

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

LA GLOBALIZACIÓN Y LA IGLESIA DE LOS POBRES

Daniel Franklin Pilario, Lisa Sowle Cahill,
Maria Clara Bingemer y Sarojini Nadar (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Dennis Kim, José Casanova y Tina Beattie

361

JUNIO 2015

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



361

JUNIO • 2015

TEMA MONOGRÁFICO

LA GLOBALIZACIÓN Y LA IGLESIA DE LOS POBRES

Daniel Franklin Pilario, Lisa Sowle Cahill,
Maria Clara Bingemer y Sarojini Nadar (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Dennis Kim, José Casanova y Tina Beattie

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

359

FEBRERO 2015

RELIGIÓN E IDENTIDAD
EN SOCIEDADES POSCONFLICTO

360

ABRIL 2015

LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA
POR LOS JÓVENES

361

JUNIO 2015

LA GLOBALIZACIÓN
Y LA IGLESIA DE LOS POBRES

362

SEPTIEMBRE 2015

TEOLOGÍA Y NEUROCIENCIA

363

NOVIEMBRE 2015

SILENCIO



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
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	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, Ca-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Dennis Gira	La Riche-Francia
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Oxford-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
David Tracy	Chicago, Il-Estados Unidos
Marciano Vidal	Madrid-España
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquia



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

LA GLOBALIZACIÓN Y LA IGLESIA DE LOS POBRES

Daniel Franklin Pilario, Lisa Sowle Cahill, Maria Clara Bingemer
y Sarojini Nadar: *Editorial* 7

La globalización y los pobres en la Iglesia

- 1.1. Maryann Cusimano Love: *Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza* 17
- 1.2. Paulo Fernando Carneiro de Andrade: *Opción por los pobres en el magisterio. Pensamiento social católico desde el Vaticano II hasta la Conferencia de Aparecida* 31
- 1.3. Carlos Mesters y Francisco Orofino: *El camino que nos queda por delante* 43
- 1.4. Gerald West: *La exigencia de la dignidad de los pobres después de la liberación en Sudáfrica* 55
- 1.5. Etienne Grieu: *Los frutos de una alianza con aquellos que no cuentan* 67
- 1.6. Jung Mo Sung: *El pobre después de la teología de la liberación* 79

Pobreza y resistencia en contextos globales

- 1.7. Gemma Tulud Cruz: *Los migrantes y la Iglesia en la era de la globalización* 91

1.8. Ronilso Pacheco: <i>La urgencia en reconocer la falencia de la guerra</i>	99
1.9. Peter Kanyadago: <i>Implicaciones ecológicas y éticas de la piratería de los recursos de África</i>	107
1.10. Kenneth Himes: <i>El desempleo en el Primer Mundo</i>	115

2. Foro teológico

2.1. Dennis Kim: <i>El Papa en la frontera</i>	125
2.2. José Casanova: <i>Maidán ucranio. La movilización civil por la dignidad y la situación religiosa en Ucrania</i>	133
2.3. Tina Beattie: <i>Un Sínodo Extraordinario sobre la familia, ¿pero dónde estaban las mujeres?</i>	141

Los pobres... los pobres están en el centro del Evangelio, están en el corazón del Evangelio, si quitamos a los pobres del Evangelio no podremos entender el mensaje completo de Jesucristo», enfatizó el papa Francisco, en un espontáneo inglés titubeante, durante la celebración de una misa para los clérigos y los religiosos en la catedral de Manila el 16 de junio de 2015. Como para corroborar lo dicho, decidió volar al día siguiente a la isla de Leyte —la llamada «zona cero» del tifón Haiyan—, a pesar de la intensa tormenta. Y en el escenario improvisado, azotado por fuertes vientos y una lluvia que calaba hasta los huesos, celebró la eucaristía ante doscientas mil personas que, empapadas por la tormenta de la noche previa, esperaban encontrarse con él. A pesar del delgado chubasquero amarillo que llevaba, como el resto de los asistentes, también llegó a empaparse junto con ellos. Decidió no leer la homilía en inglés, sino que habló con el corazón ayudado por su traductor: «Permítanme esta confidencia: cuando yo vi desde Roma esta catástrofe, sentí que tenía que estar aquí. Esos días decidí hacer el viaje aquí. Quise venir para estar con ustedes, un poco tarde me dirán, es verdad, pero estoy»¹. Este impresionante gesto de solidaridad llenó de calidez los corazones de quienes se habían reunido; la mayoría eran supervivientes que habían perdido familiares y propiedades hacía poco más de un año durante el tifón más violento que se recordaba en la historia reciente.

