajarlos de la cruz”, es “*articulus stantis vel cadentis humanitatis*”. *La democracia debe aprender a hacer central el hecho de la cruz del mundo. No lo es la libertad –entendida burguesamente–, el buen vivir, el apogeo y la seguridad en medio de la abundancia.*

b) *La centralidad de la justicia*. El pueblo crucificado no es un cadáver, sino un asesinado. “Un niño que hoy muere de hambre

muere asesinado”, dice Ziegler¹⁵. Es una injusticia. Pero para la democracia, lamentando las muertes por hambre, la injusticia no es la realidad central. Sí lo es para la tradición bíblica, que hace de su contrario lo absolutamente central. “Dios muestra que reina en el mundo¹⁶ en el hecho de que, siendo bueno y misericordioso con todas sus criaturas (cf. Sal 86,15s; 145,9), transforma una realidad histórico-social injusta en otra justa, en la que reina la solidaridad y en la que ya no hay pobres (cf. Dt 15,4)”¹⁷. La justicia, en los profetas y en Jesús, es lo que decide si una sociedad es humana o inhumana. Su contenido es vida, dignidad, verdad, libertad y paz. Qué sea en concreto hay que historizarlo cuidadosamente, pero desde su contrario aparece con total claridad lo que no es: muerte, desprecio, mentira, esclavitud y violencia. *Según exista lo primero y se supere lo segundo una sociedad será humana o no lo será, sea cual fuere el grado de democracia convencional.* “Practicar la justicia, ¿no es eso conocerme?” (Jer 22,15s), dice Dios, exigiéndola con ultimidad. Y como su advenimiento no es nada obvio, en la tradición bíblica es igualmente central la *esperanza*: “el reino de Dios se acerca” (Mc 1,14). No así en el mundo griego: “la esperanza es un don peligroso y engañoso”, decía Platón.

c) *La centralidad de pobres y víctimas, parcialidad en el modo de proceder.* En las democracias se suele buscar mejorar la suerte de los pobres, normalmente la suerte de los de casa y más rara vez la de los de fuera. Pero tampoco se hace de esto lo central. Sí lo es en la tradición bíblica. El rey esperado, por ser justo, es un rey volcado en la defensa de los pobres. De igual forma, en Israel y en los pueblos semíticos la idea de justicia y su administración surge para defender a los pobres, quienes sin ella son más fácilmente presa de los poderosos (Sal 72; 1 Re 10,9; Jer 22,1-3). Resulta, entonces, que la justicia, en el concepto y en su praxis, es *parcial*. Con ello se supera el *principio igualdad* –históricamente falaz–, que es uno de los presupuestos teóricos de la democracia, y rige el *principio parcialidad*. En el centro está lo *pobre sufriente*, no, en directo, lo *humano universal* –y todos sabemos que sólo con esa *parcialidad* la justicia será un poco más *imparcial*.

En la tradición bíblica todos somos hijos e hijas de Dios, magnífica formulación religiosa del ideal de la democracia. Pero ante Dios hay privilegiados, los pobres, lenguaje no muy afortunado pues esos “pri-

¹⁵ *Op. cit.*

¹⁶ En lenguaje secularizado, que “la sociedad llegue a ser como debe ser”.

¹⁷ X. Alegre, “El reino de Dios y las parábolas de Marcos”, *Revista Latinoamericana de Teología* 67 (2006) 8.

vilegiados” resultan ser “inmensas mayorías”. De ahí que el ideal *histórico* de sociedad, otra cosa es el ideal *escatológico*, no es el de la *igualdad* de todos, sino el de *los pobres en el centro*.

Esa parcialidad configura, operativamente, al mismo Dios. Monseñor Romero conocía la sentencia de Ireneo “Gloria Dei vivens *homo*”, bella sentencia *universal*. Pero semanas antes de su asesinato la reformuló de esta manera: “Gloria Dei vivens *pauper*”, sentencia *parcial*, plena de misericordia. Los pobres, viviendo, son la gloria de Dios. Dios sale de sí mismo con gozo cuando ve que estos millones de seres humanos empobrecidos, despreciados, ignorados, desparecidos, asesinados, respiran, comen, danzan, viven unos con otros, nos dan la mano a quienes no somos pobres, perdonan incluso a quienes los han oprimido por siglos. *El “vivens pauper” debiera ser también “la gloria de la democracia”, no el propio desarrollo y la abundancia, el poderío mundial y la seguridad.*

d) *La pecaminosidad universal y la pecaminosidad específica de la democracia.* El “ciudadano” no deja de ser “humano”. Es evidente, pero es importante recordarlo, pues se ha introyectado –y pertenece al “mito”– que la democracia no es tan proclive al mal, al menos no tanto como otros sistemas. Pero no es tan simple.

El poder. En las democracias es positivo buscar el control de quien tiene el poder político y que los tres poderes se autolimiten, aunque normalmente todos ellos pertenecen a las elites. Pero no se expresa temor a los males a los que lleva *cualquier* poder. No así la tradición bíblica. Refiriéndose al poder de los que gobiernan decía Jesús: “sabéis que los jefes de las naciones gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder” (Mc 10,41; Mt 20,25), palabras que Lucas cambia de lugar y las coloca en la última cena (Lc 22,24-27) para darles mayor relieve.

Con esa grave advertencia tienen que confrontarse las democracias (no sólo las dictaduras, las monarquías, los regímenes de seguridad nacional, los socialismos, también los poderes religiosos y eclesiásticos –y las multinacionales). En la historia real las democracias oprimen con su poder. A veces *cruelmente*, como en Hiroshima o el Oriente Medio. A veces *inhumanamente*, con la muralla levantada en México en contra de América Latina, o dejando que el mar se convierta en muralla insalvable para los africanos. A veces *fríamente*, a través de decisiones del BM, FMI, OMC. *Con el poder se oprime a los sin poder. También en las democracias. Así lo vio Jesús, y así ocurre hasta el día de hoy.*

La riqueza. En la democracia se fomenta y se alaba la acumulación de riqueza –y se tolera la corrupción como cosa normal, a no ser que sea descomunal. Pero de la acumulación, en sí misma, no se dice que atente contra la libertad, la igualdad y la fraternidad. Se impone sin discusión. Y por eso Ellacuría critica, centralmente, “la imposición capitalista”, y Mayor Zaragoza “la abdicación a las leyes del mercado”. La democracia se ha dejado seducir por la fascinación de la riqueza, y nada hay en ella que defienda de esa peligrosa seducción.

El Nuevo Testamento sí advierte de ese gravísimo peligro: “el amor del dinero es la raíz de todos los males” (1 Tim 6,10), pero en las democracias el “dinero” ha vencido y origina grandes males. Uno de ellos, fundamental por lo deshumanizante, es que lleva al agravio comparativo entre ricos y pobres, sean individuos o países. *La parábola del ricachón y del pobre Lázaro expresa a cabalidad la realidad del Occidente democrático –y de sus subordinados en el tercer mundo. Y a diferencia de la parábola, el pobre, a quien Jesús pone nombre: “Epulón”, hoy ni siquiera tiene nombre. Es despreciado. Inexistente.*

Arrogancia. Que haya democracias de abundancia y países pobres, epulones y lázaros, puede generar mayor o menor preocupación, pero es aceptado como “lo normal”, lo cual mide el grado de deshumanización en que vivimos. Además, en la conciencia colectiva ha quedado introyectado que el “buen vivir” es algo que *le es debido* a la democracia, que es incluso su “destino manifiesto” –como el “ser elegido” por Dios en una conciencia religiosa. Sólo que nada está más alejado de la verdad. La elección de Israel forma parte del proyecto de Dios de crear un mundo humano: Israel no es elegido para medrar él y someter a otros, sino para practicar la justicia, defender al pobre y proteger al oprimido –y lo debe hacer con total dedicación precisamente por haber experimentado opresión, esclavitud y exilio. La elección no es privilegio, sino responsabilidad. Para nada justifica arrogancia, pero sí la hay en la democracia

Arrogancia es conciencia de superioridad sobre los pueblos del tercer mundo, siempre cercana a la xenofobia. Muchas veces es hipocresía peligrosa, como lo denunciaba Jeremías. “No se ufanen diciendo: ‘¡Templo de Jerusalén. Templo de Jerusalén. Templo de Jerusalén!’”. Mejoren su proceder y sus obras y hagan justicia a todos” (Jer 7,3s). Y sería arrogancia fatal comprender “el buen vivir” como “lo debido”, pues, hoy por hoy, eso sólo es posible a expensas del malvivir de mayorías de la humanidad. *También con democracias sigue siendo verdad que “la humanidad está dividida entre opresores y oprimidos”, dice Comblin.*

Y una última reflexión. Para ver así las cosas sólo se necesita “honestad con lo real”, lo cual supone “voluntad de verdad”. Pero ésta no es central en la democracia. Ofrece –y de ello se gloria, en parte con razón– de la “libertad de expresión”, pero ambas cosas no son lo mismo. La tradición bíblica por el contrario, en concreto la tradición paulina, nos avisa de los males que produce hacer de lado “la voluntad de verdad”, y más aún “oprimir la verdad”: el ser humano se corrompe, su corazón se entenebrece, y la realidad no revela a Dios (Rom 1,18-25) –dicho para no creyentes, la realidad ya no se revela tal cual es. *Eso está en juego en ignorar “la voluntad de verdad”, también en la democracia, aunque defienda “la libertad de expresión”.*

III. “Pueblo de Dios” e “Iglesia de los pobres”

Estas ideas e ideales es lo que aporta la tradición bíblico-jesuánica a criticar y humanizar la democracia. No es mucho, podrá decirse, pero, si se lo toma en serio, tiene el mismo potencial humanizador que en una democracia debiera concederse a las ideas e ideales de libertad, igualdad y fraternidad, aunque, como no ocurre esto, no hay que extrañarse de que tampoco se preste atención a lo bíblico-jesuánico.

Pero además, hay que tener en cuenta que esa tradición surgió en medio de formas históricas de vivir lo humano en sociedad, y para hacerlo de la forma más humana posible. A la fe bíblica y cristiana, tanto teológica como históricamente, le es esencial la comunitariedad. Las formas van cambiando. En los inicios hay “comunidades”, después “diócesis” y “patriarcados”. Se sigue manteniendo el ideal con mayor pureza en “congregaciones religiosas” y va degenerando en la figura de “cristiandad”. En definitiva, la fe cristiana se vive en comunidad, en “iglesia”. Esto significa que las tradiciones analizadas pueden hacerse realidad o no, lo que hay que analizar. La eclesialidad de la fe supone la posibilidad de dar cuerpo a aquellas ideas e ideales. Obviamente, esto supone también una responsabilidad, y el riesgo –y hasta la hipocresía– de no vivir “en casa” las mejores tradiciones que la Iglesia predica a los “de fuera”. En este contexto queremos analizar dos *modelos* de Iglesia, lo que aportan o no a la democracia, y lo que pueden recibir de ella.

Pueblo de Dios. Según el concilio, todos los miembros de la Iglesia gozan de la misma dignidad, con anterioridad al lugar específico que ocupan dentro de ella. Para proclamarlo, el concilio tuvo en cuenta tradiciones de la primera Iglesia, y de hecho también se debió dejar inspirar por los mejores valores de la *democracia*, considerada como

signo de los tiempos. Pero pronto surgieron dificultades. Alrededor del sínodo extraordinario de Roma, 1985, el cardenal Ratzinger dijo que el concepto *pueblo de Dios* era peligroso, pues lleva a comprender a la Iglesia sociológicamente. Y defendió un concepto más ontológico, por así decirlo: la Iglesia es *comuni3n*.

No se perdi3o todo, pero la direcci3n quedaba marcada. Por una parte, no se dej3o que lo mejor de la democracia influyese en la Iglesia y la pusiera al d3a en los mejores valores que la humanidad hab3a ido desarrollando, superando deficiencias seculares. En concreto, se trataba de superar la desigualdad, el autoritarismo de los se1ores de este mundo, la concentraci3n del poder en pocas manos, la marginaci3n de los laicos, sobre todo de la mujer, la imposibilidad de apelaci3n, que la autoridad no tenga que rendir cuentas... Habr3a que afinar los conceptos y mantener la distinci3n entre democracia civil e instituci3n religiosa. Pero era y es innegable el deseo de una Iglesia m3s humana, m3s consecuente con lo que desencaden3 Jes3s y m3s parecida a Jes3s. Eso es lo que estaba en juego en una Iglesia "pueblo de Dios" –con sus analog3as en lo mejor de la democracia.

Por otra parte, est3 en juego la credibilidad de la Iglesia para exigir a otros comportamientos democr3ticos y respeto a los derechos humanos –los mismos que defiende en su doctrina social–, y para ofrecer los valores b3blicos que hemos analizado. Y si en verdad se quiere actuar con credibilidad, bueno ser3 tambi3n reconocer y pedir perd3n, con sentido com3n, por las condenas del pasado a la democracia, agradecer sus logros, aun con limitaciones, y reconocer con humildad que la modernidad trajo algo importante que no hab3an tra3do tradiciones eclesiales.

La *Iglesia de los pobres* es concepto distinto y va m3s all3 del pueblo de Dios. Fue central alrededor de Medell3n y tiene mayor raigambre evang3lica. Recalca la *desigualdad* dentro de la Iglesia, no en favor de la jerarqu3a de arriba, sino en favor de los pobres de abajo. Y esto fue posible porque en Medell3n se dio una *caesura* todav3a mayor que en el concilio: la fe y la Iglesia quedaron remitidas no ya al *mundo*, sino a los *pobres*.

En el concilio "la Iglesia de los pobres" s3lo qued3 incoada. La hab3a anunciado Juan XXIII, Monse1or Himmer, obispo de Tournai ("*primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est*" y sobre todo el cardenal Lercaro. Al final de la primera sesi3n dijo unas sorprendentes palabras. El concilio todav3a no hab3a tratado el tema m3s importante. 3ste es "la Iglesia en cuanto es particularmente Iglesia de los pobres".

Esta Iglesia de los pobres no ha tenido viento a favor de parte de la institución. A mi modo de ver, tampoco la teología la toma muy en serio, a no ser en estudios históricos, lo cual es empobrecedor –y menos lo hace el magisterio. Suelen tratar de los pobres al hablar de la misión y de la pastoral de la Iglesia, también de la doctrina moral. Pero no hacen de ellos la realidad central para re-pensar el todo de la Iglesia –lo cual desde el tercer mundo no es fácil de comprender. Como lo teorizó Ellacuría, los pobres deben estar *en el centro* de la Iglesia como su principio interno de estructuración, organización y misión.

La Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y principio de estructuración interna; la unión de Dios con los hombres tal como se da en Jesucristo es históricamente la unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo cómo puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres¹⁸.

No niega esto que la Iglesia es *pueblo de Dios* –ni los valores implícitos de *democracia*–, pero avanza sobre ello. La Iglesia de los pobres está configurada por el principio *parcialidad*, que veíamos antes, y toma en serio su raíz última *teológica*. Y ese principio, aunque las palabras asusten en un primer momento, expresa teóricamente la *desigualdad* dentro de la Iglesia, no en favor de lo que está arriba, sino en favor de lo que está abajo. Y de esa forma también saca a la luz una debilidad teórica de la democracia y de pensamientos afines, con consecuencias prácticas: en un mundo y una Iglesia mayoritariamente de pobres, no basta con igualdad (¡ojalá!) para que éstos sean tenidos en cuenta, sino que deben ser puestos en el centro.

Ellacuría insistía en ello por la experiencia histórica acumulada. Una sociedad que pretenda ser en realidad “democrática”, igualitaria, debe ser pensada y organizada desde los pobres y los sin-poder. De otra forma, éstos siempre acaban siendo privados de ciudadanía social y eclesial. O si quedan dentro, reciben sólo migajas. Pero insis-

¹⁸ I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, *ECA* 348-349 (1977) 717.

tía también por una razón evangélica: sin los pobres en el centro, “los pobres con espíritu”, la Iglesia no queda configurada evangélicamente. Las bienaventuranzas son la carta fundacional no de cualquier Iglesia, sino de la Iglesia de los pobres.

Esto es difícil de aceptar, incluso en teologías progresistas, pero sin ello, dicho con sencillez, hasta la teología conciliar puede ser proclive al aburguesamiento. Es una opción, pero una opción lúcida, no veleidosa. La lucidez proviene de *hacernos cargo de la realidad* desde la parcialidad del pobre, de *encargarnos de ella* liberando a los pobres, de *cargar con ella* participando de su cruz y de *dejarnos cargar por ella* encontrando en ellos esperanza y salvación. Y no hay que desdeñar lo que muestra la experiencia.

Una Iglesia con los pobres en el centro, hecha sustancialmente de comunidades de base –“base” son los pobres y no otra cosa–, puede aceptar todo, pero configurándolo de una manera específica. Acepta la jerarquía, y hace posible y agradece y obedece a un Monseñor Romero. Acepta a sacerdotes y religiosas. Acepta instituciones de todo tipo: emisoras, como la YSAX, por la que hablaba Monseñor, colegios y hasta universidades, cuando eran y trabajaban junto con ellos. Y acepta al CELAM, la II Conferencia de Medellín. Los pobres de la Iglesia de los pobres no niegan *nada*, pero –sin exigirlo, ni enterarse probablemente– lo configuran todo más evangélicamente.

Terminemos. Para humanizar la democracia se necesitan muchas cosas. Además de lo que hemos dicho, Ellacuría insistía en propiciar los cristianos, junto con otros, modelos económicos y políticos que generen vida y justicia en la sociedad. Comblin cree que en la Iglesia latinoamericana, superada la “sensibilidad de la clase alta” presente en parte de la jerarquía, “siempre habrá una minoría de la jerarquía, del clero y de religiosos o religiosas comprometidos con cambios sociales radicales. Son los fieles herederos de Medellín y Puebla”¹⁹. Pero quizás lo más específico que puede aportar la Iglesia a la larga, aunque no sé si lo más eficaz a las inmediatas, es introyectar en la conciencia colectiva el principio de *compasión-justicia* y el principio de *parcialidad ante el pobre* –y poner signos de ello.

