

Revista internacional de Teología CONCILIUM

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



TEMA MONOGRÁFICO

VIVIR EN LA DIVERSIDAD

Solange Lefebvre, Denise Couture y K. Gandhar Chakravarty (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Guy Marchessault, Miguel Pereira,
Franz-Josef Eilers y Enrico Galavotti

354

FEBRERO 2014

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



354

FEBRERO • 2014

TEMA MONOGRÁFICO

VIVIR EN LA DIVERSIDAD

Solange Lefebvre, Denise Couture y K. Gandhar Chakravarty (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Guy Marchessault, Miguel Pereira,
Franz-Josef Eilers y Enrico Galavotti

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

354

FEBRERO 2014
VIVIR EN LA DIVERSIDAD

355

ABRIL 2014
ORTODOXIA CRISTIANA

356

JUNIO 2014
¿RETORNO DE LA CONCIENCIA
APOCALÍPTICA?

357

SEPTIEMBRE 2014
MERCANTILIZACIÓN
DEL CRISTIANISMO

358

NOVIEMBRE 2014
CORRUPCIÓN



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross – Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

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

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry Marie Courau	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilarico	Quezon City-Filipinas
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
João J. Vila-Chã	Roma-Italia
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

VIVIR EN LA DIVERSIDAD

Solange Lefebvre, Denise Couture y K. Gandhar Chakravarty: <i>Editorial</i>	7
1.1. Hille Haker: <i>Nueva reflexión sobre la solidaridad y la justicia</i> ..	11
1.2. Regina Ammicht Quinn: <i>Ética de la integración</i>	25
1.3. Felix Wilfred: <i>Diversidad, reconocimiento y coexistencia. Más allá del liberalismo y del secularismo</i>	39
1.4. Maria Clara Bingemer: <i>La carismatización de la religión. La diversidad religiosa que debe tener en cuenta la teología en Brasil</i>	53
1.5. Luiz Carlos Susin: <i>América Latina, la tierra multicolor. La diversidad cultural y religiosa en América Latina</i>	73
1.6. Denise Couture: <i>Crear relaciones justas. Análisis de prácticas innovadoras, feministas e interculturales en el contexto canadiense</i>	87
1.7. Gregory Baum: <i>Las iglesias canadienses se arrepienten de su identificación con el colonialismo</i>	101

2. Foro teológico

I. Decreto sobre las comunicaciones sociales *Inter mirifica* (4 de diciembre de 1963)

2.1. Guy Marchessault: <i>El decreto conciliar Inter mirifica: ¿éxito o fracaso?</i>	113
2.2. Miguel Pereira: <i>Inter mirifica: una referencia</i>	121

2.3. Franz-Josef Eilers: *Inter mirifica en Asia* 125

II. Discusión acerca de la publicación del número de *Concilium*
sobre la Curia romana

2.4. Enrico Galavotti: *La Curia romana en el siglo breve.*
Notas para una reflexión 133

Los recientes debates sobre varios casos de tumultos provocados por la diversidad cultural y religiosa han llevado a infinidad de comunidades a preguntarse sobre cómo vivir conjuntamente en armonía. Durante estas discusiones, un creciente número de pensadores poscoloniales ha abogado por avanzar en un trabajo interdisciplinar e intercultural que ayude a dilucidar dimensiones nuevas con respecto a los enfoques sobre el multiculturalismo, el interculturalismo y la interculturalidad. Este número de *Concilium* pretende reflexionar sobre esas dimensiones. Es el resultado del encuentro anual de directores, redactores y editores que se celebró en la Universidad de Montreal (Canadá) en mayo de 2013¹. Según el Ministerio de Ciudadanía e Inmigración de Canadá, el multiculturalismo debería potenciar la convicción de que todos los ciudadanos son iguales. Iniciado en la década de los años setenta del siglo pasado, este multiculturalismo está garantizado, de modo que todos los ciudadanos pueden estar orgullosos de sus antepasados y mantener su identidad y su sentido de pertenencia. Según esta visión, la aceptación de las tradiciones fomentaría, en general, los sentimientos de confianza y tranquilidad entre los ciudadanos. Ciertamente, Canadá es famosa por haber sido una de las naciones

¹ Agradecemos la ayuda económica recibida del Social Sciences and Humanities Research Council. Con esta ocasión, la revista francesa *Théologiques*, publicada por la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad de Montreal, decidió dedicar un número con las actas de este encuentro, ofreciendo una edición en francés que estará disponible en la siguiente dirección de internet: <http://www.ftsr.umontreal.ca/theologies/>

históricamente más progresistas con respecto a este tema. Pero si bien muchas de las experiencias canadienses han demostrado vías mediante las que el multiculturalismo fomenta la comprensión intercultural y la armonía racial y étnica en la sociedad, aún persisten algunos problemas, como muestran los artículos de Denise Couture y Gregory Baum.

Más en general, las implicaciones teológicas en muchas sociedades de todo el mundo continúan siendo, sin embargo, complejas. El diálogo interreligioso en los contextos caracterizados por el pluralismo, la privatización de la fe y la movilidad religiosa, plantean cuestiones serias a comunidades cuyos derechos humanos y libertades fundamentales se ven con frecuencia comprometidos por los mecanismos de la economía global. En el intercambio transnacional de información o de recursos materiales y culturales, ¿cómo pueden colaborar el primer mundo y los otros dos tercios para mejorar las relaciones multiculturales?

Las cuestiones abordadas durante la conferencia son las siguientes. ¿Cómo están los especialistas construyendo y tratando al otro o al extraño en sus discursos actuales? ¿Cómo estamos articulando la tensión entre lo global y lo local? ¿Cómo estamos reflexionando sobre las relaciones entre los inmigrantes y las sociedades de acogida? ¿Qué recursos simbólicos se están implementando mediante las reflexiones y las prácticas sobre estas relaciones? ¿Hay algunas imposiciones neocoloniales implícitas en el sistema general con el que nos acercamos a los diálogos sobre la diversidad? ¿Qué fenómenos son compartidos o específicos en diferentes regiones geográficas y qué implicaciones tienen para la globalización?

En los contextos globales actuales cada vez más multiculturales, los pensadores están llamados a aportar un nuevo sentido a la crítica poscolonial, a delimitar sus resultados completos en los contextos regionales de las naciones en vías de desarrollo, y a compartir modelos alternativos al multiculturalismo. La discriminación y el tratamiento desigual de las prácticas religiosas y de los pueblos indígenas siguen generando numerosas implicaciones para las sociedades coloniales. Este número se basa en voces de diversos crisoles culturales no solo para intentar remover algunos de estos obstáculos

los neocoloniales en política multicultural, sino también como un modo mediante el que entender mejor el problema a partir de las voces que en todo el planeta hablan de experiencias comunes de dominación.

Este número de *Concilium* se abre con dos artículos escritos por teólogas alemanas, desde una perspectiva ética, que exploran conceptos alternativos para reflexionar sobre la integración, la justicia y la solidaridad, y la comprensión poscolonial implícita de la cultura y la raza. *Hille Haker*, que es profesora en los Estados Unidos, explica detalladamente la dialéctica de justicia y solidaridad. La ética, en general, y la ética cristiana, en particular, necesita prestar atención a las experiencias y los relatos de quienes son invisibles e inaudibles en los enfoques sobre la justicia basados en el mérito y el logro, para identificar las violaciones de sus derechos como también las prácticas de estigmatización. «¿Por qué fracasa con tanta frecuencia la integración?», pregunta la teóloga alemana *Regina Ammicht Quinn*. Por integración entiende la autora la vida en sociedades diversas, principalmente en Occidente.

Tres reflexiones procedentes del hemisferio sur, de un autor indio y dos brasileños, exploran recursos alternativos que ayuden a reflexionar sobre la diversidad y el modo de tratarla. *Felix Wilfred* propone una conversación y un diálogo fructíferos entre el cristianismo, la posmodernidad y el pensamiento asiático, que pueden ayudar a afrontar el desafío de la diversidad y el pluralismo de nuestro tiempo. *Luiz Carlos Susin*, de Brasil, nos presenta un artículo pintoresco sobre la profundidad de las raíces religiosas de América Latina. El autor prefiere la categoría de «biodiversidad» a la de «multiculturalidad», pues considera la primera más exacta para describir la relación intrínseca entre vida, cultura y religión, y para designar una unidad vital en el seno de las diferencias culturales y religiosas. *Maria Clara Bingemer* reflexiona sobre la secularización y la disminución del catolicismo en Brasil.

Dos artículos relativos al contexto canadiense concluyen la sección temática del número, escritos por Denise Couture y Gregory Baum respectivamente. Dentro del campo de la teología feminista intercultural y multirreligiosa, *Couture* nos cuenta una praxis y los

relatos de mujeres que tratan de vivir sus diferencias de forma alternativa, es decir, sin desvalorizar al «otro». Por su parte, *Baum* estudia un tema clave en el contexto canadiense: el informe de los Primeros Pueblos canadienses o los pueblos fundadores.

Cuatro contribuciones componen el *Foro teológico* de este número. Vivimos en una era digital y una sociedad del conocimiento cuyos horizontes se amplían con nuevos desarrollos tecnológicos. Presagiando estos avances, el Vaticano II abordó el tema de la comunicación social, cuya discusión y debate condujeron a la promulgación de *Inter mirifica* en 1963. *Guy Marschessault* reflexiona sobre este decreto y muestra los desarrollos que se han producido desde entonces en el pensamiento de la Iglesia. En este sentido, resalta el cambio de un enfoque utilitarista por otro funcional, a saber, de considerar los medios de comunicación como un medio para proclamar el Evangelio y para transmitir la fe, se ha pasado a entenderlos como un fenómeno cultural que requiere una respuesta de la Iglesia. *Miguel Pereira* reflexiona sobre el decreto en relación con América Latina, especialmente con Brasil. Por su parte, *Franz-Josef Eilers* analiza su recepción en Asia.

Para terminar, *Enrico Galavotti* interpreta el cambio de la imagen de la Curia romana desde una perspectiva histórica. Comenta cómo esta imagen ha sufrido la erosión y la desconfianza en estos últimos tiempos; una señal de este viraje se encuentra en que antes del último cónclave la atención sobre los posibles *papabili* se desplazó desde la Curia hacia otra dirección. Trazando su historia en los siglos XIX y XX, resalta tres puntos nodales que merecen estudiarse e investigarse más.

Esperamos que este número de *Concilium*, con tan amplia variedad de temas y cuestiones, estimule la reflexión de los lectores.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

NUEVA REFLEXIÓN SOBRE LA SOLIDARIDAD Y LA JUSTICIA

Comenzando con la lamentable ausencia de la solidaridad en la interpretación que se hace en el siglo XXI del concepto «justicia de mercado», la autora explica detalladamente el sendero alternativo, a saber, la dialéctica de justicia y solidaridad. Mientras que la justicia subraya la *igualdad* de todos, la solidaridad resalta la *diferencia* y la *diversidad*. El puente entre los dos conceptos puede hallarse en las recientes reinterpretaciones de la teoría del reconocimiento, que abarca la esfera personal, social y política. Sin embargo, el artículo insiste en un enfoque crítico que adopte como su punto de partida no el reconocimiento, sino el no reconocimiento.

«Cinco euros solamente, solo 5 euros», susurraba María, una joven prostituta con mejillas hundidas y pelo desaliñado, mientras se adelantaba desde la oscuridad de un callejón lleno de grafiti en el centro de Atenas durante una reciente noche entre semana.

* HILLE HAKER ocupa la cátedra Richard McCormick S.J. de Ética en la Universidad Loyola de Chicago (EE.UU.) desde 2010, tras haber sido docente en la Universidad de Fráncfort del Meno (Alemania), la Universidad de Harvard (Cambridge, EE.UU.) y la Universidad de Tubinga. Es miembro del European Group on Ethics in Sciences and New Technologies de la Comisión Europea correspondiente (EGE) desde 2005, y del consejo editorial de varias revistas, incluida *Concilium*.

Entre sus libros destacamos *Hauptsache gesund?* (2011) y varios otros coeditados: *Medical Ethics in Health Care Chaplaincy* (2009); *Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge* (2013). Actualmente está trabajando en un libro con el título *Recognition and Responsibility: Critical Theory and Christian Ethics*.

Dirección: Richard A. McCormick Chair of Ethics, Loyola University Chicago, College of Arts and Sciences, Crown Center 321, 1032 W. Sheridan Rd. Chicago, IL 60660 (Estados Unidos). Correo electrónico: hhaker@luc.edu

Como un papel azotado por el viento frío y un desperdicio rodando por una acera sucia, Angelos Tzortzinis, un fotógrafo griego, vio a María bajar de precio hasta el equivalente a unos 6,50 dólares. María, que es solamente un pseudónimo, había esperado obtener algo de dinero para comer, y para una nueva droga callejera barata pero peligrosa, que ha aparecido durante la crisis de Grecia, y que garantiza la eliminación de sus penas, aunque solo sea momentáneamente.

Con el país camino del quinto año de depresión económica y una tasa de paro juvenil del 60%, cada vez más mujeres y hombres ofrecen sus cuerpos por casi nada para conseguir un poco de dinero. Según el Centro Nacional de Investigación Social, el número de personas que venden sexo ha aumentado en un 150% durante los dos últimos años.

Muchas prostitutas han estado vendiendo sus servicios por solo 10 o 15 euros, un precio que ha bajado a la par que los ingresos de los clientes afectados por la crisis. Hay muchas más prostitutas que corren más riesgos de salud por tener sexo sin protección, que venden más caro. Aún más son víctimas de la violencia y de la violación.

Ahora ha surgido una nueva amenaza: un tipo de metanfetamina cristalina llamada *shisha*, por asociación con el narguile turco, pero también conocida como cocaína de los pobres, elaborada con barbitúricos y otros ingredientes, como alcohol, cloro e incluso ácido de batería [...].

La *shisha* se suele tomar fumada. Pero está aumentando su uso por vía intravenosa; debido a los elementos químicos cáusticos que contiene, un número cada vez mayor de los que la usan terminan en una sala de urgencias. Los expertos en salud afirman que el uso intravenoso está contribuyendo a un alarmante incremento de los casos de contaminación por el virus del sida en toda Grecia, que aumentaron en más del 50% el pasado año desde 2011, dado el mayor número de personas que consumen estupefacientes (*New York Times* 5/21/2013).

La historia de María, que encontramos en un reciente artículo del *New York Times*, pone de relieve los cambios más novedosos acontecidos en la Unión Europea, a saber, la aparición de la pobreza y las altas tasas de paro en aquellos países más afectados por la crisis financiera, que ahora tienen que afrontar las medidas políticas de austeridad porque, según se dice, son necesarias no solo en nombre de la prosperidad futura, sino también en nombre de la justi-

cia. En efecto, la tesis imperante es que Grecia, España, Portugal, Italia, Irlanda o Chipre, no pueden continuar con sus estructuras económicas nacionales basadas en el capitalismo financiero a menos que demuestren su disposición a asumir las reformas socioeconómicas dirigidas a mitigar sus enormes deudas nacionales. Estas reformas afectan a la mayoría de los Estados miembros de la Unión Europea, incluyendo los ya mencionados, y son necesarias no solo para salvar la eurozona, sino porque también son justas. Aunque estas medidas y la concepción de justicia social que en ellas se encuentra desemboquen en tasas más altas de paro y en el aumento de la pobreza, en una mala sanidad, en el incremento de gente sin vivienda, y también en las divisiones sociales entre los «pudientes» y los «desposeídos», no hay otra solución, al menos no por ahora. Se espera, evidentemente, que, después de un tiempo de recesión, las economías nacionales volverán a prosperar dando una nueva oportunidad a los ciudadanos europeos, incluyendo a los que viven en el «sur» de Europa.

Sin embargo, puede que María no viva para ver este futuro, si es que se produce según lo previsto. E incluso aunque viva, ¿podrán curarse alguna vez las heridas de su sufrimiento? ¿O no es mucho más probable que haya perdido una parte considerable del respeto a sí misma, de su reconocimiento social, de su salud y de la capacidad para «integrarse» en un mercado laboral que ciertamente no «asumirá» a los más pobres de los pobres tan fácilmente? Así pues, podemos preguntarnos qué ocurrirá con aquellos que sobrevivan a las drogas de la calle, aquellos que, por entonces, tal vez sufran de contagio del VIH o del sida, y quienes, como María, hayan sobrevivido solamente vendiendo su cuerpo. ¿Qué significa la justicia para María y los millones de mujeres, hombres y niños que forman parte del así llamado *bottom billion*, es decir, de los más pobres de los pobres, los menos reconocidos y los más menospreciados de la tierra?

Hablar de Dios significa expresar el sufrimiento de otros y lamentar la responsabilidad olvidada y la solidaridad rechazada¹.

¿Qué significaría para la teología cristiana entender el concepto de solidaridad a la luz de la perspectiva de Metz, es decir, que no hay

¹ J. B. Metz, «The Pluralism of Religious and Cultural Worlds: Notes Toward a Theological and Political Program», *Cross Currents* 49 (1999) 227-236.

una teología sería a menos que no preste atención al sufrimiento y se lamenta por la responsabilidad olvidada y la solidaridad rechazada? En las reflexiones siguientes, subrayaré brevemente algunos elementos programáticos de una ética política cristiana en línea con la teología política de Metz, con el objetivo de situar nuestra conversación sobre la diversidad en el contexto de la justicia y la solidaridad, en lugar de analizar «meramente» el tema según el concepto liberal de tolerancia entre extranjeros en las sociedades pluralistas.

La ética y la teología cristiana que siguen la nueva teología política de Metz adoptan como punto de partida las experiencias negativas de sufrimiento que exigen responsabilidad y solidaridad. Es una ética que *critica* las prácticas y políticas en las que no hay lugar para la responsabilidad y la solidaridad; es una ética que *contextualiza* las exigencias éticas recurriendo a sus relatos, como el de María en el artículo del *New York Times*, personas que no son reconocidas y que son silenciadas e ignoradas por las políticas enfocadas a volver a instaurar el statu quo de una economía de mercado injusta; y es una ética que pretende ofrecer perspectivas *constructivas* que, procedentes de su propia tradición, contempla una sociedad entendida como una comunidad diversa de justicia y solidaridad.

El concepto de justicia que subyace en las políticas que impulsa la Unión Europea, como en la mayoría de las políticas económicas internacionales, con respecto a la pobreza, se define principalmente en términos económicos: se basa más en el «mérito» que es *diferente* entre los individuos y grupos, que en las *necesidades* (básicas), que son las mismas para todos, y que se encuentran enumeradas en la declaración de los derechos humanos, y que se extienden desde la necesidad de alimento, casa o trabajo hasta las libertades básicas y la oportunidad de participar en los asuntos sociales y políticos. Sin embargo, las políticas económicas actuales están más orientadas a la estabilidad del mercado que a la estabilidad social, dando como resultado el nuevo concepto de «justicia de mercado» por encima y en contra de la «justicia social». Esa justicia de mercado parece ser estructuralmente indiferente a las consecuencias sociales de las reformas financieras, y la interpretación que en ella subyace de la justicia —la justicia de la posibilidad y la oportunidad basada en el mérito— está casi completamente alejada del concepto de solidaridad. Es una concepción que

tiene poco en común con la respuesta judeocristiana al sufrimiento y la promesa del Reino de Dios —una justicia que se fundamenta en primer lugar en la alianza de Dios con todo el pueblo, en segundo lugar, en el reconocimiento fundamental de todo individuo sin que importe lo no reconocido que sea en sus culturas o sociedades, y, en tercer lugar, en la compasión, que exige la transformación del sufrimiento en bienestar, la conversión de la injusticia en justicia y de la exclusión en inclusión—. Este concepto de justicia no se apoya en un contrato económico que, al invocar las mismas reglas para todos, encubre el hecho de tolerar la desigualdad estructural existente en las realidades económicas y sociales del mundo actual. Al contrario, se fundamenta en un contrato social que corrobora la igualdad de todas las personas, independientemente de la diversidad que exista entre ellas, pero al mismo tiempo reconoce el hecho de que algunas de estas diferencias entre las personas se basan en desigualdades que no pueden ser toleradas por sociedades que persiguen la justicia social.

Puede que parezca sesgada la breve referencia que estoy haciendo al hecho de que las políticas europeas e internacionales actuales están impulsadas por una concepción económica de la justicia, es decir, una concepción que favorece la distribución de los bienes sociales materiales y no materiales según el esfuerzo y el logro del individuo, y no según sus necesidades y sus derechos. Pero la relación entre el principio normativo de igualdad, que se fundamenta en la igualdad de todo individuo, y la desigualdad estructural entre las personas, que pueden diferir en muchos aspectos (p. ej., por procedencia social, cultural, étnica o religiosa), persigue a toda teoría de la justicia. Por consiguiente, la labor de toda teoría de la justicia consiste en concretar cómo la proposición normativa de la igualdad puede traducirse en políticas que afronten la desigualdad de hecho sin omitir el reconocimiento del otro como otro en su diferencia. La igualdad no excluye el reconocimiento de la diversidad, pero el problema reside en saber cuándo el reconocimiento de la diferencia se convierte en una hoja de parra tras la que se encubre la tolerancia con respecto a la desigualdad, es decir, la injusticia. Y es aquí donde resulta instructiva la relación entre justicia y solidaridad.

Cuando uno de los más importantes teóricos de la justicia del siglo xx, John Rawls, introdujo su principio de la diferencia, según el

cual «las desigualdades sociales y económicas tienen que organizarse de tal modo que contribuyan al mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad», entendido como complementario al principio de igualdad, según el cual «toda persona debe tener un derecho igual a la máxima libertad básica compatible con una libertad similar para los demás»², muchos críticos no lo aceptarían. Rawls podría haber llamado a este principio de la diferencia *el principio de solidaridad relacionado con la justicia*, porque su objetivo es compensar las injusticias estructurales o los puntos de partida desiguales, la desigualdad de oportunidades para prosperar y/o «perseguir los sueños de una vida buena», entre los ciudadanos de una determinada sociedad. Pero si bien el concepto liberal de Rawls de «igualdad de acceso» a los bienes de la sociedad, tal como se articula en el primer principio de la justicia, fue bien recibido por la filosofía y la teoría política occidental, la dimensión solidaria de la justicia fue sistemáticamente ignorada o explícitamente rechazada.

Sin embargo, hoy tenemos que habérmolas con la aceptación de que en nuestra economía globalizada no hay espacio para ninguno de los dos principios: la base normativa de la sociedad justa, el igual derecho de toda persona a la libertad básica, parece ser una idea utópica que no encaja en el siglo XXI, y se sostiene que aunque sea verdadera en teoría, no obstante, no puede traducirse en las políticas reales de un mundo globalizado. Además, la afirmación de que la desigualdad es aceptable solo si beneficia a quienes son los menos aventajados, ha sido reemplazada por una amplia concepción de la

² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1999, edición revisada (trad. esp. *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid 1997). En *Political Liberalism* (trad. esp. *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996) realiza algunos cambios: «Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades y derechos básicos que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, a esas iguales libertades básicas, y solo a ellas, hay que garantizarles su justo valor». El principio de diferencia suena ahora así: «Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones. En primer lugar, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en igualdad de oportunidades; en segundo lugar, deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad» (J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York 2013, pp. 5-6).

diferencia y de la diversidad que ignora exactamente la distinción entre tolerancia de la diferencia y tolerancia de la injusticia.

¿Dónde deja este planteamiento a la teología y la ética cristiana? Teóricamente, tenemos que discernir cómo la justicia se relaciona con la solidaridad. Sin embargo, en la práctica ello significa que la comunidad cristiana tiene que demostrar que *pueden llevarse a cabo* la justicia y la solidaridad. Yo sostengo que esto es posible, es mi tesis, solo cuando introducimos un tercer término que explica por qué no pueden separarse entre sí la justicia y la solidaridad. Se trata del término *reconocimiento*, que ya se ha introducido en la teoría política y en la ética. La ética cristiana puede también asumirlo a partir de su propia tradición de fe, según la cual Dios acepta incondicionalmente a todo individuo, independientemente de su estatus social o económico. Lo que requiere esta interpretación de la justicia y la solidaridad y su interrelación, es el reconocimiento de uno mismo como uno —y solo uno— entre otros. Según Axel Honneth, por ejemplo, la tarea de la ética consiste en analizar las estructuras de injusticia teniendo en cuenta el no reconocimiento, expresado como desprecio personal, discriminación social y negación de los derechos políticos. En este sentido, la tarea consiste para él en luchar contra el no reconocimiento en las relaciones personales, las estructuras sociales y las instituciones políticas, y exige la integración del cuidado y de la solidaridad como la «otra cara» de la justicia³.

Puedo perfectamente seguir a Honneth en este análisis, pero, en su concepción hegeliana, la «lucha por el reconocimiento» queda aún en su mayor parte en manos de quienes sufren el no reconocimiento, es decir, que su éxito o su fracaso depende más de la solidaridad *entre* quienes sufren la injusticia que de una interpretación moral específica de las obligaciones exigidas por un agente moral. Esta idea debe entenderse como defensa o solidaridad con quienes sufren la injusti-

³ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona 1997. Cf. también su último libro *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen (Sittlichkeit)*, Fráncfort 2011), en el que asume el concepto hegeliano como punto de partida para una teoría de la libertad que no es un mera variante de una teoría política liberal sino más bien una alternativa, basada en la teoría del reconocimiento.

cia, que complementa a la solidaridad *entre* ellos. Para mostrar lo que quiero decir con la función del reconocimiento en la interrelación de justicia y solidaridad, me remitiré a un pensamiento que Paul Ricoeur exploró en una de sus últimas obras, comenzando con una cita de Thomas Nagel. A Nagel le interesa el estudio de los puntos de vista individuales, que no pueden reemplazarse por una «visión desde ningún lugar», como defendía en su famoso libro de igual título. Y, aún así, Nagel sostiene que es posible el giro a una perspectiva igualitaria sin ignorar el punto de vista personal:

Cada uno de nosotros comienza con un conjunto de preocupaciones, deseos e intereses propios, y cada uno puede reconocer que lo mismo puede decirse de otros. Podemos pensar entonces en separarnos de nuestra posición particular en el mundo y pensar simplemente en todas las personas sin seleccionar como «yo» al único que le ocurre algo determinado⁴.

Esta capacidad para distanciarse uno mismo de sus propios deseos y puntos de vista es la premisa de la capacidad para juzgar moralmente —Ricoeur la denomina la premisa «antropológica»—. El movimiento adelante y atrás entre mi punto de vista personal y el punto de vista impersonal en el que yo soy uno entre todos los demás, sostiene Ricoeur, no es diferente de la capacidad de priorizar mis deseos diferentes de acuerdo con las valoraciones fuertes que Charles Taylor introdujo como un importante proceso de equilibrio entre los diferentes deseos que yo tengo o los diferentes bienes que quiero perseguir —en última instancia, todo relacionado con un concepto de una identidad moral ideal⁵—. La ordenación de los deseos o intereses, en la concepción de Taylor, sigue la idea de un yo idealizado; los intereses, por supuesto, no son independientes de mi contexto social, mi cultura, mi religión o la situación histórica en que se realizan; sin embargo, lo importante es que están relaciona-

⁴ T. Nagel, *Equality and Partiality*, p. 10 (trad. esp. *Igualdad y parcialidad: bases éticas de la teoría política*, Paidós Barcelona 2006), citado en P. Ricoeur, *Reflections on the Just*, University of Chicago Press, Chicago 2007, p. 67.

⁵ Para un exhaustivo análisis de la tesis de Taylor, cf. H. Haker, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der «Jahrestage» von Uwe Johnson*, Francke, Tübinga 1999.

dos con el ideal de una identidad personal que, en la versión de Taylor, coincide con la identidad moral. En cambio, para Ricoeur la identidad moral no coincide con la identificación entre valoraciones fuertes y una identidad idealizada del yo, sino que coincide, más bien, con aquella identidad que integra el punto de vista de la justicia. Así pues, solo si la misma, o al menos una similar «negociación» o equilibrio entre los diferentes intereses, se realiza al ir y venir entre mi punto de vista personal y el punto de vista impersonal, solo entonces es cuando este proceso se convierte en un proceso de negociación *moral* —y es precisamente esta capacidad moral para hacer lo que hay que hacer— a saber, juzgar «sin seleccionar como “yo” al único que le ocurre algo determinado», lo que nos capacita para conectar nuestro deseo de vivir bien con la afirmación de ser justo. Para Ricoeur, este proceso de juicio es, efectivamente, una negociación entre yo mismo y yo mismo (digamos) o entre actores diferentes; y el proceso de negociación implica, ciertamente, conflictos entre deseos e intereses diferentes, conflictos entre el punto de vista personal y el imparcial, el punto de vista igualitario, y conflictos entre actores diferentes. No sorprende que Ricoeur los denomine conflictos de interpretación, tanto sobre los hechos como sobre las normas. Sigo a Ricoeur en el siguiente planteamiento: si al menos pudiéramos estar de acuerdo en que, efectivamente, poseemos la capacidad de actuar moralmente si trascendemos nuestro punto de vista personal, entonces podríamos iniciar el proceso de negociación sobre qué trayectoria sería la mejor, es decir, la mejor para corregir la injusticia en una situación determinada.

¿Por qué es importante el reconocimiento en este proceso? La primera respuesta, dada por Honneth, Taylor, Judith Butler, Martha Nussbaum y muchos otros, es la siguiente: el reconocimiento es una condición importante para el bienestar de una persona. Como Axel Honneth ha mostrado, el reconocimiento interpersonal, social y legal está estrechamente vinculado a la identidad individual, social y política de una persona. Sin él, la integridad psicofísica de una persona puede correr riesgo y ser dañada de hecho, su pertenencia social desestabilizada o fracturada, y sus derechos políticos violados. Los efectos pueden analizarse en múltiples contextos, prestando atención a la violencia física y psicológica, a las prácticas de exclusión social y

a la negación de derechos específicos. Una persona que afronta una violencia personal directa durante un período de tiempo, corre, en efecto, un gran riesgo de ser dañada en su identidad personal; una persona —o grupo— que es estigmatizada como «diferente» por una característica grupal (religión, cultura, sexo, etnia, etc.) y se ve enfrentada con un reconocimiento social más bajo, que, de lo contrario, afrontaría, tal persona o grupo es, de hecho, excluida de numerosas prácticas sociales que constituyen la cohesión social⁶. Y como célebremente dijo Hannah Arendt: sin el derecho a tener derechos, es imposible mantener ni puede llevarse a la práctica el estatus de ciudadanía —por consiguiente, el derecho a tener derechos es una precondición de igualdad en la esfera política.

Mientras que este último elemento de la justicia, es decir, los derechos políticos de todas y cada una de las personas, ha sido en gran medida el centro de la filosofía política del siglo xx, la teoría del reconocimiento ha mostrado la conexión que existe entre este reconocimiento político y los otros dos tipos de reconocimiento: el social y el personal. Bien es verdad que podría decirse que es difícil para una ética de la justicia ocuparse de la violencia personal y de la estigmatización social, y, sin embargo, debe abordarse, por ejemplo mediante las intervenciones del Estado para proteger los derechos y la integridad de los individuos: en el caso de la violencia doméstica compensando los costes médicos, etc.; así también, hay que combatir la estigmatización social con políticas antidiscriminatorias en varios niveles, y promover la cohesión social mediante políticas de inclusión. Pero en última instancia, ninguna intervención judicial puede sustituir la aceptación, la inclusión y la defensa que son necesarias para superar la injusticia en el seno de la sociedad civil y de las

⁶ Un excelente estudio de los efectos de esta no pertenencia se encuentra, como sucede a menudo, en una obra de ficción, concretamente en la novela de Richard Powers *El tiempo de nuestras canciones*, en la que se narra la lucha de una familia racialmente «híbrida» en la Norteamérica del siglo xx, donde la sociedad exige la desambiguación de las razas para definir su pertenencia social, aun cuando la misma «pertenencia» racial crea múltiples injusticias, hasta el punto de que los hijos de la denominada pareja mixta no solo tienen que afrontar la injusticia de la raza, sino, además, el no reconocimiento social de sus identidades particulares.

instituciones de la sociedad. *La solidaridad es exactamente esta práctica de aceptar a quienes han sido avergonzados, la inclusión de quienes son socialmente excluidos, y la defensa política y legal de quienes carecen de defensores.* La justicia exige estas prácticas de solidaridad para identificar las prácticas en las que la diversidad se apoya en la injusticia; la expresión de la injusticia —a través de relatos— es una parte necesaria del proceso de negociación entre diferentes intereses; pero la solidaridad también exige el punto de vista de la justicia para trascender el punto de vista necesariamente parcial de las políticas de identidad en las que a menudo se basa la solidaridad.