¹ Cf. Papa Francisco, «Homily in Tacloban», en <http://www.rappler.com/specials/pope-francis-ph/81106-full-text-pope-francis-homily-tacloban#Spanish> (visitada 01.30.2015).

Si hay algo que caracteriza el estilo pastoral del papa Francisco es la realización de estos gestos extraordinarios que concretan la solidaridad en y con la Iglesia de los pobres, entre los que cabe contar la elección, aparentemente espontánea, del nombre «Francisco», cuando el cardenal Hummes de São Paulo le recordó que «se acordara de los pobres»; el acto, sin precedentes, del lavatorio de pies de jóvenes en un correccional de jóvenes de Casal del Marmo, incluida una mujer musulmana, durante el rito tradicional del Jueves Santo; la visita a Lampedusa en la que en una pancarta estaba escrito: «Bienvenido entre los *últimos*». Y la lista puede continuar.

A estos gestos osados les acompañan también palabras poderosas. Frases que remiten a un decisivo análisis social se han convertido en eslóganes populares que expresan la decepción con respecto a los derechos políticos y económicos: economía de la exclusión, globalización de la indiferencia, cultura del descarte, economía que mata, escándalo de la pobreza, idolatría del dinero, cultura del despilfarro, etc. Las críticas contra las actitudes autorreferenciales se han convertido en medios favoritos que mantienen en alerta a las «eminencias»: espiritualidad mundana, sentimiento de inmortalidad y de indispensabilidad, petrificación mental y espiritual, esquizofrenia existencial, pesimismo estéril, desertización espiritual, rivalidad, chismorreos y vanagloria. Y con estas palabras llegaron también algunas primeras acciones decisivas: la reestructuración del Banco Vaticano, la reforma de la Curia romana, la descentralización del poder, etc. El llamado «efecto Francisco» ¿es más cosmético que sustancial? Se necesitará tiempo para responder acertadamente a esta pregunta, según el modo en el que el Papa lleve a la práctica su visión. Pero su visión de la Iglesia es totalmente clara y conocida: «Me gustaría ver una Iglesia que es pobre y para los pobres»; «Prefiero una Iglesia magullada, herida y manchada, porque ha salido a las calles, que una Iglesia enferma por estar encerrada y aferrada a su seguridad». Y este desafío es tan directo como sencillo: «¡Vayan a las periferias... hagan lío!».

El discurso sobre la «Iglesia de los pobres» no es nuevo; tiene una larga historia. Lo que hace que su recuperación actual por Francisco parezca novedosa se debe al hecho de que la «opción por los pobres» se eclipsó, se domesticó y disciplinó en las décadas anteriores. Los

esfuerzos del cardenal Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), por censurar a Gustavo Gutiérrez mediante una carta a los obispos peruanos en 1983, es un hecho conocido por todos². Gutiérrez nunca fue oficialmente censurado, pero el Vaticano publicó un año después el documento *Libertatis nuntius*, casi evocando las mismas acusaciones contra algunas corrientes de la teología de la liberación. Otros teólogos de la liberación sufrieron el mismo destino: Leonardo Boff, Pedro Casaldáliga, Tissa Balasuriya, y muchos otros. En una fecha tan reciente como el 2006, Jon Sobrino recibió una *notificación* de la CDF precisamente por usar el concepto de «Iglesia de los pobres» en su libro *Jesucristo liberador*³. Según el documento de la CDF, una de las principales deficiencias metodológicas de Sobrino es «la afirmación de que la “Iglesia de los pobres” es el lugar eclesial de la cristología y le ofrece su orientación fundamental»⁴. Debido a este punto de partida, su cristología es juzgada deficiente. Para la CDF, «el lugar de la cristología, y de la teología en general, es únicamente la *fe apostólica* que la Iglesia ha transmitido durante todas las generaciones»⁵. Pero la afirmación de Sobrino sobre la primacía de los pobres (y la Iglesia de los pobres) no es diferente de lo que ahora proclama el papa Francisco en *Evangelii gaudium*: «Por eso yo quiero una Iglesia que sea pobre y para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. No solo comparten el *sensus fidei*, sino que también conocen en sus dificultades el sufrimiento de Cristo» (EG 198). Con otras palabras, sin olvidar la importancia de la fe apostólica, la experiencia de sufrimiento de los pobres hace que sus vidas constituyan un lugar fundamental para que la Iglesia conozca a Jesús; es «el lugar eclesial de la cristología», por usar los términos del *notificación* de la CDF. Lo que una vez fue «condenado»