La paternidad de Dios es universal, expresión de la democracia teologal: “todos somos hijos e hijas de Dios”. Pero el mismo Dios historizó dicha universalidad desde la compasión: hay privilegiados, los pobres y oprimidos. Y Dios actúa así con todos los pueblos oprimidos, no sólo con Israel. Es liberador de los hijos de kusitas, pueblo

¹⁹ *Op. cit.*, p. 25.

perdido en la lejana Etiopía; de los filisteos, los peores enemigos de Israel, que emigraron de Kaftor; de los arameos de Quir (Am 9,7). Es liberador incluso de los egipcios, cuando éstos claman a Jahvé para que los defienda de sus opresores (Is 19,20). Y es su liberador porque siente compasión por ellos.

Quizás esta compasión y esta parcialidad puedan salvar la democracia.

3. POSIBILIDADES POLÍTICAS Y CONTRIBUCIONES DEL CRISTIANISMO AL FUTURO DE LA DEMOCRACIA

Peter Kanyandago *

LA DEMOCRACIA EN ÁFRICA: DESAFÍOS PARA EL ESTADO Y LA IGLESIA

Introducción

Se entiende que el objetivo de una democracia es crear las condiciones y las estructuras que hagan posible que la gente viva en paz y armonía respetando las diferencias individuales y culturales. En el contexto cultural tradicional de África que se refleja en las doctrinas cristianas, un pueblo democrático es el que vive solidariamente, comparte sus bienes y forma una verdadera comunidad. Un pueblo democrático no es solamente un grupos de individuos que viven juntos, sino aquel en el que prevalece la justicia social y económica haciendo posible que todos puedan disfrutar de una vida digna y tener acceso a los servicios esenciales. Un país o una comunidad democrática respeta y fomenta los derechos humanos tanto dentro de él o ella como en el exterior. Lo que apuntala las prácticas y los procesos democráticos es la participación del pueblo en aquello que le afecta. La democracia, por tanto, tiene connotaciones políticas, antropológicas y teológicas, y por ello puede abordarse en relación con el Estado y con la Iglesia. Los debates teológicos y

* PETER KANYANDAGO es sacerdote de la archidiócesis de Mbarara, en Uganda. Es vicerrector en funciones de la Universidad de los Mártires de Uganda. También es director del African Research and Documentation Centre (ARDC) y catedrático en el Institute of Ethics and Development Studies. Imparte clases sobre ética africana, estudios africanos y sobre desarrollo. Su investigación se centra en la relación entre cristianismo y culturas africanas.

Dirección: Uganda Martyrs University, P. O. Box 5498, Kampala (Uganda).
Correo electrónico: pkanyandago@umu.ac.ug

políticos han de fundamentarse antropológicamente puesto que es la visión del mundo que la gente tiene la que inspira todas las demás dimensiones de su vida. La idea política de que la democracia consiste en elegir a dirigentes y representantes satisface esta condición hasta cierto punto, pero no subraya suficientemente la necesidad de fomentar la justicia social y económica para todos. Con tal idea de lo que es la democracia, no debería haber debate alguno sobre si un determinado pueblo, organización o comunidad tienen que ser democráticos o no. Los debates pueden desarrollarse sobre las modalidades de ejercer la democracia teniendo en cuenta las circunstancias históricas y culturales de un determinado pueblo, pero no sobre el principio. Lo que no significa que un pueblo diferente no pueda estar de acuerdo sobre cierto tipo de democracia, pero esto sólo puede hacerlo si se respetan los principios democráticos.

Sin embargo, en la realidad, las prácticas democráticas no son la norma, ni siquiera dentro de las estructuras de la Iglesia. Es por esta razón por la que mi estudio no se centrará solamente en la presentación de las doctrinas eclesiales o estatales sobre la democracia, sino que también nos preguntaremos por el modo en que se han traducido concretamente en la práctica. No hay duda alguna de que los cristianos tienen una idea excelente, pormenorizada y exhaustiva de lo que es la justicia, el amor y el respeto a los derechos humanos. En la sociedad civil abundan las teorías sobre la democracia. Pero no obstante todo esto, se han cometido crímenes con el anuncio del Evangelio y se han hecho guerras para fomentar o imponer la democracia. Ésta es una de las razones que se han dado para justificar la intervención de las fuerzas de coalición en Irak. La existencia de un gobierno democrático se presenta actualmente como una de las condiciones para que los denominados países pobres puedan conseguir ayuda internacional. La suposición en este caso, y en tantos otros, es que hay alguien que sabe lo que es la democracia y, por consiguiente, tiene el derecho para imponerla a los demás. Aquí es donde comienzan los problemas, porque la democracia pierde todo su sentido si es decidida o impuesta desde fuera. Apenas hay debate alguno sobre la definición del concepto de democracia o sobre qué tipo debería adoptarse en un país y no en otro. En numerosos casos es el tipo occidental de democracia el que se asume como modelo, sobre todo en lo relativo a la celebración permanente de elecciones transparentes con varios partidos en pugna. La celebración de elecciones es uno de los medios para fomentar la democracia, pero ciertamente no es el único.

Si se utilizaran adecuadamente las diversas estructuras consultivas previstas en el código de derecho canónico se fomentaría la demo-

cracia, aunque en la mayoría de los casos apenas hay posibilidad de llevar a cabo elección alguna. Desafortunadamente, las iglesias, al menos la Iglesia católica, menosprecian fácilmente las exigencias democráticas afirmando que, por su propia naturaleza, la Iglesia no puede ser democrática. Y, sin embargo, la Iglesia, como pueblo de Dios, debería dar ejemplo de lo que es la democracia en su seno. A la luz de lo que acabo de decir, presentaré en primer lugar una visión panorámica de la situación en la que vive África y concluiré con algunas reflexiones eclesiológicas. Aunque mis reflexiones se centran en África, pueden aplicarse a cualquier otro lugar, y, por supuesto, tienen en cuenta el contexto internacional.

Consideraciones históricas y sociales que han tenido un impacto en la democracia en África

Resulta a todas luces imposible presentar un resumen sobre la situación de la democracia en un continente que cuenta actualmente con cincuenta y tres países independientes¹. Sin embargo, es posible hacer algunas observaciones generales y subrayar algunos elementos comunes que pueden discernirse en esta realidad tan compleja. Un dato evidente es que prácticamente todos los países africanos son el resultado de invasiones, de sistemas e instituciones impuestas y de la dominación imperialista y colonial que han marcado negativamente la historia sociopolítica de estos países. Solamente Etiopía se libró de la colonización.

El legado negativo de las invasiones

La historia de la invasión de África se remonta al siglo XVII a.C., cuando los hicsos la invadieron desde Asia. A partir de entonces, el continente ha sufrido oleadas de invasiones: Persia, Grecia, Roma, Arabia y, más recientemente, Europa. El continente ha sido explotado y saqueado desde entonces por agentes externos y, más recientemente, por los mismos autóctonos. El comercio de esclavos que durante unos cuatrocientos años fue llevado a cabo por países cristianos europeos y también por los árabes, con la complicidad de algu-

¹ Solamente la República Árabe Saharaui Democrática, creada el 27 de febrero de 1976, sigue luchando por su independencia. Su inclusión en la Unión Africana (UA) hizo que Marruecos, que está en contra del movimiento de independencia, fuera el único país africano en declinar su pertenencia a la Unión Africana.

nos jefes africanos, despobló el continente, le costó muchas vidas y perturbó su desarrollo socioeconómico. La demarcación artificial y arbitraria con la consecuente imposición de fronteras en la Conferencia de Berlín (noviembre de 1884 – febrero de 1885) dejó un legado que ha provocado la pérdida de recursos y ha llevado a la dislocación sociocultural. Algunas de las guerras fratricidas que ya han terminado y aquellas que aún continúan, incluyendo la de Somalia y la de Darfur (Sudán), no pueden entenderse sin una referencia a esta trágica historia. Sin contar con este bagaje resulta imposible hablar de la democracia en África. Sin embargo, a pesar de estas agresiones, el pueblo africano ha desarrollado una admirable capacidad de resistencia para sobrevivir y hacer frente a estos asaltos. Si no fuera por la constante traición que sufren los africanos por sus respectivas elites, que habitualmente colaboran con los opresores externos, al continente le iría mucho mejor.

Si pensamos en lo que es la democracia a la luz de lo que acabo de decir, entonces nos daremos cuenta de que la situación general en el continente es realmente deplorable. Hay muchos gobiernos que no respetan los derechos de sus pueblos; hay mucha pobreza, y se da el empobrecimiento y la exclusión. Hemos de decir que estos elementos deshumanizadores son construcciones sociales y que, por tanto, pueden eliminarse mediante procesos y prácticas democráticas y eclesiales. Sin embargo, África no es precisamente un continente que tiene que identificarse con la corrupción, las guerras y la enfermedad, tal como los medios de comunicación suelen presentarlo de forma estereotipada. Tras estas terribles realidades hay fuerzas y valores que deben volver a ser analizados si queremos hacer una adecuada valoración de la democracia en el Estado y en la Iglesia.

La maldición del estado nación

La creación e imposición de un estado nación en el continente africano, que Basil Davidson ha visto como una maldición², ha tenido efectos catastróficos en cuanto que menospreció totalmente las estructuras y las instituciones políticas que funcionaban desde hacía miles de años. Estas estructuras poseían controles y equilibrios innatos para regular la autoridad y el poder de los jefes y los reyes. El consejo de ancianos era uno de estos órganos. La creación del estado nación obligó también a unirse a pueblos que no tenían ningún

² Cf. Basil Davidson, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, James Currey, Oxford 1992.

vínculo cultural. Mientras que estos pueblos, erróneamente llamados tribus –el nuevo término “grupos étnicos” no es mucho mejor–, formaban verdaderas naciones y habían encontrado los medios para vivir juntos, sin que esto signifique que no hubiera conflictos entre ellos, ahora se encontraban bajo un dirigente que gobernaba varias naciones. El abuso de poder en la África actual, asociado con el nepotismo y la corrupción, no son rasgos propios de los africanos, como en ocasiones se ha insinuado, al tiempo que se sugería que África no era capaz de solucionar sus propios problemas. La anulación y/o la interrupción de la evolución ordinaria de las sociedades y las naciones africanas, especialmente de los controles éticos que se habían desarrollado para garantizar el buen liderazgo y el bueno gobierno, debe tenerse en cuenta a la hora de estudiar el tipo de gobiernos y las prácticas antidemocráticas en el continente. La evangelización y colonización de África tenían a menudo el mismo objetivo: civilizar al africano en todos los aspectos. Por tanto, el proceso y la necesidad de una democratización ha de tener en cuenta los factores antropológicos e históricos que no lograron incorporar los valores democráticos que estaban incrustados en las prácticas y las tradiciones africanas.

La lucha por la independencia en el continente africano no fue otra cosa que una empresa política. Parte del trabajo sobre las constituciones, que fueron escritas antes de la independencia, fue realizado en las capitales de los entonces dueños coloniales; al menos éste fue el caso de Uganda y de la República Democrática del Congo. Las cuestiones relativas al gobierno antidemocrático que estaba a punto de terminar, asociadas con el colonialismo y el imperialismo y la compensación por el saqueo de los recursos naturales de las colonias, nunca fueron discutidas como temas que debían plantearse conjuntamente con la independencia política y la redacción de las constituciones. No ha de sorprendernos, por tanto, que muchos líderes africanos solamente tomaran el relevo y continuasen con sistemas de gobierno que no estaban esencialmente concebidos para el bien del pueblo, lo que supone una total contradicción con lo que es la democracia.

Un falso comienzo para la democracia y la responsabilidad del cristianismo

Excepto Liberia, que logró su independencia en 1847, y Egipto, en 1922, los demás países africanos comenzaron a independizarse a partir de 1951. La mayoría de los movimientos de liberación se acompa-

ñaron de una enorme violencia, en particular en las antiguas colonias portuguesas de Guinea Bissau, Mozambique y Angola; estos dos últimos países no lograrían su independencia hasta 1975. Podemos decir que el último bastión del colonialismo fue abatido en Zimbaue en 1980, así como que los últimos países en conseguir su independencia fueron Eritrea y Sudáfrica, en 1993 y 1994 respectivamente. Ciertamente que un politólogo tendría muchas preguntas que hacer sobre todo este proceso, pero permítasenos plantear una cuestión de índole teológica. ¿Por qué el Occidente (cristiano) evangelizador (y esclavizador) coincidió también con las potencias de colonización? Esta perturbadora coincidencia encuentra su epítome en las antiguas colonias portuguesas. Portugal, un país muy católico, no tenía reparo alguno en colonizar y, en algunos casos, matar a los colonizados en Iberoamérica y en África. Además, apenas encontramos una condena explícita del colonialismo en las obras de los teólogos, y mucho menos en la doctrina social de la Iglesia. Resulta incluso más sorprendente que ni siquiera haya una alusión sobre este tema en un documento tan progresista del Vaticano II como *Gaudium et spes*, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual del 7 de diciembre de 1965³.

Este breve análisis muestra que, en general, los países y las iglesias occidentales no pudieron apoyar y fomentar la justicia y los gobiernos democráticos porque estaban comprometidos desde el principio. No es solamente una afirmación teológica, sino también antropológica y ética que condena la incapacidad de los europeos para promover la justicia y la democracia fuera de sus países. Esto se debe a que Occidente tiende a considerarse como el modelo a seguir y, en consecuencia, actúa desde la perspectiva según la cual los no europeos no están en pie de igualdad con ellos. Esta actitud aún puede observarse en la forma en que Occidente se relaciona con otros pueblos, caracterizada por prácticas racistas y xenófobas, tal como recientemente se han puesto de manifiesto en la manera de tratar a los emigrantes en Europa y los Estados Unidos. Mis observaciones se aplican esencialmente a las tendencias históricas y culturales, así como a las políticas e ideológicas. Soy consciente de que hay individuos y movimientos en Occidente cuyo objetivo es la liberación total de la humanidad y la promoción de la justicia, pero, desafortunadamente, hasta ahora no han podido todavía cambiar totalmente los pecados estructurales de la deshumanización y la opresión que han mantenido a millones de personas en la miseria, no sólo en los así llamados países en vías de desarrollo, sino también en las naciones industrializadas.

³ Cf. Austin Flannery (ed.), *Vatican II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Dominican Publications, Dublin 1977.

La misión de la Iglesia en la promoción de la justicia en el mundo

Hemos comentado que los cristianos tienen muy buenas doctrinas sobre la promoción de la justicia y los derechos humanos. Sin embargo, la Iglesia ha sido en ocasiones obstaculizada en su misión de promover gobiernos democráticos basados en la justicia y los derechos humanos tanto en sus estructuras como en la sociedad porque ha fallado en la forma de entender y aplicar adecuadamente sus enseñanzas y sus leyes. Con respecto a la sociedad civil, la doctrina de la separación entre la Iglesia y el Estado, aunque conveniente en algunos casos, es un arma de doble filo. La no distinción entre los dos ha conducido a abusos e injusticias, como en otro tiempo se manifestó en Iberoamérica, pero la distinción puede también ser utilizada por el Estado para decirle a la Iglesia que ella no tiene nada que hacer en sus propios asuntos.

Sin embargo, en la práctica resulta difícil no apreciar cuánto han contribuido los cristianos a la promoción de la justicia y de los gobiernos democráticos. En Iberoamérica, la Iglesia y sus miembros han sido determinantes para estos fines, en ocasiones con el riesgo de perder la propia vida. En Sudáfrica, el arzobispo Desmond Tutu ha contribuido activamente a la erosión y la denuncia del repugnante sistema del apartheid. En Uganda tenemos un sacerdote que trabaja en la Comisión de Derechos Humanos, un obispo en la Comisión de Lucha contra el Sida y una religiosa en la Comisión Electoral Central. Hemos tenido un sacerdote que era consejero del presidente y otro que fue secretario permanente en el Ministerio de Educación, así como algunos religiosos y sacerdotes que han ocupado puestos importantes en tareas civiles y administrativas, especialmente en las administraciones regionales. La Conferencia Episcopal Ugandesa ha hecho una interpretación estricta del canon 285§2 que prohíbe a los clérigos “aceptar aquellos cargos públicos que llevan consigo una participación en el ejercicio de la potestad civil”⁴, pero en la práctica no ha tomado medidas concretas, al menos no públicamente, para retirar a los sacerdotes y los religiosos de las funciones mencionadas. Pienso que el canon 287§1 (“Fomenten los clérigos, siempre lo más

⁴ Para los cánones utilizo el texto de The Canon Law Society of Great Britain and Ireland, *The Code of Canon Law*, Collins, Londres 1983 [N. del T. nosotros utilizamos la edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Lamberto de Echevarría (dir.), *Código de Derecho Canónico*, BAC, Madrid 1983]. Los cánones bajo discusión que se refieren a los clérigos se extienden también a los religiosos en virtud del canon 672.

posible, que se conserve entre los hombres la paz y la concordia fundada en la justicia”) podría valer como principio hermenéutico orientador. A éste debería añadirse lo que Juan Pablo II escribió en la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* (25 de enero de 1983) con ocasión de la promulgación del Código de Derecho Canónico: “El instrumento que es el Código es llanamente congruente con la naturaleza de la Iglesia cual es propuesta sobre todo por el magisterio del Concilio Vaticano II visto en su conjunto, y de modo particular por su doctrina eclesiológica. Es más, en cierto modo puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje *canonístico* esa misma doctrina, es decir, la eclesiología conciliar. Y aunque es imposible verter perfectamente en la lengua *canonística* la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza”⁵.