Al tener en cuenta a quienes son olvidados por nuestras políticas contemporáneas, a quienes son marginados en nuestras sociedades civiles y a quienes han desaparecido del horizonte de las relaciones personales, las mujeres, como María, volverán a aparecer en el ámbito público. Con frecuencia, este tipo de personas no tienen una familia a la que dirigirse; sus amigos se encuentran entre quienes luchan como ellas. No se benefician de los numerosos logros de las sociedades modernas: la atención sanitaria, una vivienda digna, el deporte, la música, las películas o el teatro, o la comunicación mediante internet, es decir, de todo cuanto configura nuestras sociedades contemporáneas. No cabe duda de que estos son «abandonados» en las reformas políticas orientadas hacia un «bien común» entendido como el beneficio más grande para el mayor número de personas, en lugar del mejor beneficio posible para cada individuo. Esta es la diferencia entre la teoría utilitario-económica de la justicia y una teoría de la justicia fundamentada en la igualdad de derechos de cada individuo.

La teoría del reconocimiento, a mi modo de ver, hace que el individuo sea visible y audible, de modo que no es ignorado en la abstracción necesaria de cualquier teoría de la justicia. Una ética fundamentada en la teoría política crítica asociada con este concepto de reconocimiento, no es solo otro modo de reconocer la identidad diversa de los individuos o el reconocimiento de las políticas de identidad de los grupos sociales. De hecho, el reconocimiento no puede separarse de una ética del respeto. Su meta es claramente la misma que la de una ética igualitaria, orientada hacia la libertad de todo individuo para vivir una vida buena, hacia sociedades toleran-

tes que pueden vivir juntas en paz, y con instituciones políticas en las que cada uno tiene la oportunidad de ser escuchado. Sin embargo, su método crítico cambia la perspectiva de la visión utópica —y a menudo idealizada— de la sociedad justa por el análisis de la *injusticia*: más que diseñar la *societas perfecta*, aplica un «negativismo metodológico». De ahí que una ética cristiana crítica aplicará una hermenéutica crítica, prestando atención y tomando en serio las experiencias de injusticia, vergüenza y estigmatización como una parte esencial de su teoría. Y esto es teología, porque, según la concepción de Metz, también define cómo hablar *de* Dios y *a* Dios: «Hablar de Dios significa expresar el sufrimiento de otros y lamentar la responsabilidad olvidada y la solidaridad rechazada».

Metz afirma que la autoridad del sufrimiento no puede ni debe ser descartada. Escuchar las historias de quienes sufren y mirarlos a los ojos exige superar el anonimato de las estructuras y las distancias de nuestro mundo globalizado, exige que nos acerquemos y dejar que ellos se nos acerquen: significa cruzar la calle para encontrarlos y darles la mano, como frecuentemente hacía Jesús según los relatos del Nuevo Testamento.

Por consiguiente, la compasión puede ser perfectamente la primera respuesta que tenemos al escuchar historias como la de María. Pero la compasión debe además concretarse como solidaridad y justicia, es decir, reconocer, de acuerdo con Nagel, que María, al igual que cada uno de nosotros, tiene sus preocupaciones, sus deseos y sus intereses, significa reconocerla como un *igual* a nosotros en un aspecto importante —o, más precisamente, en el aspecto más importante—, en su humanidad y su capacidad moral. Ser solidarios con María significará precisamente abstenernos de catalogar inmediatamente como pecado la comercialización con su cuerpo, un pecado que ella dejaría inmediatamente de cometer; la solidaridad con ella tampoco significa quedarnos tranquilos dando a María unos cuantos euros para que pueda pasar el día (aunque esto puede perfectamente formar parte de una respuesta compasiva); más bien, la solidaridad significa *escucharla* atentamente, *contextualizar* su historia, *analizar* las causas de la prostitución y *promover* reformas políticas. También significa *acompañar* a María para que ella pueda redescubrir la esperanza. Todo esto forma parte de la solidaridad activa que las comunidades cristianas muestran cada día en mu-

chas partes del mundo. En cuanto celebración de la presencia de Dios en el mundo, esta praxis da testimonio de que la capacidad moral, basada en el principio igualitario de la justicia y la respuesta compasiva de solidaridad con quienes sufren, es posible, efectiva y políticamente factible. Retomando de nuevo a Metz, resaltaría lo siguiente: la teología cristiana que se centra principalmente en el sufrimiento en lugar de en la culpa, puede entender mejor por qué no hay justicia sin solidaridad, y, viceversa, por qué no puede haber solidaridad sin recurrir a la justicia.

Como todos sabemos, los que sufren la injusticia y el no reconocimiento son mejores expertos en su campo que los profesionales de la ética. Pero, cuando sus voces no son oídas, los teólogos, entre otros, pueden —y en ocasiones deben— hablar en nombre de ellos, y sostener sus relatos contra los intereses y los derechos de otros. Concluiría diciendo que la diversidad debe cumplir con el criterio de capacitar a todos con los mismos derechos y no debe servir como bandera bajo la que la desigualdad y la injusticia naveguen por los mares del siglo XXI.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

ÉTICA DE LA INTEGRACIÓN

Por qué fracasa con tanta frecuencia la integración?», pregunta la teóloga alemana Regina Ammicht Quinn. Por integración entiende la autora la vida en sociedades diversas, principalmente en Occidente. El texto explora dos líneas de pensamiento. Una está relacionada con una subestructura de ceguera y sordera en las políticas occidentales; ceguera con respecto a la crítica poscolonial, y sordera con respecto a los relatos que desembocan en «historia». La otra indaga en el concepto de cultura y en el replanteamiento de «cultura» como «raza». Hoy tenemos que vérnoslas con este fundamento ambivalente del pensamiento (moral): nos basamos en un concepto de razón (occidental) que capacita a la ciencia y a la sociedad a clasificar, ordenar y separar. ¿Cuáles son las tareas o responsabilidades de los diferentes «jugadores»: política, sociedad, ciencia y religión?

Hace aproximadamente unos 7.000 años, comenzando con el Neolítico, numerosos grupos de población permanente se asentaron en comunidades, especialmente en Europa y África del Norte. Sin embargo, en el Jordán y en torno al lago de Galilea, las pruebas arqueológicas remiten a una

* REGINA AMMICHT QUINN. Profesora de ética en el Centro Internacional de Ética aplicada a las Ciencias y Humanidades (Universidad de Tubinga, Alemania). Es directora del departamento de Ética y Cultura, y forma parte del consejo de administración. Su trabajo se centra en la ética concebida como una ciencia «culturalmente» modelada, por ejemplo: ética política; cuestiones de género; ética y seguridad en las sociedades actuales; jerarquías de valores y conflictos de valores en y entre comunidades y sociedades «religiosas» y «aconfesionales».

Dirección: Eberhard Karls University Tubinga, International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities (IZEW), Section Ethics and Culture (director), Wilhelmstr. 19, D-72074 Tübingen (Alemania). Correo electrónico: regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de

fecha muy anterior, en torno al año 20.000 a.C. Durante la mayor de este período histórico, la gente nacía en pequeñas comunidades en las que todo lo que comían o vestían, los instrumentos que usaban y los santuarios en los que daban culto, se creaba dentro de ese grupo. Sus conocimientos procedían de sus antepasados o de sus propias experiencias. Las personas que veían durante un día cualquiera eran aquellas que habían conocido durante toda la vida. En un mundo no demasiado diferente de este, mi abuela pasó la primera mitad de su vida. Sin embargo, en la vida actual, en cualquier ciudad del mundo, vemos a más seres humanos en una hora de un día cualquiera que nuestros antepasados en toda su vida. Y la mayoría de ellos son desconocidos.

Kwame Appiah comenta en este sentido: «El desafío... reside en equipar nuestra mente y corazón, formados a lo largo de milenios viviendo en grupos locales, con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en la que nos hemos convertido»¹. La gente se encuentra actualmente en tránsito: los que piden asilo, los refugiados, los trabajadores migrantes, muchos de los cuales alternan entre vidas, hogares, idiomas, contextos y pueblos diferentes. Hay quienes huyen de la violencia o la discriminación; siguen a sus familias, que pueden haberse establecido en otra parte del mundo; vienen a aprender y a enseñar; intentan superar las dificultades económicas; o responden a los países receptores de más fuerza de trabajo y ciertas capacitaciones. Si añadimos los flujos de migración doméstica —la migración a las ciudades o desplazamiento por conflictos—, podemos decir que una sexta parte de la humanidad está en movimiento, casi mil millones de personas. Sus contribuciones a las familias y comunidades de origen equivale casi a tres veces la ayuda a los países en vías de desarrollo en todo el mundo.

En sus países de acogida, especialmente en aquellos con altos niveles económicos del hemisferio norte, los inmigrantes que ponen pie en tierra o en el otro lado de una frontera son identificados como «problemas». Los niveles educativos diferentes o más bajos, los pro-

¹ K. Anthony Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, Norton & Company, Nueva York-Londres 2006, p. XIII (trad. esp. *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, Katz, Móstoles 2007).

blemas del idioma, los distanciamientos de los valores «cristianos» o «ilustrados» (como el amor al prójimo o la libertad de expresión), las costumbres y las tradiciones extrañas, son los elementos que se usan para construir «al extranjero» como «problema». Este fenómeno no se restringe a los nuevos inmigrantes que llegan a países que están en conflicto consigo mismos. Incluso en países cuyas políticas de inmigración como también sus políticas educativas y de bienestar han sido ejemplos para todo el mundo, observamos confrontaciones brutales entre la mayor parte de los jóvenes inmigrantes de la tercera generación y la policía —p. ej., Suecia en la primavera de 2013—. Aquí, «el desafío... reside en equipar nuestra mente y corazón, formados a lo largo de milenios viviendo en grupos locales, con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en la que nos hemos convertido»². Existe un sinfín de problemas relacionados con las cuestiones de la migración y la integración, desde problemas de pobreza, desigualdad y falta de participación en el Estado nación como marco de referencia no solo para la acción política y sociopolítica, sino también para las identidades, las autoimágenes y los autoconceptos.

Los políticos actúan, como también lo hacen los protagonistas de la sociedad civil. En muchos casos actúan con buenas intenciones. Pero a menudo estas buenas intenciones no se traducen en políticas y programas buenos. Y el hecho es que tenemos instrumentos éticos para juzgar las prácticas políticas; el código de los derechos humanos con su idea de la dignidad humana es uno de ellos. Sin embargo, al echar un vistazo a los desastres que van desde las tasas de suicidio en los centros de «detención pendiente de deportación» hasta las aparentemente interminables disputas y negociaciones sobre los acuerdos para la vida diaria y el pluralismo religioso, vemos que estamos fallando.

¿Por qué falla tan a menudo la integración, es decir, vivir en sociedades diversas, principalmente en Occidente? Hay diferencias entre las sociedades receptoras de la inmigración, que viven frecuentemente con el mito de un pasado homogéneo, y las sociedades multiculturales tradicionales o las sociedades con historias multicultura-

² *Ibidem.*

les explícitas. Me centraré en las primeras; pero aún nos queda mucho que aprender de las últimas, desde el estallido de conflictos hasta las formas de reconciliación. Quiero abordar en este artículo dos centros de atención, interrumpidos por una reflexión sobre la «cultura», como partes de esta cuestión: ¿por qué falla tan a menudo la integración?

El primer centro de atención: Historias y relatos

La gente ha estado migrando durante mucho tiempo, una y otra vez, contra su voluntad y contra su dignidad. Pongamos un ejemplo. «Nunca antes visto en Europa», era el titular del *Berliner Nationalzeitung* en octubre de 1881³. El periódico no se refería a animales salvajes y exóticos, sino a personas «salvajes» exhibidas en el zoo de Berlín. En este caso, se trataba de indígenas alacalufes de la zona más austral de América del Sur, y el artículo incluía las horas de apertura y para echarles de comer. Exposiciones de este tipo se siguieron haciendo hasta la década de los años treinta. En Berlín atraían a las masas; Carl Hagenbeck, el tratante más importante en Alemania de animales exóticos, los anunciaba como «jóvenes desnudos» y «mujeres casi desnudas»⁴. Multitudes de curiosos derribaron varias veces la cerca alrededor de la zona donde hasta entonces se encontraban los avestruces. Los alacalufes no solo eran un entretenimiento público, sino un material científico, aunque no sin problemas, como escribió uno de los miembros de la *Königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften*: «Además de los problemas para comunicarnos

³ G. Eissenberger, *Entführt, verspottet und gestorben. Lateinamerikanische Völkerschauen in deutschen Zoos*, Iko-Verlag, Fráncfort 1996, pp. 145ss (traducción de Ammicht Quinn). Véase también A. Dreesbach, *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung «exotischer» Menschen in Deutschland 1870-1940*, Campus, Fráncfort 2005. S. Lewerenz, «Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper», en T. Junge y I. Schmincke (eds.), *Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers*, Unrast-Verlag, Münster 2007, pp. 135-153.

⁴ H. Leutemann, *Lebensbeschreibung des Thierhändlers Carl Hagenbeck*, Selbstverl, Hamburgo 1887; véase también Eissenberger, p. 151 (traducción de Ammicht Quinn).

con ellos, porque solo poseen un idioma muy imperfecto y desconocido, encontramos un sorprendente y totalmente molesto sentido del pudor que algunos exhiben, especialmente las hembras»⁵. Diez meses después, todos los alacalufes menos tres habían muerto: de tuberculosis, viruela y enfermedades de transmisión sexual. Esta es la historia medio olvidada, estos son relatos medio olvidados. Los pensadores poscolonialistas intentan salvarlos del olvido; sin embargo, los que planifican y diseñan programas y políticas de integración parecen ser olvidadizos. Si no recuperamos estos relatos y pensamos en ellos, podríamos repetirlos.

El Norte globalizado sigue levantando cercas. Y vemos algunas cercas derribadas con la ayuda de una cierta forma de curiosidad con connotaciones sexuales de fondo, que exhibe una extraña mezcla de exclusión y deseo, no solo en la cultura popular y en la moda, sino también en los discursos políticos y científicos. ¿Tiene razón Teju Cole, un nigeriano-norteamericano que es historiador del arte, fotógrafo y escritor (*Ciudad abierta*⁶), cuando habla del «Complejo industrial del salvador blanco» como la industria que más rápidamente está creciendo entre la «gente buena», especialmente los famosos buenos, que adoptan niños africanos o que, como Madonna, no solo está criando a tres niños de Malawi, sino que está creando una fundación benéfica llamada «Raising Malawi»⁷? ¿Tenía razón cuando mordazmente afirmó en Twitter: «La banalidad del mal se transmuta en la banalidad del sentimentalismo. El mundo es solo un problema que se resuelve con entusiasmo»⁸. ¿Tenía razón cuando, también en Twitter, dijo: «El Complejo industrial del salvador blanco no trata de hacer justicia, sino de producir una gran experiencia emocional que confirma el privilegio»⁹? Cole critica una subestructura que es al mis-

⁵ Leutemann, p. 50; Eissenberger, p. 51 (traducción de Ammicht Quinn).

⁶ T. Cole, *Ciudad abierta*, Acantilado, Barcelona 2013.

⁷ T. Cole, «The White-Savior Industrial Complex», *The Atlantic*, Marzo 2012. <http://www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/>

⁸ <https://twitter.com/search?q=teju%20cole%20the%20banality%20of%20evil&mode=relevance&src=typd>

⁹ <https://twitter.com/tejucole/status/177810262223626241>

mo tiempo discursiva y emotiva: una subestructura de ceguera a lo que podríamos llamar la crítica poscolonial, una subestructura de sordera a los relatos que desembocan en «historia». Aunque superficial, es una primera respuesta a mi pregunta inicial, a saber, ¿por qué fracasamos tan frecuentemente en las políticas de integración?

Intermezzo: ¿Qué es «cultura»?

Las políticas y los programas de integración apuntan, a menudo, a una «zona problemática intercultural» vagamente descrita. Aquí no se clarifica la cuestión sobre cómo distinguir los problemas «interculturales» de otros problemas y a quién calificar como suficientemente extranjero para situarlo en esta zona: ¿a los inmigrantes de primera generación, de segunda o de tercera? ¿A los inmigrantes de países «extranjeros» o «peores» o simplemente más pobres, como se hace, por ejemplo, en Suiza? La idea que encontramos en el fondo es la concepción de la «cultura» como un elemento químico que reacciona en proximidad con elementos similares, a menudo por la acumulación de una presión excesiva. Constituye una peculiar ironía imaginar la «cultura» como «naturaleza». En esta situación no podemos evitar hacernos una pregunta aparentemente ingenua: ¿qué es «cultura»?

La «cultura» es un concepto ambiguo, que contiene distinciones problemáticas entre «alta cultura» y «cultura popular», como también las problemáticas diferencias entre «naturaleza» y «cultura», y «cultura» y «civilización». Esta ambigüedad no puede suprimirse o ventilarse fácilmente; es una clave hermenéutica para entender qué es la «cultura». El término latino *cultura* describe, al mismo tiempo, lo que una persona hace y lo que una persona no puede hacer o elaborar —actividades agrícolas, el «cultivo» del campo y su presupuesto: la tierra o el suelo—. Este concepto oscilante funciona también como metáfora: Para Cicerón, la filosofía es *cultura animi*¹⁰.

Del contacto cultural nació el concepto moderno de «cultura»: la era de la imprenta y las confrontaciones occidentales con nuevas

¹⁰ M. T. Cicerón, *Disputas tusculanas*, II,5.

regiones del mundo producen comparaciones históricas y regionales entre los seres humanos y los modos de vida humana posibles y necesarios. Antes del contacto cultural, la «cultura» no es consciente de su propio carácter de «cultura». Así pues, «la cultura es un modo de procesar el problema de la existencia de otras culturas»¹¹. La modernidad acuña, por consiguiente, la «cultura» como un concepto comparativo.

Este concepto comparativo podría tener el potencial de generar el conocimiento y la consciencia de que un modo de vida no es absoluto, sino contingente; sin embargo, históricamente se ha desarrollado como concepto normativo. En el contexto de la evolución de los Estados nación en Occidente, especialmente en el siglo XIX, se asigna un sistema normativo de modos de comportamiento y de vida a una determinada cultura. Surge una *Leitkultur* [«cultura dirigente»] a partir de las construcciones de los rasgos del carácter nacional normativo: «La nación es el armamento de la cultura, que está al servicio de la distinción»¹². Aquí, el concepto de «cultura» está esencialmente infectado por el pensamiento colonial. El concepto de «cultura» es, para Derrida, violento, porque el vocabulario que usamos para describir las «culturas» nos suministra los medios para jerarquizar los valores «culturales» y asignar los valores «más elevados» a los de nuestra propia cultura¹³. Este concepto de «cultura» infectado de violencia no carece de alternativas. Se trata de aquellos conceptos de «cultura» adecuados para un mundo interrelacionado. Ahora bien, la (auto)comprensión de «cultura» como algo normativo y jerárquico, y, así, infectado de violencia, no es algo que pertenezca al pasado. Sus consecuencias son visibles en todo el mundo en las diversas formas de fundamentalismo cultural.

¹¹ D. Baecker, *Wozu Kultur?*, Kadmos, Berlín, pp. 16s (traducción de Ammicht Quinn).

¹² *Ibíd.*, p. 68 (traducción de Ammicht Quinn).

¹³ J. Derrida, «Die Einsprachigkeit des anderen oder die Prothese des Ursprungs», en A. Haverkamp (ed.), *Die Sprache des anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Fischer, Fráncfort 1997.

El segundo centro de atención: «educación intercultural»

El fundamentalismo cultural es especialmente visible y dominante en sociedades donde gentes de diferentes etnias, orígenes y lenguas comparten el espacio común. El fundamentalismo cultural significa que la «cultura» se conecta con el origen. Las culturas se perciben como realidades homogéneas; las características esenciales de una persona se asignan a los rasgos y valores culturales de su grupo, y a menudo se consideran fundamentados en las creencias religiosas de cada cultura. Y las culturas se perciben como inmutables, o cambiantes pero solo en un marco cronológico muy extenso. Este enfoque nos proporciona una petrificación de las diferencias culturales similar a una lápida funeraria, y escondido en él hay algo que los occidentales «ilustrados» suponían que ya había muerto hacía tiempo pero que está al acecho —algo que no muere, un zombi, pálido y atractivo, en la saga «Crepúsculo» emitida en mi país (y en otros)—. Su nombre es racismo.

Aquí y en otras partes, como observa Adorno, la noble palabra *cultura* ha sustituido a la denostada palabra *raza*¹⁴. La raza es codificada como cultura¹⁵. En toda Europa, después de los ataques terroristas y ante la presencia de una población turca relativamente amplia procedente de los antiguos «trabajadores invitados», esto se une a una percepción del islam y las «culturas» islámicas y, silenciosamente, se convierte en racismo pintado como cultura, que, a su vez, es pintada como religión. Permítaseme citar el siguiente texto:

Aún seguimos buscando un solo ejemplo en el que alguien de ascendencia turca haya mostrado algún talento, y [podemos] afirmar que entre los cientos de miles que han emigrado a otras partes desde sus países, aunque muchos de ellos han logrado riqueza y educación, sin embargo no se ha encontrado ni siquiera a uno que presentara algo grande en el campo de las artes o de las ciencias, o cualquier otra cualidad meritoria, mientras que entre los blancos

¹⁴ T. W. Adorno, «Schuld und Abwehr. Soziologische Schriften», en R. Tiedemann (ed.), *Zweite Hälfte*, Suhrkamp, Fráncfort 1973, pp. 121-342, 277.

¹⁵ G. M. Frederikson, *Rassismus. Ein historischer Abriss*, Hamburger Edition, Hamburgo 2004.

algunos se elevan desde la chusma más baja y mediante dones superiores consiguen el respeto en el mundo. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas, y parece ser tan grande en las facultades mentales como en el color¹⁶.

No es un infame racista de cualquier lugar del mundo el que está hablando. Es una cita, ligeramente abreviada y adaptada, de Immanuel Kant, que en su obra *Lo bello y lo sublime* (1764) sigue a Hume y habla de los «negros»¹⁷:

Ahora podemos ser indulgentes. Todo el mundo comete errores, incluso un genio que nunca salió de Königsberg. Pero, la misma época y la misma línea de pensamiento que nos condujo al universalismo y la justicia, que configuran nuestros instrumentos morales actuales y que necesitamos para neutralizar el fundamentalismo cultural, dio origen al concepto de raza. Y no es por casualidad. La aspiración universal a la libertad, la igualdad y la fraternidad «solo funcionaba de hecho en un universo muy circunscrito: [...] La igualdad solo era concebida como igualdad entre personas que se suponía por adelantado que eran iguales, y si alguna persona o grupo caía por definición fuera del círculo de la igualdad, entonces no era un fallo atribuible a este ideal político tratarlos como desiguales»¹⁸. Este universo circunscrito era razonable, en la perspectiva de un concepto de razón que hace posible que la ciencia clasifique y ordene. Y divide todo. En este sentido, la sociedad sigue a la ciencia.

Quienes examinaron críticamente este fundamento ambivalente de la Ilustración eran emigrantes ellos mismos, exiliados «que cambian su país más frecuentemente que sus zapatos» («*öfter als die Schuhe die Länder wechselnd*»)¹⁹, como dolorosamente lo expresó Bertolt Brecht. En 1944, Theodor Adorno y Max Horkheimer publicaron por primera vez sus «fragmentos filosóficos» titulados *Dialéctica de la Ilustración*: la «Ilustración», decían, «en el más amplio sen-

¹⁶ I. Kant, *Lo bello y lo sublime*, Librodot.com, Granada, p. 24.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. Smith, «Enlightenment's "race" problem, and ours», *The New York Times*, 10 de febrero de 2013.

¹⁹ B. Brecht, *An die Nachgeborenen*. Gedichte 2, vol. 12, Aufbau-Verlag, Berlín 1988, pp. 85-87.

tido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad»²⁰.

La «triumfal calamidad» no es una aberración del pensamiento occidental basado en la Ilustración, sino una de sus posibles consecuencias, en particular donde los señores constituidos como tales interconectaron formas de dominación: de la naturaleza, de la naturaleza interior del ser humano y de unos seres humanos por otros. Al mismo tiempo, esto no implica el simple rechazo de la Ilustración: «No albergamos la menor duda» —y esta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado», afirman los dos filósofos:

 Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena²¹.

Actualmente, medio siglo después y en muchas esferas con un salto cualitativo, encontramos seres extraños no solo al visitar el zoo o un país lejano, sino en nuestro propio país: cuando al ir por la tarde al zoo nos encontramos con que el recinto de los avestruces ha sido sustituido por el Complejo industrial del salvador blanco; cuando los inmigrantes suecos recurren a la violencia; cuando en Alemania, entre el 2000 y el 2009, nueve propietarios o trabajadores de pequeñas tiendas, floristerías o establecimientos de comida turca fueron asesinados, todos de origen turco o griego, mientras que la policía se dedicaba a investigar «conexiones extranjeras» en lugar de admitir que eran delitos motivados por el odio; cuando cada año mueren hasta dos mil personas en el mar Mediterráneo intentando llegar a Europa, en estas circunstancias tenemos que ver una vez más

²⁰ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998, p. 59.

²¹ *Ibíd.*, p. 53.

cómo el mundo ilustrado sigue «resplandeciendo bajo el signo de una triunfal calamidad».

¿Por qué fracasan con tanta frecuencia las políticas de inmigración? Fragmentos de una respuesta

La cuestión de cómo repeler la «triunfal calamidad» es de tipo ético. La cuestión ética, como dice Gernot Boehme, es una «cuestión seria»; las cuestiones éticas revelan quiénes somos²².

En un mundo globalizado necesitamos urgentemente nuevos conceptos culturales que no estén infectados de violencia. En esta perspectiva, podemos ver la «cultura» como un sistema de símbolos; como la praxis de la gente dentro de este sistema, apoyándolo y cambiándolo; y como observación, reflexión y crítica (ética) de símbolos y prácticas dentro de una extensa gama de símbolos y prácticas. Aquí cae la oposición binaria entre «nosotros» y «otros», entre «civilizados» e «incivilizados», y esto libera a la reflexión, el análisis y la crítica ética del pensamiento binario, y lo capacita para deliberar sobre los prerrequisitos de una sociedad «buena». ¿Qué deberíamos hacer? ¿Qué podemos hacer para corregir los fallos de las políticas de inmigración e integración? Estas preguntas nos exigen analizar muy atentamente nuestro concepto de «cultura» y sus posibles vínculos con la violencia.

Mis pensamientos preliminares giran en torno a la política, las religiones, las ciencias sociales y las humanidades.

Primer pensamiento: las *políticas* de inmigración e integración del Norte globalizado tienen que perder su olvido histórico. Lo que hemos aprendido del pensamiento poscolonial tiene que asumirse, incluso en países sin historia colonial.

Segundo pensamiento: las *religiones* tienen todo un conjunto de responsabilidades —comenzando con aprender a cómo traducirse en otros contextos religiosos y no religiosos, aprendiendo cómo «hablar en ateo» o «en budista», sin dejar de desarrollar teologías de

²² G. Boehme, *Ethik im Kontext. Ueber den Umgang mit ernsten Fragen*, Suhrkamp, Fráncfort 1997.

cruce fronterizo, de transgresión y de trascendencia—. El cristianismo, con su concepto central de un Dios transgresor que se hace humano, debería estar bien preparado para entender, aceptar y festejar el cruce de fronteras, la transgresión y la trascendencia; y bien preparado para desconfiar de las fronteras que se crean para asegurar la identidad y la pureza.

Tercer pensamiento: las *sociedades* tienen que pensar —y volver a pensar— en los valores. Solemos oír que los «otros» simplemente no tienen «nuestros valores». Pero los valores son un concepto difícil que tienen su origen en la economía nacional, donde lo que tiene valor tiene un «precio». Los valores son convicciones morales que no suelen tener impacto legal, pero están llenos de experiencia.

Durkheim consideraba los valores como un tipo de pegamento social; Luhmann, como un instrumento para identificar las expectativas. Kwame Appiah, entre otros, habla de conceptos de valor «delgados» y «gruesos». Los valores «delgados» son abstractos y en gran medida universales. Cuanto más concretos son, más «se enredan en las complicaciones de los contextos sociales particulares»²³. La mayoría de la gente, independientemente de sus culturas, valora la valentía; pero el modo y la posibilidad de que algo sea considerado valiente (y no negligente, insensato o simplemente excéntrico) puede ser objeto de controversia. En el nivel sociopolítico tiene sentido que seamos conscientes de los conceptos «delgados» que compartimos. Apelar a los valores desde esta consciencia no significa calibrar «nuestros valores» con «sus valores», sino que necesitamos tres cosas: *una cultura de la discusión*, puesto que si existen conceptos delgados que compartimos, podemos discutir sobre los modos de realizarlos; *un vocabulario para hablar sobre los valores*, que no puede ser exclusivamente discursivo, abstracto y teórico, sino que incluya las historias y los relatos; y *una idea de tolerancia* que incluya un concepto de lo intolerable. Este concepto de lo intolerable tiene que describirse con toda claridad y remitir a los valores «delgados». La cohesión social y la solidaridad son solo posibles si se reconocen los bienes, los valores y los derechos básicos, si se defienden contra todo intento de invalidarlos, y si se sitúan en medio de los discursos y

²³ K. A. Appiah, p. 46.

las prácticas públicas para reflexionar sobre ellos y debatir los diferentes modos de comprenderlos y realizarlos.

El cuarto pensamiento se refiere a *las humanidades* en el sentido más amplio de la palabra: los teólogos, los filósofos y quienes tienen el privilegio de pensar sobre las cosas, deberían ser conscientes de lo que hacen. Desarrollan ideas para entender el mundo y configurar, así, nuestros instrumentos éticos. No podemos retroceder a un tiempo mejor previo a la Ilustración, porque con ella aprendimos a confiar en la razón por encima de las autoridades que tenían el poder, pero poco más. No podemos retroceder a un tiempo mejor previo al reconocimiento de la ambivalencia de la Ilustración, porque con él aprendimos a no confiar en un cierto concepto de razón que ordena el mundo clasificando, tipificando y dividiendo. Solo podemos seguir adelante redefiniendo la «razón» mediante el aprendizaje de conceptos diferentes de tradiciones diversas, aprendiendo lo razonables que pueden ser las emociones y lo irracional que puede ser la razón, aprendiendo a educar empáticamente emociones y razón, y aprendiendo a prestar atención a relatos, poemas y oraciones.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

DIVERSIDAD, RECONOCIMIENTO Y COEXISTENCIA Más allá del liberalismo y del secularismo

Esta contribución muestra cómo el proyecto de la modernidad occidental, con sus afirmaciones de la autonomía y la libertad del individuo, el régimen de los derechos individuales, como también la ideología del liberalismo político y la versión occidental del secularismo, tiene serias limitaciones para asumir las cuestiones críticas de la diversidad, el reconocimiento y la coexistencia, que son fundamentales para el mundo globalizado actual. A continuación muestra cómo los experimentos asiáticos, especialmente del sur de Asia, experimentos con la pluralidad y la tolerancia, contienen, tal vez, elementos teóricos y prácticos que podrían proporcionar un marco plausible para llevar a cabo el encuentro con el «otro». El autor propone una conversación y un diálogo fructíferos entre el cristianismo, la posmodernidad y el pensamiento asiático, que pueden ayudar a afrontar el desafío de la diversidad y el pluralismo de nuestro tiempo.