² Véase también Congregation of the Doctrine of Faith, «Ten Observations on the Theology of Gustavo Gutiérrez», en Alfred T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History*, Orbis Book, Maryknoll, NY, 1990, pp. 348-350.

³ Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991.

⁴ «Nota explicativa a la Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, S.J.», http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_sp.html (visitada 01.31.2015).

⁵ *Ibid.* (cursiva en el original).

ahora se ha convertido en central para el pensamiento magisterial, al igual que Gustavo Gutiérrez fue bien recibido en el Vaticano y la causa de beatificación de monseñor Óscar Romero, que fue dejada de lado, está siendo ahora retomada.

La contribución de Paulo Fernando Carneiro de Andrade sigue las huellas del discurso sobre la «Iglesia de los pobres», partiendo desde el histórico radiomensaje de Juan XXIII, antes del Vaticano II, los debates en el concilio, su recepción en América Latina, el nacimiento de la teología de la liberación, hasta llegar a la crisis que sufrió después del pontificado de Pablo VI. Mientras que algunos autores proclaman triunfalmente el «retroceso de la teología de la liberación»⁶ durante aquellos momentos críticos, Andrade sostiene que el discurso del papa Francisco es de hecho una confirmación y reafirmación de la Iglesia de los pobres «en su sentido original», tal y como se encuentra ya en las discusiones conciliares, en el Pacto de las Catacumbas, en Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, y la consiguiente praxis latinoamericana.

Más allá de este lugar original, el presente número intenta también explorar «las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias» de los hombres y de las mujeres, en particular los nuevos rostros de los pobres en diferentes contextos, en esta era de la globalización. Dado que la «globalización» está cada vez más presente en el siglo XXI, es intención de estos artículos investigar cómo este orden económico globalizado afecta a las vidas de los pobres, a las comunidades eclesiales y al modo en que hacemos teología. Mediante la globalización la pobreza se ha expandido en esferas con muchas facetas (p. ej., género, raza, clase, etnia y religión, entre otras). Pero incluso estas nuevas formas han mutado ya en figuras y dimensiones más actuales. Por ejemplo, la extensión de la migración ha cambiado la constitución demográfica, de género y religioso-cultural, tanto de los países de partida como de los países de llegada, por no mencionar los enormes costos psicosociales de este fenómeno. El surgimiento de una élite local en países en vías de desarrollo desafía los ámbitos de las antiguas políticas de identidad racial en contextos de posconflicto y de

⁶ Edward Lynch, «The Retreat of Liberation Theology», *Homiletic and Pastoral Review* (1994) 12-21.

globalización neoliberal. Las formas cada vez más al alza de la destrucción de comunidades indígenas y el expolio de los recursos naturales para ganar dinero, perpetúan el proyecto colonial en niveles más intensos y destructivos. Estos nuevos desarrollos exigen que reensemblamos nuestros análisis sociológicos, las categorías teológicas y las intervenciones pastorales.