Deberíamos prestar atención a estas observaciones porque enfatizan el hecho de que la disciplina de la Iglesia ha de entenderse siempre en el contexto de la misión de la Iglesia. Si tomamos la debida precaución, entonces evitaremos los casos en los que la ley canónica es interpretada de forma tan legalista y positivista que bloquea el objetivo para el que fueron hechas las leyes de la Iglesia. En esta perspectiva, resulta fácil ver que, a pesar de las leyes que prohíben a los clérigos y a los religiosos participar en ciertas acciones y funciones, no obstante, se les puede permitir hacerlas cuando de lo que se trata es de promover el bien común, que, según el Vaticano II, es “... el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección. En consecuencia, toda la raza humana está implicada en los derechos y obligaciones que de ello derivan. Todo grupo debe tener en cuenta las necesidades y aspiraciones legítimas de los demás grupos; más aún, debe tener en cuenta el bien común de toda la familia humana”⁶.

Esto significa que no existe razón alguna por la que la Iglesia en África no busque los medios apropiados para promover la justicia y la democracia en los estados y participar en lo que fomenta y defiende la dignidad de todas las personas en un continente que está acosado por inmensos problemas. La práctica demuestra que puede realmente hacerse.

⁵ *Idem*, pp. xiii-xiv.

⁶ Cf. *Gaudium et spes*, n. 26.

La justicia y la democracia en las estructuras de la Iglesia

Aunque la Iglesia no tiene el equivalente de las estructuras democráticas que encontramos en la sociedad civil, sin embargo sí posee principios y estructuras muy relevantes para fomentar la justicia social y la defensa de los derechos humanos. Por ejemplo, la colegialidad está en el núcleo de la eclesiología del Vaticano II. La colegialidad significa que los diferentes miembros están unidos por vínculos de caridad y que las decisiones que les afectan están precedidas de sesiones de búsqueda de consejo y de consultas. Aunque se refiere principalmente a los obispos y al Pontífice Romano, se supone que este mismo principio debe regular las relaciones entre los cristianos. Las antiguas instituciones del Sínodo y el Concilio reúnen a diferentes miembros del cuerpo de Cristo para deliberar y consultarse recíprocamente, y para tomar decisiones conjuntas y establecer las estrategias y los procedimientos a seguir para el bien de las comunidades cristianas. En otros niveles nos encontramos con estructuras estipuladas por el Código tales como el Colegio de Consultores y el Consejo del Presbiterio, que aunque no son estrictamente democráticos, no obstante ofrecen ocasiones para hacer consultas, para participar y para dar y recibir consejos. El principio de subsidiaridad mantenido en las estructuras eclesiales respeta la cadena de mando en las estructuras administrativas y promueve la participación de los dirigentes en su nivel correspondiente.

Hemos de decir que la mayoría de estas estructuras están orientadas hacia los clérigos, que son los únicos que disfrutan plenamente de los poderes administrativos, legislativos y ejecutivos en virtud de la ordenación. Sin embargo, si se entienden y utilizan adecuadamente, las mencionadas estructuras y órganos ofrecen canales mediante los que se garantiza el gobierno democrático dentro de la Iglesia. El Sínodo de los Obispos sobre la Justicia en el Mundo fue muy explícito al afirmar que la Iglesia “reconoce que todo el que se aventure a hablar a la gente sobre la justicia debe ser en primer lugar justo a sus ojos”⁷. A la luz de este desafío, durante la celebración de este Sínodo, los obispos llevaron a cabo un análisis crítico de los modos de actuar de la Iglesia así como de sus posesiones y su estilo de vida. En consecuencia, el Sínodo se decantó por la preservación de los derechos dentro de la Iglesia, permitiendo a las mujeres participar activamente en la vida eclesial y garantizando que todos los miembros tuvieran cierta participación en la toma de decisiones. La

⁷ Cf. Sínodo de los Obispos, “Justicia en el mundo”, 1971, en http://www.osjspm.org/majordoc_justicia_in_mundo_official_test.aspx

Iglesia en África, por tanto, tiene suficiente fundamento para ser testigo de la justicia en sus estructuras y sus prácticas si realmente toma en serio los medios con que cuenta.

Conclusión

Los desafíos que afronta la práctica de la democracia en Iglesia africana y en los Estados no se deben a la naturaleza de los africanos. Pueden explicarse claramente por los diferentes factores que han obstaculizado el desarrollo normal del continente. Sin embargo, no debería minimizarse la responsabilidad de los africanos. El continente posee instituciones y valores sociales muy útiles que pueden utilizarse para contribuir a la diferente orientación social y religiosa que en él se halla. La práctica del esfuerzo por conseguir el consenso y la búsqueda de la reconciliación, cuando se produzcan conflictos, son medios que pueden utilizarse para promocionar la democracia. Para hacer esto bien, es necesario que situemos las reflexiones teológicas y políticas en el contexto histórico y antropológico en que se encuentra la misma África.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

DESAFÍOS DE FE Y POLÍTICA EN LA GLOBALIZACIÓN

El método tradicional de enfocar esta cuestión consiste en partir de una noción abstracta de la fe y de una noción abstracta de la política. El teólogo intenta entonces comparar ambas nociones para constatar coincidencias y divergencias. Tomemos como punto de partida la realidad del pueblo de Dios. Partimos de la fe y de la política tal y como se viven en la actualidad. De esta forma no llegaremos a una visión ideal de una relación entre una fe que no existe y una política que tampoco existe, manteniéndonos en la esfera de las ideas. Vamos a ver cómo se vive en realidad la relación entre fe y política en el mundo actual, en el mundo de los excluidos. Mi base de observación es América Latina. Pueden constatarse analogías en África y Asia, pero no dispongo de información suficiente, y, sobre todo, carezco del contacto prolongado que permite un conocimiento a través de vivencias.

* JOSÉ COMBLIN. Nacido 1923 en Bruselas (Bélgica). Se ordenó sacerdote en 1947 y se doctoró en Teología en Lovaina 1950. Se trasladó a Campinas (Brasil) en 1958. De 1962 a 1965 impartió clases en la facultad de Teología de Santiago de Chile, de 1965 a 1972 en el Instituto de Teología de Recife (Brasil), de 1972 a 1980 en Talca (Chile). De 1980 a 2005 ha residido en João Pessoa, trabajando en la formación de dirigentes misioneros laicos.

Últimas publicaciones: *O caminho*, Paulus, São Paulo 2004; *O que é a verdade?*, Paulus, São Paulo 2005.

Dirección: Cx. P. 13 Bayeux, 58.306-970 PB (Brasil).

I. La fe

¿Quién tiene fe en el mundo hoy en día? Los pobres. Por consiguiente, nuestro problema es el problema de la fe y de la política desde el prisma de los pobres. Las clases dirigentes están profundamente secularizadas. Forman una sociedad humana totalmente dirigida por la economía. Todos trabajan de forma intensa al servicio del mercado, intentando obtener los máximos beneficios posibles. Por otra parte, para que la máquina de producción pueda producir, es necesario consumir. Las clases dirigentes tienen que consumir y la publicidad les ofrece una amplia gama de productos a ese fin. Las autoridades incitan a los ciudadanos a que compren y compren, cuanto más mejor. Al comprar cualquier producto, los compradores aumentan el lucro de las empresas y la acumulación del capital.

La fe queda fuera de este horizonte. No se trata de que la clase dominante la rechace, sino que simplemente ha desaparecido de su vida, totalmente integrada en la economía. Algunos pueden que aún mantengan algunas prácticas como el bautizo de los niños o las oraciones de los funerales. Puede que respeten al clero y simpaticen con el Papa. Pero esas cuestiones no entran en la vida: forman parte de las relaciones sociales.

La fe subsiste en una clase media-baja, en el mundo de los trabajadores, en el mundo rural de los excluidos. ¿Cuáles son los desafíos a los que se enfrentan los pobres que tienen fe?

II. La política

En la actualidad la política está devaluada entre los pobres. Ha perdido el prestigio de hace dos siglos. No merece respeto. Sólo merece la indiferencia con la que muchos ciudadanos la tratan. En efecto, quien asume la dirección de la sociedad son las grandes empresas multinacionales, asociadas entre ellas de múltiples maneras. Todas se ayudan mutuamente. Su objetivo es conquistar la libertad total del mercado, es decir, la libertad total para sus operaciones, tal y como ha ocurrido en América Latina en los últimos años. Los dirigentes del Estado ya no dirigen. Realizan promesa que no cumplen, porque no gozan del derecho de mandar. Están al servicio de los verdaderos dueños del país.

Los pobres han dejado de creer en la política. La idea que prevalece es que en la política todo es corrupción y robo, y que los políticos se han puesto al servicio de los verdaderos dueños del país.

Las fuerzas económicas han conseguido imponer su programa a los Estados. La política ha perdido el derecho a decidir y gobernar. Quien decide son los grandes grupos económicos y los Estados aplican el programa definido por las fuerzas económicas. De este modo, la política se vuelve inútil. Es un gasto elevado que apenas produce algún efecto, una gran administración al servicio de las corporaciones.

El Estado se encarga de cobrar impuestos para poder ofrecer a las corporaciones las mejores condiciones posibles: mano de obra preparada, transporte, medios de comunicación, alimentación, energía, agua. El Estado organiza la ayuda de los pobres a los ricos, puesto que los que pagan impuestos son los pobres, ya que los ricos se escapan.

Por estos motivos, la política ha perdido credibilidad y suscita cada vez más indiferencia, sobre todo en la juventud. En Brasil el Congreso es la institución que menos confianza merece: sólo un 1%, frente al 37% de la Iglesia, aún en cabeza. No obstante, los miembros del Congreso fueron votados por ciudadanos que luego los desprecian. En cierta manera, votar es elegir a quien tendrá el derecho de robar.

La política es una profesión, una carrera. Una vez electo, el político sólo tiene una preocupación: que lo vuelvan a votar en las elecciones siguientes. La única función que mantiene es la de administrar. Administrar es hacer funcionar a las instituciones vigentes, por el mero hecho de que existen, sin saber para lo que sirven. Administrar es mantener una sociedad sin cambios, sin perturbaciones que puedan desequilibrar el orden establecido. Los políticos tienen como misión impedir cualquier cambio social importante, a la vez que dan la impresión de que están cambiando para justificar sus salarios.

Los pobres permanecen en la indiferencia total. Sólo despiertan cuando tienen la sensación de que se presenta alguien distinto, decidido a romper el sistema y resucitar la política. En algunos casos la realidad ha confirmado la esperanza (Venezuela), mientras que en otros casos sólo ha generado desilusión (Brasil).

Los pobres se sienten objetos en manos del sistema económico global. De repente, un gran negocio agrícola se hace con millones de hectáreas de tierra y las personas que allí viven desde hace siglos se ven obligadas a abandonar el lugar y aumentar el número de parados de la ciudad. Las industrias tratan de sustituir la mano de obra con máquinas y el número de operarios disminuye pese a que aumente la producción. Por otra parte, las fábricas se trasladan. Las maquiladoras de México se van a China. Este movimiento ya ha comenzado en Brasil.

Los pobres no entienden nada. Lo único que saben es que todo se decide sin consultarles. Ocurre que no saben que los Estados deben aceptar el plan global de la Organización Mundial del Comercio: para América Latina la agricultura, para China la industria y para India los servicios. De hecho América Latina se desindustrializa. Se transforma en inmensos cañaverales o campos de soja o bosques de eucaliptos.

Los pobres se sienten impotentes ante fuerzas que ni siquiera saben de dónde proceden, no saben quién manda, dónde se toman las decisiones, cuánto ganan esas personas, cuántos impuestos pagan.

En este contexto, la relación entre fe y política es muy débil. Cómo convencer a los pobres de que tienen fuerza y pueden actuar políticamente si lo que sienten es que no entienden nada, y que ni los políticos consiguen cambiar las cosas y se mantienen en el cargo como funcionarios al servicio del sistema económico. Como mencionó un día don Óscar Rodríguez Maradiaga, cardenal arzobispo de Tegucigalpa (Honduras), “estamos en una Iglesia adormecida”. El pueblo de los pobres está fuera de juego e intenta sobrevivir día a día sin garantías de futuro. La política está fuera del alcance de los pobres.

III. El papel de la religión de los pobres

La religión cumple un papel importante: ayuda a vivir. Ha dejado de tener importancia política. Para el pueblo cristiano, consciente de su impotencia global, sólo queda Dios. Si no estuviera Dios, ¿quién defendería a los pobres? Los pobres aún cuentan mucho con los milagros. El clero estimula esa forma de religión. Las píldoras de Fray Galván, recientemente canonizado en Brasil, hacen milagros. Son píldoras hechas de papel en el que hay escritos pensamientos piadosos. Las píldoras de San Galván hacen milagros. Basta con tragarlas. Sustituyen a una política ineficaz. La jerarquía se presta a ese juego que al menos mantiene tranquilo al pueblo. La religión tradicional recibe apoyo y ayuda de la sociedad establecida y de las autoridades. Recibe también el apoyo de la publicidad, por ejemplo a través de la televisión.

Si no existiese la religión, la vida de los pobres sería una vida sin esperanza. La religión alimenta la esperanza. Dios resolverá, pero es necesario rezar mucho. No podemos luchar contra esa religión sin quitarles a los pobres lo que les permite sobrevivir. Antes de morir Pierre Bourdieu escribió un libro sobre la miseria en el mundo. En

realidad escribió sobre la miseria en París. Los pobres a los que preguntó eran pobres sin religión, como son los pobres en París. Son personas sin alegría, sin esperanza, sin vida social. Los pobres del Tercer Mundo son diferentes. Se alegran con cualquier cosa, son comunicativos, celebran sus fiestas, aunque sea son símbolos muy simples. La miseria acompañada de la religión es menos miserable.

Esta religión no va a desaparecer tan pronto, y es bueno que no lo haga. Es señal de vida en un mundo que sólo ofrece señales de muerte a la gran mayoría de los pueblos.

IV. La democracia en el Tercer Mundo

Vamos a tratar sobre todo de la democracia en América Latina y en África, puesto que Asia tiene sistemas de profundas raíces milenarias que es difícil apreciar. Cuando América Latina y África conquistaron la independencia aprovechando circunstancias favorables, a saber, cuando el poder colonial ya no tenía capacidad o interés, empezaron a imitar a las instituciones de los países colonizadores. Importaron el sistema del colonizador, algo que fue fácil, puesto que los colonizadores ya habían iniciado la importación de sus instituciones.

Al lograr la independencia, las naciones de América Latina entraron en una nueva dependencia. Importaron la estructura política denominada democracia de los Estados Unidos, de Inglaterra o de Francia. Esas instituciones funcionan según las normas del modelo importado: elecciones, generalmente presidenciales, como en los Estados Unidos, elecciones a la asamblea de diputados y senadores, presencia de partidos políticos antagonistas, autonomía del poder judicial. Con las libertades de religión, prensa, opinión, asociación, de mercado y el respeto a la propiedad privada.

Lo que sucede es que las mismas instituciones no producen los mismos efectos. En América Latina no tenían raíces históricas, y por ello, no produjeron los efectos deseados. En la práctica los poderes ejecutivo y legislativo permanecieron en manos de las elites que sabían manipular las elecciones o a los electos. La Justicia es una Justicia de clase, que garantiza la impunidad de los poderosos y es implacable con los delitos de los pobres.

Desde entonces la estructura de la sociedad no ha cambiado. Mandan los mismos. Hay una pequeña elite que dispone de todos los poderes y que está íntimamente ligada a los grandes poderes del Primer Mundo.

En la actualidad, los dominadores son los mayores defensores de la democracia, porque es el sistema que más fácilmente pueden manipular. Para los pobres la democracia es una farsa, una comedia, pero una comedia que cuesta cara a la nación. Los partidos políticos son las entidades a través de las cuales los amos del poder organizan el control de la política. Las instituciones democráticas constituyen el mayor obstáculo para cualquier cambio social. Supuestamente, permiten al pueblo que se le reconozcan sus reivindicaciones. Lo que ocurre es exactamente lo contrario. Los Parlamentos son el medio inventado por las elites para impedir los cambios en el reparto de las fuerzas sociales. La "Justicia" practica la discriminación sistemática.

En el siglo XX en todos los países nació una clase media que garantiza los servicios. Pero esta clase media no ha conseguido conquistar el verdadero poder.

V. El desafío básico y la política

El desafío básico radica en cómo superar la desigualdad creada por el sistema colonial, nunca modificada desde entonces. Los colonizadores instalaron en el país una clase de propietarios y administradores, a los que se unieron comerciantes y poco a poco fundadores de industrias. Los dueños de la tierra constituyen la clase dominante, aunque esa clase pueda en la actualidad gozar de otros privilegios. No obstante, la propiedad de la tierra es una señal simbólica de que el propietario pertenece a la clase dominante. Por eso es tan difícil una reforma agraria.

Por debajo de la clase dominadora están los excluidos. Son los esclavos y descendientes de esclavos, los indigentes y descendientes de indígenas, los mestizos. Toda esa población quedó marginada. Una parte encontró trabajo en el nuevo sistema de producción. Proporcionó una mano de obra casi gratuita. Otra parte formó una clase de excluidos, los que sobran, para los que no hay trabajo.

Entre las dos clases mediaba un abismo, y con el transcurso del tiempo la distancia ha aumentado. La clase dominante se ha enriquecido y los demás sobrevivieron creciendo un poco en algunos lugares. La situación actual se deriva de la colonización, y la colonización nunca se ha superado. Sigue siendo el desafío. El indio sigue siendo indio, el negro, negro, el mestizo, mestizo y el blanco, blanco.