* FELIX WILFRED es fundador y director del Asian Centre for Cross-Cultural Studies. Hasta su jubilación ha sido profesor y decano de la Facultad de Humanidades y director de la Escuela de Filosofía y Pensamiento Religioso en la Universidad de Madras. También fue profesor y director del Departamento de Estudios Cristianos en la misma universidad. El Dr. Wilfred es el presidente de la revista internacional de teología *Concilium*. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional de la Santa Sede y profesor visitante en varias universidades (Universidad de Fráncfort, Universidad de Nimega, Boston College, Ateneo de Manila y Universidad Fudan de China).

Sus obras se han publicado en francés, alemán, italiano, español, portugués y chino. En 2008 se publicó un volumen de homenaje con 47 contribuciones de especialistas de veinte países. Recientemente, ha sido nombrado por el gobierno de la India para ocupar la cátedra recién creada de «Estudios de la India» en Trinity College (Dublín, Irlanda).

Dirección: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, PanayurKuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600 119 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

Regresando a la década de 1970, cuando estudiaba en Italia, vi una tarjeta postal en la que aparecían los líderes políticos del momento —Charles de Gaulle, Aldo Moro, el General Franco, Willie Brandt, Leonidas Brezhnev, y otros— como miembros de un equipo de fútbol, vestidos con pantalones cortos y camisetas. También aparecía vestido de igual modo el papa Pablo VI como portero del equipo. Sé que no se trataba de una protesta seria contra el Papa. ¿Es un signo de la victoria del secularismo occidental que podríamos comparar, por contraste, con lo que sucedió con los *Versos satánicos* de Salman Rushdie? Algunos pueden entenderlo como expresión del orgullo del secularismo occidental. Sin embargo, esto sería un error. Europa no se escandaliza por esta representación de una persona sagrada, por su secularismo, sino, probablemente, por su tradición premoderna del carnaval. El carnaval era una divertida burla de lo sagrado y la inversión del orden establecido con el objetivo de contribuir al equilibrio de la sociedad. Pero proyectar la tradición carnavalesca europea o su tradición secularista como algo universal y esperar que otras religiones no reaccionen en esos casos es un signo evidente de que no se entiende bien lo que es el secularismo en el resto del mundo. No porque el islam prohíba estas representaciones es menos secular. Por otra parte, el hinduismo no tiene problema alguno con hacer incluso representaciones desnudas de las diosas. Sin embargo, esto no hace que el hinduismo sea más secular¹. Todo cuanto podemos decir es que las religiones son diferentes, y también las culturas. Han contribuido a modelar las iden-

¹ Al igual que hay formas plurales de modernidad, que nos posibilitan hablar de «modernidades», en plural, de igual modo existen amplias variedades de secularismo, que está condicionado por la historia y la tradición de un pueblo determinado. Por ejemplo, cuando los franceses hablan de *laïcité* y se oponen al uso del velo en público, probablemente están pensando de forma inconsciente en los velos de las monjas, objeto de su lucha secular contra la Iglesia católica y su posesión histórica del poder sobre la sociedad. Véase la entrevista de Sanjay Subramaniam (Collège de France, París) en *The Hindu*, 30 de noviembre 2013. La irrupción de Buda en la historia de la India, con su negación del alma y de Dios, desembocó en un movimiento radicalmente secularizador contra el excesivo control religioso de la casta sacerdotal de los brahmanes. Muchos de los conceptos asociados con el budismo tienen su razón de ser en la deslegitimación de los agentes religiosos establecidos.

tidades de las naciones, los grupos y los pueblos. Es importante esto para llegar a un acuerdo sobre la cuestión de la diversidad y la coexistencia.

La diversidad, la tolerancia y la coexistencia son aspectos que forman parte esencial de la historia humana. En cada época, plantean nuevos desafíos e interrogantes que tienen que afrontarse de forma novedosa. Ponerse de acuerdo sobre ellos exige marcos de referencia y teorías nuevas. En este artículo quiero reflexionar sobre los límites de la teoría del liberalismo y su versión del secularismo para contribuir a la coexistencia humana, e indicar la necesidad de buscar puntos de referencia alternativos, especialmente en el caso de Europa. Y lo hacemos con referencia a los experimentos realizados en Asia. Los designo como «experimentos» porque sería demasiado presuntuoso proyectar estas empresas como un ideal. Quizá estos experimentos pueden también, en cierto modo, inspirar a Europa y al resto del mundo.

El enfoque liberal sobre la diversidad y sus límites

La dificultad que presenta la concepción liberal es que, en teoría, trata a todos por igual sin tener en cuenta la situación concreta de desigualdad que impide a algunas personas, por unas u otras razones, disfrutar del mismo tipo de libertad y autonomía que el resto. Dicho de otro modo, la proclamación ideal de la igualdad de derechos para todos sin distinción no resuelve la situación de hecho de la desigualdad. La concepción liberal y su régimen de derechos individuales contribuyeron, ciertamente, a deshacer las pretensiones de rango, honores y privilegios, características de las tradiciones feudales o monárquicas. Desafortunadamente, resultar ser un instrumento insuficiente para afrontar las situaciones de la afirmación de la identidad y la supervivencia de las culturas, especialmente en situaciones minoritarias como en Asia. No puede abordar el fenómeno, que va aumentando cada vez más, de la migración en nuestro mundo globalizado, que tiene sus efectos para la tolerancia y la coexistencia.

La versión dura del liberalismo no presta atención a la realidad colectiva y sus implicaciones. Pero si esta versión de liberalismo es coherente, también debería exigir la eliminación de todas las Estados nación, que está en la raíz de las identidades colectivas modernas basadas en la cultura, la lengua y la historia². El derecho de los individuos a pertenecer a una identidad particular —cultural, lingüística, religiosa, etc.— es fácilmente aceptado por el liberalismo, pero la realidad grupal no llega a ser una entidad para reclamar derechos. Por otra parte, el ejercicio de los derechos individuales, y la elección que uno hace como individuo, dependen en gran medida del grupo al que pertenece; de ahí la legitimidad de las reivindicaciones de su supervivencia, como en el caso de la lengua y la cultura francesas en Quebec (Canadá). El asunto se hace más problemático cuando la identidad —étnica, cultural, geográfica, etc.— se convierte en causa de discriminación. Idealmente, la posición liberal neutra con respecto a la no diferenciación y la ciega aplicación de la igualdad de derechos para todos, tiene el objetivo de salvaguardar la autonomía y la libertad de los individuos. Ahora bien, cuando las personas son discriminadas y excluidas porque pertenecen a un grupo o a una identidad determinada, la autonomía y la libertad de los individuos no pueden garantizarse sin afrontar la cuestión de la identidad. En una versión soft del liberalismo, como la propuesta por Charles Taylor y Will Kymlicka, se concede cierto espacio a la realidad de la identidad, pero luego son los derechos individuales los que tienen prioridad sobre la identidad y los derechos de la comunidad³. Este liberalismo *soft* parece estar hecho a medida (en

² Cf. A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, Malden 1986; R. Caplan y J. Feffer (eds.), *Europe's New Nationalism: States and Minorities in Conflict*, Oxford University Press, Nueva York 1996.

³ Cf. C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1992; C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2001; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995 (trad. esp.: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona 2010); W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, Nueva York 2002 (trad. esp.: *Filosofía política contemporánea: una introducción*, Ariel, Barcelona 1995); W. Kymlicka y W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Nueva York 2000. Charles Taylor habla de dos varian-

efecto, ¡es un producto de Taylor!)* para que se ajuste a la situación de Canadá. Hoy necesitamos ampliar el discurso de la diversidad y la coexistencia a las situaciones de nuestro mundo globalizado. Además, aunque se permitan estos espacios de reconocimiento, un Estado de derecho liberal no querría garantizar la supervivencia de las identidades culturales de varios grupos.

La cuestión fundamental del reconocimiento y la coexistencia en sociedades pluralistas no se resuelve poniendo fin a los debates teóricos entre los que sostienen la primacía y prioridad de los derechos individuales y quienes están a favor de los derechos de las colectividades, especialmente las marginadas y discriminadas. La cuestión cobra mayor relevancia cuando afrontamos el asunto de la migración y la xenofobia. Imaginemos, por ejemplo, a esas personas, de culturas, tradiciones, religiones y etnias diferentes, que están haciendo de Europa su nueva patria. El predominio de un pensamiento liberal basado en los derechos individuales no ha permitido, en muchos casos, elaborar una política o un programa práctico que hiciera justicia a la identidad de estos grupos de inmigrantes⁴. Se necesita hacer mucho más que lo que cae en el ámbito del liberalismo y del secularismo. Como muestra el problema de la emigración en Europa, el asunto trasciende ese debate. En esta perspectiva, resulta fructífero que centremos nuestra atención en los experimentos asiáticos —especialmente sudasiáticos— con la diversidad, el reconocimiento y la coexistencia.

tes de liberalismo, que Michael Walzer ha caracterizado como liberalismo I y liberalismo II. Yo los caracterizo como liberalismo duro y liberalismo soft o blando, respectivamente.

* *N. del T.* El texto original («*This soft liberalism would appear tailor-made [yes, Taylor-made!]*») juega con la asonancia de los términos «a medida» («*tailor-made*») y el apellido del filósofo «Taylor».

⁴ Mientras que aparentemente propugnan valores liberales y democráticos, el cambio de las leyes sobre inmigración en algunos Estados europeos para defender la identidad cultural de la nación, su etnicidad, sangre y tierra, no es sino hipocresía.

La diversidad asiática

Probablemente, ningún continente sea tan diverso como Asia. Por ejemplo, nadie sabe con exactitud el número total de las lenguas que hablan los 1.200 millones de habitantes de la India. Según una investigación, en India se hablan 780 lenguas, de las que 122 son usadas por no menos de 10.000 personas⁵. Filipinas está formada por más de 7.000 islas (cantidad que depende, más o menos, de las mareas), con una inmensa variedad de lenguas, etnias y tradiciones; asimismo, Indonesia contiene una multiplicidad de culturas y etnias que cubre una extensión de 5.100 kilómetros a lo largo de la línea del ecuador. Cuando dividimos Asia y la separamos por todas partes con identidades y colectividades diferentes en la misma nación⁶, podríamos imaginar que el liberalismo tiene la respuesta para esta situación. Sí, en efecto, pero es demasiado simplista para que funcione realmente en Asia. Deberíamos recordar que los siglos de colonialismo no lograron eliminar esta diversidad, y todos los proyectos para arrollar las diferencias desembocaron en fracasos colosales. Quiero decir que la reacción y la propuesta más natural de liberales y secularistas sería nivelar estas diferencias para crear una sociedad basada en la igualdad de derechos como garantía de paz y coexistencia. Pero esta nivelación no solo significaría un empobrecimiento, sino que también sería una utopía con respecto al efecto perseguido.

Lo que ha ayudado a que Asia siga adelante con la diversidad y su multiplicidad de identidades es una cierta visión de la realidad y un *ethos* sobre su comprensión del «otro». El «otro» aquí —como individuo y colectividad— no es simplemente alguien que tiene los mismos derechos que yo, y, por consiguiente, merece ser respetado, sino que, por usar un término posmoderno, es incomensurable. La perspectiva de los derechos es un fundamento demasiado débil para que los pueblos asiáticos se relacionen entre sí, puesto que represen-

⁵ Véase <http://www.hinudstantimes.com/lifestyle/books/780> (visitada 6 de diciembre de 2013).

⁶ D. L. Sheth y G. Mahajan (eds.), *Minority Identities and the Nation-State*, Oxford University Press, Nueva Delhi 1999.

ta, a lo sumo, el dibujo de una obra de arte, y no la riqueza de su colorido. Toda cultura, como un código dinámico que organiza la experiencia, el conocimiento y las prácticas de un pueblo, es algo que trasciende el yo del individuo. Para la mayoría de los asiáticos sería simplemente una abstracción definir el yo o el individuo sin referencia a la colectividad de la que se nutre.

Reconocimiento y coexistencia: un *ethos* transversal en la cosmovisión asiática

Una de las razones por las que Asia se siente a gusto con la diversidad y la multiplicidad se debe al hecho de que su *ethos* permite fronteras fluidas y porosas; rechaza las rígidas murallas de la separación. En la relación del yo con el «otro», de Dios con el mundo, de los seres humanos con la naturaleza, existe una ósmosis que hace imposible pensar y actuar con categorías de fronteras y demarcaciones. Esto ocurre en la relación entre el individuo y la comunidad a la que pertenece, como también en la relación entre una comunidad y otras comunidades. La red de interdependencia de toda la realidad en cuyo seno hay que colocar al individuo ha sido nutrida por las grandes tradiciones religiosas asiáticas —hinduismo, budismo, jainismo y taoísmo—, y ha llegado a formar parte de la experiencia civilizadora asiática. La experiencia de interdependencia que incluye al otro diferente como parte del propio yo, no quita la libertad. De hecho, el individuo es libre de elegir el sendero (*marga*), o, como alguien lo llama hoy, «la concepción de una vida buena» más adecuada para su plena realización. En el hinduismo, por ejemplo, no existe un único medio prescrito para todos. Uno puede elegir el sendero de la devoción (*bhakti*), el camino de la iluminación (*gnana*) o el sendero de la acción (*karma*), como su opción de vida fundamental. Se trata de una concepción de la libertad y la autonomía del individuo completamente diferente de la concepción de la tradición ilustrada occidental. La libertad del individuo para ser él mismo y perseguir la idea de vida buena acorde con él, no lo aísla del resto, sino que, más bien, este desarrollo se armoniza con la identidad de la comunidad.

Apuntalamientos filosóficos

Consciente de que la interdependencia es la base para el reconocimiento del «otro», a nivel conceptual, el jainismo, una de las antiguas tradiciones religiosas asiáticas, desarrolló la denominada doctrina de *anekanta-vada*. Se trata de una perspectiva filosófica que sostiene la legitimidad de una pluralidad de perspectivas y se opone a identificar la verdad con una de ellas. El «otro» llega a ser parte de la propia búsqueda de la verdad en su forma más integral, aunque esta nunca se agote. El clásico cuento indio de los «cinco ciegos y el elefante» ilustra este punto. Como muestran la historia y la experiencia, una de las dificultades para aceptar al «otro» en su otredad —y, por lo tanto, la pluralidad y la diferencia— es reivindicar el carácter absoluto de algo que es solamente una experiencia limitada y un punto de vista parcial. También aquí la religión jainista propone la doctrina de *syad-vada*. Traducido literalmente significa «posición del quizá». Esta filosofía sostiene que toda afirmación debe ser precedida por un «quizá»⁷. Esto es un antídoto contra todo tipo de absolutismo, la raíz de la intolerancia, la agresividad y la violencia. El absolutismo evita la responsabilidad de escuchar al «otro» en todo lo que contribuye a su identidad. La filosofía del «quizá» pone a las personas en disposición de buscar la verdad, y las lleva a un viaje lleno de sorpresas.

El «otro», con su cultura, identidad y tradiciones, no es alguien a quien hay que tolerar; esto es lo que un individuo autónomo tendería a pensar. Al contrario, aquí el «otro», con su cultura y tradición, llega a ser una fuente nueva para redefinir el propio yo. Es más, se necesita tener un sentido extático del «otro». El «otro» llega a ser una fuente de sorpresas agradables, de nuevo conocimiento y de experiencia que el individuo autónomo no posee. Ante el «otro» uno no piensa en cómo podría salvaguardar su autonomía y libertad, sino, más bien, en ser contemplado por él.

Son cosas estas que no podemos aprender de la cosecha de la tradición liberal de la Ilustración, que tiene un concepto demasiado individualista, abstracto y legalista del «otro». Creo que necesitamos

⁷ Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 1, Oxford University Press, Delhi 1994 (7ª reimpresión), pp. 302ss.

recurrir a las tradiciones cristianas y de otras religiones para que nos ayuden a descubrir el rostro del otro. La realidad es que el «otro» y todo cuanto constituye su identidad está envuelto en el ámbito mucho más amplio del misterio. A partir de esta toma de conciencia fluye un sentido de respeto hacia el conocimiento, las creencias y las prácticas de los otros. Por ejemplo, en lo que respecta a la diversidad religiosa, existe un incrustado sentido de misterio en el *ethos* asiático que reconoce lo sagrado en la tradición y los rituales religiosos de los demás, aun cuando estos sean completamente diferentes de los propios. En este *ethos* está también implícita la convicción de que el misterio de lo sagrado no puede ser encapsulado en un solo marco o limitado a un único sendero. La armonía y la concordia no se producen intentado crear una unidad de credo, sino avanzando juntos en una búsqueda común con toda clase de diferencias. El *ethos* asiático no aspira a reconciliar las diferencias para poder crear la concordia y la armonía, sino que está orientado por el pensamiento de que las diferencias se encontrarán en algún punto, aun cuando no seamos capaces de verlo. Este sentido de lo inconmensurable que hay detrás de la pluralidad es el pegamento que vincula y sostiene unida toda la inmensa diversidad de Asia. No es nuestro objetivo idealizar a Asia y demonizar a Occidente, como algunos pueden sentirse inducidos a pensar. Los párrafos siguientes mostrarán las dificultades y las luchas por la que atraviesa Asia para lidiar con la diversidad y la coexistencia. Al mismo tiempo, el encuentro asiático con el «otro» remite a, y los desafíos que afronta exigen, un *ethos* y unos medios que vayan más allá del liberalismo y del secularismo occidental.

Acuerdos sobre la diversidad en nuestro tiempo

Si bien está profundamente enraizada en su tradición de pluralismo y diversidad, Asia necesita nuevos medios para ser capaz de mantenerse en el mundo contemporáneo globalizado. Ciertas tradiciones, como el sistema de castas, han promovido las desigualdades en contra de determinados grupos e identidades étnicas. La discriminación continúa siendo experimentada por algunas identidades como los «intocables» (*dalits*). Este legado negativo del pasado no puede ser reparado por el enfoque liberal de la igualdad de dere-

chos. A estos grupos y minorías no se les hace justicia cuando el punto de partida es diferente para los individuos porque pertenecen a un grupo determinado. Declarar que todos son iguales sin prestar atención a la condición inicial de desigualdad, como hace el liberalismo, sería sacrificar la justicia en el altar de la libertad y la autonomía. No, incluso la libertad no está asegurada para todos. Puesto que solo cuando se hace justicia a estos grupos también se asegura la libertad para sus miembros.

Uno de los experimentos que ha hecho Asia es elaborar diferentes tipos de disposiciones para los grupos minoritarios y otras identidades. El denominado sistema de «reserva» o discriminación positiva en la India es uno de ellos. En el marco democrático y secular de su Constitución, la India, por ejemplo, estipula un tratamiento preferencial con los «intocables» y los grupos tribales en educación, empleo, etc., y estas estipulaciones vinculan legalmente a toda la comunidad nacional⁸. Es interesante que las élites y las castas superiores tiendan a oponerse a esta política y sostengan, como los liberales, que hay que dar a todos los mismos derechos independientemente de su color o etnia. Si tuviéramos que seguir la tradición liberal adoptada por las élites de la sociedad, nunca habría justicia para los marginados. La igualdad de derechos solo perpetuará las numerosas discriminaciones y formas de injusticia existentes. Vemos aquí de nuevo el límite de la tradición liberal en Asia. Dicho de otro modo, la disposición, como la «reserva» para los marginados, sitúa a Asia más allá de la tradición liberal y secular. Este experimento está resultando efectivo, y, de hecho, su aplicación ha aportado más justicia y libertad a los grupos e identidades marginados. Nos equivocáramos si pensáramos que estas medidas conducen a la «guetización». Solo si entendemos en profundidad la historia de la discriminación sufrida por los intocables durante milenios podremos apreciar la sabiduría que entraña aplicar la discriminación positiva a favor de ellos.

El liberalismo ve con escepticismo la afirmación de la identidad y las políticas de la identidad, y no sin razón. Sin duda, la identidad ha

⁸ Cf. F. Wilfred, *Dalit Empowerment*, ISPCK, Delhi 2007; íd., *Asian Public Theology*, ISPCK, Delhi 2010; R. Delière, *The Untouchables of India*, Berg, Oxford 1999, pp. 192ss.

sido una fuente de violencia. Lo que podría resultar peligroso es contemplar a la gente desde el punto de vista de una identidad exclusiva, mientras que, de hecho, la mayoría de la gente vive en una situación de muchos niveles de identidad. Nada ilustra más el peligro de la identidad exclusiva en la historia moderna que la repulsa de los nazis y los antisemitas a ver a alguien como algo más que un simple judío. Amartya Sen argumenta en contra de la concepción de cualquier identidad exclusiva como un destino y la considera una ilusión:

En nuestra vida normal, nosotros nos vemos como miembros de una variedad de grupos: pertenecemos a todos ellos. La ciudadanía, la residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el trabajo, los hábitos dietéticos, los intereses deportivos, los gustos musicales, los compromisos sociales, etc., nos hacen miembros de una variedad de grupos. Cada una de estas colectividades, a las que pertenece simultáneamente esta persona, le da una identidad particular o una categoría de pertenencia singular⁹.

Precisamente, esta conciencia de una identidad formada de múltiples capas es la que propició el encuentro de las personas y posibilitó la coexistencia de muchos pueblos, culturas y tradiciones en el continente asiático.

Otro experimento que se está realizando en Asia en la perspectiva del reconocimiento y la coexistencia es la promoción de la comprensión y el diálogo interreligioso en las nuevas circunstancias de nuestra época¹⁰. Las identidades religiosas son un rasgo permanente en la vida de los pueblos de este continente. La cooperación y el entendimiento entre los grupos religiosos ha llegado a ser indispensable para

⁹ A. Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, Allen Lane Penguin Books, Londres 2006, pp. 4-5 (trad. esp. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Katz, Móstoles 2007).

¹⁰ El diálogo interreligioso no es una novedad en Asia. Por ejemplo, en la India medieval nos encontramos con el caso del gran emperador mogol Akbar (1542-1605). La necesidad de la tolerancia y de la confianza recíproca entre las comunidades religiosas le condujo a mantener con asiduidad reuniones interreligiosas en su corte con la participación de hindúes, cristianos, judíos, parsis e incluso ateos. Era tal la confianza que Akbar depositó en sus colaboradores hindúes que no dudó en nombrarlos generales de su ejército.

el desarrollo de lo que es denominado «objetivos seculares»: libertad, igualdad, justicia. Este experimento toma en serio el hecho de que, partiendo de la historia y de las experiencias de vida, las religiones juegan un papel importante en la vida de la sociedad. Unos pocos pensadores occidentales, como Jürgen Habermas, que antes apoyaba el liberalismo y el secularismo acérrimamente, han llegado ahora a darse cuenta de que el modelo de una religión sin función pública es una situación europea excepcional que no puede universalizarse¹¹. La conexión entre religión y vida social ha sido una realidad permanente en Asia, y esto ha sido reiteradamente expresado por los pensadores asiáticos¹². De ahí que cuando oímos que los pensadores occidentales han caído en la cuenta de esta conexión, nos suene como si alguien dijera «¡Colón descubrió América!». La promoción del entendimiento interreligioso para la coexistencia se ha convertido también en un imperativo en países tradicionalmente «seculares», cuya composición está siendo cada vez más multicultural y multirreligiosa. Resulta curioso que sea Europa la que ahora tenga más en cuenta los experimentos de Asia para la coexistencia en sociedades multiculturales y multirreligiosas, en lugar de que Asia tenga en cuenta el liberalismo y el secularismo europeo.

Conclusión

En la historia de la humanidad han existido muchos más modos y medios que el liberalismo y el secularismo para vivir con las diferencias entendiéndose y respetándose recíprocamente. Michael Walzer habla de los «regímenes de tolerancia» y elabora unos cuantos¹³.

¹¹ Cf. M. Junker-kenny, *Habermas and Theology*, T & T Clark International, Nueva York 2011, pp. 132ss; cf. también G. Davie, *Europe – The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Sarum Theological Lectures, Orbis Books, Nueva York 2002; N. Biggar y L. Hogan (eds.), *Religious Voices in Public Places*, Oxford University Press, Nueva York 2009.

¹² Cf. R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, Nueva Delhi 1998.

¹³ Estos son los cinco regímenes que el autor desarrolla en su obra: imperios multinacionales, como el Otomano, la comunidad internacional, las confedera-

Asia, por su parte, ha desarrollado su propia forma de abordar la pluralidad y la diversidad. ¿En qué medida puede el liberalismo llegar a un acuerdo con tal diversidad de identidades con las que la gente ha vivido armónicamente durante siglos y milenios en el espíritu del reconocimiento mutuo y de la tolerancia? El proyecto del liberalismo y del secularismo es aplanar toda esta diversidad y proponer un derecho que tenga a los individuos como el único punto de referencia. Esto no encontraría aceptación entre los asiáticos, que tienen una experiencia diferente de la pluralidad y de la diversidad.

Actualmente, Europa, como muchas otras partes del mundo, está afrontando la cuestión esencial de cómo llegar a un acuerdo con el «otro», con el diferente. Es un tema de importancia decisiva frente a la creciente emigración de personas que, desde los confines de la tierra, se están asentando en diferentes países de ese continente. Para resolver el problema, muchos intelectuales europeos, a mi modo de ver, están recurriendo a la tradición de la Ilustración de la que mana también el liberalismo, el secularismo y la concepción del individuo autónomo, basada en la teoría contractual de la sociedad y la teoría y el régimen de los derechos. Pero toda esta artillería intelectual parece que se ha quedado hoy sin poder de tiro. El discurso europeo del «otro», creo, ha llegado a un punto muerto, y no es capaz de afrontar la crisis que el «otro» ha provocado en su mundo. Pueden abrirse nuevas vías hacia el «otro» solo cuando Europa no absolutice una de sus herencias —la Ilustración—, y recurra también a otras fuentes de su civilización —la cultura grecorromana, el Renacimiento y, especialmente, el cristianismo—. Durante siglos, la tradición cristiana ha modelado a Europa, y es importante que saque de este recurso nuevas energías y perspectivas para entrar en contacto con el «otro» como su propio yo, con espíritu de solidaridad y compasión¹⁴.

ciones, como vemos en Bélgica, Suiza, Chipre y Líbano; los estados nacionales y las sociedades de inmigrantes. Cf. Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona 1998.

¹⁴ No puedo entender que algunos intelectuales europeos quieran definir Europa recurriendo a la cultura grecorromana, al Renacimiento y a la Ilustración, ocultando, al parecer, su herencia cristiana. Esto ocurrió, por ejemplo, cuando se trató de elaborar una Constitución Europea.

Con nuestro artículo hemos intentado resaltar algunos de los aspectos de la herencia asiática que podrían, tal vez, servir para nuevos experimentos europeos con las cuestiones de la diversidad, el reconocimiento y la coexistencia. El pensamiento posmoderno es sensible a la diferencia y la identidad, y una conversación entre este y la herencia cristiana podría suministrar perspectivas y orientaciones para que Europa llegue hoy a un acuerdo sobre los temas de la diversidad y la diferencia, y le ayude a hospedar al «otro». Por otra parte, el pensamiento posmoderno para los asiáticos parece solamente anticipar algo que ellos han estado viviendo durante milenios. En suma, una conversación con la herencia asiática, cristiana y posmoderna podría ser útil para futuros experimentos globales con la diversidad, el reconocimiento y la coexistencia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Maria Clara Bingemer *

LA CARISMATIZACIÓN DE LA RELIGIÓN La diversidad religiosa que debe tener en cuenta la teología en Brasil

En este artículo se reflexiona sobre la secularización y la disminución del catolicismo en Brasil. Usando los datos estadísticos recientemente divulgados del censo realizado en 2010 con respecto a la religión en Brasil, la autora avanza varias interpretaciones e identifica ciertos desafíos que han emergido para la teología y la pastoral en aquel país. Concluye la reflexión con unas observaciones sobre los cambios que han sido producidos por el nuevo pontificado del papa Francisco, que prometen, a su vez, cambios a corto y largo plazo en la Iglesia brasileña y en toda América Latina.

En el mundo de hoy vemos, por un lado, el hecho de que numerosas personas pierden el sentido trascendente de su vida y abandonan las prácticas religiosas, y, por otro, que un significativo número de católicos está abandonando la Iglesia para entrar en otros grupos religiosos. Este texto trata de examinar el «caso» brasileño. Tomamos como marco los números suministrados por el último censo religioso de Brasil del año 2010,

* MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER. Profesora asociada en el departamento de Teología de la Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil). Investiga sobre la experiencia mística en el mundo contemporáneo y sobre el perfil de Dios en un mundo secularizado y plural. Entre sus publicaciones más recientes señalamos: *O mistério e o mundo* (Rocco, Río de Janeiro 2013), *Ser cristão* (Ave Maria, São Paulo 2013) y *Simone Weil: una mística en los límites* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 2011).

Dirección: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal: 38097, 22453-900 - Rio de Janeiro - RJ (Brasil). Correo electrónico: agape@puc-rio.br

recientemente publicado. A continuación, nos aventuramos a hacer algunas interpretaciones de las informaciones ofrecidas por este censo e identificamos algunos desafíos que presenta para la teología y la pastoral en Brasil. Finalizamos nuestra reflexión con unas breves observaciones sobre los cambios que ha aportado el nuevo pontificado de Francisco. Esto permite esperar que el marco que hemos descrito aquí experimente modificaciones a corto y a medio plazo en la Iglesia brasileña y en todo el continente latinoamericano.

El documento de las conclusiones de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Aparecida (São Paulo) en 2007, afirma:

En las últimas décadas vemos con preocupación, por un lado, que numerosas personas pierden el sentido trascendente de sus vidas y abandonan las prácticas religiosas, y, por otro lado, que un número significativo de católicos están abandonando la Iglesia para pasarse a otros grupos religiosos. Si bien es cierto que este es un problema real en todos los países latinoamericanos y caribeños, no existe homogeneidad en cuanto a sus dimensiones y su diversidad¹.

En nuestro artículo trataremos de examinar el «caso» brasileño. Tomamos como marco las cifras aportadas por el último censo (2010) sobre el campo religioso en Brasil que han sido recientemente publicadas. A continuación, nos aventuraremos a realizar algunas interpretaciones de las informaciones recogidas por este censo, y concluiremos identificando ciertos retos que este presenta para la teología y la pastoral en Brasil.

I. Brasil: una matriz cultural plural

El campo de la religión en Brasil tiene en su fondo cultural el cruce de tres tradiciones (europea, africana e indígena)². Sin embargo, a pesar de este mestizaje original, el catolicismo ha parecido imponer-

¹ Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007, 1ª parte, n. 100, letra f.