Maryann Cusimano Love, que es politóloga, examina la globalización y su compleja relación con la pobreza. Las valoraciones positivas de este fenómeno, afirma, se fundamentan en marcos basados en el PIB, que mostrarían cierta reducción de la pobreza en algunas partes del mundo, como India o China. Sin embargo, una investigación más exhaustiva pone de relieve que este aspecto es problemático. Las ochenta y cinco personas más ricas del mundo poseen más riqueza que la mitad de la población mundial. Incluso en las economías desarrolladas, las bendiciones del capital global no han llegado realmente «a beneficiar a la población en general». La globalización se inmiscuye más en estados que tienen un gobierno débil. Las compañías se mueven libremente, pero no así los trabajadores, especialmente en países en vías de desarrollo y subdesarrollados. La autora desafía a la Iglesia católica, en cuanto institución global que es, a promover un «pluralismo institucional», un esfuerzo de colaboración para una gobernanza global entre actores estatales, no estatales y pre-estatales, para dar una respuesta sistémica que ponga finalmente «a las personas antes que los beneficios».

El artículo de los biblistas Carlos Mesters y Francisco Orofino recuerda, con un estilo pastoral y un tanto coloquial, la gran experiencia latinoamericana de la lectura popular de la Biblia. Desde los años 1970, la Biblia dio impulso a las comunidades para luchar desde la base por la liberación. La propagación del movimiento bíblico y popular ayudó a las comunidades para que afrontaran los desafíos de las dictaduras militares que perseguían y torturaban a los pobres y a quienes luchaban por ellos y con ellos. Pero las situaciones nuevas en el nuevo mundo globalizado plantean nuevas cuestiones y desafíos metodológicos a la lectura popular de la Biblia; entre otras, la cuestión feminista o de género, el predominio de las interpretaciones fundamentalistas, el deseo de espiritualidad en las lecturas liberacionistas, las perspectivas de los pueblos indígenas, la exigencia de

un estudio más profundo de la Biblia entre las comunidades de base y la falta de asesores profesionales. Usando las metáforas del Apocalipsis, Mesters y Orofino identifican el desplazamiento producido en el contexto como el paso de la «antigua bestia» (es decir, la seguridad nacional del Estado) a la nueva (es decir, el neoliberalismo global). La tarea consiste en encontrar los métodos apropiados de lectura de la Biblia que respondan a estos nuevos desafíos.

Desde la situación sudafricana, el artículo de Gerald West adopta el concepto de «dignidad humana» como clave para entender la lucha política de los pobres en la nueva Sudáfrica. Para West la lucha entre los pobres de Sudáfrica ha pasado de ser un tema político para convertirse en uno moral; del logro de los objetivos revolucionarios a la exigencia de la dignidad humana fundamental que garantice el disfrute de las necesidades humanas básicas: casa, seguridad, atención sanitaria, representación política. Mientras que la antigua estructura colonial racista estaba centrada en la *explotación* sistémica, el nuevo enclave capitalista neoliberal, compuesto ahora por la élite africana negra, causa estragos mediante una *dejadez* sistémica que se opone a garantizar esta dignidad básica. West desafía a los biblistas socialmente comprometidos a llevar la erudición bíblica a las periferias —tomando prestada la frase del papa Francisco— y junto con quienes en ellas viven forjar una teología popular que recupere «la trayectoria profética de la rebelión por la *dignidad* que atestigua la Biblia».

Desde un contexto totalmente diferente, Etienne Grieu inicia su artículo preguntándose qué fuerzas tienen el poder en el mundo de hoy para oponerse al dominio aparentemente universal y ubicuo de la globalización. Reflexionando sobre su experiencia en *Diaconia*⁷ —un programa de tres años de las diócesis francesas que culminó en un encuentro nacional en Lourdes en mayo de 2013— Grieu identifica a quienes viven en condiciones de extrema pobreza y miseria («los que no cuentan») como aquellos que deben conducir a la Iglesia al camino de la resistencia. En estos encuentros se daba el protagonismo a los pobres, para que compartieran sus sufrimientos y temores, sus alegrías y esperanzas, y sus propuestas para sobrevi-

⁷ Véase «Diaconia, Servons la Fraternité», en <http://diaconia2013.fr/> (visitada 01.30.2015).

vir. Grieu subraya que el compromiso con los humillados no debe verse como una lucha que acontece solamente fuera de las iglesias. Al contrario, las iglesias comienzan realmente a ser significativas cuando aceptan ser molestadas por los pobres y aprender de ellos. Solo si se transforman mediante este encuentro pueden entonces comenzar a proclamar el Evangelio.