¿Cómo promover a los excluidos para que puedan ser tratados como verdaderos seres humanos? El salario de un trabajador es

cinco o diez veces mayor en los países colonizadores que en los países colonizados. Éste es el desafío. Con salarios que apenas permiten sobrevivir, ¿cómo podrá haber diálogo entre las clases sociales? Y los trabajadores son relativamente privilegiados, porque todos los que trabajan en la economía informal ganan menos. Los dos mundos creados por la colonia siguen existiendo. Todas las novedades económicas, tecnológicas o políticas consolidaron la desigualdad original.

¿Cómo superar esta situación? En Cuba fue posible porque toda la antigua clase dirigente, los sucesores de los colonizadores, emigraron a Miami. Es una situación excepcional. Los Estados Unidos tampoco podrían integrar a todas las clases dominantes de todos los países latinoamericanos, así como Europa no podría recibir a todas las clases dirigentes de África. Ya hay millones de africanos de la clase superior, la que tuvo acceso a la cultura colonial, refugiados en Europa. Pero no es concebible que Europa pueda acoger a todos los africanos que desearían emigrar.

La independencia no cambió la estructura dual de la sociedad colonial. La aumentó, porque el poder del rey podía disciplinar en parte la arrogancia y la codicia de los dueños de la tierra. Con la independencia los amos de la tierra y del poder pudieron aumentar más aún su dominio sin frenos de ningún tipo. La proclamación de la democracia tampoco modificó la estructura fundamental. Hubo un experimento en Chile, único intento de revolución social dentro de las instituciones democráticas. Fue un fracaso absoluto. Desde entonces no ha habido más experiencias de este tipo. Ha quedado claro que a través de los medios democráticos superficiales que existen en las antiguas colonias no es posible ninguna transformación básica. La denominada democracia no es capaz de superar el antagonismo básico creado por la colonización.

VI. El caso de Hugo Chávez en Venezuela

Con Hugo Chávez se abre una nueva época en la historia de América Latina. Hugo Chávez es indio. Este particular explicaría por sí solo el odio de la oligarquía tradicional. Chávez sabe que no puede entrar en un conflicto total con la oligarquía. Tolerancia que practiquen una oposición implacable. Lleva a cabo, no obstante, un proyecto político paralelo. Sin destruir los privilegios de la clase dominante, está creando nuevas estructuras en materia de sanidad, educación, vivienda y propiedad de la tierra.

No ha entrado en conflicto frontal con las instituciones democráticas viciadas, pero sí ha conseguido esquivarlas de tal modo que en el marco institucional goza de plenos poderes. Ha sido reelegido varias veces en elecciones populares. Hugo Chávez se forjó una imagen de héroe tras ser encarcelado tras una tentativa de golpe, y la prisión lo consagró. Además, era miembro de un grupo de militares que no aceptaron la terrible masacre que perpetró el ejército en Caracas en 1992. Su resistencia hizo de él un héroe nacional. Consiguió movilizar a las masas populares y éstas se impusieron al sistema. Demostraron que las fuerzas populares tienen realmente fuerza cuando actúan de forma masiva.

La política de Hugo Chávez se centra en la promoción de un sistema escolar popular eficiente y de un sistema de salud preventiva y de atención local según el modelo cubano. Estas reformas suscitaron el entusiasmo del pueblo y despertaron muchas fuerzas dormidas. Además, introdujo la primera reforma agraria en el campo. En las ciudades inició una verdadera política de vivienda popular. Todo esto fue posible gracias a la recuperación del petróleo, que estaba en manos de una verdadera mafia. En Venezuela, la política resucitó en medio del pueblo con Hugo Chávez. Lo que era corrupción y robo se ha transformado en actividad de desarrollo humano, de salvación de los pobres. Nadie, de entre las masas populares, dirá que Hugo Chávez roba o es corrupto, como decían de sus predecesores. La política recuperó la dignidad perdida. Pero es una política basada en el apoyo de las masas populares.

A Hugo Chávez le sucedió Evo Morales en Bolivia. También se topó con una fuerte oposición dentro del Congreso, donde las elites tradicionales habían conseguido la mayoría en el Senado. Consiguió, sin embargo, darle la vuelta a la situación y conquistar amplios poderes gracias a la intervención de las masas populares. En el nuevo modelo la fuerza radica en la movilización de millones de pobres.

Después de Evo Morales llegó Rafael Correa en Ecuador. Él también consiguió librarse de un congreso hostil gracias a la presencia masiva del pueblo, sobre todo de los indígenas. Nadie dirá que Correa roba o es corrupto, como se decía de todos sus antecesores en las últimas décadas. La política resucitó a través de las movilizaciones populares. El pueblo de los pobres comenzó a creer que es capaz de conseguir algo.

No queda claro si debemos incluir aquí a Daniel Ortega, que acaba de ser elegido presidente de Nicaragua. El sandinismo cambió mucho tras la derrota electoral del pasado. Además la derrota fue

militar. El sandinismo fue víctima de la guerra sucia y clandestina que Estados Unidos libró contra Nicaragua. Un país pequeño como Nicaragua no podía resistir ante la potencia de los Estados Unidos. ¿Intimidará ese pasado a Daniel Ortega?

Han aparecido movimientos similares en Perú, México o Paraguay, sin conseguir el poder hasta ahora. Se prevé que varios países sigan el camino trazado por Hugo Chávez. Los países más grandes, Brasil y Argentina, no han cambiado de régimen, pero manifiestan simpatía, pese a que en su segundo mandato Lula se muestre mucho más conservador, buscando la alianza con las elites tradicionales.

Todos estos movimientos tienen una figura de proa, como un héroe nacional que despierta a un pueblo adormecido. El pueblo toma el poder del Congreso y entrega un poder muy amplio al líder.

Algunos identifican estos movimientos con el populismo de los años 50, con Getulio Vargas en Brasil y Perón en Argentina. El debate sobre el concepto de populismo no tiene fin, no es pertinente en este caso. En cualquier caso, la única persona que consiguió cierto cambio social en Brasil fue Getulio Vargas, y en Argentina, Perón. Los movimientos actuales parecen más profundos y cuentan con pueblos más concienciados.

En cierto modo, se puede decir que hay aquí una resurrección de la política. El pueblo adormecido de repente despierta. Se trataba de un pueblo inerte y ahora es un pueblo activo. La conciencia política ha reaparecido o ha aparecido por primera vez, porque el pueblo ha descubierto que puede actuar y que puede hacer muchas cosas. El líder consigue movilizar las energías: el pueblo recupera la confianza en sí mismo. Pero aún no sabemos hasta dónde irá la promoción popular y cómo reaccionarán las elites coloniales. Mucho dependerá, seguramente, de los Estados Unidos.

Lo que esos nuevos líderes han conseguido es la reconstrucción del Estado. Las fuerzas económicas consiguieron destruir la capacidad de iniciativa del Estado en el Tercer Mundo. Sin la reconstrucción del Estado no es posible ningún cambio social. Sólo un Estado fuerte es capaz de dar pasos decisivos en la lucha contra el rechazo a los excluidos. Sólo un Estado fuerte es capaz de conseguir que surja una sociedad menos desigual, porque las grandes organizaciones mundiales defienden los intereses de las multinacionales y de los inversores del Primer Mundo: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Organización Mundial del Comercio, etc. Estas instituciones defienden la democracia en todos los países del Tercer Mundo, por-

que saben que es el régimen que les permitirá dominar a esos países y volverlos a colonizar. No se trata de amor por la democracia.

VII. La Iglesia católica en los nuevos movimientos políticos

En Venezuela todo el episcopado y la mayoría del clero se alinearon junto a la clase privilegiada y contra Hugo Chávez. La oposición del nuncio y del cardenal de Caracas fue tan fuerte que el Vaticano tuvo que apartarlos del poder y situó en su lugar a personas más moderadas, opuestas al régimen, pero con menos virulencia.

En Bolivia la oposición no es tan fuerte, pero la Iglesia no apoya a Evo Morales. En Ecuador la jerarquía no está de lado de Rafael Correa. En Paraguay el candidato era obispo, y fue condenado. Él mismo renunció al episcopado y pidió que lo redujeran al estado sacerdotal, pero no aceptaron su petición. La reacción de Roma fue intentar impedir que saliera elegido. En Nicaragua el episcopado siempre fue contrario al sandinismo. La corrupción que se introdujo en el sandinismo durante el primer gobierno creó divisiones y rechazo entre algunas personas que colaboraron con el mismo. Aun Así, la mayoría del pueblo lo apoyó y aún no se sabe lo que ocurrirá. En el resto de los países la Iglesia impidió que ganara el candidato revolucionario: en México y en Perú, por ejemplo.

La jerarquía y el clero han descubierto una vocación democrática. Hacen oposición al nuevo régimen en nombre de la democracia. En concreto asumen los argumentos de la burguesía local y defienden una democracia que no existe. Los portavoces de la democracia son los privilegiados, que saben que podrán manipular dicha democracia. Al mismo tiempo, la ideología de la democracia permite crear la ilusión de pertenecer al club de las naciones desarrolladas. Han aprendido toda la ideología, sin ver que ésta no se aplica y queda en el papel o en los discursos.

Hay minorías que apoyan a los movimientos populares.

No se puede afirmar que este nuevo movimiento político suponga un peligro para la Iglesia. Hugo Chávez no pierde oportunidad para afirmar que es cristiano y que su revolución se inspira en las enseñanzas de Jesús. Rafael Correa está muy vinculado a los Salesianos.

El pueblo católico se identifica con los nuevos movimientos. No le importa la actitud de la jerarquía o del clero. Reconoce en esos movimientos su fe cristiana. En primer lugar, la política en materia de edu-

cación y sanidad constituye una gran señal. Ahí está presente el reino de Dios.

Estos nuevos movimientos son radicalmente pacíficos. Hace 30 años mucha gente del mundo popular se alejó de los movimientos revolucionarios porque los identificaban con la violencia de algunas vanguardias. Hoy en día ya no es así. Los violentos son los conservadores de las clases dominantes.

Hacer política es apoyar el nuevo movimiento de forma masiva. Es también trabajar en los programas de reforma social del nuevo gobierno. Es lo que hace el pueblo cristiano, con la convicción de que está poniendo en práctica la política que Dios quiere y que Jesús nos enseñó.

VIII. La política mundial

Los continentes que fueron colonizados descubrieron que debían permanecer unidos si querían crear Estados fuertes y eficaces, capaces de desempeñar un papel importante en el mundo actual. Al poder practicar su diplomacia con cada Estado de forma separada, los Estados Unidos consiguen que se adopten sus planes. Consiguen que el Estado latinoamericano se transforme en un servidor de los programas mundiales de los Estados Unidos. Consiguen que los Estados latinoamericanos se conviertan en empleados de las grandes multinacionales y de las operaciones financieras de sus grandes grupos.

Por este motivo, los Estados tienen que unirse y crear programas comunes, reaccionando de forma conjunta a las propuestas de los Estados Unidos. En los últimos años América Latina ha empezado a adentrarse en esa senda. Hacer política es luchar por la integración de los países latinoamericanos o al menos sudamericanos. Se creó el Mercosur, al que se han adherido ya varias naciones. La resistencia de Mercosur impidió que los Estados Unidos pudieran llevar a cabo su plan de Área de Libre Comercio Americana, a través del cual dominarían por completo el continente americano.

Hugo Chávez, además de adherirse al Mercosur, lanza un plan de integración más ambicioso que incluye una política social común. Está uniendo a Cuba, Venezuela, Bolivia, probablemente Ecuador, y otros que puedan aparecer.

Los movimientos sociales están aún poco integrados. En el mundo rural Vía Campesina ha conseguido organizar la comunicación entre

los movimientos de defensa de los agricultores, de la agricultura familiar. Entre las centrales sindicales de los trabajadores urbanos la colaboración sigue siendo muy débil.

Cuando la Iglesia fundó el CELAM en 1955, gracias a la lucidez de don Helder Câmara (Brasil) y de don Manuel Larraín (Chile), desempeñaba un papel de precursora. Las Conferencias de Medellín (1968) y de Puebla (1979) confirmaron esa aspiración a una pastoral común a todos los países de la región. No obstante, se dieron pocos pasos para integrar las acciones de las Iglesias nacionales en proyectos comunes. La condena de la teología de la liberación mató un proyecto de integración teológica y dejó a América Latina sin una visión común. Asimismo, la cuasi condena de las Comunidades de Base casi destruye dichas comunidades en todo el continente. La integración de los religiosos iniciada por la Confederación Latinoamericana de Religiosos prácticamente desapareció tras la intervención de Roma. La Conferencia de Aparecida trató de reactivar a una Iglesia adormecida.

Vamos a ver si la Conferencia episcopal de Aparecida (Brasil) consigue dar lugar a proyectos concretos comunes a todos los países o al menos a algunos países. Aún es pronto para saberlo.

El pueblo de los pobres aún está lejos de esa política de integración continental. Ésta es fruto de la diplomacia de las diversas naciones, más que de la presión popular.

Aun así, algunas figuras han entrado en la imaginación popular: la principal es la de don Óscar Romero, venerado en todos los países. Incluso personajes ejemplares como don Helder Câmara, don Manuel Larraín, don Leonidas Proaño o don Enrique Angelelli son poco conocidos fuera de sus respectivos países. Algunos teólogos son conocidos en todo el continente: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y ahora Jon Sobrino, gracias a la publicidad hecha por la Congregación de la Doctrina de la Fe.

Queda aún un largo camino por recorrer. El culto a la Virgen de Guadalupe, no obstante, tiende a extenderse y a abrir camino. Constituye un símbolo de unidad de la región.

En la actualidad, la centralización romana ha crecido tanto que la verdadera capital de la Iglesia latinoamericana es Roma. Los obispos se seleccionan en función de su romanidad. Casi todos los teólogos se han formado en Roma. Roma ha conseguido borrar al resto de países europeos. El hecho de que todos los profesores de seminarios se hayan formado en Roma crea una gran homogeneidad. Los alumnos

de todos los países aprenden las mismas cosas, que no tienen nada que ver con sus países. Aprenden una estructura mundial sin raíces en los distintos continentes. La que crea la unidad de la Iglesia latinoamericana es Roma, con su teología, su estilo, su liturgia, su sentimiento de superioridad, su formalismo. La mayoría de los obispos también se forma en Roma. Los contactos entre países son pocos, pero todos los países están en contacto con Roma. El Papa ha conseguido una centralización radical. Todo el mundo es igual.

Hay pocos misioneros latinoamericanos en África, y menos aún en Asia. Por eso predomina una ignorancia casi total en relación con dichos continentes. El desafío de la comunión con las Iglesias de todo el mundo surge a veces en algunos discursos, pero queda ahí. Decenas de miles de latinoamericanos viven en los Estados Unidos y en Europa. Sin embargo, no se sienten misioneros en dichas regiones. No se formaron con una mentalidad misionera, como fue antaño el caso de Irlanda o de Europa occidental, en los siglos XIX y XX. Esa conciencia supone una conciencia del valor de su cultura, de su país, de su historia. En estos momentos, los países latinoamericanos siguen teniendo un sentimiento de inferioridad. Estudiar en el extranjero se considera una promoción. Marchan al extranjero a aprender y no a enseñar, para adoptar la forma de ser de los pueblos desarrollados, y no para evangelizarlos. La ideología de la globalización alimenta en cada país del Tercer Mundo la superioridad del Primer Mundo y la necesidad de depender de ellos. El pueblo lo considera normal.

Para el Tercer Mundo la prioridad sigue siendo la superación de la dominación colonial. Ése es el problema político fundamental. Ahora bien, los gobiernos democráticos no consiguen despertar esa nueva conciencia de los pueblos. Parece que los nuevos gobiernos sí lo consiguen. Ahí está el desafío.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

Felix Wilfred *

EL CRISTIANISMO Y EL PROCESO DEMOCRÁTICO GLOBAL

Yo no soy el evangelizador de la democracia; yo soy el evangelizador del Evangelio. Al mensaje evangélico pertenecen, ciertamente, todos los problemas de los derechos humanos; y si la democracia significa derechos humanos, entonces también pertenece al mensaje de la Iglesia.

Juan Pablo II

 a democracia se ha establecido en la conciencia general de la humanidad como un modelo irrefutable de comportamiento humano, hasta el punto de que incluso los regímenes más autoritarios se enmascaran como demo-

* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu (India) en 1948. Es profesor en la Escuela de Filosofía y Pensamiento religioso, Universidad del estado de Madrás (India). Ha impartido también clases, como profesor invitado, en las universidades de Nimega, Münster, Francfort del Meno, y en el Ateneo de Manila. También es miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano. Ha sido presidente de la Asociación de Teólogos de India y secretario de la Comisión Teológica de la FABC. Es miembro del Consejo editorial de *Concilium*. Sus investigaciones y estudios de campo cubren disciplinas relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales.

Entre sus publicaciones de tema teológico se encuentran: *From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity* (1995); *Beyond Settled Foundations. The journey of Indian Theology* (1993); *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement* (1991); *Leave the Temple* (1992).

Dirección: University of Madras, Dept. Of Christian Studies, Chepauk, Madras (India). Correo electrónico: fwilfred@satyam.net.in

cráticos y a los brutales dictadores les encanta desfilar bajo la bandera de la democracia. Sin embargo, la verdad es que nos encontramos viviendo en una época en la que menos de la mitad del mundo sigue un sendero democrático e incluso donde parece existir la democracia ésta se halla en profunda crisis.