² Véanse las obras clásicas para comprender Brasil en las que se habla hasta la saciedad de todo este problema del mestizaje: G. Freyre, *Casa-grande y senzala: la formación de la familia brasileña en un régimen de economía patriarcal*, Mar-

se siempre como la religión de la mayoría de los brasileños³. Hasta el presente, es lo que demuestran los datos estadísticos, como también la multitud de fieles que acuden a las fiestas religiosas católicas tradicionales⁴. Las corrientes de las religiones afrobrasileñas y las denominaciones protestantes se mantienen bajo tierra y ocultadas bajo el panorama explícitamente católico de esta gran nación colonizada por el muy católico Portugal.

A lo largo de los últimos veinticinco años es posible observar una rápida expansión de dos extremos en cuanto a formas de vivir la religión: por un lado, se ha duplicado el número de miembros de las iglesias pentecostales y otros movimientos semejantes; por otro, se ha duplicado también el número de quienes se definen «sin religión», y que, incluso sin negar la existencia de Dios, han abandonado de hecho toda práctica religiosa y se oponen a aceptar los dogmas de la Iglesia. Estos últimos son particularmente numerosos en las grandes ciudades y entre los más jóvenes⁵.

Por otro lado, puede observarse que hay un aumento considerable de personas que buscan una religión de pertenencia. Pero esta búsqueda va en dirección opuesta a la de las Iglesias tradicionales. Más bien, se orienta hacia las comunidades en las que sus cultos son espectaculares y poseen una poderosa expresión vocal, como también hacia los ámbitos en los que la religión se acompaña de curaciones milagrosas y responde directamente a las necesidades de

cial Pons, Madrid (orig. 1933); B. de Holanda, *Raizes do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo 1995.

³ Heredado de la colonización portuguesa, el catolicismo ha sido la religión oficial del Estado hasta la Constitución Republicana de 1891, que instituyó el Estado laico.

⁴ Por ejemplo, Nossa Senhora Aparecida, el 12 de octubre, el Círio de Nazaré, en noviembre, etc.

⁵ Por ejemplo, según el censo IBGE de 1991, el estado de Río de Janeiro contaba aproximadamente con un 13% de pentecostales y un 13% de «sin religión». Estas cifras aumentaron considerablemente en el censo de 2000. Los que se declaran sin religión son ahora más del 20%. El número de católicos ha disminuido sensiblemente (12%). En cambio, ha aumentado el número de evangélicos (15%).

los fieles, como la salud, el trabajo, etc. En todo caso, lo que hoy acontece en Brasil puede identificarse con una búsqueda de éxtasis sensibles donde convergen numerosos elementos. Lo que hasta entonces estaba reprimido por la disciplina tradicional emerge estrechamente. En el momento en que aquello que estaba oculto, reprimido, llega a manifestarse, se muestra normalmente bajo la forma de figuras menos «ortodoxas», más espontáneas y más flexibles que anteriormente.

Por otra parte, en un contexto plurirreligioso como este, la revelación de lo ocultado puede acontecer como una combinación anárquica de opciones de pertenencia, donde el individuo se sirve de los diversos bienes religiosos puestos a su disposición como lo haría con los bienes de consumo en el supermercado⁶. Lugares de tránsito, no más de permanencia durable, las religiones son buscadas como objetos necesarios en momentos determinados, para responder a las necesidades puntuales de la vida de los individuos, mientras que las ciencias religiosas adquieren la forma de un saber sobre un objeto inestable, huidizo, e incluso sujeto de objetivación, descriptible como fenómeno empírico observable⁷.

La experiencia religiosa en Brasil, al permitir combinaciones muy variadas de diferentes propuestas, ha unido muchos desarrollos diferentes y nuevas investigaciones. No se trata ya del sincretismo brasileño tradicional, que mezclaba y superponía sobre todo las religiones cristianas al espiritismo y a las religiones afrobrasileñas. Se trata de algo nuevo, algo que atrae la atención de importantes revistas, de periódicos de alcance nacional y de tesis de licenciatura y de doctorado.

⁶ En los análisis realizados durante los años noventa por los teólogos brasileños sobre la situación de la religión en el país, se ha usado mucho esta imagen del supermercado, en cuanto expresión de la mezcla que hace la gente de elementos de varias religiones diferentes, que compran y tiran como cualquier otro producto. Véase lo que dice sobre esto P. Valadier, *Catolicismo e sociedade moderna*, Loyola. São Paulo 1989, p. 87.

⁷ El término «lugares de tránsito», que hemos mencionado para referirnos a la nueva investigación religiosa, procede de M. de Certeau, que lo eligió como título de uno de los ensayos de su obra *La faiblesse de croire* (Seuil, París 1987, pp. 227-252).

Así pues, en Brasil, como en otras partes del mundo, parece que la evolución de la modernidad y su reacción posmoderna transforma poco a poco la religión en un asunto privado e individual, generando opciones cada vez más segmentadas y autónomas dentro del sistema de símbolos y de valores que constituye el campo religioso. Este ámbito, plural y diversificado, plantea aquí, como en otras partes del mundo, importantes retos a la propuesta del cristianismo y a su reflexión teológica, que trataban, en el seno de la profunda crisis en la que está sumido, de profundizar en la comprensión de su identidad y de trazar los contornos de su perfil.

Sin embargo, al analizar las cifras del último censo sobre la pertenencia religiosa de los brasileños, hay que constatar que se ha producido un cambio reciente, diferente a los que veíamos anteriormente. El Brasil actual —especialmente el Brasil católico y protestante histórico— se encuentra bastante perplejo ante la emigración continua de sus fieles a las iglesias pentecostales. Los datos del censo de 2010 relativos a la declaración de pertenencia religiosa, se publicaron a finales de junio de 2012⁸. Estos datos se cruzan con variables de sexo, formación y situación económica.

Las cifras confirman las tendencias anteriores y muestran también nuevas situaciones. El catolicismo sigue perdiendo fieles a un ritmo acelerado. En los diez años anteriores había aumentado mucho este proceso de «des-filiación». En la década 2000-2010 ha mantenido el mismo ritmo. En 1970 había un 91% de católicos, mientras que en 2010 constituían el 64%. Esta disminución coincide con un crecimiento vertiginoso del sector protestante evangélico, que pasa del 5,8% de la población al 22,2% solo en 2010. Al analizar con más atención estos datos, se constata que las iglesias históricas protestan-

⁸ Usamos aquí los datos de las comunicaciones realizadas en el seminario Censo 2010, *O Censo e as religiões no Brasil*, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en septiembre de 2012 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religio_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf, visitada 27 de enero de 2014), sobre todo de la comunicación del teólogo brasileño Paulo Fernando Carneiro de Andrade *O Censo de 2010 e as religiões no Brasil. Reflexões teológicas em uma perspectiva católica* (de próxima publicación).

tes mantienen una cierta estabilidad o incluso una ligera pérdida, mientras que el grupo pentecostal muestra un enorme aumento, aunque con grandes variaciones internas. Las iglesias que más avanzan son las más autónomas y diversificadas en cuanto al tamaño, la organización y las formas de culto, así como en cuanto a las exigencias relativas al comportamiento de sus miembros y a su relación con el mundo (véase también Lingenthal 2012, p. 89).

Puede observarse que la emigración religiosa no solo afecta a la clase media secularizada e instruida, sino también a los miembros de las clases populares, anteriormente muy presentes en la Iglesia católica. Insatisfechos con las iglesias tradicionales, quieren fundar o tratar de unirse a pequeñas comunidades que experimentan un rápido crecimiento y son a menudo bautizadas con el nombre de iglesias. Estas nuevas iglesias conservan rasgos del cristianismo, pero también están llenas de elementos nuevos que las hacen muy diferentes a las iglesias tradicionales.

Las causas de este fenómeno son múltiples y son susceptibles de diversos análisis. Puede que, en plena crisis de paradigmas, cada uno cree poder construir su visión del mundo de un modo autónomo e individual, sin preocuparse de la convergencia con las visiones de otras personas o de otros grupos. También puede que el deseo de un contacto, de una experiencia más inmediata y directa —¡sobre todo afectiva!— con lo sagrado y lo religioso, lleve a buscar un grupo de referencia más flexible, con una jerarquía y una estructura menos rígida que las de las iglesias históricas.

Para completar nuestro análisis, señalemos un dato sorprendente, a saber, el aumento insignificante de quienes se declaran sin religión. En el 2000 representaban el 7,3% de la población, y actualmente son un 8,5%. El gran incremento que este grupo tuvo entre 1980 y 1990 sugería un aumento más considerable entre 2000 y 2010. Sin embargo, esto no ha ocurrido; al contrario, se observa una cierta estabilidad o estancamiento. A pesar de que este grupo ha aumentado en casi un 10% en términos relativos —lo que tiene aspecto de ser significativo—, en términos absolutos nos encontramos con un crecimiento de un escaso 0,7%.

II. La situación religiosa en Brasil: similitudes y divergencias

Al examinar la situación religiosa de Brasil según el último censo, estamos obligados a hacer algunas constataciones que no dejan de asombrar. El recorrido de la secularización en nuestro país presenta más afinidades con los Estados Unidos que con Europa, que, de hecho, fue la que colonizó al país⁹. A diferencia de Europa, la secularización no ha producido en los Estados Unidos ni en Brasil un aumento significativo del ateísmo, sino del tránsito religioso¹⁰. Según el censo de 2010, los ateos constituyen solamente un 0,3% de la población brasileña. En Estados Unidos llegan al 2,4%, según la investigación realizada en 2007 por el Pew Research Center¹¹; en cambio, el ateísmo comprende casi al 18% de la población de la Comunidad Europea. Y en países como Francia, el número asciende al 33% de la población¹².

El campo religioso brasileño, por consiguiente, es y continúa siendo mayoritariamente cristiano. La diversidad religiosa, representada por las religiones afrobrasileñas y por la existencia de nuevas religiones, procedentes de otras latitudes o bien surgidas en territorio brasileño¹³, es muy importante como clave para entender la

⁹ Durante toda esta parte de la reflexión seguimos muy de cerca la aportación de P. F. C. de Andrade, «O Censo de 2010 e as religiões no Brasil. Reflexões Teológicas em uma perspectiva católica», art. cit. supra.

¹⁰ Cf. ibídem.

¹¹ Cf. Pew Research Center, «Nones» on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religion Affiliation, Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, Washington 2012, p. 13, y también www.pewforum.org/Not-All-Nonbelievers-Call-Themselves-Atheists.aspx (visitada 5 de septiembre de 2012). Citado también en P. F. C. de Andrade, art. cit.

¹² Cf. las cifras presentadas en la publicación de 2005 de la Comisión Europea, *Special Eurobarometer 225 «Social values, Science & Technology»*, p. 9, citado en P. F. C. de Andrade.

¹³ Las religiones afrobrasileñas son de origen africano, pero reconfiguradas por las diversas generaciones de esclavos llevados por los portugueses a la nueva colonia. En cuanto a las «nuevas religiones», pensamos sobre todo en las religiones denominadas «ecológicas», que han surgido específicamente en tierra brasileña, especialmente en la Amazonia: Santo Daime, la Unión del Vegetal,

identidad cultural brasileña. Nuestro imaginario social es constitutivo y responsable de la forma visible de nuestro campo religioso. Pero si tenemos en cuenta los números del censo, la diversidad religiosa del país en este momento es más una diversidad en el seno del cristianismo que una fuerte y amplia participación en religiones diferentes¹⁴.

Es una diversidad que muestra una situación muy frágil del cristianismo histórico y no solo del catolicismo. Por otro lado, revela también una fuerte tendencia a una gran carismatización de la matriz cristiana en el país. Mientras que las iglesias históricas asisten a la pérdida progresiva de sus miembros, las iglesias pentecostales, formales o informales, experimentan un crecimiento visible y constatable.

III. El futuro del catolicismo brasileño

Cuando miramos con atención la declaración de pertenencia católica en Brasil, nos sorprendemos también por la presencia de otros

entre otras. Sobre esto cf. L. E. Soares, «Religioso por naturaleza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil», en *id.*, *O rigor da disciplina*, Relume Dumará, Río de Janeiro 1994.

¹⁴ Lo mismo puede decirse de los Estados Unidos, donde, a pesar de una presencia más importante de las religiones orientales de los inmigrantes, la pertenencia a una religión no cristiana no representaba más que un 4% en 2007 y un 6% en 2012. La diferencia entre los Estados Unidos y nosotros se encuentra en el hecho de que esta diversidad en el ámbito cristiano es reciente en nuestro caso, desde hace algo más de dos décadas. También allí, como aquí, la secularización ha aumentado la expresión pentecostal, de tránsito y de formas religiosas sin control y sin afiliación institucional. Si bien es verdad que la matriz religiosa norteamericana es predominantemente evangélica, en cuanto iglesias, la Iglesia católica es la más grande. El catolicismo norteamericano ha experimentado también importantes cambios; el más notable es el proceso de deserción de grupos étnicos, que eran tradicionalmente católicos, y su sustitución por emigrantes latinos. Teniendo en cuenta la distribución por edades, entre 18 y 34 años, el 58% de los católicos norteamericanos son latinos, mientras que entre 65 años o más solamente lo son el 15%. En cuanto iglesia, es la católica, como aquí, la que más sufre el proceso de tránsito de la deserción y de la pérdida a la vez de fieles que se van a otras iglesias cristianas o a engrosar el grupo de los «sin religión».

factores y no solo con su caída cuantitativa¹⁵. Por primera vez, los hombres superan a las mujeres entre quienes se declaran católicos. Es un dato muy importante. Si tenemos en cuenta que en todos los otros sectores cristianos y en las demás religiones la presencia de las mujeres es mayor que la de los hombres —salvedad hecha de quienes se definen sin religión—, el hecho de que, normalmente, las mujeres tengan una práctica religiosa más expresiva que los hombres nos autoriza a afirmar que el catolicismo está perdiendo a sus practicantes más fervientes. Las mujeres están abandonando el catolicismo y buscando otras experiencias y prácticas religiosas más que los hombres, que siguen declarándose católicos más por tradición que por convicción.

En cuanto a los jóvenes, el sociólogo de la religión Pedro Ribeiro de Oliveira utiliza el término «desafección» (*desafeição*) para describir la insatisfacción de estos con los servicios ofrecidos por sus iglesias¹⁶. El sociólogo se refiere a las iglesias históricas. Según él, en Brasil se está produciendo una crisis de las religiones tradicionales, que, contemplada desde el punto de vista generacional, resulta aún más grave.

Acompañado de su disminución demográfica, el número actualmente más reducido de jóvenes opta por no ser ya católico o cristiano histórico. Si esto se mantiene, sigue diciendo Ribeiro de Oliveira, cuando se realice el censo 2020, la disminución será aún mayor, porque los viejos morirán y las generaciones nuevas estarán más alejadas aún. En cambio, las iglesias pentecostales presentan un aumento de miembros jóvenes y niños.

El hecho de que el número de jóvenes sea menos grande que antes significa una dificultad de «reposición» futura, lo que, con la función importante realizada por la madre en la formación de la identidad religiosa de los niños, no nos permite aventurar un buen pronóstico del futuro del catolicismo entre nosotros. Sin embargo, tampoco se

¹⁵ Cf. sobre esto P. F. C. de Andrade, art. cit.

¹⁶ <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira> (visitada 24 de mayo de 2013).

puede aventurar un pronóstico sombrío. Hay analistas brasileños, por ejemplo, que afirman que en los próximos decenios es posible que se produzca una cierta estabilización de los números¹⁷.

En términos socioeconómicos, el catolicismo brasileño continúa siendo una religión que reúne a ricos y pobres. Más de la mitad de los católicos brasileños gana aproximadamente unos 300 dólares al mes (salario mínimo). Hay una pequeña diferencia hacia arriba o hacia abajo en el caso de los protestantes o de quienes dicen no tener religión alguna. Esto revela que la pérdida de miembros del catolicismo no tiene sus raíces en una clase social determinada, como decía el gran teólogo J. Comblin, recientemente fallecido¹⁸. Al contrario, se está produciendo un movimiento real de des-filiación de la Iglesia católica en este momento.

Este proceso de des-filiación acontece entre personas que no encuentran en la Iglesia católica la respuesta a sus deseos religiosos, y que sí encuentran en otras iglesias y comunidades espacios nuevos para vivir su fe. Es importante que no nos engañemos o seamos ingenuos con este fenómeno. Afirmar la vitalidad católica a partir de los datos sobre el aumento del número de parroquias y de ordenaciones sacerdotales, como hemos visto hacer a la Conferencia Episcopal Brasileña¹⁹, no es de gran ayuda para un diagnóstico de la si-

¹⁷ Cf. Carta Capital (SP) - 22/7/2012 - Rodrigo Martins - http://www.mccomunicacao.com.br/mc/services/clippingm/noticia_email.asp?a=19841444&b=78B229D4&tc=22/7/2012

¹⁸ Cf. M. Barros, «Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação», en <http://www.wftl.org/pdf/005.pdf> (visitada 27 de mayo de 2013): «En los años noventa, el padre José Comblin ya decía que la teología de la liberación hizo la opción por los pobres y que estos han optado por las iglesias pentecostales. Es evidente que este análisis requiere matizarse y explicarse, pero actualmente las comunidades de base mismas y muchas pastorales populares tienen una sensibilidad diferente a la de los movimientos populares de los años setenta».

¹⁹ Cf. el reportaje en la CNBB del 28 de junio de 2012, día de la publicación del censo del IBGE sobre el perfil de la religión en Brasil: «O Censo Anual de 2010 realizado pelo Centro de Estatística e Investigações Sociais (CERIS) — entidade brasileira de pesquisa religiosa fundada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) — revelou uma “Igreja Viva”», en www.cnbb.org.br, visitada 27 de enero de 2014.

tuación real que pueda llevar a la búsqueda de un nuevo proceder pastoral que contribuya a dar la vuelta a esta dinámica. La estrategia pastoral de reforzar las estructuras parroquiales solo con aumentarlas y de considerar que el simple incremento del número sacerdotes es suficiente para detener la hemorragia de católicos, muestra, al menos, una ignorancia de los dinamismos que están en juego y nos hace estar en desacuerdo de que la Iglesia católica no tenga el aspecto de ser cada vez más incapaz de ofrecer una experiencia espiritual que pueda responder a las exigencias de nuestros contemporáneos. Al contrario, podemos encontrarnos en el camino de un catolicismo más clerical y burocrático, menos vital y más distante de poder dar sentido a la vida.

La estrategia pastoral de estimular los grupos carismáticos, los movimientos de «revival», los sacerdotes cantantes, convirtiendo la fe en espectáculo, en detrimento del largo y paciente trabajo que la Iglesia ha llevado a cabo con las comunidades de base durante los años 70 y 80, no parece haber tenido el éxito esperado. Es verdad que no podemos saber si sin esta nueva dirección pastoral los números no hubieran sido aún peores, puesto que no tenemos la posibilidad de verificarlo con los datos estadísticos, pero sí podemos hacer algunas reflexiones teniendo en cuenta los estudios que se han hecho sobre todo en el campo de la antropología.

Como observa el antropólogo Carlos Steil en su investigación²⁰, los grupos carismáticos son menos un punto de anclaje y de barrera a la emigración, y más un lugar de tránsito religioso, como una puerta giratoria por la que la mayoría de la gente sale y un cierto número regresa. Una cierta homogeneidad estructural entre las experiencias de los evangélicos pentecostales y de los carismáticos católicos facilita este tránsito. La oferta de la experiencia carismática no es suficiente para retener a los fieles, como si pudieran encontrar en la Iglesia católica lo que podrían querer buscar entre los pentecostales, y eso les ayudara a quedarse. Al contrario, parece que la experiencia carismática termina reforzando el contenido de la ver-

²⁰ Cf. C. A. Steil y R. Toniol, «O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010», comunicación presentada en el seminario *O Censo e as religiões no Brasil*, PUC-Río, septiembre de 2012.

dad religiosa que puede atribuírsele a los evangélicos protestantes, algo que hace más fácil el tránsito.

Los números del censo según las diversas regiones del país nos permiten hacer otras consideraciones²¹. En São Paulo, donde la experiencia de las comunidades de base ha sido más intensa y más extensa, hay un cierto número relativo de católicos superior a Río de Janeiro, donde la mayoría de la región nunca adoptó una pastoral eficaz de comunidades de base y donde incluso en las diócesis en las que se crearon, la modificación de las orientaciones pastorales durante más de dos décadas hace que nos encontremos en ella con el porcentaje más bajo de católicos de la población total de Brasil (45,8%). Como ya lo señalaba el sociólogo Pierucci en 2002, los datos del censo no nos permiten continuar sosteniendo la acusación habitual en numerosos medios durante los años ochenta de la culpa de la bajada relativa de los católicos y del aumento de los evangélicos la tendrían la pastoral de las comunidades de base y los círculos bíblicos²².

Al contrario, la pertenencia católica en el nordeste del país, en los estados de Piauí, Ceará y Paraíba, es superior a la media nacional. En estas regiones se encuentra aún relativamente activo el catolicismo popular tradicional, sin la presencia masiva del catolicismo romanizado que se implantó en Brasil a partir de finales del siglo XIX, reemplazando completamente las expresiones populares tradicionales y sus formas de organización. Este catolicismo ibérico que se implantó en el Brasil colonial puede sintetizarse en la expresión popular «muchos santos, muy pocos curas; muchas oraciones, muy pocas misas» (*muito santo pouco padre/ muita reza pouca missa*). Se trata de un catolicismo vivido en familia y en comunidad, que se mantiene y se reproduce en la vida cotidiana sin la presencia del sacerdote²³.

²¹ Cf. P. F. C. de Andrade, art. cit.

²² A. F. Pierucci, «A encruzilhada da Fé», en *Folha de São Paulo, Caderno Mais*, 19 de mayo de 2002, pp. 4-7.

²³ Cf. Walter Altmann en entrevista concedida a la Agencia Latino-Americana y Caribeña de Comunicación (ALC) Agência Latino-Americana e Caribenha de Comunicação (ALC), 02-07-2012. Publicado por IHU en 3.7.2012 - <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511111-censo-apresenta-falhas-na-classificacao-das-religoes-aponta-altmann>, citando al padre Ireneu Rabuske dice que «ser

Esta es justamente la originalidad de este catolicismo popular y su fuerza, no siempre percibida. Lejos de ser un «católico nominal», puede ser el prototipo del fiel tradicional que tenía una práctica intensa de la fe con una serie de prácticas tradicionales que tenían como centro a los santos, y cuya vida religiosa era animada por una serie de agentes populares, como los *benzedeiros* (los que bendicen) y las *rezadeiras* (las que rezan), y los *ermitaños*. Los laicos de los dos sexos eran responsables de las capillas, y las fraternidades (irmandades) eran las formas organizativas institucionales que reunían a los fieles. Las procesiones y las «romarías» movilizaban a muchas personas, y, conjuntamente con las visitas de los *desobrigas* (sacerdotes que iban una vez al año solo para los sacramentos), permitían la práctica sacramental y la confirmación de la fe. Carlos Steil afirma que no se trataba de fieles abandonados, sino de católicos en el sentido pleno del término, que vivían el catolicismo organizado de un modo que su práctica y su difusión de la buena noticia estaba garantizada por estructuras religiosas reales, a pesar de que no fueran clericales²⁴.

En este contexto, el antropólogo Carlos Steil y el teólogo Paulo Fernando Andrade se preguntan si, al buscar las pequeñas comunidades pentecostales para vivir en ellas su fe cristiana, muchos católicos no estarían recuperando una memoria inconsciente del catolicismo tradicional, organizado en torno a la capillas y dirigido en su cotidianidad por las mujeres que rezaban y los hombres que bendecían, y sin la presencia del sacerdote. Es verdad —observa Paulo Fernando Andrade— que están ausentes los santos, pero se mantienen la oración y la bendición, y, en consecuencia, la autonomía del fiel en la práctica de su fe.

católico en el siglo XIX era casi obligatorio, porque la Iglesia católica era casi la única denominación en este país. Pero muchos solo eran católicos de nombre, declaró. ¿Qué tipo de acompañamiento espiritual recibía el fiel de Uruguayana, en la frontera de Río Grande del Sur con Argentina y Uruguay, cuando veía a un sacerdote que venía de la capital, a lomos de un borrico, cubriendo una distancia de 700 km, de vez en cuando?».

²⁴ Cf. art. cit.

IV. Algunos desafíos para la teología en este marco

Después de ver un poco la configuración del catolicismo y del cristianismo histórico en Brasil en el marco de la diversidad intra-cristiana, podemos aventurar una interpretación y expresar algunos desafíos.

1. Transcurridos cincuenta años desde el Concilio, hay mucho que retomar de sus ricos documentos que no ha llegado a aplicarse. El papa Francisco aporta la esperanza al respecto. Por ejemplo, la constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre todo en lo que se refiere a la importancia de la Iglesia local y al carácter ministerial de todo el pueblo de Dios. Retomar esto, rescatar la profunda intuición que hay en ello, permitiría, tal vez, avanzar en la creación de una iglesia no clerical, que reconozca las diversas funciones que pueden asumir los bautizados, integrando a hombres y mujeres laicos, bautizados, en tanto que sujetos y productores de bienes simbólicos, agentes religiosos adultos. Para eso hay que escuchar de nuevo las demandas religiosas legítimas que se reclaman en la sociedad y de las que el censo de 2010 constituye un retrato más o menos fiel. Entre las prioridades para satisfacerlas estarían, pensamos, las cuestiones de la moral individual y la de los ministerios, entre otras.

2. También hay que interpretar escrupulosamente los datos del censo. El caso de quienes dicen carecer de religión, por ejemplo, es complejo. Como bien expresa la investigadora Silvia Fernandes:

Los hay sin religión disociados sin inquietud religiosa, pero mantienen la creencia en Dios. En este tipo habría que incluir a los agnósticos. Los hay sin religión que se oponen a las religiones, puesto que las consideran un modo de alienación del hombre; otro tipo es el sin religión ateo, y, finalmente, podemos identificar al sin religión por costumbre, es decir, que simplemente lo es porque no tiene tiempo para ir a las iglesias. Este tipo hace una autoevaluación que no permite enmarcarlo en ninguna otra religión, por la simple razón de que no la frecuenta. Considera una incoherencia denominarse miembro de una religión determinada cuando de hecho no la practica, pero cree en una cierta religión y en sus valores²⁵.

²⁵ Silvia Fernandes, *A reconstrução da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença*, en <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando>

Muchos de los que dicen carecer de religión no se declaran sin fe. Solo que no se identifican con la propuesta religiosa de la Iglesia que hasta entonces era la suya y consideran que la expresión religiosa que han heredado sociológica o culturalmente no es adecuada para su fe.

El censo deja percibir que, aunque de formas diferentes, el ser humano quiere creer, aun cuando no llegue a encontrar el camino para ello. El deseo de trascendencia, la sed de espiritualidad, la atracción por el misterio, están innegablemente presentes. Y se puede encontrar esto en los datos del censo brasileño de 2010. En efecto, hay deseo, deseo de creer, de entrar en relación con lo trascendente, detrás de los datos aparentemente negativos de las estadísticas.

Ahora bien, el deseo lleva a la experiencia. Cada vez menos se adhiere uno a una religión por decreto, por normas morales o por fórmulas doctrinales. Todo eso viene después. Los cimientos de una adhesión religiosa comienzan a construirse por una experiencia profunda que transforma la vida y le da sentido. Hasta que no se produzca este encuentro, el proceso de experimentación aquí y allá continúa, lo que explica la movilidad religiosa incesante, la emigración hacia la experiencia religiosa del otro y la pluralidad de pertenencias religiosas durante un momento o varios momentos de la vida.

Para que una persona se decida hoy por una religión y permanezca en ella es necesario que encuentre en esta lo que busca. O al menos encuentre en ella más que en otras, cuyas propuestas conoce también, un conjunto de elementos simbólicos que le ayuden a organizar su interioridad y le den un sentido para su vida que no sea simplemente la volatilidad efímera del consumo incesante que, sin duda, afecta también al campo religioso²⁶.

de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes , op. cit., visitada el 9 de septiembre de 2012.

²⁶ Cf. la gran obra de Z. Bauman (*Modernidade líquida*, Río de Janeiro 2000; *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Madrid 2007; *Vida líquida*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012; *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós Ibérica, Barcelona 2013), que, según nosotros, es el

3. Pensar en su experiencia y en su fe. Pensarlas en diálogo y con la ayuda de las diferentes formas de cultura, del arte y de todo lo que el genio humano ha producido a lo largo de su historia. Los más de dos mil años de cristianismo histórico han arrojado mucha claridad sobre esto. Así, han formado una matriz cultural y de civilización que ha configurado esta mitad del mundo llamada Occidente. Es evidente que se han cometido pecados por el camino, como el de no valorar o dialogar con las culturas autóctonas, no incluir o integrar aspectos de otras culturas más lejanas y de otras tradiciones religiosas.

Sin embargo, esto constituye una prueba contundente de que la religión sin cultura simplemente no existe. La fe —y muy especialmente la fe cristiana— ha encontrado siempre su medio de expresión y crecimiento en las culturas donde ha entrado. Y cuando digo cultura, me refiero también al movimiento que hace al ser humano reflexionar sobre sus experiencias, esforzarse por comprenderlas, buscar y encontrar un marco de referencia donde situarlas y apropiarse de ellas²⁷.

Puede ser que las nuevas generaciones, al distanciarse del catolicismo, manifiesten un signo de frustración del deseo de una experiencia espiritual profunda y protesten contra la enorme laguna de una reflexión consistente y vigorosa sobre los contenidos de esta experiencia. La inteligencia de la fe, también llamada teología, debería sentirse fuertemente llamada a elaborar un discurso que tenga algo que decir en esta situación.

En el Brasil de los años ochenta, cuando la producción teológica era abundante y vigorosa, animada aún por la memoria reciente del Vaticano II, el cristianismo histórico —y muy especialmente el catolicismo— encontraba un espacio de acogida entre la secularidad y la pluralidad que ya hacían sentir su presencia. Y aquí me refiero por

mejor intérprete de los tiempos volátiles y «líquidos» de la posmodernidad, con la aparición de un consumismo devorador y depredador de ideales y prácticas.

²⁷ Cf., por ejemplo, las obras de tantos pensadores de la actualidad, entre otros M. Gelibert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca 1990; R. Pannikar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005; H. C. de Lima Vaz, *Experiencia mística e filosofía na tradição ocidental*, Loyola, São Paulo 2000; J. M. Velasco, *A experiencia de Deus*, Paulinas, São Paulo 2001.

supuesto a la teología de la liberación, que hizo que la reflexión teológica en América Latina pudiera encontrar una fuente de inspiración en su contexto dejando de ser un simple reflejo de Europa. La pérdida de espacio y de fieles de las iglesias históricas ha coincidido con una pérdida de la existencia de un discurso teológico articulado, que no teme a las cuestiones de la sociedad y de la Iglesia, sino que las piensa a la luz de la fe y las articula en un discurso coherente²⁸.

La teología ha perdido mucho de su ciudadanía en el mundo ilustrado, en la academia, en los medios intelectuales. Antes, muy concretamente en Brasil, los discursos de los obispos o incluso del laicado más formado y comprometido, eran escuchados, debatidos, respetados, y ayudaban al ejercicio del pensamiento y de la reflexión.

Hoy constatamos que las cuestiones que aparecen cuando la Iglesia se pronuncia tienen su origen en el campo de la moral sexual, y se revelan muy conflictivas, al meterse en un campo que corresponde más a la ley civil. Y, a veces, no presentan unos cimientos vigorosos, sólidos y bien establecidos para la argumentación deseada.

Lo que decimos es más importante de lo que parece, puesto que con la llegada del neopentecostalismo ha surgido una nueva teología. La «teología de la prosperidad», complementada con la «guerra espiritual», se ha convertido en una buena base para fundar la acción del movimiento pentecostal y conquistar numerosos corazones, incluidos aquellos que eran miembros de las iglesias históricas²⁹. Y esta teología tiene como objetivo el bienestar material, interpretado como signo del amor de Dios. La fe en Dios y un pensamiento positivo, según los pentecostales, conducen a una mejora del nivel de vida³⁰. Y esto debe hacerse visible mediante las donaciones materiales a la iglesia.