Jung Mo Sung sostiene en su artículo que el análisis que hace el papa Francisco del capitalismo global como «exclusión social» no es solamente el resultado de un duro análisis socioeconómico o de una evaluación cultural actualizada, sino, más apropiadamente, de una crítica teológica que se encuentra en el núcleo de la teología cristiana. La crítica que hace el Papa de la «idolatría del dinero» (EG 55) como la nueva versión del culto al becerro de oro (Éx 32,1-35) estaba ya presente en las primeras intuiciones de la teología de la liberación. Desde hace tiempo la teología de la liberación ha afirmado que el problema en América Latina no es el ateísmo, sino la idolatría. Su momento fundacional se ubica en la experiencia espiritual de la esencial indignación ética contra las estructuras capitalistas dominantes que transforman a los seres humanos en «no personas» desprovistas de dignidad, y, en un acto de inversión total, entronizan el dinero, el beneficio y el desarrollo como los nuevos dioses que deben ser adorados. Hugo Assman, Franz Hinkelammert, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, y otros, ya habían denunciado este carácter idólatrico del mercado. El desafío actual, argumenta Sung, consiste en continuar desenmascarando a estos dioses falsos que se han hecho globales, y en afirmar la dignidad de sus víctimas como camino para vivir una fe no idólatrica.

La segunda parte de nuestro número intenta identificar y descubrir los efectos de la globalización ejemplificados en algunos aspectos que predominan en ciertos continentes: migración, piratería de los recursos naturales, tráfico de drogas y desempleo. Más allá de los números abstractos y de los datos estadísticos, nuestros autores revelan cómo estas nuevas formas de pobreza deshumanizan aún más a las personas y marginan a comunidades reales. En primer lugar, Gemma Tulud Cruz expone los efectos de la migración a gran escala en Asia, especialmente entre trabajadores no cualificados e indocumentados, considerados como la clase marginal de los emigrantes. Las exigencias impuestas por el mercado global y las políticas de inmigración explo-

tadoras en los países anfitriones, fuerzan a estos «nuevos esclavos» a que carezcan de documentación, para hacerlos así más vulnerables a unas condiciones de trabajo injustas. En segundo lugar, Ronilso Pacheco analiza los límites de la política de la lucha contra las drogas de los gobiernos, para solucionar el problema de la producción, consumo y tráfico en América Latina. Esta política no solo fracasa en su intento por eliminar la violencia relacionada con el mundo de la droga, sino que también es usada como un instrumento de la interferencia geopolítica de los Estados Unidos en el continente. En tercer lugar, Peter Kanyandago indaga en cómo el saqueo y la piratería de los recursos naturales del Tercer Mundo se remontan al autoproclamado derecho colonial de Europa a «descubrir» otras tierras, con el respaldo eclesiástico y político —desde las bulas papales hasta las leyes internacionales—. En estos tiempos de globalización, este saqueo no solo adquiere la forma del robo de los recursos de África, sino también de la devastación del suelo africano sin la menor preocupación por las consecuencias sobre los seres humanos y sobre el medioambiente. En cuarto lugar, Kenneth Himes reflexiona sobre el severo problema del desempleo en los Estados Unidos después de la recesión del 2007. Esta situación no solo nos da una visión del profundo sufrimiento entre los desempleados en la que fuera una vez una robusta economía, sino también de la creciente desigualdad que conduce a la «plutocracia» («el gobierno de los ricos para los ricos») en el Primer Mundo.