Hay muchos indicios que nos muestran que la democracia se encuentra en crisis como modo de gobierno. Mencionemos unos cuantos. En lugar de participantes activos, los ciudadanos se han hecho más espectadores políticos, lo que se pone en evidencia en el número cada vez menor de gente que ejerce su derecho al voto en diferentes partes del mundo; los representantes elegidos traicionan con sus corrupciones y sobornos la causa de la gente a quien dicen representar; la intervención siniestra de las estructuras de poder globales y los voraces intereses económicos que, en muchos casos, convierten la democracia en una auténtica farsa; y, finalmente, el acontecimiento de “una transformación estructural de la vida pública”¹ –es decir, del ámbito público o la sociedad civil que tan fundamental papel desempeña para el sostenimiento de la democracia. El ámbito público está secuestrado por el Estado; el mercado y los medios de comunicación ofrecen a la gente el paliativo del consumismo para anestesiarla e impedir así su participación política activa². Para concluir, pensemos en las nuevas generaciones de 300 millones de chinos entre 20 y 29 años cuyos ingresos se han incrementado en un 34% en los últimos tres años; la democracia es, tal vez, la última de las cosas que realmente les pueda interesar³.

También hemos de tener en cuenta el hecho de que en el mundo actual, posterior al 11 de septiembre, la democracia se ha convertido en un arma ideológica y retórica en la lucha contra el terrorismo. Mientras que el terrorismo sigue extendiendo sus tentáculos por todo

¹ Jürgen Habermas, *Historia crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona 2004.

² Existe, ciertamente, una idealización de la esfera pública burguesa europea de los siglos XVIII y XIX en el pensamiento de Habermas. Tiene poco que decir sobre las formas plebeyas de debate y sobre las formas de discurso de las mujeres, por no hablar de la ausencia del modo en que la esfera pública se ha experimentado y vivido entre los pueblos no occidentales. Sólo confirma la visión masculina eurocéntrica de la esfera pública. No obstante, tiene un aspecto de validez general, a saber, la importancia del debate, los discursos y las discusiones, que, sin embargo, no debe exagerarse.

³ Simon Elegant, “China’s Me Generation. The New Middle Class - Young, Rich and Happy - Just don’t mention politics”, en *Time*, 6 de agosto de 2007, pp. 22-27.

el mundo, lo que menos importa es que la democracia es un *sistema* de gobierno que está condenado a fracasar a menos que se acompañe con una *visión y un espíritu democrático*. Un sistema que esté imbuido del espíritu y la visión de la democracia cuidará en primer lugar de crear un orden justo, que es la precondition para que se sostenga la democracia. *La democracia, a su vez, será un instrumento para el establecimiento de la justicia y no un medio coactivo (¡menuda ironía!) en manos del imperio.*

La importancia que las raíces religiosas tienen para la democratización fue destacada en una de las principales intuiciones de Alexis de Tocqueville (siglo XIX). Tocqueville hizo una interesante comparación entre la tradición democrática francesa y la americana. Mientras que la Revolución francesa acabó en el terror, la contrarrevolución y el establecimiento del despotismo, la revolución americana, según él, logró establecer la democracia porque en ella se mantuvo el *fundamento religioso de la igualdad humana*, mientras que éste desapareció en el caso de la Revolución francesa⁴. Dada la nueva oleada democrática que se está experimentando en diferentes países del mundo, sería oportuno revisar esta conexión entre la democracia y la tradición religiosa, que, en el caso de Tocqueville, era la cristiana.

La influencia del cristianismo en el proceso político moderno

El ordenamiento político moderno refleja el funcionamiento de una máquina: la maquinaria democrática cuenta con unas elecciones periódicas, la representación del pueblo, la formación de partidos políticos, etc. La "cabina en la que colocamos nuestras papeletas de voto es, incuestionablemente, demasiado pequeña, pues solamente tiene espacio para uno"⁵. Con esta incisiva afirmación Hannah Arendt ponía de relieve los límites de un tipo mecánico de democracia representativa. Lo que actualmente falta es *el espíritu de la democracia y las condiciones necesarias para sostenerla*. Como en el caso de las revoluciones, la democracia por sí misma no constituye una respuesta a la cuestión de la gobernabilidad humana, a menos que se acompañe de la participación de la gente facilitada mediante varias estructuras y medios desde la base.

⁴ Cf. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza, Madrid 2002 (original francés de 1835).

⁵ Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1972, p. 232 (trad. esp. *Crisis de la República*, Taurus, Madrid 1998).

¿Pueden el cristianismo y la religión, en general, contribuir al sostenimiento de la democracia y a la participación de la gente? ¿De qué modo podría el cristianismo participar en el proceso democrático actual y contribuir a la creación de estructuras democráticas y al espíritu democrático? ¿Dónde se sitúa el cristianismo con respecto a los desafíos de la democracia actual? ¿Qué tiene que ofrecer al proceso de democratización?

Estas cuestiones han de plantearse en el contexto de la globalización contemporánea. Para los escépticos y los secularistas radicales, lo que ha ocurrido en décadas recientes en España, Brasil, Chile, Sudáfrica, Nicaragua, Polonia, Lituania, Filipinas, Corea del Sur, Timor Oriental, etc., no evocaría sino la incredulidad. La religión, en concreto el cristianismo, parece haber jugado un papel crucial en la creación de algunas de las condiciones que han hecho posible la aparición de la democracia. Más concretamente, Samuel Huntington observa que de los treinta países que han dado el paso a la democracia entre 1974 y 1990, las tres cuartas partes eran predominantemente católicos⁶.

En donde claramente se muestra el gran apoyo a la democratización es en *el modo en que el cristianismo se vive en la base*. El modelo de las comunidades y los grupos cristianos de base, por ejemplo, tiene una gran relevancia no solamente porque promueve una vida cristiana participativa y creativa, sino porque posee unas implicaciones políticas más amplias. Hemos de tener en cuenta el hecho de que muchos grupos cristianos de base se oponen a conformarse acríticamente al Estado y sus objetivos, conscientes de que el bien de la sociedad no se solapa con los objetivos del Estado. De ahí que se comprometan activamente en la defensa de los derechos humanos. Las comunidades cristianas de base podrían servir como un importante medio para la práctica de la democracia en la base, así como convertirse en un medio para controlar el abuso de poder. *De hecho, dondequiera que se haya producido una denuncia profética contra el abuso de poder, podríamos detectar el activismo de los cristianos de base. En este punto, el cristianismo encontraría unas firmes raíces de un enfoque evangélico de la democracia diferente al que ofrece la democracia liberal.* De hecho, una de las crisis de la democracia se debe a que sus raíces en el liberalismo, la ideología dominante que asocia la democracia consigo misma, son demasiado débiles para sostenerla, exigiendo, por tanto, unos fundamentos más firmes.

⁶ Cf. Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman 1991, p. 76 (trad. esp. *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Paidós Ibérica, Barcelona 1994).

Ambigüedad del cristianismo con respecto a la democracia

Al replantearnos la conexión entre el cristianismo y la democracia podemos aprender mucho de la historia. Por una parte, la historia del cristianismo muestra que sus prácticas se hallaban, en conjunto, en contra del espíritu de democracia porque estaba profundamente enraizado en un *modo de pensamiento jerárquico*. Por otra parte, el espíritu de democracia, participación, solidaridad, etc., especialmente tal como se vivía en los primeros siglos, imbuía el mensaje cristiano. Encontramos, por tanto, una ambigüedad en el cristianismo con respecto a su posición ante la democracia. A pesar de las muchas semillas y recursos democráticos consagrados en la visión cristiana, el modo de gobierno que ha dominado la historia cristiana es jerárquico y centralizado. En su espíritu, visión e inspiración, el cristianismo es verdaderamente democrático. Desgraciadamente, este sublime ideal tan íntimamente conectado con el cristianismo se perdió durante la Ilustración, que, al tiempo que ensalzaba la democracia, creó una posición antitética entre ésta y el cristianismo. Esto se hizo posible porque, en su praxis histórica, el cristianismo fue apoyando cada vez más la monarquía, la jerarquía y otros modos de gobierno diferentes a la democracia. No sorprende en absoluto que, en consecuencia, los emperadores y los dictadores, desde Constantino hasta Salazar y Franco, recurrieran al cristianismo para legitimar sus regímenes, y que en tiempos recientes la Iglesia católica firmara, sin el mayor problema, concordatos con los gobiernos fascistas de Italia y Alemania.

Desde una perspectiva ideológica podríamos ver activas las tendencias de un *agustinismo político* —el sometimiento de la ciudad terrenal a la Ciudad de Dios, que ha contribuido al desarrollo de la corrientes teocráticas en la historia del cristianismo— que sirvió como fuerza reaccionaria frente a la aparición de los Estados soberanos y de la democracia en el ámbito secular⁷. *En pocas palabras, el cristia-*

⁷ Deberíamos reconocer la contribución de pensadores disidentes como Marsilio de Padua, que previó la importancia de la separación entre la Iglesia y el Estado, lo que ha mostrado ser un factor importante para el funcionamiento saludable de la democracia. Por otra parte, el papa Inocencio X condenó con duros términos el sistema de los Estados soberanos que resultó de la Paz de Westfalia en 1648. Este acuerdo era para él “nulo, vacío, inválido, inicuo, injusto, condenable, reprobable, inane, vacío de significado y efecto para siempre”. Citado en Daniel Philipott, “The Catholic Wave”, en Larry Diamond et al. (eds.), *World Religions and Democracy*, The John Hopkins University Press, Baltimore-Londres 2005, p. 103.

nismo es una señal confusa: por una parte se extiende en la dirección de la democracia, mientras que, por otra, tiende a la jerarquía, la centralización y el autoritarismo. Esta contradicción se manifestará a lo largo de la historia, introduciéndose también en la tradición de la Reforma. Pues mientras que Lutero intentó establecer la soberanía de la persona común en el ámbito religioso y, por tanto, su libertad frente al control de los mediadores religiosos o los supuestos representantes de Dios, irónicamente se alió con los príncipes despóticos en contra del pueblo y del campesinado, unos príncipes que según él no tenían que rendir cuentas al pueblo sino solamente a Dios.

Expresando todo esto con otras palabras, podríamos identificar dos amplias corrientes en la relación del cristianismo con la democracia. En primer lugar, nos encontramos con una oleada democrática en el cristianismo primitivo. En él hallamos una concepción de la sociedad basada en la diversidad de talentos, carismas, etc., que trabajan conjuntamente para el bienestar de la comunidad. Esta concepción de la sociedad es básicamente democrática, tanto en su naturaleza como en su espíritu. En segundo lugar, también nos encontramos con un esquema autoritario y centralizado de *totalitarismo espiritual*, que se ha opuesto al desarrollo de la democracia. Éste surgió por una distorsión de la idea de representación. La afirmación de los ministros de la Iglesia de que son los representantes de Dios, de Cristo, etc., condujo a una *absolutización del poder*, mientras que tendría que haber sucedido precisamente lo opuesto, es decir, *una relativización del poder*. Con otras palabras, *la soberanía de Dios, que debería recordarnos la relatividad de todas las empresas humanas, se explotó, paradójicamente, para afirmar el poder absoluto del que estaban investidos los representantes humanos*. Esto es lo que ha ocurrido en el transcurso de la historia del cristianismo. Esta posición se vio filosóficamente desafiada mediante la Ilustración y la teoría política de la democracia. Lo que resultó fue un falso conflicto entre una orientación teológica basada en la idea de la representación divina y una concepción filosófica de la democracia, es decir, de la representación del pueblo.

La democratización y des-absolutización de todo poder

Hoy día necesitamos *desafiar la concepción de la representación como medio de absolutización*, por una parte, y, por otra, *imbuir la democracia de un ímpetu espiritual*. De hecho, lo que la democracia hace es afirmar que la idea de representación es relativa al pueblo. Pero la democracia puede producir el efecto opuesto si absolutiza la

concepción de representación. De hacerlo, dejaría de ser democracia. En la perspectiva cristiana, el impulso democrático está arraigado en el hecho de que todos los poderes son relativos con relación a la soberanía de Dios, por una parte, y con relación a la creación de la comunidad humanidad en libertad e igualdad, por otra.

La relativización del poder que debería ser inherente a toda forma de gobierno humano, está garantizada, al menos en cuanto principio, en el sistema democrático. El ejemplo principal lo encontramos en el medio que la democracia utiliza para transferir el poder. En otros sistemas, la transferencia del poder no acontece de forma voluntaria (como es el caso de los sistemas totalitarios, las dictaduras, etc.), o se limita a la familia o al clan en el caso de las monarquías, o podría acontecer solamente mediante la revolución violenta con efectos desastrosos. *La democracia afirma la verdad de que el poder es relativo y está temporalmente limitado, y que ningún ser humano puede poseer un poder sin límites tanto en términos de extensión como del período de posesión.* Con otras palabras, la democracia constituye un desafío al *estancamiento* del poder y se posiciona a favor de su *circULARIDAD*. El carácter de limitación temporal del cargo acentúa el hecho de que el poder retorne, circularmente, al pueblo, quien lo pone de nuevo en marcha mediante la nueva elección de sus representantes. De este modo, la democracia crea un sistema que refleja la visión cristiana del poder de raíces trascendentes. "Tienes autoridad sobre mí solamente porque te ha sido dada por Dios" (Jn 19,11); los representantes tienen poder en una democracia solamente porque el pueblo se lo ha dado, y la voz del pueblo es la voz de Dios (*vox populi vox Dei*).

La relativización del poder, que la democracia representa idealmente, encuentra también una expresión en la *división del poder* ejercido por diferentes agentes: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. El autoritarismo aparece cuando estos poderes se mezclan y se depositan en un único agente. La separación del poder, que está ausente en toda forma absolutista, es un aspecto fundamental del gobierno democrático. Los controles y reajustes que gracias a ellos se producen en un sistema democrático pueden prevenir el abuso de poder y la explotación del pueblo. La visión y la práctica cristiana de los orígenes era muy afín a esta división del poder, dado que los diferentes servicios requeridos en la comunidad-iglesia primitiva eran ejercidos por una variedad de cargos, un aspecto que mantenía con salud a la comunidad (1 Cor 12,4ss). Una de las más importantes divisiones del poder era el *poder de gobierno y organización de la comunidad* (Ex 18,13-27; Dt 1,9-18), que no se identificaba con el *poder de enseñar*, que tenía sus propias características y

su autonomía. Desgraciadamente, con el transcurso del tiempo se produjo una concentración de poder en un solo cargo, lo que allanó el camino para una des-democratización en la Iglesia.

Un ideal cristiano que tiene una enorme consecuencia para el modo democrático de gobierno es el pensamiento de que toda forma de autoridad es un servicio a la comunidad. En esta línea, en cuanto servidores, los que gobiernan a la comunidad representando al pueblo en una democracia, tienen *la obligación de rendir cuentas al pueblo*; el pueblo, por su parte, tiene que exigir que sus representantes sean transparentes y que le suministren todo el conocimiento y las informaciones necesarias. *El derecho del pueblo a la información sobre todas las cosas que le conciernen es un medio importante en nuestro tiempo para tener bajo control cualquier abuso de poder.* El secreto es el arma de los poderosos y la democracia florece cuando el mito del secreto, al que a menudo se le atribuye un aura de sacralidad, explota y el pueblo tiene acceso a todas las informaciones que les pertenecen. Esto es verdad tanto con respecto a la sociedad más amplia como con respecto a la Iglesia.

Las afirmaciones platónicas

“El impulso democrático estalla como una manifestación temporal de la inspiración del Evangelio”⁸. Así es como Jacques Maritain relacionaba el cristianismo con la democracia. Su enfoque adolece de cierto idealismo platónico, pues relaciona estas dos realidades en sus formas ideales y no presta atención a la *interconexión de estas dos realidades en el curso de la historia*. Lo que puede decir sobre la realización histórica permanece en el nivel del idealismo: el fracaso de la democracia se debe a su distanciamiento de la fe y de las enseñanzas de la Iglesia⁹. Tiende a atribuir al cristianismo un crédito que la historia no puede apoyar de la forma en que lo presenta. Pienso que no es correcto afirmar que Maritain establece una identificación entre democracia y cristianismo, un argumento difícil de sostener a la luz del conjunto de su pensamiento según el cual el cristianismo no puede ser subsumido por ninguna forma política determinada, dado

⁸ Jacques Maritain, *Christianity and Democracy*, Geoffrey Bles: The Centenary Press, Londres 1945, p. 38. “No sólo la mentalidad democrática procede de la inspiración del Evangelio, sino que no puede existir sin ella”, *ibíd.*, p. 39 (trad. esp. *Los derechos del hombre y la ley natural: cristianismo y democracia*, Palabra, Madrid 2001).

⁹ La importancia del pensamiento de Maritain se debe también a la gran influencia que ejerció en Pablo VI y Juan Pablo II.

que trasciende a todas. Lo que intenta decir es que la democracia es la forma de gobierno con la que el cristianismo tiene una estrecha afinidad, una idea que se integra perfectamente con su visión de un humanismo cristiano. Sin embargo, las razones que aduce para ello están lejos de satisfacernos hoy día, por lo que este punto requiere ser repensado.

En todo caso, actualmente no podemos invocar la posición de Maritain para apoyar una postura cristiana conservadora de derechas que sostenga que la democracia necesita al cristianismo¹⁰. En este planteamiento sentimos la nostalgia de una cristiandad medieval. Si queremos replantearnos y desarrollar la conexión entre cristianismo y democracia en nuestros días, hemos de hacerlo mediante unas líneas diferentes de las que las posiciones neoconservadoras parecen mantener. Tomemos el ejemplo de la Polonia postcomunista. En este país en el que casi toda la población es católica, no vio la luz ningún partido democratacristiano, pues las condiciones bajo las que aparecieron los partidos democratacristianos en Europa occidental han cambiado notablemente y no pueden aplicarse en modo alguno a la Polonia postsocialista. Sin embargo, la Iglesia jugó en Polonia, como en muchas otras partes del mundo, el papel de sociedad civil, dado que ésta no existía en estos países. El cristianismo pudo hacer frente al totalitarismo y al régimen del apartheid en la Alemania Oriental y la Sudáfrica de entonces y provocar oleadas de impulsos democráticos. El testimonio de la Iglesia y su apoyo a la democracia será más grande y su impacto mucho mayor en la medida en que estas intervenciones se dirijan a desafiar los regímenes y el poder no democráticos en nombre de un diferente conjunto de valores en lugar de hacerlo desde intereses conectados con su supervivencia.