²⁸ Véase, por ejemplo, el papel importante jugado por el Centro Dom Vital a partir de los años cuarenta, con figuras como Alceu Amoroso Lima, entre otros. También los documentos de la CNBB de esta época, caracterizados por una combatividad fuerte y bella a favor de los derechos humanos.

²⁹ Cf. L. Ligenthal, «Movimiento pentecostal en Brasil», en H. Blomeier et alii, *Influencia de los cultos y/o confesiones en la política*, *Diálogo político* 4/2012

³⁰ *Ibidem*. Se trata de una explicación demasiado simple, por falta de espacio. Pero, en cierto modo, es el núcleo central de esta teología.

El cristianismo histórico debe recuperar su vocación de reflexión, su vocación intelectual. Hay que pensar la propia experiencia de fe. Pensarla ante los grandes desafíos globales que hoy lanza la sociedad a todos los que luchan por un nuevo mundo posible. Pensarla ante el hambre y la sed de nuestros contemporáneos que desean y esperan síntesis plausibles y razonables en medio de la enorme fragmentación en la que nos hemos hundido.

4. Otro dato interesante es el cambio que la situación de la religión en Brasil lanza como desafío. Según Pedro Ribeiro de Oliveira, hace unos años no se cuestionaba el hecho de que el brasileño era un pueblo esencialmente religioso. Lo que implicaba que todas las religiones eran buenas, llevaban a Dios. El hecho de carecer de religión era la excepción y no la norma. Hoy es diferente. El hecho de tener una religión no es un indicador a favor de la bondad o de la rectitud ética de la persona. Asimismo, el hecho de no tener una religión no quiere decir que la persona sea mala o deshonesto. En este sentido se está produciendo un cambio en la cultura brasileña. El problema no solo afecta al catolicismo o al cristianismo histórico, sino a la religión en general. Este nuevo retrato de la situación plantea un nuevo desafío para el discurso de las iglesias cristianas y muy particularmente de la Iglesia católica de Brasil. La presentación de los contenidos de la fe debe tener en cuenta esta realidad y comenzar no directamente por los contenidos catequéticos, dando por supuesto la apertura positiva de las personas hacia lo religioso, sino intentar rescatar lo positivo de la religión en tanto que puede ayudar a nombrar la sed de absoluto que cada persona tiene en sí misma y que la sociedad posmoderna, por ser como es, no puede apagar.

Conclusión: nuevo pontificado, nuevos desafíos

Al concluirse el censo brasileño de 2010, la situación de la Iglesia católica era muy diferente. Tras el largo pontificado de Juan Pablo II, el nuevo papa era Benedicto XVI. La Iglesia católica tenía que resolver muchos problemas difíciles que afectaban a su imagen ante los medios de comunicación social.

A comienzos de 2013 se produjo un cambio radical en el rostro, la imagen, en fin, en la realidad misma de la Iglesia católica en todo el mundo. Y Brasil no escapó a este cambio y sus consecuencias.

Durante la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ), celebrada en Río de Janeiro en el mes de julio de 2013, la presencia del Papa mostró la capacidad de convocatoria y animación que aún posee el catolicismo. Fueron tres millones de personas las que llenaban la playa de Copacabana y acompañaron al pontífice por toda la ciudad. Y los símbolos cristianos plagaron el hermoso paisaje de la maravillosa ciudad y las miradas de sus habitantes y de los innumerables visitantes y peregrinos que llegaron a ella.

La diversidad se hizo presente en este acontecimiento. No solo físicamente, sino también en cuanto a la inspiración, en las palabras y los gestos de Francisco, y en la participación de la asamblea, que era, ella misma, tan diversa, en su pertenencia y filiación. Sin embargo, es innegable que la autoestima de los católicos brasileños y latinoamericanos ha recibido un estímulo y una nueva esperanza.

Queda ahora por observar los procesos que seguirán a este comienzo de pontificado para ver cómo se dirige el tránsito y la pertenencia religiosa en este país gigantesco del sur del ecuador. Ciertamente, son tiempos nuevos para la Iglesia universal, y deberán serlo también para la Iglesia y la sociedad brasileñas.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

AMÉRICA LATINA, LA TIERRA MULTICOLOR

La diversidad cultural y religiosa en América Latina

El autor recuerda las raíces ecológicas de las culturas latinoamericanas que aún siguen plenamente vivas. Evoca varios elementos comunes entre las culturas ancestrales para examinar, a continuación, los modos en que hicieron frente a la cultura colonial, barroca, que se impuso en el continente, hasta finalmente dar a luz a una hibridez entre chamanismo y magia. Con la irrupción de la modernidad, esta matriz cultural, la experiencia religiosa que es su alma, se ha convertido en nuestros tiempos en un terreno de renovada vitalidad. Finalmente se pregunta cómo abordar esta riqueza multicolor de las culturas latinoamericanas, especialmente cómo discernir elementos contradictorios sincretizados.

América Latina es tierra de muchos colores. Todo es muy colorido, con colores primarios y fuertes: las ropas son coloridas, las casas son coloridas, las comidas son coloridas, las músicas son coloridas, los santos son coloridos. Si hay algo en común dentro de la diversidad cultural de la región latinoamericana es en primer lugar la exuberancia de los colores, lo cual la asemeja, por ejemplo, a la India y a casi toda África. Y si hay una capacidad compartida por la totalidad de nuestra región es la de transformar

* LUIZ CARLOS SUSIN es miembro del Consejo Editorial de la revista *Concilium*, profesor de Teología Sistemática en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande Do Sul y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, de Porto Alegre, Brasil. Funge como secretario general del Foro Mundial de Teología y Liberación (WFTL), cuyas ediciones acontecen junto con el Foro Social Mundial.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171, ZC 91520-Porto Alegre-RS (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

lo feo en bello, las lágrimas de sufrimiento en danza de vida. Esta cualidad común fue facilitada por la herencia barroca de latinidad que llegó a América Latina, el modo barroco de vida, este estilo que no es solamente arte, sino espiritualidad y vida, capaz de hacer coherente lo que en principio no debería serlo: es en él donde el Viernes Santo, el Carnaval y la celebración de vivos y muertos tienen una base común¹.

La designación «América Latina», en su primer componente, se debe, como es sabido, al prosaico hecho de que el navegante Américo Vesputio trazó por primera vez el mapa del continente recién descubierto por los europeos. El otro componente de la designación tiene que ver con la realidad de la hegemonía cultural ibérica, y por tanto «latina», en contraste con la hegemonía colonial anglosajona en el norte. Pese a las aportaciones de otras etnias «no latinas» al continente en los dos últimos siglos, la matriz cultural y religiosa sincretizada ha continuado siendo la base de nuevas sincretizaciones. Geográficamente se trata de América del Sur, América Central y el Caribe —más México, que de hecho está en América del Norte—, pero culturalmente nuestra región es denominada conforme al rasgo común de la latinidad, aunque ningún nombre corresponda exactamente a su alma cultural. Es claro que los pueblos autóctonos tenían y tienen sus propios nombres llenos de significado cultural y espiritual. Así, por ejemplo, los *kunas*, centrados en la zona de Panamá, llamaban a la tierra *Abya Yala*, tierra fecunda y madura, en una percepción maternal de ella, similar a la de los *aymaras* andinos en general, que la llaman *Pachamama*. En el México preazteca, *Tlaxcala* es la tierra del pan de mijo, cuyo Creador es pintor, poeta y cantor. De la punta de su pincel y al sonido de su flauta surgieron todas las cosas. «Entre los

¹ Es oportuno, desde el comienzo, distinguir el barroco colonial, traído por los conquistadores y sincretizado aquí con nuevos elementos, de la violencia imperialista y colonizadora de los mismos conquistadores. Esa violencia genocida, asesina también de culturas, conquistó con la misma violencia la América del Norte, sin que fuera portadora de la cultura barroca ibérica. En cierto modo podríamos clasificar la violencia colonial como un fenómeno imperialista eurocéntrico, por cuanto la cultura barroca, a pesar de sus portadores, permitió existir sincréticamente con elaboración de nueva síntesis colonial. No hubo exactamente la misma relación entre el Imperio romano y la cultura griega —*Greca captiva captivavit ferocem Roman*—, sino un *mix* cultural creativo.

totonacos, de México, la tierra se dice *Tiyat*, y lo que nos sustenta, nuestro cuerpo, se denomina *Tiyatliway* (*liwa* es carne); o sea, en términos etimológicos, nosotros, los seres humanos, somos *tierra encarnada*, tierra que se convirtió en carne»². En la vasta región tupí-guaraní de Brasil, el continente es llamado *Pindorama*, lugar de palmeras. En el sur de Chile, los *mapuches* se designan a sí mismos adecuadamente como «gente de tierra». Podríamos seguir con esta serie de topónimos llenos de significado incluso adentrándonos en las designaciones puramente locales. Son nombres que evocan una relación cultural básica: la cultura comienza por la relación ecológica con la tierra, con la vida vigorosa de la tierra que nutre, el ámbito materno del que provienen los hijos e hijas de la tierra. La percepción de la tierra como madre no tiene nada de esotérico. Esta sensibilidad resurge incluso hoy en la política y en la propuesta del «buen vivir» (*sumak kawsay*), propuesta que emerge de culturas profundamente ecológicas y comunitarias en que la felicidad, la sabiduría y el equilibrio, como la democracia y la economía, están en el horizonte de una gran comunidad de los seres creados³.

Aquí preferimos la categoría de *biodiversidad* a la de *multiculturalismo*, ya que nos parece más analítica, así como más adecuada a la conexión intrínseca entre vida, cultura y religión y a la unidad vital entre culturas y religiones dentro de sus diferencias. La biodiversidad, tomada de la biología, nos remite inmediatamente a la razón común de la vida y a la exigencia de diversidad para una vida saludable, como también a la relación de la vida con su contexto ecológico, en una multiplicidad de ecologías. Remite inmediatamente, por tanto, a las razones vitales de la multiplicidad de culturas. Dada la necesidad de sinterizar, vamos a analizar tres aspectos de la biodiversidad cultural y religiosa de América Latina: I) Sus raíces autónomas precolombinas y sus relaciones externas. II) Su condición colo-

² Mario Pérez, «*Tyat – Tlaty: a terra, mãe da humanidade*», en Luiz Carlos Susin y Joe Marçal G. Dos Santos (eds.), *Noso planeta, nossa vida: ecología e teología*, Paulinas, São Paulo 2001, p. 159.

³ Hay una considerable bibliografía emergente, que enfoca estas cuestiones desde diversos ángulos: religioso, político, cultural, educacional. Véase, por ejemplo, Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito 2009.

nial, sincrética y resistente, bajo la hegemonía del catolicismo barroco. III) Su estado actual, junto con el *desavergonzamiento* cultural (proceso de desvelamiento y superación de la vergüenza) de las culturas más o menos escondidas, y su actual afirmación incluso religiosa⁴. En conclusión, surge la tarea de establecer un diálogo cultural y religioso partiendo de la biodiversidad humana en conexión con la ecología, pues se trata de culturas que, incluso en contexto urbano, perseveran con un corazón ecológico y conservan símbolos eficaces de su relación con la ecología.

I. Culturas autóctonas e imperios precolombinos

Podemos ser bien sintéticos en este punto. Los estudiosos mantienen como hipótesis más probable para la presencia de pueblos en este continente su paso por el estrecho de Bering. Cuando el paso se hizo imposible hubo un desarrollo autónomo de grupos humanos en todo el continente, ligado a las diversas geografías. Pero se ha encontrado en ellos características antropológicas compartidas con los pueblos de otros continentes, como también virtudes y vicios. Por ejemplo, la dominación y la guerra en lucha por territorio y soberanía. El *buen salvaje*, incluso centrado en los indios de las misiones y en los relatos de los misioneros, fue probablemente una fantasía del deseo de Rousseau.

Rodolfo Kusch, filósofo argentino, se dedicó al estudio de la «América Latina profunda» en diversas culturas indígenas, sobre todo andinas, y las comparó con la cultura occidental⁵. Relaciona a las

⁴ La expresión *desavergonzamiento* no corresponde exactamente a la salida de la sumisión y la represión. Es más realista y tiene que ver con un problema básico de las culturas autóctonas que internalizaron específicamente la vergüenza de su propia cultura bajo el impacto colonizador de la cultura hegemónica. Y, por otro lado, el “desavergonzamiento” es un proceso de salida y de liberación a partir de los propios sujetos culturales, un paso de superación que solo los avergonzados pueden hacer que se produzca. La expresión fue utilizada en Brasil por José Comblin, de forma solo oral, en un debate en el que participó el autor.

⁵ Cf. *América profunda*, Hachette, Buenos Aires 1962. Y su última obra, *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Buenos Aires 1976.

culturas resistentes de la América precolombina con el verbo latino *stare* («estar»), conservado en las lenguas ibéricas, y que los otros idiomas neolatinos funden con el verbo *ser*. En ese caso sería «estar ahí» (*être-là?*), estar situado en un contexto. En cuanto a Occidente, de herencia griega, se caracteriza por el verbo *ser*, el príncipe de los verbos y de la ontología, que es abarcador, hegemónico, dinámico y poderoso y posibilita pasar de la potencia al acto como realización de sí mismo. Por el verbo príncipe de Occidente se actúa sobre la realidad a partir del exterior; es un verbo emprendedor y guerrero. Es el acto por excelencia, acto puro, acto divino, que se concreta en el dominio, en la soberanía. Por el verbo *estar*, las culturas indígenas —y tal vez, gran parte de las culturas no occidentales— permanecen más próximas a la ecología, en comunión ecológica con las demás criaturas, y no principalmente en una relación de dominio sobre ellas. Son antes hijos de la tierra que sus dueños. Por el verbo de presencia indígena —*estar*— se actúa, a través de las relaciones y conexiones internas, como miembro de una comunidad ecológica. Un ejemplo de confusión entre los dos verbos, expuesto en el Museo del Oro, de Bogotá, tiene un toque de humor: Los indígenas *chibchas*, de la sabana bogotana, solían revestirse de placas de oro, abundante en la región, para hacer que su cuerpo fulgurase bajo la luz del sol. Tal costumbre refleja su alto concepto de la dignidad humana: eran hijos de la luz celeste, imágenes del divino esplendor. Por eso tuvieron pena de los recién llegados y les ofrecieron aquellas placas doradas para que cambiasen sus pobres y extrañas ropas por los reflejos divinos. Pero los señores colonizadores no solamente hacían desaparecer las placas de oro fundiéndolas en lingotes, sino que querían cada vez más sin vestirse con ellas. Solo cuando sus huéspedes les impusieron violentamente tributos en oro y trabajos interminables para encontrarlo, los indígenas comprendieron que para aquellos hombres el oro mismo era su dios.

El conocimiento que tenemos de las tres grandes civilizaciones imperiales precolombinas —*maya*, *azteca* e *inca*— nos permite admirar el nivel de complejidad cultural, política, religiosa y moral anterior a Colón, pero también cuestionar su violencia institucional. Los colonizadores, aunque encendiesen hogueras para mantener el orden en Europa, quedaron impactados por la abundancia de los

sacrificios humanos en esas civilizaciones y utilizaron este argumento, entre otros, para satanizar las culturas del continente⁶. Es el comienzo de lo que José Comblin llamó «avergonzamiento»: proceso de interiorización de la vergüenza respecto a la propia cultura y la propia religión desde el punto de vista del otro, de la cultura colonizadora que se hizo hegemónica.

Conviene añadir aquí un par de observaciones conclusivas: 1) Una mujer indígena de Colombia, con ocasión de las celebraciones de los quinientos años del *descubrimiento* de América por parte de los europeos, afirmaba con vehemencia: si «ser cristiano» es vivir en comunidad, compartiendo los bienes, entonces éramos mejores cristianos antes de la llegada de los europeos. 2) A pesar de que no faltaba guerra y dominación entre las culturas indígenas, estas desarrollaron tal sensibilidad cultural para la hospitalidad que no fue nada difícil la dominación y la guerra de exterminio por parte de los colonizadores europeos.

II. El sincretismo barroco de América Latina

La América Latina colonial tiene como marca cultural hegemónica la expresión barroca del catolicismo popular llegado de la península Ibérica con los misioneros y colonizadores. No tiene la gracia del barroco alemán ni el peso del barroco italiano, pero sí una pasión al mismo tiempo turbia y dolorosa, por un lado, y festiva, con danzas llenas de energía, por otro, propias de España y Portugal; es un barroco que sintetizó elementos cristianos, moros y judíos. Al igual que todo barroco, tiene teatralidad y la capacidad de reunir elementos opuestos: lo pesado y lo leve, lo claro y lo oscuro, la vida y la muerte, el amor y el odio. En América Latina, este barroco, apasionado y paradójico en el juego de los extremos, es atemperado con los ingredientes locales de las culturas indígenas y con los elementos fuertes

⁶ Si aplicamos a estas culturas la teoría mimética de René Girard, como de hecho hace él mismo en *Le bouc émissaire* al analizar las narraciones de Teotihuacan (Grasset, París 1982, pp. 87-98; trad. esp. *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 2007), no es difícil entender los sacrificios como resolución de la violencia sacralizada e institucionalizada también en las culturas americanas.

de las culturas africanas diseminadas con los negros traídos para el trabajo esclavo. Deviene así un barroco colonial y tropical. Este caldo sincrético atraviesa la diversidad cultural latinoamericana⁷.

Para comprender lo que pasó entonces es necesaria una nota de teoría sobre antropología cultural, que tomo de Paulo Suess⁸. Un sistema se compone orgánicamente de tres subsistemas: material, relacional y simbólico. El subsistema material puede ser representado por la tierra, la casa, la comida; el relacional, por el parentesco, la comunidad, el forastero, el otro; el simbólico, por el lenguaje, el arte, la religión. Pero si la expresión religiosa se sitúa en el nivel simbólico, la experiencia religiosa como tal permea todo el sistema y lo articula orgánicamente, como un alma que da vida a un cuerpo. Se puede así entender la afirmación de Paul Tillich de que *la religión es la sustancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión*. O, como también dice Tillich —interpretando a Émile Durkheim—, *la religión es el alma de la cultura* y su totalización social y cultural; es la dimensión sagrada y sacralizadora de la cultura. Estos apuntes teóricos nos ayudan a comprender un amplio y complejo fenómeno cultural ocurrido en América Latina: las culturas orgánicas de los indígenas y de los negros han efectuado un doble movimiento ante la fragmentación y desaparición de su forma. El primer movimiento fue de retirada hacia el interior secreto de su alma, la religión. La religión practicada de manera oculta e invisible a los ojos de los señores coloniales condensó los demás elementos culturales prohibidos en cuanto a su manifestación, con lo cual el culto religioso se convirtió en un lugar sintetizador de resistencia y de paciencia histórica de toda su tradición cultural. El segundo movimiento fue de sincretización, con elaboración de síntesis entre el catolicismo barroco hegemónico y sus propias formas religiosas originarias. La forma barroca e ibérica del catolicismo facilitó esta gran síntesis que no se plantea problema con las

⁷ Sobre el barroco colonial y su matriz cultural en la formación del *ethos* latinoamericano, cf. Janice Theodoro, *América barroca*, Edusp, São Paulo 1992; Rubem Barbosa Filho, *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na formação americana*, Ufmg, Belo Horizonte 2000; José Maravall, *La cultura del barroco*, Ariel, Barcelona 2002.

⁸ En Márcio Fabri dos Anjos, *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes, Petrópolis 1994.

aparentes contradicciones, puesto que esto es precisamente un principio del barroco. Un catolicismo romano o irlandés probablemente no habría favorecido una supervivencia sincrética. Es así como se puede entender el fenómeno religioso y cultural de Guadalupe, o el de los devotos *mayas* que, en Chichicastenango, en el corazón montañoso de Guatemala, ofrecen todavía hoy su incienso y sus velas en las escalinatas de la iglesia de Santo Tomás, de los dominicos, construida sobre un templo maya, donde ellos siguen venerando a sus antepasados. Ya en la ocultación, ya en el sincretismo, han mantenido la sustancia de la religión y la forma de la cultura aunque reducida. El sincretismo no es, por tanto, un fenómeno de alienación sino de resistencia y creatividad cultural. Podemos recorrer toda América Latina y encontraremos esta postura fundamental, que reúne los cuatro elementos de matriz religiosa latinoamericana: el *chamanismo*, la *magia*, el *barroco ibérico colonial* y el *sincretismo*⁹.

Tal vez el mejor observatorio para examinar la resistencia y el sincretismo cultural sea el lugar de culto africano en tierra americana. El terreno o patio junto al galpón de los esclavos, en las haciendas, fue el lugar para la reconstitución de la casa y de la familia en la comunicación chamanística y mágica con lo divino en la fusión de los *orixás* con los santos católicos. Esto permitió que se conservasen las formas orgánicas de la cultura de manera condensada en el culto religioso a la espera de días mejores. Cuando llegaron los días de tolerancia y de posibilidad de reconocimiento, justamente con el advenimiento de la democracia moderna, las culturas de origen africano, así como las indígenas, comenzaron de nuevo a brotar y desarrollar sus formas desde la semilla guardada y reducida en el alma

⁹ En debates recientes se ha intentado clasificar la condición de quienes viven el sincretismo, sobre todo afrocatólico, como un hecho de «doble pertenencia»; pero tal análisis ha sido superado por la constatación de que, para el sujeto, no se trata de una doble pertenencia sino de la elaboración de una síntesis de elementos incluso contradictorios. Así pues, desde la perspectiva de los sujetos, el propio sincretismo es una elaboración de síntesis y no una yuxtaposición. La «artificialidad» también debe ser mejor comprendida: proviene fundamentalmente de la cultura barroca, teatral y ficcional, y apenas se acentúa en el sincretismo. El aspecto de ficción del barroco, por su parte, tiene un mensaje: este mundo es vanidad.

invisible, la religión vivida en secreto como sustancia de las formas culturales. Por eso la modernidad latinoamericana no se encaminó hacia la secularización y el ateísmo, sino hacia la exuberancia plural de formas de expresión religiosa, desde las ancestrales hasta el pentecostalismo. El pluralismo religioso actual no es directamente una pluralización por efecto de la individualización moderna. La modernidad fue la ocasión para la emergencia de un pluralismo ancestral contraído y oculto, invisible a los ojos de la cultura hegemónica¹⁰.

III. La biodiversidad cultural y religiosa actual de América Latina

Cuando Evo Morales asumió la presidencia de Bolivia, su primer acto en el día de la toma de posesión fue procurarse una bendición procedente de los líderes espirituales de su etnia *aymara*. Su rostro indígena y su sensibilidad ecológica y comunitarista significaron una ascensión política, un *coming out* de toda la población *aymara*, y, al mismo tiempo, una liberación de la vergüenza cultural y un *empoderamiento*. En la Venezuela de Hugo Chávez, este proceso incorporó también el catolicismo popular y el sincretismo cultural. En Ecuador y Perú, los movimientos indígenas y la reivindicación de reconocimiento no pueden ser ignorados políticamente. El cono sur ha tendido a elevar a la presidencia de la República a representantes de grupos de izquierda para que lleven a cabo transformaciones. En Brasil y Uruguay, los presidentes que han marcado los últimos tiempos procedían de lo mejor del pueblo y de la clase obrera, que lleva en sus rostros y en su lenguaje el sincretismo latinoamericano. El populismo latino, que muchos analistas ven como defecto de la democracia, en realidad se asienta sobre la matriz barroca, sincrética, chamanística y mágica del *ethos* de los pueblos latinoamericanos. Tal matriz da como resultado *mesianismo*, nombre este más religioso y «cristiano» para el populismo, y que debe ser tenido en cuenta. Actualmente, la mayoría de los Estados de la región consideran sus pueblos como pluriétnicos y plurilingües. Tratando de ser realmente

¹⁰ Cf. AA.VV., «Pluralidade religiosa na América Latina», *Sociedade e Estado*, vol. 23, n° 2 (mayo/agosto de 2008).

laicos, favorecen espacios para el pluralismo religioso, en coherencia con la pluralidad cultural.

América Latina se encuentra ahora en pleno proceso de *desavergonzamiento*. Esta liberación de la vergüenza, sustituida por la reciente autoestima cultural, por la toma de la palabra, se manifiesta de diversas maneras. Esto no significa que no haya ambigüedades. Por ejemplo, las ciudades grandes y medianas de Latinoamérica se han convertido últimamente en el «paraíso del pentecostalismo». Como es obvio, hay muchos análisis del fenómeno pentecostal en la región. Uno de ellos concierne a la conexión de la expansión pentecostal con la matriz religiosa resistente y sus cuatro elementos: chamanístico, mágico, barroco y sincrético. Ahora es un barroco modernizado y un sincretismo que incluye espiritismo, protestantismo y catolicismo popular. Desde el punto de vista cultural, se trata de procesos de recreación. Hay, por ejemplo, una invención fantástica de símbolos que hacen el papel de sucedáneos de los sacramentos. Hay mucha energía, toma de la palabra, autoorganización, convergencia de expresiones que, en fría lógica, serían contradictorias, todo ello en medio del caos urbano y con riesgo de fragmentación. Una dimensión religiosa y cultural que se asemeja a la arquitectura de una gran favela: una recreación tejida de fragmentos. El pentecostalismo crece como *ethos* de resistencia chamanística y mágica en las periferias urbanas, y sin él la violencia y el caos serían mucho más graves.

Un desafío inmenso, en el pluralismo actual, tanto desde el punto de vista cultural como desde el específicamente religioso, es la en-crucijada entre el fundamentalismo y el diálogo. Karen Armstrong, pensadora típicamente occidental que trata de poner en valor lo que no es solamente occidental sino universal, analiza el fundamentalismo como hijo de la racionalidad moderna y hermano gemelo del ateísmo¹¹. De hecho, no se pueden considerar adecuadamente las tradiciones religiosas ancestrales como fundamentalistas. Carecería de sentido, pues sería atribuirles una percepción que solo fue posible en contraste con la razón moderna. Pero dado que el surgimien-

¹¹ Cf. Karen Armstrong, *The Case for God. What Religion Really Means*, The Bodley Head, Londres 2009, p. 7 (trad. esp. *En defensa de Dios: el sentido de la religión*, Paidós Ibérica, Barcelona 2009).

to actual de formas de religión, incluso ancestrales, acontece en un ambiente modernizado, es precisamente en el pentecostalismo y en la versión católica de los movimientos carismáticos donde se estructuran impulsos y síntomas de fundamentalismo, como la formación de guetos, la resistencia agresiva y excluyente y la mentalidad elitista. Tratar de atajar esos síntomas con autoritarismo sería repetir errores del pasado, lo cual tendría ahora como consecuencia una exasperación de tipo *guerra espiritual*, que no haría sino llevar al campo de la guerra religiosa también una desastrosa e inútil guerra cultural.

Para no quedarme en generalidades concluyo con un caso doloroso, el conflicto de Sucumbíos, en Ecuador¹². Se trata de un trágico y clamoroso equívoco de la Iglesia jerárquica de nuestros días. Sucumbíos es una región de la Amazonia ecuatoriana. Está poblada por algunos de los indígenas remanentes, por mestizos, por habitantes de las márgenes de los ríos, por una población, en fin, típicamente latinoamericana que vive el catolicismo con las características aquí descritas. La prelatura y después diócesis misionera de Sucumbíos estaba confiada a los frailes carmelitas, que desde el Concilio Vaticano II emprendieron una evangelización con participación activa, con el *pueblo de Dios*, constituido por gente humilde, como *sujeto eclesial*. Dando un paso más, crearon posibilidades para un proceso de inculturación de las expresiones de la Iglesia a partir del reconocimiento de esos sujetos culturales y eclesiales. Durante los años en que Sucumbíos permaneció relativamente aislada por su geografía, maduró un modelo de Iglesia típicamente conciliar. Pero se descubrió el potencial de los minerales, del petróleo, de la ampliación del mercado global. Llegó entonces gente con gran poder económico y emprendedor. Y llegaron asimismo los nuevos movimientos espirituales que, a su modo, portan también las características barrocas, chamanísticas, mágicas y sincréticas, como la renovación carismática, aunque no reconocían esos rasgos en sus expresiones de oración. Pero también llevan la marca moderna —o quizá, por mejor decir, antimoderna— del fundamentalismo. El choque se produjo con el intento, por parte de la jerarquía, de cam-

¹² Cf. Victoria Eulalia Carrasco, «Sucumbíos: Iglesia conciliar agredida por la cristiandad», *Concilium* 343 (nov. 2011).

biar el camino conciliar de la Iglesia, con la destitución del obispo y de los frailes carmelitas al frente de la pastoral diocesana, lo que ya era muy grave. En concordancia con esos hechos, se produjo la importación de los Heraldos del Evangelio, un fenómeno brasileño que se explica por la misma matriz barroca pero también por su carácter militante y antimoderno. Por ilustrar esta descripción con un ejemplo curioso: ellos entran en la liturgia con ropas medievales de cruzados, yendo a ritmo de marcha con sus botas, que dan una idea de peso y gravedad. Suben también en marcha las gradas del altar, pero cantando en gregoriano como ángeles leves y suaves. ¡Es el barroco y sus contrarios en marcha! Y seducen a muchas personas. Así entraron con sus botas en Sucumbíos, tomaron posesión de la radio popular de la diócesis y despidieron a los que trabajaban en los organismos pastorales. Entonces la gente de las comunidades eclesiales acampó en la catedral para que no subiesen al altar las botas de los Heraldos. Pero estos seducen también con el manejo de la palabra, con el canto gregoriano, con la juventud que colocan en la línea delantera, aunque el movimiento proceda de la antigua organización ultraderechista llamada Tradición, Patria y Familia. De este modo se creó un conflicto y también una herida profunda en el pueblo de Sucumbíos. Las negociaciones, después de tantas fricciones y dolores, todavía no han llegado a buen término.

Resulta oportuna, por tanto, la pregunta: ¿es que la Iglesia, a cincuenta años de distancia del Concilio y a casi cuarenta de la *Evangelii nuntiandi*, después de exponer teóricamente lo que es un proceso de inculturación del Evangelio, no ha entendido aún lo que significa reconocimiento, diálogo, hospitalidad, convivencia pacífica, comunión en la diversidad, inclusión de diferencias como enriquecimiento? Lo sucedido recientemente en Sucumbíos es una gran injusticia por parte de la Iglesia en su jerarquía. Es lo que en grado más o menos grave viene aconteciendo en otras partes, como en San Cristóbal de Chiapas con sus diáconos indígenas, o en las precipitadas intromisiones en Bolivia, Paraguay y Venezuela, solo por señalar algunos ejemplos recientes. Al cabo de quinientos años, la jerarquía eclesiástica que manda sobre el catolicismo de América Latina no ha aprendido casi nada.