No obstante, en todos estos análisis de la pobreza global encontramos también algunos relatos de resistencia. Los pobres ciertamente son víctimas, pero también agentes de su propia transformación. Por ejemplo, las iglesias de los países anfitriones que acogen a emigrantes no solo les ayudan en toda la asistencia que necesitan (desde asesoramiento a clases de idiomas y a encontrar trabajo), sino que también constituyen un espacio de empoderamiento para que ellos encuentren vías para ayudar a otros emigrantes con espíritu de acompañamiento y de comunidad. Es un caso del «pobre que ayuda al pobre», de una Iglesia de los pobres para los pobres, de la evangelización de los pobres, que también se convierten en evangelizadores. Encontramos un caso paralelo en América Latina, donde las comunidades eclesiales entre los pobres, en los suburbios de ciudades azotados por la violencia, son consideradas por las personas como lugares de pro-

tección y resistencia, como comunidades de refugio moral; un mundo diferentes donde la violencia y las armas no ejercen (ni deberían) su dominio. Y en medio del saqueo actual de los recursos naturales de África, la resistencia no se encuentra solamente en las declaraciones oficiales de las iglesias y en la labor de defensa, sino que también se oye en las voces críticas de miembros de las iglesias que con valentía critican la complicidad de las iglesias en el saqueo. El mismo desafío se lanza a las iglesias de los países desarrollados, para que ejerzan su función profética y lleguen a un consenso sobre el «trabajo como un derecho de cada persona» en un mundo capitalista global que solo quiere acumular beneficios y descartar a las personas.

En el Foro Teológico se abordan sociológicamente y teológicamente unos recientes acontecimientos relevantes. En primer lugar, Dennis Kim escribe sobre el viaje del papa Francisco a Lampedusa el 8 de julio de 2013 —su primer viaje oficial fuera de Roma—. En aquel lugar fronterizo entre Europa y la marginada África, el Papa atacó la «globalización de la indiferencia», desafiando a países y a personas a que abrieran sus corazones (y fronteras) a los emigrantes en situaciones angustiosas. En segundo lugar, el sociólogo de la religión, José Casanova, nos pone al día sobre la situación religiosa en Ucrania tras las manifestaciones en Maidán en febrero de 2014; las dinámicas históricas y políticas entre iglesias y tradiciones de fe diferentes; y su función pública en la situación políticamente inestable. En tercer lugar, Tina Beattie reflexiona sobre el Sínodo Extraordinario sobre la familia celebrado en Roma en octubre de 2014, y propone dos importantes desafíos que espera sean incluidos en la preparación del siguiente sobre el mismo tema que se celebrará en este año: la plena participación de las mujeres que hablen en cuanto tales (no como parte de la pareja) y el acercamiento de posiciones entre Occidente y el resto del mundo; por ejemplo, la diferencia sobre ética sexual entre los obispos africanos y sus colegas europeos más liberales.

Los editores expresan su gratitud a Joaõ Vila-Chã, Rosino Gibellini, Diego Irarrazaval, Einardo Bingemer, Felix Wilfred, Thierry-Marie Courau y Solange Lefebvre, por sus valiosos comentarios y sugerencias y por su ayuda.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Maryann Cusimano Love *

PONER A LAS PERSONAS
ANTES QUE LOS BENEFICIOS
Globalización y pobreza

El papa Francisco nos exhorta a todos a poner a las personas antes que los beneficios. Este artículo examina los debates en torno a las relaciones entre globalización y pobreza: ¿es la globalización buena para los pobres, es justa, y cómo podemos conseguir que sea coherente con la ética cristiana? La globalización ha aumentado la riqueza de algunos (India, China) y ha excluido a otros (África subsahariana, mujeres), y le es indiferente la distribución de la riqueza. Los caudales del capital están protegidos; las personas no. Unos medios más éticos para gestionar la globalización exigen un nuevo pluralismo institucional que incluya actores antiguos, pre-estatales. Jesús de Nazaret fue un pluralista institucional. Nosotros vivimos en un mundo más veloz, más estrechamente conectado.

* MARYANN CUSIMANO LOVE es profesora asociada de Relaciones Internacionales del Departamento de Estudios Políticos en The Catholic University of America (Washington, DC). Fue becaria en la Commission on International Religious Freedom, en la que estuvo trabajando con el Foreign Service Institute desarrollando nuevos materiales formativos y educativos sobre religión y política exterior.