El cristianismo y las raíces globales de la democracia

Hay dos mitos que circulan por todo el mundo. El primero es que la racionalidad es un monopolio de la tradición occidental, y el segundo que la democracia es una creación de la cultura occidental. No es necesario decir nada sobre el carácter eurocéntrico de estos puntos de vista. Lo que especialmente me preocupa aquí es el peligro de establecer la conexión del cristianismo con la democracia a través de la tradición griega. Apenas hay libro escrito en Occidente sobre la democracia que no hable de su origen griego, a pesar del flagrante

¹⁰ Tal parece ser la posición de George Weigel, Joseph Weber y otros autores.

hecho de que las ciudades estado griegas en las que supuestamente se originó la “democracia” practicaban la esclavitud y excluían a las mujeres de la participación en las deliberaciones sobre el bien común. Precisamente por esta *exclusión*, mi propuesta es que demos otro nombre diferente a la forma de gobierno practicada por los griegos que no sea el nombre de *democracia*.

Para estudiar la conexión entre cristianismo y democracia nosotros partimos, más bien, de las *raíces globales de la democracia*. Libre de la camisa de fuerza griega, el cristianismo podrá abrirse al diálogo e interacción con las ricas tradiciones democráticas que existen en diferentes pueblos de la tierra y *contribuirá a fortalecer y promover las prácticas y las tradiciones democráticas locales*. Podemos encontrar estas tradiciones en Asia, África y entre los pueblos indígenas de América, Oceanía y otras partes del mundo. *Además, las diferencias étnicas, de género y culturales han introducido nuevas dimensiones en la democracia que pueden redimirla de la homogeneización y del peligro de universalizar una forma específicamente occidental de democracia*. Por ejemplo, la *sangha*¹¹ (la comunidad budista local) es mucho más radical y está mucho más cerca del ideal contemporáneo de democracia que la “democracia” ateniense (que, como vimos, prohibía participar a las mujeres y los esclavos), pues no distinguía entre género, clase o raza: tanto las mujeres como los hombres, los “intocables” como los brahmines, los campesinos como los príncipes, podían participar y contribuir a la deliberación común en la *sangha* en régimen de igualdad. Esto se debe, tal como Su Santidad el Dalai Lama explica, a la igualdad de todos los seres humanos que los budistas reconocen. “Como monje budista no me siento ajeno al concepto y la práctica de la democracia. En el núcleo del budismo se encuentra la idea de que el potencial para despertar y llegar a la perfección está presente en todo ser humano y que la realización de este potencial es una tarea del esfuerzo personal. El Buda proclamaba que cada individuo es dueño de su propio destino, resaltando así la capacidad que cada persona tiene para conseguir la iluminación. Al igual que el budismo, la democracia moderna se basa en el principio de que todos los seres humanos son esencialmente iguales...”¹².

¹¹ Cf. Kirti Bunchua, “Buddhism and Democracy”, en Waang Miao Yang et al. (eds.), *Civil Society in a Chinese Context*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1997, pp. 95-103.

¹² Su Santidad el Dalai Lama, “Buddhism, Asian Values and Democracy”, en Larry Diamond et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 70-71.

En lo que se refiere a los *procedimientos* democráticos, tenemos los ejemplos de los concilios budistas, con una historia de siglos, que constituyen todo un símbolo del logro del consenso y de la resolución de los conflictos mediante la discusión y la deliberación.

Democracia, totalitarismo y capitalismo: cierre y apertura al futuro

Una importante conexión entre democracia y cristianismo se da en el hecho de que la democracia, a diferencia del totalitarismo, está *abierta al futuro*. El totalitarismo representa un cierre. Las interpretaciones contemporáneas del capitalismo parecen haber asumido el cierre ideológico semejante al del totalitarismo¹³. No pertenece al espíritu de la democracia la afirmación de que podría responder a todos los problemas humanos del modo como lo hacen el totalitarismo y el capitalismo. *La democracia es la creación de un entorno o un ambiente en el que se potencia el desarrollo del individuo y de los grupos conservando alternativas abiertas y posibilidades de futuro todavía inexploradas*. Es precisamente en este punto donde podemos encontrar una afinidad entre el espíritu del cristianismo y el de la democracia.

Para decirlo con otras palabras, la democracia representaría la versión secular de lo que está insinuado por la “reserva escatológica”, es decir, lo que no se agota en ninguna forma única de organización o planificación como si fuera lo último y definitivo. Uno de los instintos humanos profundamente incrustados es la búsqueda de seguridad en algo definitivo por lo que la gente está dispuesta a menudo a renunciar a su libertad; este aspecto nos ayuda a explicar la fascinación que ejerce el totalitarismo. Pero el cristianismo ha levantado frecuentemente su voz contra este impulso en el nombre de Dios y de la soberanía absoluta de Dios, advirtiendo que el reinado de Dios no puede ser abarcado por ninguna realización histórica particular. Está estrechamente vinculado al programa de Jesús en su objetivo de desvinizar al César y relativizar todos los poderes: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios...” (Mt 22,21). *Existe un ámbito de vida que va más allá de los confines del imperio del César*. Siguiendo estrechamente el sendero de Jesús, el cristianismo primitivo se opuso a la divinidad del gobernante y a la soberanía absoluta del Estado. El concepto de soberanía de Dios posee un impacto destructor y profético: des-absolutiza toda afirmación de poder y muestra que el poder humano y su ejercicio es algo relativo.

¹³ Cf. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta-De Agostini, Barcelona 1996.

Una segunda área de afinidad entre los ideales cristianos y la democracia podría hallarse en la *promoción del pluralismo como garantía de un futuro humano seguro*. Aunque una interpretación liberal de la democracia puede hacernos dudar del modo en que la democracia defiende realmente el pluralismo, al menos en principio, este modo de gobierno fomenta más el pluralismo que todas las demás formas de gobierno. Mientras que en ciertos regímenes de gobierno, como, por ejemplo, en el modo imperial, la pluralidad ha sido tolerada¹⁴, *en una democracia, el pluralismo se convierte en un derecho legítimo y no es una concesión* debida a la conveniencia política o a cualquier otro motivo.

Al hablar de pluralismo hemos de tener en cuenta que una de las importantes preocupaciones de la democracia debería ser la de salvaguardar el interés de las minorías. En nuestro tiempo, en el que las minorías se han convertido en un importante asunto global, corresponde a la fe cristiana dar un giro a la democracia para que se convierta en un instrumento que proteja a las minorías. Pues, tal como ya dijera acertadamente Rousseau, existe una cierta debilidad en el sistema democrático: "Puede uno preguntarse cómo puede un hombre ser al mismo tiempo libre y ser forzado a conformarse a voluntades que no son la suya. ¿Cómo puede la minoría en oposición ser libre y al mismo tiempo estar sometida a unas leyes a las que ellos no han dado su asentimiento?"¹⁵.

Si el mayoritismo es democracia, entonces, el cristianismo sería totalmente ajeno a la democracia. Pues el cristianismo entiende su tarea como protección del pequeño, del débil y de los grupos minoritarios que carecen de poder. Por tanto, una tarea cristiana consistiría en desafiar la "tiranía de la mayoría". El problema se agrava en el caso de las minorías permanentes como los pequeños grupos e identidades étnicas en una nación estado. Es necesario responder de modo concreto y local a la protección de los grupos minoritarios impotentes y sus legítimas expresiones políticas.

Resulta fácil de ver por qué el cristianismo contemporáneo debería cuidar la *representación de las minorías* en su contribución a la democracia. Refleja la necesidad del momento en un mundo donde la composición demográfica de las sociedades está formada por muchos grupos étnicos, culturales, etc., debido a la rápida movilidad, la emi-

¹⁴ Cf. Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós Ibérica, Barcelona 1998.

¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Penguin Books, Harmondsworth 1968, p. 153 (trad. esp. *El contrato social*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón 2007).

gración, etc. De hecho, la crisis y el fracaso de la democracia tiene mucho que ver con el enfoque que se adopta hacia la cuestión de las minorías. El principio del pluralismo podría salvaguardarse mediante la superación de la trivialización de la democracia en el gobierno de la mayoría y el constante sometimiento de las minorías étnicas y lingüísticas a la voluntad de la mayoría. Este hecho simplemente contradice el espíritu de la democracia¹⁶. Finalmente, el espíritu de la unidad en la pluralidad debería inspirar un modo de vida genuinamente democrático en cualquier sociedad. El cristianismo primitivo ofrece en este punto ricos recursos para legitimar y apoyar la democracia como un símbolo de la vida en común en el espíritu de la unidad en la diversidad (1 Cor 12,4-6; 10,17). “No hay judío ni griego, ni hombre ni mujer...” (Gal 3,28). También descubrimos en el cristianismo primitivo la existencia de una apertura a compartir los recursos materiales con otras comunidades en tiempos de necesidad. Desafortunadamente, no se ha hecho todo lo necesario para desarrollar este motivo teológico en relación con las luchas democráticas globales de nuestro tiempo.

Reforma de la democracia como camino para la justicia

Lo que a menudo no se advierte suficientemente es que la desigualdad socava la democracia, lo que significa que cualquier conexión de la democracia con el cristianismo tiene que responder a la cuestión de hasta qué punto contribuye éste al establecimiento de la justicia y la superación de las desigualdades sociales. “La desigualdad social impide la democratización y socava la democracia bajo dos condiciones: primera, la cristalización de las diferencias continuas (como las que te distinguen de tu prójimo) en diferencias categóricas cotidianas por motivos de raza, género, clase, etnia, religión y otros agrupamientos similares; segunda, la traducción directa de estas diferencias categóricas en políticas públicas. Antes de la década de los noventa, el régimen sudafricano no sólo fomentaba la cristalización de las diferencias cotidianas según la “raza” en enormes desigualdades materiales, sino que también convertía directamente estas distinciones en derechos y obligaciones políticas”¹⁷.

El liberalismo promete la libertad y la elección política. Pero ¿qué significado tiene esto frente a las persistentes desigualdades de raza y

¹⁶ Cf. Neera Chandhoke, *Beyond Secularism. The Rights of Religious Minorities*, Oxford University Press, Delhi 1999.

¹⁷ Charles Tilly, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 110.

género? El capitalismo es capaz de crear la impresión de que está aliado con la democracia al presentarse como instancia que fomenta la libertad. Pero, de hecho, genera desigualdades que terminan por amenazar el gobierno democrático, en cuyo caso el capitalismo se refugia y prospera bajo las alas de la dictadura y el autoritarismo, que es probablemente su verdadero lugar.

Las razones que fomentan la democratización han de explicarse por el fermento hacia la igualdad y la determinación por superar la desigualdad social, cultural y política, así como la desdemocratización debe explicarse por referencia a la acumulación de desigualdades más allá del punto de quiebra. En suma, la democratización no es un proceso lineal, sino que tiene altibajos, y el movimiento que conduce a una mayor democratización está inevitablemente relacionado con la creación de aquellas condiciones que contribuyen a la igualdad social y económica, mientras que la desdemocratización está vinculada a la ausencia de estas condiciones. Una condición crucial es el acceso a los recursos económicos y culturales y la distribución de oportunidades a través de las divisiones étnicas, culturales y de género. Una contribución principal del cristianismo al proceso democrático en las actuales circunstancias consiste en *crear estas condiciones para que la democracia aparezca y se mantenga*.

La reforma de la democracia como camino para la justicia implica que los representantes de los gobiernos democráticos no representen al pueblo de un *modo neutral*. La totalidad de ellos, independientemente de quienes les hayan elegido, deberían representar a los pobres poniendo en el primer plano el bienestar de los más débiles y marginados. El enfoque cristiano sobre la democracia no puede sino estar en consonancia con el núcleo del Evangelio, es decir, con el amor y la solicitud de Dios por los pobres. El espíritu del Evangelio puede inspirarnos y ayudarnos a transformar la democracia para que deje de ser una representación mecánica y se convierta en un modo de gobierno en el que todos los representantes se conviertan en *representantes de los pobres* y de los más débiles de la sociedad.

La historia atestigua el hecho de que los pobres no son la causa del autoritarismo y la desdemocratización, sino todo lo contrario. *La desdemocratización se debe a la manipulación de las elites, los poderosos y los ricos*. Quienes hoy día están más deseosos de democracia son los dalits (“intocables”) de la India¹⁸, las masas de la China rural,

¹⁸ Cf. Felix Wilfred, *Dalit Empowerment*, ISPCK, Delhi ²2007; Jeffrey N. Wasserstrom y Elizabeth J. Perry (eds.), *Popular Protest and Political Culture in Modern China*, Westview Press, Boulder – San Francisco – Oxford ²1994.

las minorías étnicas excluidas e impotentes y los pueblos indígenas de diferentes partes del globo. En el caso de la India y de China, “las presiones para la democratización implican levantar la voz y exigir más poder y derechos para los productores rurales así como cambiar las estructuras sociales, incluyendo las relaciones de clase, casta, étnica y género... El peso específico de la población en ambas naciones se encuentra en el campo, tal como se manifiesta claramente en el malestar y el descontento del campesinado, porque los problemas del desarrollo y la democracia son más intratables aquí y porque observamos importantes cambios en proceso que afectan a la dinámica nacional así como a la global”¹⁹.

Por consiguiente, la posición cristiana con respecto a los pobres y sus aspiraciones es también una posición a favor de la democracia; cualquier tipo de alianza con las elites pone en riesgo al cristianismo y lo expone al peligro de convertirse en un apoyo de los regímenes autoritarios. La opción por los pobres tiene, por tanto, una implicación democrática. La justicia y la causa de los pobres se defienden más adecuadamente fomentando su participación en el contexto local específico.

Cultura y espiritualidad de la democracia

La importancia de una cultura de la democracia se deriva del hecho de que no siempre es una navegación tranquila. A menudo consiste en navegar en aguas turbulentas. Por tanto, a menos que exista una cultura anclada en la democracia, ésta puede caer fácilmente víctima del autoritarismo. “Las perspectivas de que exista una democracia estable en un país aumentarán si sus ciudadanos y dirigentes apoyan fuertemente las ideas y las prácticas democráticas. El apoyo más fiable se da cuando estas creencias y predisposiciones se incrustan en la cultura de un país y logran transmitirse, en gran parte, de generación en generación. Con otras palabras, cuando el país posee una cultura política democrática”²⁰.

Lo que el cristianismo podría hacer es crear una cultura o un ambiente en el que pueda florecer la democracia. Podría, en este sen-

¹⁹ Manoranjan Mohanty y Mark Selden, “Reconceptualising Local Democracy. Reflections on Democracy, Power and Resistance in Indian and Chinese Countryside”, en Manoranjan Mohanty et al. (eds.), *Grassroots Democracy in India and China*, Sage Publications, Delhi 2007, pp. 459-477.

²⁰ Robert Dahl, *Democracy*, Yale University Press, 1998, p. 157.

tido, echar una mirada a la visión espiritual de los profetas del Antiguo Testamento, que eran los más apasionados críticos de un orden político (monarquía y teocracia) que devoraba al pueblo y olvidaba sus intereses. En la misma línea, podríamos encontrar en la propia visión de Jesús un poderoso estímulo para representar los ideales de la democracia. El concilio de Jerusalén (Hch 15) y los concilios de la Iglesia primitiva eran procesos participativos mediante los que se llegaba a tomar decisiones y a resolver los conflictos. Desde un punto de vista histórico, fue la visión profética y la vida de Jesús –no la democracia ateniense ni las ciudades estado del Renacimiento– las que inspiraron a los cristianos disidentes (Marsilio de Padua, Savonarola, Arnoldo de Brescia, anabaptistas, cuáqueros y tantos otros) a desafiar al poder, así como a estimular a los estratos más bajos de la sociedad para que lucharan por una revolución democrática²¹.

Infundir estos ideales en un sistema democrático es una tarea ardua. Exige el cultivo de una espiritualidad de la democracia. *Pues, en el fondo, la lucha por la democracia es una lucha espiritual.* Implica la aceptación del otro –individuo o grupo– como alguien que participa en el mismo viaje, la práctica de unas relaciones justas y colocar el bien común por encima de la fascinación del egoísmo. El sendero democrático es un camino arduo porque la persona tiene que estar en constante actividad política y en constante vigilancia, comparado, sobre todo, al fácil sendero de entregar la propia voluntad y libertad a la voluntad de un déspota que podría afirmar su autoridad incluso en el nombre de Dios. Cuando las iglesias viven un espíritu de participación a nivel de las comunidades locales, crean una vibración democrática en la sociedad y pueden contribuir a su transformación siguiendo las líneas democráticas.

Vulnerabilidad de la democracia y el fantasma de su desaparición

También necesitamos una cultura y una espiritualidad de la democracia porque la historia nos enseña lo vulnerable que es y cómo se encuentra constantemente bajo la amenaza de desaparecer. La monarquía, la teocracia, la dictadura, y otras formas semejantes de gobierno, parecen dar un sentido de seguridad, determinación y estabilidad. Comparada con la impresión que éstas suscitan, la democracia es una pobre competidora. En lugar de robustez, la democracia exhibe una penosa vulnerabilidad. Las fuerzas de izquierda o de

²¹ Cf. John de Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 57ss.

derecha podrían apoderarse fácilmente de ella, tal como quedó de manifiesto en el experimento democrático de Weimar en la Alemania del período previo a la primera guerra mundial. En estas situaciones, también las iglesias, con objeto de defender sus intereses, fácilmente se someten a la dictadura en lugar de apoyar a la democracia a pesar de su vulnerabilidad. Se han dado muchos ejemplos de este tipo no sólo en Europa, sino también en Iberoamérica.