La forma jerárquica de pensar la realidad parece impedir una correcta evaluación respecto a la diversidad con igual dignidad, ya sea de género, de cultura, etc. Es como si por haber diversidad debiera haber jerarquización: quien valga menos y quien valga más. Pero América Latina está destinada a ser una región de muchos colores, colores primarios y fuertes. Y no tiene ningún sentido afirmar que el amarillo es mejor o más verdadero que el azul. El relato de la creación no es un relato de jerarquías, sino de ambientes de vida y de criaturas que se convierten a su vez en ambientes de vida, plural desde el origen.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)

CREAR RELACIONES JUSTAS

Análisis de prácticas innovadoras, feministas e interculturales en el contexto canadiense

En un tiempo en que se trata de vivir la diferencia de forma alternativa, sin desvalorizar al «otro», este artículo presenta los resultados de una investigación de campo realizada en Montreal (Quebec, Canadá), en la que se oyeron las voces de mujeres recitando sus autobiografías de feministas comprometidas en praxis interculturales e interreligiosas. La investigación se sitúa en el contexto canadiense y quebequense en el que las feministas antirracistas se distinguen por su pertenencia a diferentes grupos geopolíticos (Primeras Naciones, inmigrantes de varios países, anglófonos y francófonos), entre los que persisten tensiones de desigualdad y poscoloniales. El estudio prestó atención a las voces de mujeres que pertenecen a diversas tradiciones religiosas y espirituales, y las estrategias que habían usado para generar justicia social.

* DENISE COUTURE es vicedecana y profesora titular en la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas de la Universidad de Montreal. Enseña e investiga en los campos de la ética teológica, de la relación entre las mujeres y las religiones, de la teología fundamental cristiana y de las teologías contextuales en una perspectiva de liberación. Es miembro del comité de dirección del Centre de Théologie et d'Éthique Contextuelles Québécoises (CETECQ), y del colectivo feminista y cristiano *L'autre Parole*.

Destacamos entre sus publicaciones recientes los siguientes títulos: «L'antiféminisme du "nouveau féminisme" préconisé par le Saint-Siège», en *Cahiers du genre*, París, 52, 2012, y en *Recherches Féministes* 25 (2012) 23-49; «What Can Christian Liberation Theologies Learn from World Social Forum», *Voices* 35 (2012) 101-110 (En internet: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-3&4.pdf>).

Dirección: Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Pavillon Marguerite-D'Youville, C.P. 6128, Succ. Centre-Ville, Montréal (Québec) H3C 3J7 514-343-6840. Correo electrónico: denise.couture.2@umontreal.ca; http://www.fsr.umontreal.ca/professeurs/couture_denise.html

Para la filósofa ecofeminista y antirracista Rosi Braidotti, el desafío de nuestro tiempo, desde el punto de vista occidental, consiste en «liberar a la diferencia de su carga negativa». ¿Cómo podemos vivir la diferencia de otro modo si no es mediante la constitución «de los otros» que, de hecho, no son solamente los «otros», sino que implícitamente son caracterizados como «inferiores»? Esta forma de alteridad que nos es transversal, que hay que deconstruir y desmontar, estructura la filosofía occidental y su modernidad. R. Braidotti lo enuncia así:

[...] el proyecto de la modernidad adopta un enfoque sobre la subjetividad que excluye varios «jalones fronterizos» igualmente identificados como «otros constitutivos». Las mujeres, el medioambiente y el otro étnico son las tres facetas vinculadas entre sí a la «diferencia» en la modernidad. [...] Ellas dependen de una categoría de depreciación de un «otro» especular, que solo puede percibirse como diferente en el sentido de «menos que»¹.

Según esta lectura feminista posantropológica, con la «muerte del hombre» (Michel Foucault) se desmorona una visión de la «naturaleza humana» que estaba acompañada de categorías de la diferencia estructuralmente desvalorizadas. Se trata de lo otro de la tecno-ciencia (la Tierra, la naturaleza), de lo otro sexual del hombre (la mujer) y de lo otro del imperialismo euro-norteamericano (las Primeras Naciones y las «otras» etnias con relación al hombre blanco).

¿Cómo producir un cambio de perspectiva? ¿Cómo modificar esta visión dualista tan arraigada independientemente de las posiciones que ocupemos? ¿Cómo valorar a los «otros», espontáneamente presentados como «inferiores»? ¿Cómo llevarlo a cabo en el contexto canadiense y quebequense incluyendo las dimensiones espirituales, religiosas y teológicas?

Una transformación de la estructura de la alteridad se produce ante nosotros. Yo he optado por analizar «cómo sucede esto» sobre

¹ Rosi Braidotti, «Vers une subjectivité viable: un point de vue philosophique et féministe», en Marie-Geneviève Pinsart (dir.), *Genre et bioéthique. Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales*, Vrin, París 2003, p. 33. Véase también Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.

el terreno. ¿Cómo se produce el cambio materialmente? ¿Qué estrategias principales ponen en práctica los actores de esta transformación que aspira a crear relaciones nuevas y justas? Debemos analizar sus múltiples acciones para crear una justicia relacional, teniendo en cuenta, en el ámbito de sus dificultades, los obstáculos encontrados como también sus propias contradicciones. Para ello, expondré los resultados de una investigación empírica en cuyo marco se han oído los relatos autobiográficos espirituales de mujeres diversas, feministas y comprometidas en ámbitos de pluralidad cultural y religiosa, desde el punto de vista de la creación de unas relaciones justas². Antes de abordar sus relatos, es importante situar el contexto de la investigación en los planos geopolítico, teórico y metodológico.

I. El contexto de la investigación

1. *El contexto geopolítico canadiense*

Las mujeres comprometidas en grupos de base feminista y antirracista de Canadá distinguen cuatro grupos geopolíticos entre los que se juegan diversas relaciones no igualitarias y poscoloniales: los autóctonos, los inmigrantes, los franceses y los ingleses.

En cuanto a los autóctonos, podemos decir que vivimos un momento histórico, puesto que a ellos está dedicada la actividad de la Comisión Verdad y Reconciliación creada por el Gobierno federal. Entre otros cometidos, tiene el objetivo de crear un archivo nacional de los internados indios que han sido obligatorios en Canadá desde 1920 hasta 1969. Sobre este asunto, puede verse el artículo de Gregory Baum en este mismo número de *Concilium*. Puesto que somos alóctonos conscientes, nos damos cuenta, en primer lugar, de nuestra falta de conocimiento sobre las situaciones vividas por los autóctonos

² Este proyecto de investigación, subvencionado por el Conseil de Recherche en Sciences Humaines de Canadá (CRSH), dirigido por Denise Couture en la Universidad de Montreal, tiene por título «L'interreligieux féministe. Une pratique de nouveaux rapports entre identités, religions et spiritualités». El equipo estaba formado por otras tres personas, una estudiante de doctorado, Tanja Riikonen, otra de licenciatura, Marie Odile Lantoarisoa, y otra de diplomatura, Alexandra Côté.

tonos, mientras que la mayoría de la población canadiense y quebequense persiste en ignorar la historia de las escuelas residenciales. Un racismo intenso y profundo contra los autóctonos marca a la sociedad canadiense, un racismo fundado en una «ignorancia sancionada» (Gayatri Spivak), es decir, una ignorancia que deriva de estructuras institucionales (sistema de educación, de justicia, etc.).

Un problema central en la relación con los autóctonos, desde el punto de vista de la población canadiense y quebequense, consiste en reducir su diferencia a nivel multicultural sin tener en cuenta la especificidad colonial. No se da importancia a la fractura histórica que experimentaron los primeros habitantes del territorio a quienes les arrebataron sus tierras. Es un trauma complejo, y no se limita a los supervivientes de las escuelas residenciales. Hacer justicia en este campo exigiría un cuestionamiento de gran envergadura y notables cambios en las estructuras del Estado, en sus leyes y en sus políticas sobre las comunidades autóctonas. Como toda la población canadiense en general, el gobierno no parece estar dispuesto a esos cambios.

En cuanto a la inmigración, un informe de Statistiques Canada, fechado el 8 de mayo de 2013, indica que Canadá es actualmente el país del G8 que tiene la tasa más elevada de inmigrantes. En 2011, Canadá contaba con un 20,4% —una quinta parte de la población— de inmigrantes, definidos como personas nacidas en el extranjero. Quebec, sobre todo Montreal, recibe el 20% de la inmigración canadiense.

La mayoría de los canadienses y quebequenses creen que son personas abiertas y acogedoras con respecto a los inmigrantes. Con bastante espontaneidad, piensan y dicen de sí mismos: «Yo no soy racista». El problema en lo que respecta a este asunto se encuentra en una autopercepción ilusoria de ausencia de racismo, que funciona como un velo de la jerarquía que estructura fácticamente las relaciones.

Este hecho se encuentra rápidamente confirmado por las intervenciones de los estudiantes universitarios en la clase donde se trata del tema del racismo, por ejemplo, en el curso que imparto en la Universidad de Montreal. Durante las primeras clases, los alumnos expresan su opinión recurriendo a las cartas de los derechos. Se proclaman a favor de la igualdad y de la justicia, y en contra de toda forma de racismo y de discriminación. Es algo evidente y caracteriza

el modo como se conciben. Es esta posición evidente la que vela el racismo efectivo. Solo después de un trabajo de análisis de la praxis real en el aula es cuando se toma conciencia del racismo estructural y cuando se aprende que «la igualdad no está ya ahí» (Christine Delphy), y el discurso de los miembros de la clase comienza a cambiar. A partir de ese momento, parece que nosotros pertenecemos conjuntamente a una misma situación común en la que estamos intentando desaprender el racismo que nos impregna.

En Canadá y Quebec entra en juego una tercera relación poscolonial, a saber, la relación entre los franceses y los ingleses, que solo menciono de paso aquí. Un aspecto de las situaciones complejas que le afectan es la tendencia a reducir a uno de los pueblos fundadores de Canadá, los franceses, a una minoría entre las demás que configuran el Estado actual.

Por último, en cuanto al contexto, es importante subrayar que nosotros vivimos en una atmósfera que podemos calificar de posfeminista. En Canadá (y en Occidente) se piensa con bastante facilidad que el feminismo ha pasado de moda, que ya se ha logrado la igualdad entre los hombres y las mujeres. Puesto que las participantes en nuestra investigación se identifican como feministas (y antirracistas), debemos contar sus praxis entre las alternativas de su sociedad y de su cultura.

2. El contexto teórico: una teología feminista intercultural y multirreligiosa

En el plano teórico, esta investigación se sitúa en el terreno de la teología feminista transnacional, intercultural y multirreligiosa. En esta perspectiva, las teólogas enraízan su trabajo en su contexto local, pero reconociendo los efectos de la globalización, que entienden como el estado actual de la colonización perpetuada en el presente³.

A esta teología se le denomina activista. Aspira a un cambio material (subjetivo y corporal) para generar la justicia relacional. Adopta

³ Mary McClintock Fulkerson y Sheila Briggs, «Introduction», en Sheila Briggs y Mary McClintock Fulkerson (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, publicado también en Oxford Handbooks Online, enero 2012 (2011), pp. 2-3.

una perspectiva de intersección de las luchas contra las múltiples opresiones, y considera que no pueden abordarse los grandes retos sin estudiar la función de la religión⁴. Las teólogas usan una imagen para describir esta teología feminista transnacional e intercultural: una «comunidad imaginada» (Benedict Anderson)⁵. Se trata de la virtualidad de una comunidad entre ellas, que trabajan en contextos diversos sobre problemáticas diferentes, pero en una perspectiva desde la que se aspira a construir una solidaridad (una justicia relacional) entre las autoras en la diversidad. La «comunidad imaginada» tiene en cuenta tanto la inmensa variedad de sus localizaciones como la diversidad de las políticas y de las teorías adoptadas.

Para las teólogas feministas norteamericanas⁶, de las que yo formo parte, el enfoque feminista plantea una cuestión central y esencial de lo humano, a saber, la estructura de la alteridad. Nosotros estaríamos forjados por una política humana, injusta y sin fundamento, que ha subordinado una mitad de la humanidad a la otra. Esta relación de dominación nos marca a todos y marca todo; marca a la humanidad en su experiencia de la alteridad. ¿Cómo desmontar una estructura relacional que reproduce lo mismo y que se entremezcla en las relaciones racistas y en la dominación de la Tierra? ¿Cómo abordar esta cuestión feminista manteniendo a la vez su intersección con las otras problemáticas que combaten la injusticia?

3. *El contexto metodológico: escuchar los relatos autobiográficos espirituales*

Así pues, se trata de presentar, desde la perspectiva precisa de la creación de una justicia relacional, los resultados de una investigación de campo que ha consistido en recopilar los relatos autobiográficos

⁴ Serene Jones, «Feminist Theology and the Global Imagination», en Sheila Briggs y Mary McClintock Fulkerson (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, op. cit., p. 23.

⁵ Mary McClintock Fulkerson y Sheila Briggs, op. cit., p. 15.

⁶ Véase Catherine Keller, «The Love of Postcolonialism: Theology in the Interstices of Empire», en C. Keller, M. Nausner y M. Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, Chalice Press, St. Louis 2004, p. 221-242.

ficos espirituales de mujeres feministas de Montreal, mediante entrevistas individuales, cualitativas y semidirigidas. Para esta investigación era importante que las participantes se situaran en áreas religiosas y espirituales variadas. Hasta el presente, el equipo de investigación ha analizado los relatos de doce mujeres, tres autóctonas, tres cristianas, dos judías, tres musulmanas y una pagana. Estas pertenencias resultan relativas, puesto que algunas se identifican con más de una tradición religiosa o espiritual y consideran fluidas las fronteras entre ellas.

Además de la diversidad religiosa y espiritual, han prevalecido otros dos criterios de selección. Primero, que las participantes de la investigación se reconocieran como feministas en el sentido amplio del término (un compromiso por el bienestar de las mujeres), y, segundo, que hubieran estado implicadas en praxis interculturales, interreligiosas o interespirituales, y que consideraran estas intervenciones como un elemento central de su autocomprensión espiritual. Las participantes están mayoritariamente bien formadas y pertenecen a la clase media. Cinco nacieron en Quebec, otra en una provincia canadiense y seis fuera de Canadá. El equipo de investigación ha realizado once entrevistas en francés y una en inglés. En lo que sigue, usamos un pseudónimo para mantener su anonimato.

La mayor parte de los relatos autobiográficos escuchados revelan prácticas alternativas: articular deliberadamente perspectivas feministas y antirracistas, y participar en un cambio material/corporal en lo que concierne a las relaciones con los otros que no son ya «inferiores». Esta modificación de relación con los otros pasa por la vía espiritual e interespiritual. Rebecca dice que se compromete en encuentros interespirituales «para arreglar el mundo». Para Amal, el encuentro interreligioso es esencial para el desarrollo de su vida espiritual. Katie, Habiba, Michelle, Kaitlyn, Judith se comprenden, algunas desde su juventud, como artífices de la paz o de la curación. Consideran que la práctica espiritual o religiosa está estrechamente relacionada con la creación de la justicia.

Las participantes cuentan que el cambio necesario para crear la justicia relacional pasa por una transformación de uno mismo, por un cambio personal, espiritual y corporal. Las mujeres se colocan,

así, deliberadamente, en situaciones de desaprender y de aprender de nuevo. Cambian las relaciones entrando materialmente en relación con personas de orígenes y espiritualidades diversas.

En este artículo buscamos escuchar los relatos de estas mujeres en lo que respecta a la construcción de unas relaciones justas. Sobre este tema, después de un análisis colectivo y profundo de las transcripciones de las entrevistas, el equipo de investigación ha identificado cuatro estrategias narradas por las mujeres: 1) la crítica de las jerarquías para instaurar la igualdad, 2) desaprender sus propios prejuicios, 3) la construcción de una autoestima que integra las historias de su sufrimiento y del sufrimiento de los otros, y 4) la fuerza transformadora del grupo afín. El equipo de investigación ha percibido que estas estrategias son transversales en los diferentes relatos. Igualmente ha optado por evitar el escollo de la generalización, porque los modos de ser de las mujeres son muy singulares y únicos de cada una. Por esta razón, en la presentación que sigue se hará referencia a algunas praxis importantes para cada una de las cuatro orientaciones.

II. ¿Cómo crear unas relaciones justas?

Relatos de feministas interespirituales

1. La crítica de las jerarquías para instaurar la igualdad

Michelle es una de las mujeres que se ve a sí misma, desde su juventud, como una «artífice de paz». Ella se percibe viviendo en «dos mundos» —tal son sus palabras—, en «dos lógicas diferentes», en «dos formas diferentes de pensar», que se oponen entre sí: una que rechaza, pero que está ahí en torno a nosotros, en la que vivimos, con la que ha aprendido a negociar, y la otra que trata de vivir y de construir comunitariamente. El primer modo de funcionamiento corresponde a «un sistema jerárquico», en el que se asignan funciones predeterminadas y donde la diferencia se declina espontáneamente según una escala de superioridad e inferioridad. El segundo es el del «círculo de vida», un sistema igualitario, donde se vive positivamente la diversidad.

El círculo de vida corresponde a la visión del mundo que tiene Michelle, una visión que es a la vez tradicional y espiritual, y que ha

aprendido de los mayores, porque ella es autóctona. Ella considera que la diversidad biológica y biocultural es esencial en la vida. Para ella, «todo está interrelacionado». «El intercambio energético», «el intercambio de saber hacer», «de conocimiento», se realizan en el intermedio, en un movimiento perpetuo. Sin estos intercambios, dice, en la naturaleza y en la vida comunitaria, se produciría la muerte. Sin el espacio de vida «del inter», quedaría la muerte.

Para pasar de un mundo al otro, de una lógica a la otra, hay que hacer un esfuerzo, realizar un trabajo sobre uno mismo, efectuar un salto, que la diversidad ayuda a llevar a cabo, según Michelle. Este paso consiste, entre otras posibilidades, en pasar de la desconfianza a la confianza, que capacita para contar y escuchar los relatos de sufrimiento. Cuando se produce el paso, las personas nacen a sí mismas. Hablan con sinceridad, la energía circula, se producen los intercambios.

Al igual que Michelle, pero desde una perspectiva diferente, Chloé considera que las mujeres viven en dos mundos, que en ellas se enfrentan dos fuerzas en tensión. Una primera fuerza, que es la habitual en la que vivimos, genera relaciones de control entre las personas. Se trata de la «estructura alienante» del patriarcado que impone cómo y qué pensar. Una segunda fuerza abre a un «espacio interior», donde se expresa una creatividad propia. Para Chloé, las estructuras, y en particular las patriarcales religiosas, silencian la voz de las mujeres y controlan su ser y sus cuerpos. Sin embargo, la vida espiritual de las mujeres escapa a esta cortapisa. El espacio del inter (de la diversidad, de lo intercultural, de lo interespiritual), este espacio «entre nosotros», se convierte en una oportunidad. Abre una puerta. Permite descansar con respecto a la estructura alienante, pasar de esta a un espacio libre interior. Chloé afirma su «determinación» por «la liberación de las mujeres» en «su dimensión religiosa». A partir de su experiencia, habla de la importancia de construir lo que ella llama un «territorio sagrado» dentro de sí.

2. Desaprender los prejuicios

Una segunda estrategia, expresada por las participantes de la investigación, consiste en colocarse deliberadamente en situaciones

que favorecen desaprender los prejuicios. Rebecca sitúa este aspecto en el centro del encuentro con el otro. Desaprender consiste en un proceso de concienciación, nunca terminado, según el modelo de los grupos de base feminista, antirracista y liberacionista.

Judith practica lo que ella denomina «diálogos difíciles». Consisten en partir de un «antagonismo» para deshacer los prejuicios. Como judía, eligió realizar estos diálogos con personas palestinas, y resultó difícil, relata, entender las historias de sufrimiento contadas por estas personas para quienes era difícil narrarlas. Mediante esta práctica, Judith tuvo la experiencia de ver la injusticia cometida contra los palestinos que no percibía anteriormente. En el presente, ha integrado esta nueva concienciación.

Algunas participantes hablan del impacto del 11 de septiembre de 2001 en sus relaciones interculturales y del desafío común que desde entonces tienen por trabajar contra el temor que suscitan los musulmanes a consecuencia del famoso atentado (Habiba, Rebecca, Yasmine).

Para Dalal, el desafío de quienes se reúnen en los grupos de diálogo interreligioso en los que ha participado en Montreal, se encuentra en desprenderse de su filtro (cultural y subjetivo). Comenta: «Tú no puedes dialogar conmigo habiendo puesto ya un filtro». Las mujeres hablan diversamente de este trabajo sobre uno mismo que consiste en deshacerse «de sus propias barreras», dice Yasmine; «de las etiquetas», dice Mika; de aprender a «hacer el vacío en ti», dice Chloé. La práctica que consiste en trabajar en contra de uno mismo no es tan evidente. Parece formar parte de la vida cotidiana de estas mujeres. Parece también constituir una condición para construir relaciones justas.

3. Construir una autoestima que integre las historias de sufrimiento

Dalal, una mujer originaria del Magreb, habla de una «experiencia sobremana mitigada con relación al diálogo» interreligioso en Montreal, en el contexto en el que los representantes de las religiones dialogan de manera formal sentados en torno a una mesa. Ellos hablan del ideal de la paz y de la justicia mientras que reproducen en el grupo las relaciones jerárquicas infravalorando la palabra de las

mujeres y la de las personas de religiones minoritarias. Dice Dalal: «La justicia debe comenzar en el mismo grupo, mirándose todos de igual a igual». Para Judith es importante ser capaz de analizar las relaciones de fuerza en el grupo intercultural y poder reconocer el abuso (una capacidad que no puede aprenderse en la enseñanza), y, si se da abuso, dice, existe la posibilidad de retirarse.

El tercer tema abordado es el de la construcción de una autoestima que integre las historias de sufrimiento. Para Katie, una mujer cristiana y autóctona, las exclusiones se deben a menudo a una falta de autoestima. Las mujeres autóctonas, con las que trabaja, parten de una situación en la que no se respetan a sí mismas, y sufren la experiencia de múltiples abusos y dependencias. El primer paso para crear la justicia relacional consiste en hacer surgir la autoestima.

Según Kaitlyn, los relatos de las mujeres poseen un poder sanador. El sufrimiento común es una de las bases del encuentro. Chloé concibe el espacio espiritual interior como la sede de la autoestima. Dice que aprendió a vivir con su sufrimiento por la apertura de este espacio interior. Esto la capacitó para oír el sufrimiento de los otros sintiéndose al mismo tiempo con paz interior. Cuando uno se sitúa ante el otro que sufre, ¿cómo no esquivar la situación? ¿Cómo seguir escuchando al otro y al mismo tiempo mantenerse vinculada a su propia historia de sufrimiento? Para Chloé es esencial poder responder a estas cuestiones si se quiere respetar la singularidad del otro más allá de los estereotipos.

4. Formarse a partir de la fuerza transformadora del grupo de afinidad

Las participantes de la investigación eligieron comprometerse en prácticas interculturales, interreligiosas e interespirituales como lugar de creación de la paz y de unas relaciones justas. Estas prácticas forman parte de ellas y se producen en su vida diaria, en la relación con los vecinos, en todas las circunstancias de su vida, y, también, mediante su participación activa en diversos grupos de encuentro o de diálogo. Algunas hablan de la importancia de participar en grupos de afinidad, como los grupos formados por mujeres, feministas e interespirituales, en los que sus miembros comparten los mismos objetivos. Varias par-

ticipantes han experimentado que la conexión intercultural se establece más fácilmente entre las mujeres que en grupos mixtos.

Para Rebecca, la participación en un grupo alternativo permite la creación colectiva y eso ha reforzado su posición minoritaria, que, a partir de ahora, asume con seguridad. Esto no quiere decir que no haya tensiones en el grupo de afinidad. Yasmine dice que «a veces se ha sentido abofeteada en el grupo». Rebecca subraya que en el grupo feminista e interespiritual, las mujeres cristianas, tienen dificultades para ver su posición mayoritaria y dominante. Chloé y Yasmine manifiestan haber construido su espiritualidad feminista en el grupo de afinidad. Podemos, así, entender la importancia que tiene para las mujeres vivir la experiencia de grupos feministas e interreligiosos o interespirituales.

Conclusión

Al principio subrayé el contexto geopolítico canadiense y quebequense donde perdura una «ignorancia sancionada» (Gayatri Spivak) con respecto a los autóctonos, y donde prevalece una autopercepción muy espontánea que niega que se es racista con relación a los inmigrantes, que funciona como un velo de racismo. Todo esto se produce en una atmósfera posfeminista según la cual el feminismo estaría obsoleto, porque ya se habría alcanzado la igualdad entre las mujeres y los hombres. Las cuestiones planteadas eran las siguientes: ¿cómo «liberar la diferencia de su carga negativa» (Rosi Braidotti)? ¿Cómo cambiar la relación «con los otros» que espontáneamente los construye como «inferiores»? ¿Cómo se produce esta transformación materialmente?

Los relatos de las mujeres feministas e interespirituales revelan en sus prácticas lo que atañe a la construcción de la justicia relacional. Estas autoras de la transformación actúan concretamente contra los pliegues canadienses y quebequenses tan frecuentes que hemos mencionado. Crean relaciones justas transformándose a sí mismas, trabajando en contra de sí mismas, en contra de los pliegues tan bien aprendidos. Pero esta acción en contra de sí se convierte, al mismo tiempo, en una intervención afirmativa y positiva. Este compromiso representa, para ellas, un lugar de vida y de desarrollo de sí mismas que las pone en contacto con una energía vital propia. Se produce

una inversión. El espacio de «lo inter» (intercultural, interreligioso, interespiritual) deja de ser un lugar de control de «el otro» o de amenaza para la propia capacidad de acción. Para las feministas interculturales es el lugar en el que construyen una autoestima y al mismo tiempo unas nuevas relaciones justas en la diversidad.

Estas prácticas concretas de todos los días consiguen «liberar la diferencia de su carga negativa». Bien es cierto que las mujeres no teorizan sobre ellas según los modos universitarios, pero ellas las viven, las construyen y piensan en ellas críticamente. La presente investigación de campo tiene como objetivo destacar el valor de sus prácticas de transformación de las relaciones. Desde la perspectiva metodológica, no se trata de contar de forma transparente los relatos autobiográficos espirituales de las mujeres. Prestando una gran atención a mantener la complejidad de su individualidad, se trata, más bien, de hacer oír las resonancias entre su autopercepción y las teorías de vanguardia en ciencias humanas que articulan las perspectivas antirracistas y feministas. Es fundamental construir tales vínculos, ya que en el contexto poscolonial e intercultural de Occidente, y en el canadiense y quebequense que nosotros estudiamos, se muestra muy arduo deshacer los pliegues bien arraigados que hacen decir con bastante facilidad la frase «yo no soy racista». Esto induce a evitar un compromiso subjetivo y corporal para cambiar concretamente las relaciones en la vida de todos los días. La teoría académica explica cómo este compromiso de transformación va contra el sentido común, aunque, sin embargo, se ha hecho esencial. Los relatos de las feministas interespirituales muestran igualmente, en resonancia con esta teoría, cómo es material (y corporalmente) difícil comprometerse en tales prácticas de cambio, cómo es exigente para uno mismo y para los grupos comunitarios, cómo corresponde a un proceso continuo y va en contra de las prácticas corrientes en un ambiente donde planea la idea de que ya se ha logrado la igualdad. Por esa razón, las múltiples prácticas interespirituales de estas mujeres resultan tan significativas que merecen ser oídas y resaltadas, y puede convertirse en una inspiración real para un modo de actuar que aspire a construir relaciones justas en el seno de las diversidades poscoloniales e interculturales, espirituales y religiosas.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

LAS IGLESIAS CANADIENSES SE ARREPIENTEN DE SU IDENTIFICACIÓN CON EL COLONIALISMO

Este artículo estudia un tema clave en el contexto canadiense: el informe de los Primeros Pueblos canadienses o los pueblos fundadores. Recuerda que, a pesar de su retórica multicultural, el colonialismo, condenado por Naciones Unidas, está firmemente implantado en Canadá, aunque la cultura dominante del país es, en su mayor parte, inconsciente de ello. Las consecuencias culturales de este régimen colonial han sido catastróficas para los aborígenes canadienses. Encerrados históricamente en sus reservas, impossibilitados a menudo para proseguir con su caza tradicional, las Primeras Naciones experimentaron el deterioro de su cultura. Hace muy poco, durante la década de los noventa, las iglesias se expresaron en el proceso vital de reconciliación; en las múltiples peticiones de perdón y los relatos que hicieron, podemos encontrar una teología implícita que merece tomarse en consideración e investigarse.

* GREGORY BAUM. Profesor de Teología y de Ciencias Religiosas en el St. Michael's College de la Universidad de Toronto (1959-1986), y en la Facultad de Ciencias Religiosas de la Universidad McGill (1986-1997). Participó como teólogo en el Secretariado para la Unidad de los Cristianos durante el Vaticano II (1960-1965), y fue miembro del consejo de dirección de la revista *Concilium* entre 1970 y 1990.

Algunas de sus publicaciones: *Nationalism, Religion and Ethics*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2001; *Frieden für Israel: Israeli Peace-and-Human Rights Groups in Israel*, Bonifatius Verlag, Paderborn 2002; *Amazing Church*, Novalis, Ottawa 2005; *The Theology of Tariq Ramadan: A Catholic Perspective*, Novalis/University of Notre Dame Press, 2009; *Truth and Relevance: Catholic Theology in French Quebec Since the Quiet Revolution*, McGill Queen's University Press, Spring 2014.

Dirección: Centre Justice et Foi, 25 rue Jarry Ouest, Montréal, Québec (Canada QC H2P 1S6). Correo electrónico: gregory.baum@mcgill.ca

El colonialismo, condenado por Naciones Unidas, está firmemente establecido en Canadá, aunque la cultura dominante del país es en gran medida inconsciente de ello. Las consecuencias culturales de este régimen cultural han sido devastadoras para los aborígenes canadienses. Históricamente, encerrados en sus reservas, a menudo imposibilitados para seguir con su caza tradicional, las Primeras Naciones experimentaron el deterioro de su cultura. A pesar de esta historia difícil, en la actualidad los amerindios canadienses, pertenecientes a cientos de tribus y naciones, constituyen una población de más de 1.200.000 personas en Canadá. A comienzos de la década de los sesenta, venciendo su desesperanza, estos amerindios iniciaron movimientos de protesta, mostrando su negativa a tolerar las condiciones que se le habían impuesto. Durante las recientes décadas, los historiadores han hecho un gran esfuerzo para contar la historia de las naciones indias; los antropólogos han podido reconstruir su vida cultural, y los indígenas se han convertido en personajes públicos de Canadá, sobre todo como líderes políticos y artistas¹. Sin embargo, el conocimiento más específico de su historia y situación contemporánea tendía a mantenerse dentro de los círculos académicos, hasta que en la década de los años setenta las escuelas comenzaron a incluir más elementos en su currículo de historia y de cultura.

Ceguera colectiva

No obstante, a pesar de la opinión pública en Canadá y Quebec, a los círculos teológicos les cuesta darse cuenta de esta relación colonial y sus consecuencias culturales. La invisibilidad de los pueblos nativos, o, más correctamente, la ceguera de la cultura dominante fue el tema analizado en la Conferencia de la Société Canadienne de Théologie de 2011². En una ponencia Jean-François Roussel mostró

¹ Véase M. Bousquet y R. Crépeau (eds.), *Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas*, Karthala, París 2012.

² Société Canadienne de Théologie, Congrès annuel, *La réconciliation: contextes contemporains, pratiques nouvelles et défis théologiques*, November 3-5, 2011. En las actas de próxima publicación, véase Jean-François Roussel y Nicole O'Bomsawin,

que en la inmensa literatura producida durante años por los teólogos canadienses no hay casi ninguna referencia a los pueblos nativos. La importante excepción es la obra de Achiel Peelman³. En esta misma conferencia, Jean Richard disertó sobre el hecho de que si bien la población occidental con estudios ha integrado en su conciencia el holocausto, no ha ocurrido lo mismo con otro suceso terriblemente violento: las conquistas coloniales de los imperios occidentales.