Sus obras más recientes sobre relaciones internacionales son *Beyond Sovereignty: Issues for a Global Agenda* (20114) y *Morality Matters: Ethics and the War on Terrorism* (en prensa). Es miembro de la U.S. Catholic Bishops' International Justice and Peace Committee, de la Advisory Board of the Catholic Peacebuilding Network y de la Board and Communications Committee of Jesuit Refugee Services. Vive en Chesapeake Bay, con su marido Richard y sus tres hijos, Maria, Ricky y Ava, que le inspiraron sus libros para niños de mayor éxito en *The New York Times*: *You Are My I Love You*, *You Are My Miracle*, *You Are My Wish*, *You Are My Wonders*, y *Sleep, Baby, Sleep*.

Dirección: Department of Politics, The Catholic University of America, 620 Michigan Ave., N.E., Washington, DC 20064 (Estados Unidos). Correo electrónico: mcusimanolove@comcast.net

El papa Francisco aprovecha los medios de comunicación para poner el centro de atención en los pobres, exhortándonos a todos a afrontar la pobreza global. Algunos políticos censuran su posición como «puro marxismo», mientras que otros afirman que sus intenciones son buenas pero erróneas en la práctica, pues la globalización está disminuyendo la pobreza y el libre mercado es el más grande emancipador de la historia con respecto a la pobreza¹. Otras personas admiran francamente su mensaje. El papa Francisco fue nombrado «el personaje del año» por medios tan diferentes como las revistas *Time* y *Fortune*, y apareció en la portada de *Rolling Stone*.

En el centro de la controversia se encuentran las disputas sobre los hechos, sobre la relación entre globalización y pobreza, sobre nuestras obligaciones morales de promover la vida humana y la dignidad de los pobres, y sobre nuestra intervención y opciones para afrontar la pobreza global. Este artículo examinará estos debates, a saber, si la globalización es buena para los pobres, si es justa, y cómo podemos gestionarla para poner a las personas antes que los beneficios, tal como exhorta el papa Francisco.

Cuando critica el capitalismo global y nos insta a nuestra responsabilidad con respecto a los pobres, el Papa está siendo coherente con la doctrina social precedente. En *Evangelii gaudium* afirma el Papa: «no a una economía de exclusión», «no a una nueva idolatría del dinero», «no a un sistema financiero que impone sus leyes en lugar de servir», y «no a la desigualdad que genera violencia». Al decir que «esta economía mata», no está hablando metafóricamente o usando recursos retóricos. Él nos advierte que «los seres humanos están sien-

¹ Marian Tupo, The CATO Institute, «Is the Pope Right About the World? We're living at a far more equal, peaceful, and prosperous time than the pontiff acknowledges», *The Atlantic*, 11 de diciembre de 2013, http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/12/is-the-pope-right-about-the-world/282276/?single_page=true; Sarah Palin, entrevista en la CNN con Jake Tapper, 12 de noviembre de 2013; Rush Limbaugh, 27 de noviembre de 2013, http://www.rushlimbaugh.com/daily/2013/11/27/it_s_sad_how_wrong_pope_francis_is_unless_it_s_a_deliberate_mistranslation_by_leftists; Philip Pullella, Reuters, «I'm No Marxist, Pope Tells Conservative Critics», NBC News, Dec. 15, 2013, <http://www.nbcnews.com/news/other/im-no-marxist-pope-francis-tells-conservative-critics-f2D11748599>.

do considerados bienes de consumo que son usados y después descartados», y ha impulsado nuevas iniciativas para combatir la esclavitud y el tráfico con seres humanos de nuestro tiempo, donde la gente muere como algo que forma parte de la economía global².

I. Globalización: ¿problema o solución a la pobreza global?³

¿Cuáles son los hechos? La globalización es la veloz e interdependiente propagación de una sociedad abierta, de una economía abierta y de infraestructuras tecnológicas abiertas. Combinadas entre sí, estas tres tendencias se amplifican, se intensifican y se refuerzan entre sí, de manera que el todo es más que la suma de sus partes. Actualmente hay más democracias y más economías capitalistas de libre mercado que nunca antes en la historia de la humanidad, como también un mayor acceso a baratas tecnologías de la información y de la comunicación⁴. Existen aún, no obstante, muchos sistemas y

² Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 52-60, 24 de noviembre de 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#I.%E2%80%-82Some_challenges_of_today%E2%80%99s_world.