Se piensa que la probabilidad de una democracia estable en países en vías de desarrollo es menor que en los países occidentales, porque –así se supone– dado que están desarrollados, tienen que ser necesariamente democráticos. Cuando no hace aún mucho tiempo Europa produjo el fascismo y el nazismo, ¿qué garantías hay para afirmar que la democracia será más estable en Occidente que en otros lugares? En última instancia, lo que subyace en esta opinión es la conexión entre *mercado y democracia*. Dado que el mercado ha tenido éxito en Occidente, se supone que, por ello, la democracia es estable. El éxito es para muchas personas el criterio tácito para que triunfe la democracia. Apoyarse en el mercado como garante de la democracia equivale a contratar a un ladrón como vigilante nocturno de tu casa. Si el cristianismo quiere liberarse de su tradicional eurocentrismo, su enfoque sobre la democracia debería reflejar también el carácter universal que la Iglesia afirma poseer. Como ya dije más arriba, debería construirse sobre las raíces globales de la democracia.

Deberíamos deshacernos de la imagen estática de la democracia como algo que se logra de una vez para siempre, y no deberíamos dividir el mundo y sus naciones a partir de este presupuesto. Una visión más dinámica y realista sería considerar que *se producen procesos de democratización y de desdemocratización en toda nación y sociedad en diversos grados*. ¿Cómo puede considerarse democrático un país que niega la ciudadanía a los inmigrantes, desprecia todas las normas internacionales y sólo tiene en cuenta unas estrechas consideraciones étnico-nacionales chauvinistas? Estas naciones occidentales, mediante sus políticas migratorias descaradamente antihumanas, hacen sucumbir miserablemente un importante criterio de la democracia, a saber, el de la *inclusión*. Aquí nos encontramos con una tendencia hacia la desdemocratización. Por consiguiente, siempre hay en toda sociedad una mezcla de aspiraciones democráticas, por una parte, y fuerzas desdemocratizadoras, por otra²². *Es obligación de todo cristiano aumentar el proceso democrático en la propia nación al tiempo que lucha contra el proceso de desdemocratización*.

²² Cf. Charles Tilly, *op. cit.*

La historia de un país, como el caso de Francia, ilustra claramente cómo el sendero de la democracia está lleno de cambios de rumbo. La democracia es una lucha constante y no hay garantía alguna de que no sea reversible. El fantasma de su desaparición amenaza a toda democracia; y los peligros podrían desarrollarse en su seno mediante los cambios de las condiciones sociales y económicas. Podemos recordar, en este sentido, cómo el experimento democrático alemán encontró su final con una crisis económica que abrió el camino a Hitler y al surgimiento de la ideología nazi. Lo que esta historia nos enseña es que la democracia requiere ser constantemente sostenida y cultivada promoviendo la soberanía del pueblo y su participación. Es esto lo que hará que la democracia sea una *opción política radical*, algo que la democracia liberal no es.

Además, debe evitarse toda equivalencia entre la soberanía del pueblo y la soberanía de una nación estado estrechamente definida. La idea cristiana de democracia, al tiempo que afirma la identidad, la pluralidad y la diversidad, se opone a toda confusión entre la soberanía del pueblo y la idolatría de la nación que está en la raíz de muchas guerras y violencias. *La soberanía del pueblo tiene sentido en relación con la comunidad humana universal*. Por soberanía del pueblo entendemos la creación de un autogobierno que facilita la expansión libre de un pueblo mediante la autodeterminación en la que están implicados bien directamente, a través de la participación, o indirectamente, mediante la representación²³.

Conclusión

Defendemos la democracia porque es una forma de gobierno en la que puede acontecer el desarrollo humano, y este aspecto constituye una preocupación central para el cristianismo. A pesar de sus muchos fallos, la democracia se presta a la realización de los ideales humanos y a su florecimiento.

Fiel al carácter universal que afirma poseer, el cristianismo debería buscar las raíces de la democracia en las diversas culturas y tradiciones de los pueblos de todo el mundo, y no acomodarse en la tradición y el legado griego y occidental. La democracia no es algo que ya está hecho. No existe ninguna forma de democracia tan ideal como

²³ En su análisis de la Revolución francesa, Hannah Arendt comenta que su fracaso se debió a que, no obstante su compromiso con las cuestiones sociales, realmente no prestó atención alguna a la participación del pueblo.

para que se convierta en el modelo a seguir. Es un proyecto inacabado. Pensar que es algo ya hecho y que sólo hay que importarla, responde a una concepción altamente mecánica de la democracia.

El cristianismo podría dejar de lado su ambigua historia con respecto a la democracia y pasar ya página mediante su apoyo a la resolución de algunos de los espinosos problemas y desafíos de nuestro tiempo. En concreto, la protección de los sectores más débiles y las minorías, la defensa del pluralismo social y cultural, la distribución igualitaria de los recursos, la participación comprometida del pueblo en lo que concierne al bien común y al control y verificación de todo abuso de poder. Estos aspectos son las columnas cruciales que necesitamos hoy día para defender la democracia como modo de gobierno y forma de vida. Puede medirse lo que el cristianismo puede aportar a la democracia mediante la contribución que haga a estas cuestiones y problemas. Una segunda e importante contribución del cristianismo podría consistir en promover una cultura y una espiritualidad de la democracia, que necesitan apoyarse teológicamente en una concepción participativa del poder y en la relativización de toda forma de poder.

¿Cuál es la razón que explica que el cristianismo haya sido efectivo en el proceso democrático mientras que en otros contextos no lo ha sido? Pienso que la respuesta se encuentra en la efectividad con que se ha llevado a cabo el mensaje de la justicia social, de los derechos humanos y del pluralismo en los diferentes contextos. *Donde el compromiso de la Iglesia por la justicia y los derechos humanos ha sido fuerte, el impulso democrático ha sido también significativo y efectivo.* Este compromiso ha permitido que la gente desafíe críticamente a las fuerzas autoritarias y antidemocráticas, y reponsabilice a quienes están investidos de la autoridad del servicio al bien común. En segundo lugar, la diferenciación entre el poder político y la esfera religiosa (a diferencia del modelo de cristiandad) ha ayudado, en última instancia, a que la Iglesia tenga un papel preventivo y crítico en las relaciones con el Estado, y que facilite el proceso democrático mediante su apoyo a las protestas y la participación popular.

Aunque la democracia liberal puede haber jugado un papel importante en acabar con las estructuras de poder en el pasado, no ha garantizado la participación democrática del pueblo. Se está produciendo una oleada de aumento democrático entre los pobres. Su participación democrática es el medio para conseguir la igualdad, la dignidad y la supervivencia, anhelos todos que encuentran expresión en muchos movimientos sociales locales. *Es la pasión del pobre la que impulsa la democracia actualmente, no los dictados del imperio.* En este con-

texto, el cristianismo, con su visión, su praxis y sus recursos espirituales, puede jugar el papel de oponerse a las fuerzas antidemocráticas y echar su suerte con las aspiraciones democráticas del pueblo.

El futuro del cristianismo como defensor de la democracia dependerá de hasta qué punto sea capaz de desafiar la aparente conexión del capitalismo y el mercado con la democracia. En una situación en la que el capitalismo y el mercado consideran a la democracia como un aliada para crear posiciones y condiciones estratégicas con las que lograr su éxito, el cristianismo se ve desafiado a desenmascarar sus orientaciones y prácticas antidemocráticas, y a proyectar una visión de democracia que esté centrada en el *espíritu de la solidaridad*. La democracia es un modo de vida en el que llegamos a ser compañeros y copartícipes con otros en un destino común.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

DOCUMENTACIÓN

Maria Clara Lucchetti Bingemer *

V CONFERENCIA
DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO
El desafío de la fe y el trabajo de la hermenéutica

El día 31 de mayo de 2007 se clausuró en Aparecida, São Paulo, la V Conferencia del episcopado latinoamericano. Inaugurada por el Papa Benedicto XVI en persona el 13 de mayo, congregó a representantes de todas las conferencias episcopales de América Latina y el Caribe, así como a asesores teológicos¹ y representantes de varios segmentos y movimientos de Iglesia: sacerdotes, religiosos de ambos sexos, laicos y laicas en representación de movimientos eclesiales, comunidades y asociaciones de fieles.

A lo largo de casi veinte días, los delegados reunidos en el sótano del mayor santuario católico de Brasil reflexionaron, celebraron y se

* MARIA CLARA L. BINGEMER es actualmente catedrática de Teología en la Universidad Pontificia de Río de Janeiro (Brasil). Junto con su esposo, Eduardo Bingemer, es consejera de la Conferencia Episcopal brasileña sobre asuntos como la justicia para las mujeres y la importancia del liderazgo de los matrimonios en la Iglesia y la sociedad. Es considerada una experta en espiritualidad laica y en liderazgo en la Iglesia, concretamente en cuanto al nuevo modelo de Iglesia que emerge de las comunidades cristianas de base. La dra. Bingemer es líder en el movimiento laico Comunidades de Vida Cristiana, fundado por los jesuitas. También es coordinadora regional de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo de América Latina.

Autora de varios libros, su obra más conocida en inglés es *Mary, Mother of the Poor, Mother of God* (1992).

Dirección: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Caixa Postal: 38097, 22453-900, Rio de Janeiro - RJ (Brasil).
Correo electrónico: agape@rdc.puc-rio.br

¹ Identificados como “expertos” en la conferencia.

propusieron redactar un documento que dotara al camino de la Iglesia en el continente de pistas y orientaciones de cara a la próxima década. La V Conferencia se enmarca en la larga y rica tradición de las conferencias anteriores, que imprimieron a la Iglesia de Latinoamérica una identidad fuerte y reconocible en cualquier parte del mundo.

Desde 1955, con la I Conferencia, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, pasando por Medellín, Colombia, en 1968; por Puebla, México, en 1979; por Santo Domingo, República Dominicana, en 1992, el episcopado latinoamericano llegaba a Aparecida consciente de la responsabilidad de la tarea que se le presentaba. Se trataba de seguir la senda de las conferencias anteriores y al mismo tiempo de dar respuesta o al menos desarrollar algunas pistas para el momento actual de la Iglesia en el continente, cargado de cambios profundos y significativos.

En este artículo intentaremos presentar las líneas generales del documento de Aparecida –fruto tangible y concreto de la conferencia– concluido al final de la conferencia y aprobado definitivamente por el Papa Benedicto XVI en Roma el 29 de junio pasado. Destacaremos asimismo algunos aspectos del documento que nos parecen importantes para comprender la visión de Iglesia que lo preside. Por último, concluiremos apuntando hacia el momento que se inicia ahora, tras Aparecida: momento de interpretar el documento, trabajarlo con las comunidades y reflexionar sobre él con la inteligencia de la fe, la teología.

Un documento diferente

Consideramos que el aspecto más destacable del documento de Aparecida es que se trata de un texto diferente. Diferente en relación con los documentos de las conferencias anteriores en cuanto al estilo, tono y contenido. El momento de grandes y profundos cambios que vive el continente y toda la humanidad es lo que explica y justifica estas diferencias. Diferencias que se explican también por las transformaciones en el rostro de la Iglesia latinoamericana que se constatan en el momento histórico que vivimos².

² Cf. lo que menciona P. R. de Oliveira en su artículo “La Iglesia que se reunió en Aparecida”, que aparecerá en el próximo número de la *Revista Eclesiástica Brasileña* (REB): la interpretación de documentos como éste, elaborados en el transcurso de una asamblea, conferencia o congreso, exige un cuidado especial en el sentido de que se debe tener en cuenta que forman

Es un documento de identidad clara y nítidamente católica. Son los pastores de la Iglesia católica dirigiéndose a los fieles de su Iglesia. En este sentido, pese a que contenga buenos y valientes apartados sobre el diálogo interreligioso, sobre el pluralismo de base que marca nuestra época, el ecumenismo, etc.³, éstos no esconden una actitud prudente e incluso cuidadosa, de consejo a los católicos cuando se adentran en esos campos.

El documento se preocupa e interesa por reavivar la vida cristiana de los católicos latinoamericanos, y para ello presenta reflexiones y orientaciones. En el fondo queda de manifiesto la preocupación de los obispos por el éxodo de católicos en el continente y el llamativo crecimiento de las iglesias pentecostales. Hay que reconocer que el texto no hace proselitismo agresivo descalificando a otras iglesias e incitando a los católicos a luchar contra ellas. En absoluto. No obstante, la preocupación por el refuerzo de la identidad católica constituye un síntoma de que esta preocupación está presente y latente en el corazón de los pastores, que ven con angustia cómo su rebaño disminuye y se erosiona.

El Discurso Inaugural del Papa en Aparecida hacía referencia a este hecho cuando declaraba, en alusión a la vivencia eclesial en el continente, que se percibe cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad, y de la propia pertenencia a la Iglesia católica⁴. El documento secunda al Papa al mostrar esa misma preocupación y pretende hacerle frente con un texto que desencadene un nuevo fervor espiritual y misionero en el continente denominado “de la esperanza”, puesto que concentra hasta la fecha el mayor número de católicos del mundo. Los obispos deploran el hecho de que muchos católicos se hayan apartado del Evangelio en pos de una vida que no se corresponde con los ideales que éste preconiza y reconocen que la

un género literario propio, puesto que han de recoger contribuciones muy diferentes para alcanzar el consenso que les garantiza la legitimidad. Si esto se aplica a cualquier asamblea o congreso, se aplica de forma concreta a una asamblea eclesial. Por más que se haya preparado con antelación y competencia, el documento final será siempre heterogéneo, con ideas y propuestas muy diversas, si no discrepantes. En este caso, nos sirve la metáfora de la colcha de retazos o *patchwork*, composición artesanal hecha con tejidos de diferentes colores cosidos sobre un forro. En el caso de la colcha lo que le da unidad y resistencia es el forro, y en este tipo de documentos, es el sustrato teórico-metodológico el que unifica el conjunto de las contribuciones y define su orientación.

³ Cf. n. 99 g, toda la sección 5.5.

⁴ Cf. Benedicto XVI, Discurso inaugural de Aparecida, n. 2.

Iglesia sigue usando métodos evangelizadores y catequéticos que han dejado de hablar a los corazones de las nuevas generaciones⁵.

Pese a ello, parece claro que los destinatarios del documento cumplen cierto perfil: católicos algo instruidos, con identidad católica explícita y casi siempre pertenecientes a algún movimiento de Iglesia. Los nuevos movimientos eclesiales, que han aumentado de forma significativa en los últimos tiempos, son los protagonistas del documento de Aparecida. Se observa en alguna medida la ausencia de otro tipo de católicos, que aumentaron mucho a partir de los años 70: los católicos de los medios populares que profundizaron en su identidad y en la conciencia de su misión en las Comunidades Eclesiales de Base⁶.

Éstos son, pues, los destinatarios del documento, de los que se desea y espera que se conviertan en verdaderos discípulos y misioneros de Jesucristo en su continente. Y a ese fin elabora un itinerario de formación dirigido a todos, pero inspirado en un acontecimiento eclesial reciente, el del surgimiento de nuevos movimientos, comunidades y asociaciones, que florecieron sobre todo en el pontificado anterior⁷.

La cristología que preside el documento y figura en el capítulo 4 apunta entonces a la comunión de vida que debe existir entre Jesucristo y sus discípulos y enviados. Con algunas páginas de extrema belleza y gran profundidad, esta Cristología tiene, no obstante, un carácter eminentemente trascendental y espiritual, basado fundamentalmente en la parábola de la vid (Jn 15) y en la comunión misteriosa entre Jesucristo y todo aquel que se encuentra con él y se convierte en su discípulo.

Se trata de una cristología descendente, que parte del misterio trinitario y del envío del Hijo por el Padre⁸ y se enmarca directamente en el llamamiento al discipulado y al seguimiento de Jesús para desembocar después en la misión. Queda fuera del texto toda la parte de la teología del Reino de Dios y de la práctica del Jesús histórico, tan rica y tan propia de la cristología latinoamericana. El documento no la niega, incluso propone algunas citas de los Evangelios Sinópticos⁹. No obstante, no es lo que destaca su cristología.

⁵ Cf. n. 100, pars d) e g).

⁶ Cf. en apoyo a lo que mencionamos, todo el apartado 100 del documento.

⁷ Cf. todo el capítulo 6 del documento: El itinerario formativo de los discípulos misioneros.

⁸ Nn. 129-131.

⁹ Muy especialmente el Buen Samaritano. Cf. n. 135.

La eclesiología incluida en el capítulo siguiente al cristológico, el número 5, pretende ser una eclesiología de comunión. Para ello, destaca la comunión necesaria en y entre los distintos lugares eclesiales (diócesis, parroquia, conferencia episcopal, comunidades eclesiales) y los diversos estados de vida (obispos, presbíteros, diáconos, laicos, consagrados).

En esta visión de la Iglesia llaman la atención algunos aspectos. Estamos lejos de la eclesiología del pueblo de Dios que convive con la eclesiología de comunión en los documentos del Concilio Vaticano II. Esa eclesiología del pueblo de Dios fue crucial para la elaboración de la cristología latinoamericana de los años posteriores al Concilio y aparece de forma nítida –aunque no exclusiva– en los documentos de Medellín y Puebla. Tras el retroceso de Santo Domingo, la eclesiología vuelve a crecer, pero en otra dirección, que concibe la Iglesia como comunión entre diversos carismas y estados de vida, en la línea de Rom 12.