Puesto que los pueblos nativos no han sido visibles hasta recientemente, los canadienses no se dieron cuenta de que desde 1870 el gobierno federal, en colaboración con las iglesias, incluyendo la católica y la anglicana, creó escuelas residenciales destinadas a los niños aborígenes para separarlos de sus padres, prohibiéndoles que hablaran sus lenguas maternas, desconectándolos de su herencia cultural y asimilándolos a la corriente dominante de la sociedad canadiense. Australia ha pasado por unos problemas históricos similares. A lo largo de los años, 150.000 niños aborígenes y métis fueron arrebatados por la fuerza a sus padres e instalados en las escuelas residenciales. Estas escuelas, mínimamente financiadas por el gobierno y gestionadas por las iglesias cristianas, formaron a generaciones de niños en las más duras condiciones. La mayoría quedaron traumatizados por esta experiencia, aunque hay algunos que cuentan historias más positivas⁴. Finalmente se cerraron estas instituciones, si bien esto no se produjo hasta la década de 1990.

Sufriendo de la misma ceguera colectiva, las iglesias aceptaban con gusto encargarse de estas escuelas residenciales por razones que les parecían buenas. También ellas creían en la superioridad de la cultura occidental; consideraban que estar en conformidad con la política del gobierno era un deber cristiano; y lo más importante, pensaban que su trabajo en estas escuelas formaba parte de su misión de hacer buenos

«La réconciliation entre Autochtones et société canadienne: perspectives amérindienne et théologiques», y Jean Richard, «Le salut comme réconciliation».

³ Achiel Peelman, *Le Christ est amérindien*, Novalis, Montreal 1992; *L'Esprit est amérindien: Quand la religion indienne rencontre le christianisme*, Médiapaul, Montreal 2004.

⁴ Véase G. Ottawa, *Les pensionnats indiens au Québec. Un double regard*, Cornac, Quebec 2010.

cristianos a los pueblos nativos. La atención pública tomó conciencia de estas escuelas en las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, cuando algunos nativos, formados en ellas, fueron a los tribunales para acusar a miembros del personal, entre ellos sacerdotes y religiosos, de haberles infligido crueles castigos físicos y, peor aún, de haber abusado sexualmente de ellos. Estos casos judiciales fueron aireados con todo detalle por la prensa. Algunas congregaciones religiosas, que habían estado a cargo de estas escuelas, fueron condenadas a pagar a las víctimas enormes sumas de dinero en compensación; otras congregaciones consiguieron llegar a acuerdos, fuera de los tribunales, con las víctimas de los abusos compensándolas económicamente.

Al principio, los canadienses tuvieron la impresión de que las víctimas de las escuelas residenciales eran solamente los niños que habían sido golpeados o sexualmente acosados por los miembros del personal. Pronto, la Royal Commission on Aboriginal Peoples, creada por el gobierno en 1991, elaboró un informe que documentaba detalladamente el efecto nocivo que estas escuelas residenciales habían producido en la mayoría de los niños. Aunque unos cuantos llegaron a considerar beneficiosa la educación recibida, posibilitándoles convertirse en seres humanos activos y responsables, la mayoría de los niños estaban heridos por la separación de sus padres, sufrían de pérdida de identidad cultural, entraban en un estado de confusión y se sentían personas dañadas incapaces de responder positivamente a los desafíos de la vida cotidiana. El informe de la Royal Commission, publicado en 1996 en varios volúmenes —4.000 páginas en total—, tuvo un impacto limitado en la opinión pública canadiense. La Royal Commission publicó un volumen pequeño, *Highlights from the Report of the Royal Commission* (Aspectos relevantes del Informe de la Royal Commission), con el osado subtítulo *People to People, Nation to Nation* (De pueblo a pueblo, de nación a nación). Por razones nunca completamente explicadas, el número de copias publicadas fue limitado, y no había disponibles nuevas ediciones, impidiendo que el libro fuera usado ampliamente, hasta recientemente, cuando se colgó en internet⁵.

⁵ El libro está actualmente disponible en <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100014597/1100100014637> (visitada 15 de junio de 2013).

Las iglesias están encontrando su voz

En la década de los años noventa, las iglesias canadienses empezaron a despertar de su letargo. Al escuchar el testimonio de sus propios miembros nativos, descubrieron el impacto devastador del sistema de las escuelas residenciales. La Iglesia Unida, la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Anglicana y la congregación católica de los Padres Oblatos hicieron públicas sus disculpas a los pueblos nativos. Con dolor sincero, reconocieron el grave daño que les habían hecho, confesaron la ceguera pecadora de las iglesias y prometieron respetar la herencia cultural de los indígenas y ser solidarias apoyándolos en su lucha por el reconocimiento y la justicia social en Canadá. Deseo presentar unas cuantas citas de sus disculpas.

En 1986, el reverendo Robert Smith, moderador de la Iglesia Unida de Canadá, presentó una disculpa a los nativos en nombre de su iglesia⁶:

No os oímos cuando compartáis vuestra visión. En nuestro celo por anunciaros la buena noticia de Jesucristo, nos cerramos a los valores de vuestra espiritualidad. Confundimos los modos y la cultura occidentales con la profundidad y la altura, la largura y la anchura del Evangelio de Cristo. Os impusimos nuestra civilización como condición para aceptar el Evangelio. Intentamos haceros como nosotros, y, al actuar así, contribuimos a destruir la visión que os hacía ser vosotros mismos.

En 1994, la asamblea general de la Iglesia Presbiteriana de Canadá hizo una confesión pidiendo perdón a los pueblos nativos⁷:

Reconocemos que las raíces del daño que hemos hecho se encuentran en las actitudes y los valores del colonialismo europeo occidental, y en el supuesto de que tenía que descubrirse y explotarse lo que aún no estaba modelado a nuestra imagen. Como parte de esa política, nosotros, con otras iglesias, alentamos al gobierno a prohibir algunas prácticas espirituales importantes mediante las que los aborígenes experimentaban la presencia de Dios crea-

⁶ <http://united-church.ca/aboriginal/relationships/apologies> (visitada 15 de junio de 2013).

⁷ <http://www.indians.org/welker/apology.htm> (visitada 15 de junio de 2013).

dor. Os pedimos perdón por la complicidad de la Iglesia en esta política.

En agosto de 1993, el arzobispo primado Michael Peers pidió perdón a los pueblos nativos en nombre de la Iglesia Anglicana⁸:

Yo acepto y confieso ante Dios y ante vosotros los fallos que hemos cometido en las escuelas residenciales. Os hemos fallado. Nos hemos fallado a nosotros mismos. Hemos fallado a Dios. Siento mucho, más de cuanto pueda decir, que formáramos parte de un sistema que os quitó a vosotros y vuestros hijos del hogar y la familia. Siento muchísimo que intentáramos haceros a nuestra imagen, quitándoos vuestro idioma y los signos de vuestra identidad. Lamento profundamente que en nuestras escuelas se abusara de tantos de vosotros, física, sexual, cultural y emocionalmente. En nombre de la Iglesia Anglicana de Canadá os pido perdón.

En el 2001, en nombre de la Conferencia de Oblatos de Canadá, su presidente, el reverendo Doug Crosby, presentó las disculpas a los pueblos nativos⁹:

Reconociendo que en toda sincera petición de perdón está implícita la promesa de conversión y de una nueva forma de actuar, nosotros, los Oblatos de Canadá, deseamos comprometernos con una renovada relación con los pueblos nativos que... supere los errores del pasado y nos conduzca a un nuevo nivel de respeto y reciprocidad. Denunciamos el imperialismo en todas sus formas, y, al mismo tiempo, nos comprometemos a trabajar con el pueblo nativo en su esfuerzo por recuperar su tierra, su lengua, sus tradiciones sagradas y su legítimo orgullo.

Puesto que Canadá se ha convertido en una sociedad secularizada, las iglesias tienen un impacto limitado en la opinión pública. Es improbable que el rico contenido espiritual y político de sus disculpas ejerza una gran influencia en la población de Canadá y Quebec.

⁸ <http://www.anglican.ca/relationships/trc/apology/english> (visitada 15 de junio 2013). Véase también la disculpa presentada en nombre de la Oblate Conference of Canada por su presidente, el reverendo Doug Crosby. <http://www.turtleisland.org/news/oblates.pdf> (visitada 15 de junio de 2013).

⁹ <http://www.turtleisland.org/news/oblates.pdf> (visitada 15 de junio de 2013).

No obstante, los pueblos nativos han recibido con aprecio las disculpas y la promesa de solidaridad.

Los pueblos nativos se están haciendo más militantes

El movimiento de resistencia de los nativos, iniciado en la década de los sesenta, se ha ido haciendo más fuerte en los últimos veinte años, protagonizando varias manifestaciones de protesta contra las políticas gubernamentales o las condiciones locales de opresión, llegando en ocasiones a tener un carácter violento. El malestar y la desafección entre los pueblos nativos han ido aumentando, con conflictos de orden público en todas las provincias canadienses. Preocupado por esta nueva militancia, el primer ministro Stephen Harper, en 2008, decidió pedir públicamente disculpas a los pueblos nativos por la creación de las escuelas residenciales, y, en particular, a los 80.000 exalumnos de estas escuelas que viven actualmente. Hablando en el Parlamento el 11 de julio de 2008, comenzó su petición de perdón con las siguientes palabras¹⁰:

Señor Presidente, comparezco ante usted hoy para presentar una disculpa a quienes fueron alumnos de las escuelas residenciales indias [...] Los dos objetivos principales del sistema de las escuelas residenciales eran quitar y aislar a los niños de la influencia de sus hogares, familias, tradiciones y culturas, y asimilarlos a la cultura dominante. Estos objetivos se basaban en el presupuesto de que las culturas aborígenes y las creencias espirituales eran inferiores e inadecuadas. En efecto, algunos trataban, como infamemente se decía, «matar al indio en el niño». Hoy reconocemos que esta política de asimilación era errónea, ha causado un gran daño y no tiene lugar en nuestro país.

La petición de perdón era en su totalidad una humilde confesión que fue altamente valorada por varios portavoces de los pueblos nativos. Sin embargo, las disculpas no son suficientes. Tras la intervención del primer ministro, se ha fortalecido la militancia de los

¹⁰ <http://www.cbc.ca/news/canada/story/2008/06/11/pm-statement.html> (visitada 15 de junio de 2013).

grupos nativos en varias partes del país, que desean liberarse de su estatus colonial y cambiar la Indian Act por acuerdos negociados.

En 2009, el gobierno conservador de Harper respondió a la multiplicación de las protestas de los nativos creando la Comisión Verdad y Reconciliación¹¹, con la tarea de poner al descubierto toda la historia del sistema canadiense de las escuelas residenciales, «el sufrimiento de los niños arrebatados y los padres abandonados». El objetivo de la Comisión era fomentar la reconciliación y promover el respeto mutuo y la solidaridad social entre los canadienses y los pueblos nativos. La Comisión ha viajado y continúa haciéndolo por todas las provincias de Canadá, celebrando audiencias en muchas ciudades y localidades del país. En Montreal se realizó durante los días 24 y 27 de abril de 2013.

A estas audiencias se invita a todos los implicados, los aborígenes y los canadienses. Para los hombres y las mujeres aborígenes, estos encuentros son una oportunidad para revelar públicamente el daño que les han hecho a ellos y a sus comunidades las escuelas residenciales. De igual modo, permiten a los canadienses, conscientes del papel opresor jugado por el gobierno y las iglesias, expresar su arrepentimiento y su pesar, y prometen respetar a las Primeras Naciones y apoyar su lucha por una mayor justicia. A menudo, estos encuentros son profundamente emocionantes: aportan consuelo a las víctimas, que han sufrido muchísimo, y suscitan el deseo urgente entre los canadienses por un cambio radical en la relación del gobierno con la población nativa. Entre los participantes activos en estos encuentros están representantes de las iglesias y grupos cristianos comprometidos, que expresan tanto su pesar como su solidaridad, con la esperanza de que su testimonio tenga un impacto en la opinión pública y despierte la conciencia de los canadienses y quebequenses. De nuevo, estos textos cristianos están orientados por una teología implícita que merece la atención y su desarrollo ulterior.

Algunos líderes de los pueblos nativos se han preguntado si es posible reconciliarse sobre el tema del sistema escolar sin tener en

¹¹ <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=26> (visitada 15 de junio de 2013).

cuenta las leyes opresoras que perjudican de otras formas a las comunidades nativas. Cuando el gobierno de Harper presentó en 2012 en el Parlamento un proyecto de ley que perjudicaba a determinadas comunidades indígenas, los activistas nativos, perdiendo la paciencia y revelando su indignación, organizaron un nuevo movimiento de protesta con el objetivo de involucrar a todas las comunidades aborígenes. Denominaron a este movimiento «Idle No More» (No más inactivos), una llamada a su propio pueblo para que abandonara la pasividad y la desesperanza, y asumiera el poder y la creatividad enraizados en sus propias tradiciones. Las manifestaciones realizadas en varias partes del país fueron recogidas por los medios de comunicación, lo que les dio más visibilidad en la sociedad e informaron a los canadienses de las condiciones opresivas que se les imponían. El movimiento «Idle No More» ha sido apoyado por los canadienses progresistas, incluidas ciertas personalidades políticas. El exprimer ministro, Paul Martin, en particular, ha dado al movimiento de protesta un apoyo vigoroso. Llegó al punto de denunciar la política canadiense sobre los indios como un «genocidio cultural»¹².

No cabe duda de que el discurso público con respecto a los pueblos nativos está cambiando en Canadá. El arrepentimiento de las iglesias y su compromiso de apoyo y solidaridad son admirables gestos de fe. Sin embargo, tengo la impresión de que este anhelo de reconciliación y de acuerdos fruto de nuevas negociaciones está limitado a un grupo relativamente pequeño de hombres y mujeres, laicos y religiosos, que tienen conciencia política, pero no es compartido por la gran mayoría de los canadienses. Aún afecta a nuestros ojos la ceguera heredada. La gran esperanza es que la población nativa misma llegue a ser mucho más activa, siga protegiendo sus tradiciones sagradas, logre una mayor unidad interna y, finalmente, se convierta en una fuerza política contundente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹² <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/story/2013/04/26/truth-and-reconciliation-saganash-paul-martin.html> (visitada 15 de junio de 2013).

FORO TEOLÓGICO

EL DECRETO CONCILIAR *INTER MIRIFICA*:
¿ÉXITO O FRACASO?

El decreto *Inter mirifica* sufrió las consecuencias de haber sido presentado demasiado pronto en el Concilio, de modo que los participantes sintieron que había que completarlo con un documento con valor «conciliar»: una Instrucción pastoral, que se publicó en 1971. El decreto fue percibido sobre todo como un documento moralizante. Sin embargo, es el primer testimonio que reconoce la importancia de los medios en la Iglesia, como también de la aportación de los comunicadores cristianos. Tuvo un leve efecto inmediato en los responsables pastorales, porque estos se contentaban con percibir los medios como medios utilitarios, olvidando el hecho de que, en adelante, se encontrarían en el corazón mismo de las expresiones culturales contemporáneas.

El decreto conciliar *Inter mirifica* ¿representaría a la vez un fracaso y un éxito? El primer documento conciliar en toda la historia que se preocupa directamente de los modos de comunicación de la fe sirve de hecho como práctica para los

* GUY MARCHESSAULT, Ph. D. Profesor de Medios de Comunicación en la Universidad Saint-Paul de Ottawa desde 1989, ha enseñado periodismo escrito, lenguaje de la imagen, ética de los medios y deontología. Sin embargo, ha orientado sus investigaciones hacia el campo de las relaciones entre medios y religión, publicando varios libros al respecto. Actualmente, investiga los impactos de la Web y de las redes sociales en la religión cristiana. Periodista durante nueve años, fue uno de los fundadores de un centro de animación en Montreal, en el que preparó a grupos populares y religiosos para que intervinieran en los medios. Recientemente ha comenzado a escribir novela.

Dirección: Université Saint-Paul, École des communications sociales et du leadership, Faculté des sciences humaines, 223, rue Main, Ottawa, Ontario (Canadá). Correo electrónico: gmarchessault@ustpaul.ca

padres conciliares con miras a la votación —que tuvo lugar al mismo tiempo y que era considerada más importante— sobre la reforma litúrgica. Es el decreto que recibió el mayor número de votos negativos del concilio. La razón es sencilla: llegaba demasiado pronto; en buena lógica, tendría que haber seguido a las grandes visiones desarrolladas en los documentos posteriores, sobre todo *La Iglesia en el mundo contemporáneo* (*Gaudium et spes*).

Sufrió una redacción caótica, que fue rechazada repetidas veces por el consejo de la presidencia del Concilio. Siendo las primeras versiones demasiado largas, se ordenó abreviarlo lo más posible, de modo que se pudiera utilizar este decreto «como entrenamiento». Tres personas, mons. Lucien Metzinger (francés, posteriormente obispo en Perú y representante de la Iglesia de América Latina para las comunicaciones), mons. Jean Bernard (de la Organización Católica Internacional del Cine, OCIC) y el padre Jean-Marie Poitevin (del Servicio misionero de la OCIC en Roma) se reunieron con urgencia para proceder con los recortes. Cuenta J.-M. Poitevin que se «salvaron» ciertos puntos: mayor participación de los laicos, mejora de la situación de la Pontificia Comisión para las Comunicaciones, etc.¹

Tras la votación del 4 de diciembre de 1963 (1960 a favor, 164 en contra), se propuso la idea —para paliar las reducciones draconianas a las que se había asistido con este decreto-prueba— de hacerle seguir una reflexión que completara este texto poco logrado, al que «se la habían cortado las alas y numerosas inspiraciones» (Poitevin). El concilio ordenó, en consecuencia, la preparación de un documento complementario: la «Instrucción pastoral *Communio et progressio* sobre los medios de comunicación social, preparada por mandato especial del concilio ecuménico Vaticano II» (según reza su título oficial).

La instrucción fue publicada en 1971. El texto final fue el resultado de seis o siete redacciones previas, en las que participaron cada vez más laicos: por ejemplo, Jean-Pierre Dubois-Dumée (redactor jefe de *La Croix* de París), André Ruzskowski (director del Instituto de Comunicaciones Sociales de la Universidad Saint-Paul de Otta-

¹ Cf. Jean-Marie Poitevin, 1907-1987, *Mémoires* (bajo la dirección de Guy Marchessault), Montreal, Communications et Société (O.C.S.), Cahier d'études et de recherches n. 43, 31 octobre 2007, pp. 110-111.

wa). La Instrucción fue bien acogida, incluso por la prensa internacional: al fin y al cabo había sido influenciada directamente por periodistas... y se interesaba considerablemente por la circulación de la información. El periódico *Le Monde* la elogió en su editorial de primera página, celebrando, entre otros aspectos, la afirmación del derecho del público a informar y a ser informado (nn. 34-47), como también la recomendación que hacía a los eclesiásticos de no tener miedo al uso del embargo (irónicamente, *Communio et progressio* se había tenido bajo embargo hasta unas horas antes de su publicación).

El documento formulaba también, con acierto, una teología de la comunicación centrada en la idea de comunión. Después de todo, el texto proponía un enfoque muy optimista sobre las relaciones entre los medios de comunicación y la Iglesia católica. Demasiado positivo, tal vez, como algunos le reprocharían más tarde, el entusiasmo que había llevado a sus autores a minimizar un tanto los aspectos sombríos del universo mediático, entre otros el poder de las grandes corporaciones que favorecerán la concentración/convergencia y el consumismo excesivo.

Communio et progressio fue completada unos veinte años más tarde por otro decreto sobre las comunicaciones, *Aetatis novae* (22 de febrero de 1992), que, en una perspectiva más pragmática, puso el énfasis, sobre todo, en el uso de las relaciones públicas por la Iglesia². Entre tanto, cada año, desde el concilio, el Vaticano propone un texto de reflexión sobre las comunicaciones en el marco de la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. André Ruzkowski, que estuvo en medio de todos estos acontecimientos, hace un juicio muy interesante sobre el impacto y la debilidad del documento conciliar³. *Inter mirifica*, resume, representa un paso adelante: es la primera vez que la Iglesia en su conjunto, a nivel conciliar, reconoce la importancia de la comunicación y de sus expresiones para alimentar

² Angela Ann Zukowski, una religiosa de Estados Unidos, jugó un papel importante en su redacción.

³ A. Ruzkowski, «Décret sur les communications sociales. Succès ou échec du Concile», en *Vatican II, bilans et perspectives: vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Bellarmin, Montreal 1988, vol. 3, 637 p., pp. 535-562.

y transmitir la fe. Más aún: es la primera vez, cosa de lo que se alegra, que se presta atención a las personas que trabajan en el ámbito de los medios y que se anima a los cristianos laicos a participar en ellos. Bien es cierto, reconoce, que el documento llegó demasiado pronto en el camino del concilio y que se contentó con excesiva frecuencia con retomar los temores y los enfoques moralizantes que dominaban anteriormente en los escritos pontificios y eclesiales.

El fondo de la cuestión, creemos, se encuentra en el hecho de que las comunicaciones sociales han sido interpretadas durante mucho tiempo, por la mayoría de los agentes de pastoral, bien como enemigos potenciales o bien mínimamente —de forma más positiva— como medios técnicos (al igual que un micrófono y un altavoz) para ponerlos al servicio del anuncio de la fe. Alexis Bacquet⁴, William F. Fore⁵, y muchos otros autores y personas dedicadas a la práctica, han denunciado fuertemente esta interpretación reduccionista. De hecho, el Vaticano ha evolucionado lentamente en su discurso entre el puro utilitarismo y la inculturación. Aún existe la oscilación entre estos dos polos, sobre todo en los documentos publicados por dicasterios distintos al Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, que siguen con los ojos fijos en el utilitarismo a corto plazo. Esto se ha traducido incluso en algunos cánones del Derecho Canónico. Esta perspectiva es ilustrada por una intervención de Pablo VI, testigo de su tiempo y de este enfoque parcialmente fundamentado, pero demasiado simplista:

En nuestro siglo influenciado por los medios de comunicación social, el primer anuncio, la catequesis o el ulterior ahondamiento de la fe, no pueden prescindir de esos medios, como hemos dicho antes. Puestos al servicio del Evangelio, ellos ofrecen la posibilidad de extender casi sin límites el campo de audición de la Palabra de Dios, haciendo llegar la Buena Nueva a millones de personas. La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más. Con ellos la Iglesia «pregona sobre los terrados» el mensaje del que es

⁴ A. Bacquet, *Médias et christianisme*, Le Centurion, París 1984.

⁵ W. F. Fore, *Television and Religion: The Shaping of Faith, Values, and Culture*, Augsburg, Mineápolis 1987.

depositaria. En ellos encuentra una versión moderna y eficaz del «púlpito». Gracias a ellos puede hablar a las masas⁶.

Quince años más tarde, un documento clave de Juan Pablo II orientaría, sin embargo, la reflexión en otra dirección. Bajo la inspiración del cardenal Marcello Zago, entonces secretario de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (habiendo él mismo consultado en secreto, al parecer, a Pierre Babin, de Francia), el Papa, en un pasaje innovador, afirmaba que el universo de los medios no es sobre todo un medio, sino, más bien, una cultura en sí misma, que por el hecho mismo exige una inculturación, como toda entrada en una esfera cultural nueva.

Hoy la imagen de la misión *ad gentes* quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura y de comunicación, que luego influyen sobre la población. [...] El primer areópago del tiempo moderno es el *mundo de la comunicación*, que está unificando a la humanidad y transformándola —como suele decirse— en una «aldea global». Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Las nuevas generaciones, sobre todo, crecen en un mundo condicionado por estos medios. Quizás se ha descuidado un poco este areópago: generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio evangélico y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan a la iniciativa de individuos o de pequeños grupos, y entran en la programación pastoral solo a nivel secundario. El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta «nueva cultura» creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo, ya que esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de co-

⁶ Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 45.

municar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos. Mi predecesor Pablo VI decía que: «la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo»; y el campo de la comunicación actual confirma plenamente este juicio⁷.

Percibimos en este pasaje la distancia recorrida entre la perspectiva puramente utilitarista y la sugerencia de entrar en una cultura nueva, la de las comunicaciones sociales. Este texto, en línea con el pensamiento de los últimos decretos del Concilio y de *Communio et progressio*, fue entendido y bien recibido por todos los agentes de la Iglesia implicados en el mundo mediático, para quienes se trataba de algo evidente. Sin embargo, no parece que haya llegado más allá de ciertos círculos de iniciados de la Curia romana y de numerosas asociaciones episcopales y presbiterales de todo el mundo, donde las reflexiones siguen promoviendo el uso estrictamente utilitario de los medios como púlpitos para enseñar. Los medios serían un mal necesario, o, a lo sumo, una simple técnica de transmisión, adoptando así un lugar muy secundario, al tiempo que estas estructuras de comunicación han constituido y seguirán constituyendo cada vez más el núcleo mismo de la cultura actual en todo el mundo.

La llegada de internet y la implantación de la Web 1.0 y de la Web 2.0 forzarán, con toda seguridad, a que las cosas evolucionen más rápidamente en esta dirección, puesto que, con estas nuevas tecnologías que favorecen los intercambios en redes, somos proyectados, en adelante, a un universo cultural aún más innovador que el de los medios de comunicación de masas: «... esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos», predecía ya Juan Pablo II en 1990, antes de la enorme difusión de los medios sociales.

El futuro eclesial pertenecerá, por consiguiente, a aquellos y aquellas que comprendan que cada uno y cada una, gracias a las comunicaciones más interactivas, se han convertido en participantes agentes, y entiendan que deben estar más activamente presentes en las «conversaciones» religiosas y espirituales que agitan actualmente

⁷ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 37.

al mundo. El doble camino para llevarlo a cabo de forma competente se encuentra, por una parte, en el acceso a la enciclopedia universal que representa en adelante la web 1.0 (que puede hacer a todo cristiano competente en materia de fe si lo quiere de verdad), y, por otra, en una participación real de los cristianos y cristianas en su iglesia mediante una comunicación interactiva constante, horizontal (no inicialmente vertical), «amical», dialógica, que se traduzca lo mejor posible en los espacios variados de la web 2.0 como lugar de desarrollo.

El futuro de la fe cristiana en la cultura de hoy y de mañana deberá tener en consideración, entre los cristianos y las cristianas, una nueva toma de conciencia del *empowerment* (empoderamiento) de estos últimos, incluida también su competencia en religión. Aquí se encuentra el nuevo desafío de la inculturación comunicativa que nos espera, sobre todo con respecto a las generaciones jóvenes: conversación y diálogo.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Miguel Pereira *

INTER MIRIFICA:
UNA REFERENCIA

Entre las maravillas producidas por el ingenio humano, el Concilio Vaticano II destacó los medios de comunicación social como integrantes del proceso de evangelización de la Iglesia católica. Hoy, cincuenta años después de la promulgación del decreto conciliar *Inter mirifica*, aprobado por los padres conciliares el 4 de diciembre de 1963, la comunicación ha pasado a ser el elemento principal de la vida contemporánea en lo tocante al

* MIGUEL PEREIRA. Coordinador y profesor del Programa de Posgrado en Comunicación Social de la PUC-Río, doctorado y maestría. Doctor y Máster en cine por la USP (Universidad de São Paulo). Director del Departamento de Comunicación Social de la PUC-Río de 1978 a 1986 y de 1999 a 2003. Profesor de disciplinas en el área del cine desde 1975, PUC-Río. Crítico de cine del diario *O Globo* de 1966 a 1983, una actividad que continúa en radio Catedral y en los sitios web de la Arquidiócesis de Río de Janeiro, Brasil y Portal-Signis PUC-RIO Digital.

Publicaciones: Coorganizador del libro *Comunicação, representação e práticas sociais* (2004); coautor de «O desafio do cinema. Textos acadêmicos mais recentes: Cinema brasileiro: andamento della produzione», en Emiliana De Blasio y Dario Viganò (orgs.), *I film studies*, Carocci Editore, Roma 2013; «Abril despedaçado: A saga do santo inocente», *Alceu. Revista de Comunicação, Cultura e Política*, n. 23, v. 12, jul./dic. 2011; «Representação da política no documentário brasileiro», en Cezar Migliorin (org.), *Ensaio no real: O documentário brasileiro hoje*, Azougue Editorial, Río de Janeiro 2010; «Carri e Murat: Memória, política e representação», *Significação: Revista de cultura Audiovisual*, n. 32, primavera-verão 2009. Asesor para el área de cine de la CNBB, desde 1974; miembro del Equipo de Reflexión del Sector de Comunicación de la CNBB desde su creación, en 1978.

Correo electrónico: pereira.ms@gmail.com; serpa@puc-rio.br

conocimiento, los afectos, las relaciones sociales, los conflictos y, sin duda, las posibilidades de construcción de un mundo mejor.

Vivimos en la sociedad de las redes. En ese espacio virtual, las fronteras geográficas han sido abolidas y las relaciones entre las personas se han vuelto instantáneas. El proceso de comunicación se da solamente cuando el otro, quienquiera que sea, no es cualquiera, sino alguien que desea la comunicación, que está presente. Esto significa que, a pesar de la reducción del espacio y del tiempo, la disponibilidad del otro es condición necesaria para que la comunicación se establezca. No es un elemento más. Es la esencia del proceso de comunicación.

El decreto *Inter mirifica* abrió un inmenso camino para que la comunicación de la Iglesia y en la Iglesia se estructurase en los moldes de la modernidad. Ya no es posible evangelizar sin el uso, el apoyo y la presencia de esos nuevos procesos comunicacionales. En consecuencia, los católicos somos retados a insertarnos en ese universo, con creatividad. Tener la propiedad de medios es importante, pero no garantía de una mejor comunicación. Se necesita competencia técnica y artística para que la presencia de la Iglesia en el mundo se torne convivencia y diálogo en la construcción de la justicia y la paz y de la inclusión de todos en el Reino.

Desde la doctrina a la pedagogía de la salvación, el decreto conciliar articula fundamentos y acciones que han sido perfeccionados en las prácticas de la Iglesia y en los nuevos documentos que lo han actualizado a lo largo de cinco décadas. Los derechos y deberes establecidos por las instancias civiles y religiosas están descritos con precisión y sabiduría. También las actividades pastorales en el campo de la comunicación son dotadas de estructuras y formas específicas, sin olvidar el espacio para la reflexión y actualización de esas prácticas. De ahí el establecimiento del «día anual de la comunicación». El documento destaca asimismo los aspectos formativos conectados con la comunicación y crea estructuras centrales y regionales con el fin de incentivar y desarrollar medios y procesos que hagan la actuación de la Iglesia más presente en el mundo contemporáneo. Conciso y objetivo, el decreto *Inter mirifica* es siempre un punto de referencia necesario para la acción comunicativa de la Iglesia. Nos corresponde a nosotros dar continuidad a sus principios y propuestas.

La acogida de *Inter mirifica* en Brasil y otras partes de América Latina fue de gran inspiración para iniciativas que luego se han concretado. En un primer momento, se puso el acento en la organización de estructuras que facilitasen una pastoral de comunicación dirigida a los profesionales de los medios. Esto se hizo en relación con la prensa escrita, la radio, el cine y la televisión. Lo que antes existía era todavía muy *amateur* y de poca influencia en la vida profesional. En cierto modo, los llamados «sectoristas» del campo religioso no tenían una orientación adecuada y cada uno actuaba conforme a su percepción personal.

La creación en Brasil de la UCBC (Unión Cristiana Brasileña de Comunicación Social), en julio de 1969, así como la reorientación de la UCLAP (Unión Católica Latinoamericana de Prensa) y de la OCIC (Organización Católica Internacional del Cine y el Audiovisual), con una presencia fuerte del Sal-OCIC, un secretariado especial para América Latina, fueron momentos importantes de la comunicación de la Iglesia en el continente latinoamericano.