Se trata de una comunión en la que la jerarquía de los sectores eclesiales está bien clara y donde se enfatiza el papel predominante de los pastores a la hora de conducir el proceso eclesial. Una comunión donde hay fusiones algo sorprendentes. Por ejemplo, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) figuran bajo el mismo título y en el mismo apartado que las pequeñas comunidades que, por su descripción, inducen a pensar en las comunidades oriundas de los nuevos movimientos eclesiales, bastante distanciadas de las CEB, ya sea por la composición de sus miembros o por el objetivo de la propia vida comunitaria¹⁰.

Del mismo modo, la vida religiosa, una instancia de vanguardia profética en la historia reciente de la vida eclesial de Latinoamérica y el Caribe y que fue objeto de un largo y elogioso apartado del Papa en su Discurso Inaugural¹¹, casi desaparece del texto del documento, resumida en el título que engloba a todos los consagrados, sean miembros de órdenes y congregaciones religiosas, o de institutos seculares, o de asociaciones de fieles o movimientos eclesiales¹².

Todo lo mencionado nos da una idea bastante precisa de la teología del documento de Aparecida. Se trata de una teología que se aleja de la teología conciliar y sobre todo postconciliar. Sin querer afirmar que existe una vuelta a lo preconciliar, se percibe, no obstante, un deseo de equilibrar tendencias y neutralizar corrientes más osadas

¹⁰ Cf. nn. 178-180.

¹¹ Cf. DI nn. 5 y 6.

¹² Cf. toda la sección 5.3.5, nn. 116-124.

que en las últimas décadas pretendieron dotar a la Iglesia latinoamericana de un rostro y pensamiento propios, distintos de los del continente europeo.

Pese a mostrarse abierta al diálogo y reconocer la presencia de algunas grandes conquistas del camino eclesial recorrido en Latinoamérica, la conferencia de Aparecida no avanza mucho respecto a Medellín y Puebla. Ahora bien, su documento final recoge algunos puntos que permiten afirmar que constituye un avance significativo en relación con la Conferencia de Santo Domingo.

Elocuencias y silencios de un texto

El estilo y el contenido del documento conclusivo de la Conferencia de Aparecida son adecuados. Se trata de un texto claro, didáctico, equilibrado desde el punto de vista de la división en capítulos y apartados. A continuación destacamos algunos puntos que consideramos importantes para el momento en el que nos encontramos, tras la Conferencia.

1. La cuestión del método que estructura el documento fue conflictiva y polémica durante la conferencia de Aparecida. Esta agitación está presente en todo el texto y se hace patente también en el documento final que tenemos entre manos. Ahí reside, en nuestra opinión, una de las razones por las que el documento, pese a contener buenos apartados y rescatar consignas importantes, no lleva consigo el soplo profético y libertador que caracterizó a Medellín y Puebla.

El método ver, juzgar y actuar, marca de la Iglesia latinoamericana, que le garantiza la proximidad con la realidad como punto de partida que cuestiona y desafía la fe y la coloca en movimiento, había desaparecido del primer documento enviado a las Conferencias episcopales: el documento de participación. El documento de síntesis, que sirvió de base para la Conferencia, lo recupera.

En este documento de síntesis el VER está ya incluido en la mirada de Dios Padre, lo que resta objetividad para analizar la realidad. En el documento conclusivo disminuye este sesgo. Se observa un esfuerzo por salvar el análisis de realidad que forma el VER. No obstante, para llegar a la forma en la que se presenta este análisis en el texto actual, aprobado por el Papa, el itinerario fue lento y trabajoso. Supuso muchas luchas con el lápiz y la palabra en las sesiones de la Conferencia y el resultado nos muestra un VER muy diferente de la objetividad de Medellín y Puebla.

El número 19 del texto afirma que “en continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, este documento hace uso del método ver, juzgar y actuar”. Y al final del apartado afirma que la adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de ese método¹³.

Después, en los números 20-32, el análisis de la realidad viene precedido por una reflexión espiritual donde abundan las expresiones de loa, acción de gracias y alegría, con el objetivo claro de dotar de un tono especial y concreto al análisis posterior. En realidad, el análisis de la realidad, esto es, el VER, está ya marcado y orientado por la mirada creyente de la realidad.

Ahí es donde se observa, en nuestra opinión, la diferencia entre el método descrito en el documento del ver, juzgar y actuar de las conferencias anteriores. Lo que caracterizó a los análisis realizados por la Iglesia latinoamericana, en su pastoral y su teología, décadas antes de Aparecida, es la mirada objetiva sobre la realidad, sin la presencia de la mirada de la fe.

Por lo tanto, según el método consagrado en la vida de la Iglesia del continente, ver la realidad significa ver de una manera objetiva, dejando que la realidad hable por sí misma y haga resonar sus interrogantes incómodos y desafiantes en los oídos de la Iglesia. La mirada de fe aparece sólo en un segundo momento, iluminado por la Palabra de la Escritura y la Tradición de la Iglesia. Ese momento sería el de juzgar.

En el documento de Aparecida, tal y como aparece en su versión final, el *ver* se solapa con el *juzgar*. Ello no le resta valor, pero lo sitúa en otra clave de lectura y de interpretación, distinta de los documentos anteriores del episcopado latinoamericano, en especial Medellín y Puebla. El hecho mismo de que se haya optado por el método es un logro, que da fe del esfuerzo de fidelidad a una perspectiva y a una forma de comprensión y percepción de la Iglesia en América Latina.

El documento no ignora, sino que toma nota de los desafíos a los que se enfrenta el mundo y nuestro continente. Constata los cambios significativos que acompañan al estado mutante universal, al que denomina “cambio de época”¹⁴: 1) pluralismo religioso y pérdida de la hegemonía del cristianismo histórico; 2) necesidad del diálogo ecuménico y macroecuménico a escala cada vez mayor 3) creci-

¹³ Cf. documento conclusivo, n. 19.

¹⁴ Cf. n. 44.

miento e incremento vertiginoso de la pobreza y la injusticia presentes en el continente, que no ha hecho más que aumentar a lo largo de las décadas y que se encuentra en la actualidad en un estado calamitoso (es como mínimo escandaloso que en el continente de la esperanza, el mayor continente católico del mundo, un tercio de la población viva por debajo del umbral de pobreza); 4) la cultura posmoderna con las nuevas tecnologías (móviles, Internet, etc.) que han transformado desde la concepción que tiene el ser humano de su corporeidad e identidad humanas hasta las relaciones humanas y comunitarias; 5) un cambio en la recepción de las normas y orientaciones de la Iglesia, una síntesis personal que muchísimos católicos hacen en cuanto a la vivencia de la moral o al estilo de vida y que no siempre o casi nunca se corresponde con lo que determina la Iglesia.

El Papa, en su discurso inaugural, afirmaba ya que “sólo quien conoce a Dios conoce la realidad”¹⁵. Con ello parece “bautizar”, haciendo especial hincapié, la lectura de la realidad, enmarcándola en la visión eclesial. El documento conclusivo retoma de forma literal la afirmación de Benedicto XVI en el n. 42, en pleno corazón del VER. Pese a que presenta, por lo tanto, un esfuerzo de análisis que beneficia al resto del documento, no se puede afirmar que estemos ante el método consagrado ver, juzgar y actuar, que inspira, desde el auge de la Acción Católica en la década de los 60, la vida pastoral de la Iglesia del continente.

2. El documento apunta igualmente luces y sombras en lo tocante a la vida eclesial en América Latina, continuando con la línea que tiene como centro de preocupación a la Iglesia católica. Como luces, podríamos citar la herencia católica del continente, la fe católica del pueblo latinoamericano y todos los logros que se han podido obtener de esta herencia a lo largo de muchos siglos. Como sombras, una excesiva secularización de buena parte de la Iglesia, como por ejemplo la vida religiosa y la necesidad de superar la situación actual. Describe asimismo el éxodo de católicos hacia las filas evangélicas pentecostales y otras religiones, lo que causa bajas significativas a la Iglesia.

A esto se añade la disminución de las vocaciones sacerdotales, del contingente de fieles, etc. El documento llama a los fieles católicos a superar esas sombras y apuesta para ello por fuerzas como la familia, primer agente de evangelización (pese a que se trate de una familia que a nuestro entender ya no se corresponde con la realidad multi-forme de las familias católicas latinoamericanas), la parroquia, la diócesis y los movimientos.

¹⁵ Discurso Inaugural, n. 3.

Las soluciones que ofrece el documento para superar las sombras que persisten en la vida cristiana del continente son, en nuestra opinión, tímidas y poco osadas. Citamos como ejemplo el problema de que muchas comunidades católicas no tienen posibilidad de participar de la Eucaristía dominical porque no hay clero en el lugar donde están enclavadas. Se les priva, por lo tanto, del misterio central del catolicismo. La CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil), en las observaciones que envió al documento de participación, encara con valentía este problema y propone soluciones osadas e interesantes. Afirma, por ejemplo, que si es cierto que “la Iglesia hace a la Eucaristía y la Eucaristía hace a la Iglesia”, el hecho de que el 80% de los católicos brasileños no puedan celebrar la Eucaristía los domingos significa que se les priva de una dimensión importante de su eclesialidad. Sugiere que se vuelva a reflexionar sobre la cuestión del ministerio de los laicos y la posibilidad de que los sacerdotes casados puedan retomar el ministerio.

El documento recoge el problema, pero no la solución. En el número 100, letra e), explica que “el insuficiente número de sacerdotes y su no equitativa distribución imposibilitan que muchas comunidades puedan participar regularmente en la celebración de la Eucaristía. Recordando que la Eucaristía hace a la Iglesia, nos preocupa la situación de miles de esas comunidades, privadas de la Eucaristía dominical por largos periodos de tiempo”.

El número 253, más adelante, dedicado a los presbíteros, explica aquellos que no tienen la posibilidad de celebrar la Eucaristía los domingos intenten participar devotamente en las celebraciones de la Palabra y recen por las vocaciones sacerdotales. Muestra, por consiguiente, que la vía para superar este tipo de problemas sigue siendo la tradicional, y que la Iglesia no pretende introducir ninguna novedad significativa para solucionar esta cuestión.

3. La renovación que pretenden los obispos y que está explícita en el documento implica una Iglesia donde la jerarquía desempeñe bien su papel de conductora del proceso. No se percibe tan fácilmente en el documento la flexibilidad que el Concilio aportó con el concepto de Iglesia pueblo de Dios. Del documento podría deducirse que el liderazgo de esta Iglesia renovada en el continente recaería en los obispos y el clero.

Sin embargo, el documento menciona en bastantes ocasiones la existencia de laicos responsables y bien formados como elementos indispensables para que la evangelización llegue donde sólo llegan los laicos, esto es, desde el punto de vista temporal¹⁶. En cierta

¹⁶ Cf. sección 5.3.4., nn. 209-215.

medida y en cierto modo retoma el concilio. Nos parece, no obstante, que la teología posterior al concilio en materia de identidad y misión del laicado no aparece en el documento, ya que se insiste una y otra vez en que los laicos deben trabajar en el mundo, en las estructuras temporales, etc. Apenas se reconoce el trabajo de los laicos dentro de la estructura de la Iglesia, y cuando se hace, se destaca que éste debe hacerse bajo la dirección de los pastores. Esto significa que el paradigma que rige la eclesiología del documento está basado en la contraposición clero/laicado y no en lo que se expresa en las teologías posteriores al Concilio de Bruno Forte y otros, donde se aprecia una fecunda interacción entre comunidad y ministerios¹⁷.

A nuestro juicio no se ha abierto ningún camino nuevo para el laicado, al que se le convoca a asumir la parte más significativa de la evangelización y misión continental. Al contrario, algunos caminos ya abiertos aparecen si no cerrados, al menos en un segundo plano¹⁸. La Iglesia que esboza el documento y con la que pretende renovar la identidad y la misión católica del continente es, por lo tanto, una Iglesia muy centrada aún en la jerarquía y en el clero.

Como aspecto positivo, cabe destacar la inclusión –rara e incluso inexistente en documentos oficiales del episcopado latinoamericano– del reconocimiento de la importancia y legitimidad de los consejos de laicos a todos los niveles: parroquial, diocesano, etc. Y también la afirmación de que la construcción de ciudadanía y la construcción de eclesialidad es, en los laicos, un solo y único movimiento¹⁹.

4. Por otro lado, hay conquistas importantes que sí se han mantenido y destacado. La opción por los pobres está viva y presente en el documento²⁰, se hace incluso hincapié en ella²¹. La imagen de los rostros sufrientes, tan elocuente en el documento de Puebla, reaparece aquí, con multitud de detalles y con nuevos matices: toxicómanos, enfermos de Sida, migrantes, etc.²²

El hecho de reconocer que la violencia es el principal problema contra el que se debe luchar con valentía y claridad activa constituye un

¹⁷ Cf. la obra de B. Forte, *A missão dos leigos*, Paulinas, São Paulo 1987.

¹⁸ Nos referimos aquí al grandísimo trabajo de empoderamiento del laicado popular que significaron las Comunidades Eclesiales de Base y todo el movimiento de lectura popular de la Biblia, liderado por laicos, sobre todo mujeres.

¹⁹ N. 215.

²⁰ N. 128.

²¹ Nn. 397-399.

²² N. 65, 393, 402.

punto altamente positivo. El documento incluye múltiples apartados donde se menciona este flagelo, incluidas sus formas nuevas y sofisticadamente crueles: narcotráfico, crimen organizado, guerrilla, etc.²³

La cuestión de la justicia –tratada siempre por su contrario, la injusticia– aparece, por lo tanto, contemplada en el documento, aunque esté lejos de ser su eje central, como fue el caso de Medellín, ratificado por Puebla.

Así, el documento arrastra una ausencia significativa: la de la teología elaborada en el continente, que adquirió ciudadanía en todo el mundo, identificando a la Iglesia latinoamericana como un lugar en el que el pensar la fe va ligado a la lucha por la justicia. Pocos son los apartados que tratan de la inteligencia de la fe, la teología. Sólo se hace referencia al tema en el número 5. Y siempre en el contexto de formación de presbíteros o laicos o de la cuestión del diálogo con el resto de ciencias.

La presencia de asesores teológicos, invitados oficialmente por las conferencias episcopales o reunidos en grupos extraoficiales en estrecho diálogo con algunos obispos, muestra, sin embargo, que la teología latinoamericana continúa muy viva. Demuestra asimismo que sus protagonistas han cambiado un poco de rostro en la actualidad. No son únicamente presbíteros diocesanos o religiosos u obispos. Hay numerosos laicos, hombres o mujeres, que ayudan a la comunidad eclesial a caminar a través de su reflexión sobre la fe y la Palabra de Dios.

Además de los asesores invitados oficialmente por diversas conferencias episcopales²⁴, las reuniones extraoficiales de Aparecida y el seminario organizado por el Consejo de Laicos de Brasil en la ciudad vecina de Pindamonhangaba atestiguan este cambio importante en el rostro de la teología que se desarrolla hoy en el continente y que encuentra caminos más alternativos para hacer oír su reflexión y su discurso.

Conclusión: en busca de la hermenéutica

Como dice Paul Ricoeur, el texto no es una grandeza cerrada, sino algo abierto a nuevas lecturas e interpretaciones y a sucesivas relecturas. Los que lo leen, lejos de desempeñar un papel pasivo y meramente receptivo, en cierto modo lo vuelven a escribir con su hermenéutica. Así creemos que ocurrirá con el documento de Aparecida.

²³ Nn. 402 en adelante.

²⁴ De los cinco asesores de la Conferencia episcopal brasileña, dos eran laicos y otros dos sacerdotes.

Ahora empieza la interpretación en las comunidades y en comunión con ellas. Se trata de proponer su lectura, de dar claves para su interpretación, y acompañar el proceso de asimilación del texto.

Por ello, es fundamental el trabajo posterior a la conferencia. Es ahí donde surgirá la oportunidad, a partir de los muchos buenos apartados que contiene el documento, de trabajar el día a día de la Iglesia y del pueblo de Dios en dirección hacia la formación de un discipulado misionero que renueve la faz de la comunidad de fe en el continente. La búsqueda constante del rostro de Dios en el momento actual de la humanidad y en el momento actual del continente constituye el tema central del documento de Aparecida. La fe en ese Dios Amor es y será el único camino para una Iglesia formada por discípulos misioneros hoy.

La fe en Dios Amor, corazón del evangelio, constituye un punto muy importante que se debe difundir en la cultura de nuestros pueblos. El cristianismo sitúa al amor en el centro de su propuesta, y por ello debe proponer y anunciar claramente que Dios es Amor, con el fin de ser fiel al mensaje del que es portador. No obstante, el amor que el evangelio de Jesucristo propone es un amor profundamente "infectado" de justicia, de pasión por la verdad, de repudio a las injusticias de todo tipo. El amor que emana del documento es objeto de buenos apartados en ese sentido, pero no constituye un punto central del documento.

Un Dios que es Amor escucha los clamores de su pueblo y se revela como amor no sólo de forma idílica, como bálsamo para apaciguar corazones inquietos, sino también como perdón ante la violencia, como justicia ante la pobreza y la opresión, como apertura ante el diferente y el otro, como disponibilidad para asumir los conflictos a fin de construir la paz. Será crucial, tras Aparecida, trabajar en las comunidades cristianas católicas la fe en Dios Amor, incluyendo en esa fe y en ese amor todos los dramas causados por el desamor en la vida cotidiana de las personas y de las comunidades. Sólo así podrá ayudar Aparecida a presentar intacto el Evangelio como Buena Nueva, sin concesiones o reduccionismos.

La teología, fe que busca su inteligencia, será un elemento fundamental en ese trabajo hermenéutico que habrá que realizar próximamente en la Iglesia que está al sur del Río Grande y en las islas caribeñas. Se espera que la exigencia y la importancia de dicho trabajo encuentre a los teólogos atentos y disponibles para prestar el servicio que de ellos y ellas se espera.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)