Añádase el hecho de que poco después de la promulgación del decreto *Inter mirifica* algunos países de América Latina pasaron a vivir dictaduras militares agresivas y sanguinarias. En el caso brasileño, la CNBB (Conferencia de los Obispos de Brasil) asumió la función de agente de la sociedad civil en la defensa de los derechos constitucionales y en la denuncia de las torturas y arbitrariedades del régimen. En ese contexto, los profesionales católicos, organizados o no en sus entidades, tuvieron un papel importante en la lucha por la democratización del país.

En un segundo momento se priorizó la conquista de los medios de comunicación propios de la Iglesia. En Brasil se otorgaron concesiones para emisoras de radio y redes de televisión de inspiración católica, que hoy funcionan como modelos plurales y diferenciados. En esta dinámica, que se extiende también a otros países de Latinoamérica, es necesaria una evaluación permanente para que tales concesiones sigan cobrando fuerza y para que sus programaciones se renueven y estén atentas al mundo contemporáneo.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)

INTER MIRIFICA EN ASIA

A comienzos del pontificado de Juan XXIII se reunieron unos cien obispos de toda Asia en la Universidad de Santo Tomás en Manila, desde el 10 al 16 de diciembre de 1958, para hablar sobre el rápido crecimiento del comunismo en todo el continente. Por entonces, toda China como también ciertas zonas de Vietnam estaban gobernadas por el comunismo, y otros países se disponían también a seguirlas. La principal preocupación de los obispos era cómo reaccionar a este hecho percibido como amenaza. El papa Juan XXIII había enviado a su pro-prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe, el cardenal Gregorio Pedro XV, cuyo nombre secular era Gazaros Agagianan. Habló, en nombre del Papa, de la importancia de los modernos medios de comunicación, y propuso crear una radio como la única posibilidad para llegar a los cristianos chinos que estaban desconectados del resto del mundo. Todo esto sucedía solo seis semanas antes de que el Papa anunciara la convocatoria de un concilio el 25 de enero de

* FRANZ-JOSEF EILERS fue secretario ejecutivo de la Oficina de Comunicación Social de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, desde 1995 hasta 2010; actualmente es consultor. En 2001 inició, con la Escuela de Posgrado y las Facultades de Estudios Eclesiásticos de la Pontificia Universidad de Santo Tomás (Manila), un programa de máster/licenciatura en teología de Pastoral de la Comunicación, del que han salido formados estudiantes de nueve países asiáticos. Es director del Asian Research Centre for Religion and Social Communication (ARC) en la Universidad de San Juan de Bangkok (Tailandia).

Dirección: Asian Research Center for Religion and Social Communication, St. John's University, Ladprao, Bangkok, 10900 (Tailandia). Correo electrónico: fjeilers@gmail.com

1959 en la basílica de San Pablo Extramuros. El arzobispo de Manila, el cardenal Rufino Santos, asumió la propuesta y declaró que estaba dispuesto a crear la estación de radio junto con otra propia para Filipinas, un proyecto que llevó al nacimiento de Radio Veritas.

Los pasos que llevaron a la creación de Radio Veritas se estaban dando al mismo tiempo que la preparación de los documentos para el próximo Concilio Vaticano II, entre los que también estaba incluido, desde el comienzo, un texto sobre las comunicaciones sociales, sobre las que, al parecer, Juan XXIII tenía un interés especial¹. Aunque este proyecto de Manila no se menciona explícitamente en los preparativos del concilio, hay que considerarlo como una preocupación relacionada y un desarrollo paralelo al mismo concilio. De hecho, entre las sesiones conciliares en Roma se produjeron, al menos, dos reuniones especiales de los padres conciliares de Asia sobre el proyecto de Radio Veritas. Sin embargo, no está claro si, y hasta qué punto, estos hechos pueden relacionarse también con los preparativos para el documento conciliar *Inter mirifica* (IM). No obstante, hay que tener en cuenta que el único participante asiático en la comisión preparatoria de este documento fue el director de comunicaciones sociales de la archidiócesis de Manila, mons. Justino Ortiz, que, por su mismo cargo, estaba también implicado en los preparativos para crear Radio Veritas. Tras el comienzo del concilio, el 16 de octubre de 1962, se eligieron o se unieron un grupo de padres conciliares para la comisión destinada a elaborar el documento sobre las comunicaciones sociales; en ella había dos participantes asiáticos: el obispo Paul Yu Pin de Nanking, que sería después arzobispo de Taipei, y el obispo Sebastian Valloprilly de Tellicherry (India), que fue nombrado por el Papa. De las 97 intervenciones que se produjeron en el debate conciliar sobre el documento, siete procedían de países asiáticos, cuatro de la India, y las otras tres de China, Corea e Indonesia, respectivamente.

Cuando el texto final de *Inter mirifica* se publicó el 4 de diciembre de 1963², el documento había sido reducido de los 114 párrafos

¹ Cf. Enrico Baragli, *L'Inter Mirifica, Introduzione, Storia, Discussione, Commento, Documentazione*, La Civiltà Cattolica, Roma 1969, pp. 580-604.

² Cf. Franz-Josef Eilers, «50 Jahre Inter Mirifica: Origin, Directions, Challenges», *Verbum SVD* 54 (2013) 377-393.

originales a solo 24 párrafos, considerados como aquellos que contenían «lo esencial de la doctrina y las orientaciones pastorales generales». En el trayecto se había perdido, en cierto modo, su llamada a la práctica, que originalmente estaba incluida en las secciones sobre los diferentes medios, constituyendo casi la mitad del borrador. Debido a esta decisión y también al hecho de que incluso el texto abreviado no cumplía para muchos con los parámetros profesionales, parece que, más allá de su título, apenas tuvo repercusión alguna en Asia. En este sentido, una de las principales revistas de teología, el *Bulletin Ecclesiastico*, de las Facultades eclesiásticas de la Pontificia Universidad de Santo Tomás, de Manila, no incluyó ni siquiera un artículo sobre el documento conciliar en el volumen publicado en 1963 y en los años posteriores. Algo semejante puede decirse sobre los otros países asiáticos, aunque aún no existe un estudio específico sobre esto. Sin embargo, se trata solo de una primera impresión. Desde otra perspectiva, se han producido también avances importantes y positivos.

Inter mirifica proponía una estructura clara sobre las comunicaciones de la Iglesia, algo que, a su vez, tuvo su efecto en las iglesias asiáticas. El documento propone la creación de las oficinas nacionales de comunicación a través de todos los medios disponibles entonces: prensa, radio, cine. En el caso del Vaticano, la propuesta fue llevada a la práctica por el papa Pablo VI creando en abril de 1964 la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales, una iniciativa que sería seguida por las conferencias episcopales nacionales.

El obispo Gerard Mongeau de Cotabato (Filipinas) era el único miembro de Asia que pertenecía a esta nueva congregación. En su ciudad de Cotobato, en el sur de Filipinas, acogió la celebración del I Congreso de la Radio Católica para Asia de la UNDA (Organización Católica Mundial de Radio)³. Unos 120 participantes en representación de 12 países asiáticos, junto con dos de Oceanía y algunos europeos, estaban presentes en la sesión de apertura, en la que el obispo se refirió numerosas veces a *Inter mirifica*. «La Iglesia llega tarde», dijo, «pero los obispos del Vaticano II se dieron cuenta de esto cuan-

³ Philippine Federation of Catholic Broadcasters, Unda Conference for Asia 1967, Cotabato 6-30 de junio de 1967.

do aprobaron IM como uno de los 16 documentos del Concilio». Siguió diciendo el obispo: «Los papas Pío XI y Pío XII escribieron encíclicas sobre los medios de comunicación, pero fue el Vaticano II el que realmente nos dio este decreto. El Concilio quería acción, no palabras, acción en todo el mundo. Si leen el decreto con atención, advertirán que aquí y allá usa términos relacionados con la urgencia, lo que suena a llamada de clarín para la acción».

Después de hacer esta afirmación, el obispo se refiere especialmente a las estructuras para la comunicación tal como las propone IM con el Consejo Pontificio, tanto a nivel nacional como diocesano. También señala como una de las tareas de la Pontificia Comisión la preparación de una Instrucción pastoral, en la que también él estaba involucrado como miembro de ella. Añadió que la nueva comisión vaticana tenía también la obligación de «investigar, indagar, ofrecer orientaciones para el apostolado y colaborar con las conferencias episcopales “porque” por su propia naturaleza es un órgano para el estudio y la investigación». El obispo habló extensamente sobre la necesidad de crear oficinas nacionales y diocesanas y de sus deberes, afirmando que ya había una oficina nacional en Filipinas como también en las 44 diócesis del país. Asimismo, exhortó a una estrecha cooperación entre estas oficinas a través de investigaciones, conferencias y seminarios, para contribuir a «la implementación de un plan general». Por entonces, también India e Indonesia contaban ya con sus propias oficinas nacionales.

En aquella misma ocasión, el entonces presidente de la UNDA, mons. J. Haas (Suiza), se refirió a IM diciendo: «Aunque incompleto en su forma actual, es muy importante, porque sirve de fundamento sobre el que pueden basarse todas las actividades de la Iglesia en el campo de las comunicaciones sociales». Más adelante comenta que «uno de los puntos más fundamentales del decreto es la afirmación del derecho a la información».

Instrucción pastoral

Como miembro de la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales, el obispo Mongeau dijo a los participantes en Cotabato

en 1967 que la instrucción propuesta por IM se publicaría probablemente en otoño de ese año, pero en realidad su preparación duró mucho más tiempo. Esta «Instrucción pastoral» es el «fruto» de *Inter mirifica*. Escrita por expertos y publicada en 1971, tuvo mucho más impacto en Asia que el mismo decreto conciliar.

Para la recepción y la implementación de este documento, el entonces secretario (posteriormente presidente y cardenal) de la Pontificia Comisión, mons. Andrea M. Deskur, organizó unas conferencias por todos los continentes. En Asia se celebró en Tokio del 1 al 3 de agosto de 1974. Fue preparada por tres conferencias regionales, pero pudo desarrollarse también a partir de las estructuras y las experiencias que ya existían en Asia después del decreto IM. Las recomendaciones de esta «Conferencia panasiática de las comisiones episcopales de medios de comunicación social» están estructuradas del siguiente modo: una introducción y cinco secciones tituladas, 1) Estructuras, 2) Financiación, 3) Medios audiovisuales y cine, 4) Prensa, 5) Radio/TV, 6) Medios de comunicación y educación⁴.

Bajo el título «estructuras», el documento confirma para Asia tres oficinas según los siguientes niveles: a) diocesano, b) nacional y c) continental. Este último está relacionado con la fundación en 1970 de la «Federación de las Conferencias Episcopales de Asia» (FABC, en inglés), que también asumió la tarea de la planificación y la programación de «Radico Veritas Asia». Ya se resalta aquí la necesidad que la Iglesia en Asia tiene de «personal cualificado», refiriéndose a lo que al respecto afirma *Inter mirifica*, y el «uso» de adecuadas «estructuras de formación: universidades y otras instituciones formativas» a nivel local. Asimismo, se repite la propuesta que se hace en IM de celebrar una Jornada Mundial de la Comunicación y su mensaje. Esta jornada se ha celebrado en algunos países asiáticos como Malasia y la India, pero, desafortunadamente, no en otros países, como una ocasión especial, excepto para realizar una colecta en la misa dominical, como solo se ha hecho en Filipinas.

⁴ Pan-Asian Meeting of Episcopal Conferences for Social Communication. Recommendations, Tokio, August 1-2, 1974. Véase Franz-Josef Eilers, *Communicating in Community*, Logos, Manila ⁴2009. Apéndice B, pp. 345-357.

La sección dedicada a la financiación en el documento de Tokio exige la contribución propia de los diferentes países, pero también contempla la posibilidad de la ayuda exterior. La sección «Medios audiovisuales-cine» remite especialmente a IM al reiterar la importancia de estos medios, pero también habla de los modos tradicionales de comunicación en las culturas asiáticas. Este tema fue más tarde retomado también por el Sínodo sobre Asia de 1998, con el correspondiente documento *Ecclesia in Asia*. Se hacen recomendaciones generales sobre la prensa, sobre la necesidad de publicaciones y literatura en las lenguas locales, y sobre la necesidad de que las organizaciones nacionales de periodistas católicos tengan la adecuada calidad profesional. Sobre la radio y la televisión se dice prácticamente lo mismo. El documento de Tokio, sin embargo, acentúa también la necesidad de una investigación de calidad, y se refiere en este punto, de modo especial, a Radio Veritas Asia, el proyecto que se originó en la época de los preparativos para la publicación de IM.

La preocupación especial de *Inter mirifica* por una capacitación y formación de calidad es retomada, una vez más, por los obispos asiáticos en el documento de Tokio de 1974, refiriéndose a la sección correspondiente de *Communio et Progressio* que se basa realmente en el decreto *Inter mirifica*, donde se aconseja a «los pastores de almas» que «sean particularmente celosos en este campo», porque está estrechamente vinculado con la predicación del evangelio (n. 13). Deben ser «formados enseguida» (n. 15) en el «uso adecuado» de los medios (n. 16). Algunos seminarios y casas de formación religiosa de Asia dan puntuales cursos sobre medios de comunicación, que, sin embargo, no logran integrarse en un programa más amplio de «comunicaciones sociales». Estos cursos ofrecen capacitación y orientación sobre el uso de los medios, pero no suministran el equivalente a una pastoral de la comunicación, algo que implica mucho más que la mera utilización de los medios y las tecnologías.

Oficina de Comunicación Social de la FABC

Inter mirifica introdujo el término *comunicación social* como comodín para toda forma de medio de comunicación. Sin embargo, hoy

entendemos que la comunicación social trasciende los medios y la tecnología, pues incluye *todas* las formas de comunicación en la sociedad humana.

Esta idea es el concepto que subyace en la Oficina de Comunicación Social de la FABC, que nació justo al comienzo de la Federación, en 1970, y concluyó con su propia estructura legal en 1974, en la I Asamblea General en Taipei, especialmente con miras a asumir la responsabilidad de Radio Veritas Asia. Las inquietudes de *Inter mirifica* tenían que incorporarse en las actividades de la FABC más allá de Radio Veritas. Esto es lo que se desarrolló en particular a partir de 1996, cuando se introdujeron las reuniones anuales de los obispos dedicados a los medios de comunicación y sus secretarios («Bishops Meet»), conjuntamente con las asambleas sobre temas especiales abiertas a todos los obispos asiáticos interesados (Bishops Institutes for Social Communication: BISCUM). Todas estas conferencias tienen temas de carácter especial⁵. La última, celebrada en noviembre de 2013 en Camboya, se dedicó al aniversario de los 50 años del decreto conciliar *Inter mirifica* en Asia, en la que volvieron a ponerse de relieve los desafíos que implica en el continente, como la necesidad de crear unas adecuadas estructuras nacionales, pero también la celebración de la Jornada Mundial de la Comunicación en los diferentes países. También se mencionan, con referencia a IM n. 22, las actividades de las organizaciones mediáticas católicas en los campos de la prensa, la radio, la televisión y el cine. En el caso de Asia, la antigua organización de la radio, UNDA, tuvo una función destacada con su primera conferencia continental celebrada ya en 1967. Era frecuente que los directivos de esta organización fueran simultáneamente miembros de las oficinas nacionales.

El sínodo de los obispos para Asia en 1998 no hace una referencia directa a *Inter Mirifica*, como tampoco el documento *Ecclesia in Asia*⁶. Pero las numerosas referencias, especialmente a la función de la co-

⁵ Cf. Franz-Josef Eilers (ed.), *Church and Social Communication in Asia. Documents, Analysis, Experiences*, Logos, Manila 22008 (FABC=OSC Books Vol. 1, 2nd edition).

⁶ Cf. Franz-Josef Eilers, «Social Communication at the Asian Synod 1998/...in "Ecclesia in Asia"», en *Church and Social Communication in Asia*, op. cit., pp. 133-170.

municación social para la evangelización de Asia, deben verse también relacionadas indirectamente con IM. Sin un documento conciliar relativo a la comunicación social, este campo y su preocupación no sería tan reconocido y aplicado también en Asia, especialmente en vista de las culturas asiáticas y sus expresiones comunicativas, como el listado de los diferentes títulos de Cristo para presentarlo como quien está «ya presente en la vida de las religiones y de los pueblos de Asia» (n. 20).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA CURIA ROMANA EN EL SIGLO BREVE Notas para una reflexión

Cuando se habla de una reforma de la Curia, nos centramos inevitablemente en cuestiones de «mecánica». Pero junto a esta, sería oportuno desarrollar una reflexión histórica más profunda, que pusiera fácilmente de relieve cómo la crisis actual en la que se halla la Curia procede también de una creciente desacralización que ha llevado a cabo el papado contemporáneo con respecto a sí mismo; y una reflexión histórica demostraría también cómo los obispos de Roma que han pasado en el siglo breve han sido conscientes de las dificultades que atravesaban las estructuras de gobierno de la Iglesia, procediendo en consecuencia bien mediante reformas constitucionales o creando estructuras paralelas a las congregaciones romanas.

Me parece que una de las mayores dificultades que hoy se encuentran en la reflexión sobre la Curia romana está representada por el hecho de que se la conoce poco. En el sentido de que se trata realmente de un objeto complejo y de que, como tal, no ha gozado quizá todavía de la atención que merecería, sobre todo desde el punto de vista de la in-

* ENRICO GALAVOTTI es profesor de Historia del Cristianismo en la Universidad G. d'Annunzio de Chieti-Pescara, y es miembro de la Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII desde 1998. Entre sus publicaciones destacamos *Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia, 1940-1948*, Il Mulino, Bolonia 2013, y *Processo a Papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli (1965-2000)*, Il Mulino, Bolonia 2005.

Dirección: Fondazione Per Le Scienze Religiose Giovanni XXIII, Istituto Scienze Religiose, Via S. Vitale 114 - 40125 Bolonia (Italia). Correo electrónico: enrico.galavotti@libero.it

vestigación histórica. Lo que quiero decir es que mientras que nos resulta muy claro cuándo y de qué modo surgió, así como el fundamental paso organizativo y estructural que se dio en el siglo XVI con el papa Sixto V, nos resulta indudablemente menos fácil abordar el perfil que ha tenido en el último siglo en general y en las últimas décadas en particular¹, es decir, en ese tiempo en el que han aparecido de modo más evidente aquellos nudos que han condicionado y condicionan gravosamente tanto el ejercicio del ministerio petrino cuanto la realización de la colegialidad episcopal; nudos que hacen particularmente actual y urgente una reflexión ponderada sobre la Curia, similarmente a la que se ha efectuado excelentemente en el último número de la revista *Concilium* de 2013. Se ha pensado, y aún se piensa hoy, que esta carencia de conocimiento pueda subsanarse a través de un estudio del papado, como si la Curia fuera precisamente solo el escenario de fondo de los actos y de las decisiones tomadas por el obispo de Roma. Pero son precisamente los sucesos acontecidos en el excepcional 2013 los que nos demuestran que esta perspectiva es la menos adecuada para captar la realidad. Aún sabemos poco sobre las razones que indujeron a Benedicto XVI a presentar su renuncia, pero ya es evidente hoy el dato de cómo el factor Curia —aunque solo fuera como estructura que no fue capaz o no quiso apoyar al Papa en una coyuntura determinada— jugó un papel no indiferente. Y que este factor Curia no sea solo una hipótesis, lo demuestra también el hecho de que, reiteradamente, tanto el nuevo Papa como algunos cardenales, que participaron en el cónclave de 2013, declararon abiertamente que uno de los temas debatidos en las congregaciones generales previas fue la superación de algunos límites de la organización curial actual². Un dato que salta inmediatamente a la vista del historiador es la enorme pérdida de prestigio que la Curia sufrió durante el pontificado de Benedicto XVI, hasta el punto de que

¹ Una feliz excepción se encuentra en el ponderoso trabajo de F. Jankowiak, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X: du gouvernement de l'Église et de ses États à celui de la seule Église universelle (1846-1914)*, École française de Rome, Roma 2007.

² Cf., por ejemplo, el *Quirógrafo* del 28 de septiembre de 2013 con el que el papa Francisco hizo oficial la constitución del «Consejo de cardenales», y el artículo «Una nuova cattolicità. Intervista al card. Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga», de E. Segatti, en *Il Regno-Attualità* LVIII (2013), 12, p. 341.

la variable «candidato de Curia», que sin embargo era considerada con gran atención en los cónclaves anteriores, no llegó ni a plantearse en las negociaciones previas a la elección pontificia de marzo de 2013. Pero asumiendo una perspectiva histórica, la pregunta más correcta que habría que plantearse sería más bien si a esta pérdida de prestigio le haya correspondido también una pérdida efectiva de poder. Y es precisamente en este punto donde el historiador debe comenzar su escalada, porque resulta siempre fácil dar respuestas más o menos brillantes sobre la noticia del día, pero resulta indiscutiblemente más complejo darlas —y darlas a propósito— cuando la reflexión afronta dinámicas que implican un período largo.

En efecto, tratar de la Curia romana significa ante todo tomar conciencia de la necesidad de mantener una mirada larga y amplia. Es decir, hay que considerar, en primer lugar, que la cronología de la historia de la Curia no coincide necesariamente con la de los pontificados, y que, aun antes que por individuos, está determinada por corrientes, culturas, escuelas de pensamiento y diversos hilos que a menudo han atravesado varias épocas de la vida de la Iglesia; en segundo lugar, hay que tener presente también que lo que nosotros llamamos Curia tiene en realidad una extensión más amplia que lo que está dentro de las murallas leoninas. Hablar, por ejemplo, de la Curia romana sin tener en cuenta el peso que algunas facultades teológicas o academias han tenido y tienen en una determinada cultura teológica (que luego se traduce también en una cultura pastoral) significa desconocer un elemento fundamental; al igual que sería necesario también analizar con atención el peso de la diplomacia pontificia, que, a su modo, constituye una extensión de la realidad curial, un aspecto este que se vio claramente al día siguiente del nombramiento del cardenal Tarcisio Bertone como secretario de Estado, cuando, precisamente, se presentaron objeciones desde varias partes sobre la oportunidad de designar a un prelado en cuyo currículum vitae no se encontraban experiencias de carácter diplomático.

Así pues, manteniéndonos estrictamente en el ámbito de una reflexión preliminar sobre la Curia a caballo entre los siglos xx y xxi, me centro en tres nudos que me parecen dignos de ulteriores profundizaciones:

1) Un primer aspecto que ha caracterizado la situación de la Curia en el denominado siglo breve ha sido ante todo la evidente consciencia de los papas de una cierta esclerotización de la maquinaria curial, a la que han intentado responder mediante actos de reforma constitucional. Pensemos, en este sentido, en cuanto hicieron Pío X (*Sapienti Consilio*, 1908), Pablo VI (*Regimini Ecclesiae universae*, 1967) y Juan Pablo II (*Pastor Bonus*, 1988). Pero los papas también han intervenido para remodelar los ejes del funcionamiento de la Curia añadiendo a las estructuras existentes otras que aparentemente eran más efímeras, pero capaces de ser la verdadera interfaz entre el Papa y los otros organismos curiales. ¿Qué otra cosa fue en efecto la célebre —y mal afamada— «segretariola»* creada por Pío X sino un instrumento para hacer aún más rápida la ejecución de la voluntad papal? ¿Y qué fue después el mismo *Sodalitium Pianum*, instituido por monseñor Benigni con el beneplácito del papa Sarto para obtener informaciones sobre quienes eran sospechosos de mordernismo, sino un organismo que se saltaba las funciones normalmente correspondientes a los nuncios y los ordinarios diocesanos?³ Más compleja resultó aún la estrategia que siguió Pío XII, que además conocía muy bien el aparato curial, y que para controlarlo más estrechamente creó a propósito verdaderas disfunciones (no nombró a ningún secretario de Estado tras la muerte de Maglione; el nombramiento de los prosecretarios Montini y Tardini, en conflicto entre sí; la asignación de más dicasterios a un solo cardenal), para poder ser el único director de la Curia; una Curia que, luego, al igual que sucedió con Pío X, se veía con frecuencia anulada en sus competencias

* N. del T. LLamada así por referencia a la Secretaría de Estado, pero más minúscula y activa, que está al servicio directo del Papa y despacha los asuntos que él quiere resolver personalmente, sin ninguna interferencia.

³ Sobre esta cuestión continúa siendo de obligada referencia al estudio aún no superado de É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international, la «Sapinière» (1909-1921)*, Casterman, Paris 1969; con respecto a la «segretariola», véanse las importantes informaciones ofrecidas por S. Pagano, «L'Archivio particolare di Pio X all'Archivio Segreto Vaticano», en G. La Bella (ed.), *Pio X e il suo tempo*, Il Mulino, Bolonia 2003, pp. 153-182, y G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma, Herder 1998.

específicas por la actividad de personajes como mons. Ronca, el padre Lombardi y Luigi Gedda, todos legitimados personalmente por el papa Pacelli. El papa Juan, por una de esas paradojas que a menudo ocurren, fue elegido en 1958 por un cartel que quería sanar estas disfunciones, a las que pronto puso remedio (y en esto es impresionante la semejanza con las circunstancias en las que se produjo la elección de Bergoglio)⁴; el papa Juan se preocupó de que la Curia no se sintiera amenazada por el Concilio que había decidido convocar, confiándole la preparación del Vaticano II⁵; pero también Roncalli creó una nueva función: la del secretario particular del papa, que, con el papa Wojtyła antes y con Ratzinger después, ha sido incluso dotada con la dignidad episcopal (casi una especie de restauración del cardenal sobrino de antigua memoria).

2) Un segundo fenómeno que ciertamente hay que pensar a nivel histórico y que creo que contribuye a explicar la crisis actual en la que se halla la Curia, es la pérdida de la percepción común de su dimensión sacral, de su excepcionalidad con respecto a las demás estructuras en las que se articula la Iglesia católica. Una dimensión, préstese mucha atención, que era parte fundamental del poder curial, hasta el punto de que de verdad el lema *Roma locuta causa finita* describía efectivamente una modalidad de decisión que no podía rebatirse en modo alguno. Si viéramos de nuevo hoy la película *Pastor angelicus* de Romolo Marcellini de 1942, nos quedaríamos estupefactos: en plena II Guerra Mundial, la Santa Sede es presentada —porque así te autopercibía— como un reino encantado y fuera del tiempo, inmune a la tragedia que estaba ocurriendo, casi una reedición católica de la Ciudad Prohibida, poblada de mandarines al servicio del emperador; la

⁴ Cf. G. Alberigo, *Dalla Laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 89-105.

⁵ Al padre Tucci, director de *La Civiltà Cattolica*, que le comentó que muchos deseaban que el Papa exigiera mayor consonancia a los exponentes de la Curia con las líneas rectoras de su pontificado, Juan XXIII le replicará, pocos meses antes de morir, que tenía bien presente el asunto, pero que estaba obligado a no actuar de forma demasiado drástica para evitar que el cónclave que se reuniría tras su muerte se convirtiera en un cónclave contra él y su concilio: cf. G. Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II nei diari inediti del direttore della «Civiltà Cattolica»*, padre Roberto Tucci, Jaca Book, Milán 2012.

voz «cónclave» de la enciclopedia *Ecclesia* era, desde este punto de vista, todo un ejemplo de esta autopercepción ya en su *incipit*: «El papa no es inmortal. Sufre la suerte común de todos, y muere». Es evidente, entonces, que hoy, en un momento en el que incluso las instituciones estatales o supranacionales sufren de un *déficit* de legitimación, una estructura como la Curia no pueda ser una excepción. Pero en el caso específico de la Curia romana, me parece que entran en juego sobre todo otros factores: a) el nudo de la colegialidad episcopal aparecido en el Vaticano II, que, implícitamente, ha planteado la cuestión de una descentralización de los polos de decisión; b) pero esta exigencia de descentralización también ha hecho que, en una coyuntura vocacional como la que se ve desde hace medio siglo hasta ahora, los episcopados nacionales sean decididamente más reacios a mandar a Roma sus elementos más «valiosos», como era en cambio habitual en décadas anteriores (es más, existía una especie de competición entre las naciones para llegar a garantizarse un puesto en la Curia: y la cosa era importante no porque se entraba en el «centro de mando», sino por haber sido considerados dignos de entrar); c) un tercer factor que debe tenerse en cuenta es la desacralización de la figura del Papa, que no podía no tener consecuencias también sobre el conjunto de las estructuras que le asisten desde siglos en el gobierno de la Iglesia. El papa Francisco no muestra problema alguno en auto-definirse como un «pecador»: pero esta forma de presentarse a sí mismo, que a menudo se entiende a un nivel superficial, surge de las implicaciones inevitables en el modo en que se percibe el ejercicio del ministerio del obispo de Roma. Casi nadie se acuerda ahora, pero cuando con Pablo VI los papas empezaron a viajar, alguien objetó precisamente que esta elección privaría al Papa de aquella aura sacral que le había envuelto siempre. No cabe la menor duda de que hoy se mira al obispo de Roma de un modo diferente al modo en que se le miraba antes del Vaticano II, y es indudable que este cambio de perspectiva ha afectado también a la Curia romana.

3) En tercer, y último, lugar, me parece que la experiencia histórica demuestra que las reformas del aparato curial realizadas en el último siglo omitieron un paso esencial y preliminar, en el sentido de que no partieron del dato de que el problema de la Curia es ante todo un problema teológico, es decir, de qué modo el papa puede

delegar a otros entes porciones de su primado sin que este proceso altere o vulnere la delicada relación entre el ejercicio del primado mismo y el colegio de los obispos⁶. El lugar en el que esta reflexión debería haberse desarrollado era, evidentemente, el Vaticano II, pero el cariz que tomó rápidamente el debate, concentrándose en los abusos o en la arrogancia de algunos exponentes de la Curia, llevó finalmente al papa a quitar del orden del día la cuestión y a avocársela, dejándola de hecho abierta hasta ahora.

El número que *Concilium* ha querido dedicar al asunto con el título *Propuestas para la reforma de la Curia romana*, me parece que puede, efectivamente, constituir una base de partida útil para un similar trabajo de reflexión. Porque la variedad de las perspectivas con las que se ha estudiado el tema de la reforma parece fundamentado en una válida premisa común, a saber, partir del supuesto de que una reforma de los equipos de gobierno de la Iglesia católica puede ser eficaz si y solo si no se piensa y se realiza *contra* alguien, sino que mantiene bien firme el objetivo último de la consecución de una colegialidad efectiva y de una sinodalidad efectiva, que, a su vez, son instrumentos para conseguir objetivos mucho más importantes. En el fondo siguen siendo hoy muy válida aquellas líneas que Juan XXIII escribió al día siguiente de la exhaustiva visita pastoral que hizo a las oficinas de la Curia: «Estos empleados en los servicios del Vaticano son todos diligentes y buenos, y todos son bien tratados: pero siempre desean comodidades, ventajas, como si aquí tuviera que continuar el paraíso terrenal en la espera del eterno. Que el Señor lo conceda a todos con su gracia, el paraíso celestial»⁷.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

⁶ Era una idea que Giuseppe Dossetti —recurriendo a un enfoque del problema sustancialmente eludido por todos— había ya expresado tras la clausura del Vaticano II en un ciclo de conferencias dedicadas al análisis de los documentos conciliares: G. Alberigo, «Giuseppe Dossetti al concilio Vaticano II», en G. Dossetti, *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, edición de G. Alberigo y G. Ruggieri, Il Mulino, Bolonia 2002, pp. 243-244.

⁷ A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Pater amabilis Agende del pontefice, 1958-1963*, edición de M. Velati, Istituto per le Scienze Religiose, Bolonia 2007, p. 313.