³ Maryann Cusimano Love, *Beyond Sovereignty: Issues for a Global Agenda*, Cengage/Thomson/ St. Martin's Press, Nueva York 2011.

⁴ Esto no es resultado del mero azar. Las tecnologías abiertas y el aumento del acceso a la información favorecen los movimientos democráticos y socavan las economías controladas por el Estado; unos mercados, unas sociedades y unas tecnologías más abiertas generan mimetismo institucional, pues las sociedades perciben beneficios si se organizan de maneras que facilitan el movimiento global de negocios e ideas con la mayoría de los otros países. Algunos intentan «separar» estas tendencias. A China y Arabia Saudita les encantan los beneficios obtenidos de los mercados libres, al tiempo que mantienen sistemas políticos cerrados que perpetúan su poder y su control. Les gusta acceder a las tecnologías abiertas para producir riqueza, pero no tanto el acceso a las tecnologías de la información, porque podrían derribar sus monopolios sobre el poder y la participación política, y permitir la creación de sistemas democráticos. No sabemos con seguridad si los chinos y los sauditas, como también otros, tendrán éxito en permitir un poco de libertad económica al tiempo que vetan la participación política y el acceso a las tecnologías de la información, censuran-

países no democráticos en los que los estados controlan casi totalmente la economía, pero la tendencia se orienta en la dirección de sistemas más abiertos, una tendencia hacia una mayor apertura que comenzó hace ya un siglo y medio.

La globalización no es algo nuevo. Por ejemplo, la Iglesia católica ha sido una institución global casi desde su fundación. Pero la globalización actual es diferente de la globalización de los períodos previos. La velocidad, el alcance, la intensidad, el coste y los impactos del período actual son algo realmente novedoso. En los períodos anteriores de la globalización, los misioneros, los comerciantes y los colonizadores se movían más lentamente, debido a que tenían que desplazarse a pie, con animales y con barcos. Actualmente, las ideas y el capital se mueven alrededor del globo de forma instantánea, con solo tocar una tecla; personas y productos cruzan fronteras en solo unas horas. Esto hace que la globalización del siglo XXI sea más rápida, más fuerte, más profunda y más barata que en siglos anteriores, produciendo beneficios y también costes. Los costes, los beneficios y los impactos de la globalización no están distribuidos equitativamente, sino que se experimentan asimétrica y desigualmente entre los siete mil millones de seres humanos. La globalización se está produciendo, pero no se está produciendo de igual forma en todas partes. Algunas sociedades están altamente globalizadas (Bélgica, Irlanda, Singapur), mientras que otras se mantienen más distanciadas de las economías, las tecnologías y las sociedades globales (Myanmar/Burma, Burundi, Bután).

Si bien las intencionadas políticas gubernamentales y las leyes internacionales han facilitado la globalización desde finales de la Segunda Guerra Mundial, el sector privado maneja la época actual de la globalización produciendo impactos no esperados, como la propagación de enfermedades y los traficantes de seres humanos, que se aprovechan del sistema global.

do internet, pero, en todo caso, se trata de un experimento en el que se encuentran implicadas más de mil millones de personas. El expresidente Bill Clinton lo compara con el «intento de clavar gelatina en la pared», concluyendo que el intento sucumbirá con el tiempo. Permaneceremos atentos.

¿Aumenta la globalización la pobreza o la riqueza? Depende de quién seas y del lugar en el que te encuentres, como también de los criterios usados para medir la riqueza y la pobreza. Los protagonistas de la globalización y del capitalismo del *laissez faire* se apoyan fuertemente en dos casos y en un patrón métrico en sus argumentaciones a favor de la hipótesis de la que globalización disminuye la pobreza: la pobreza absoluta en India y China ha disminuido atendiendo al criterio del PIB por habitante. Son pocas las personas que viven en estos países por debajo de 1,25 dólares al día, y puesto que son los dos países más poblados (con más de mil millones de personas cada uno de ellos), el mundo ha logrado el objetivo del desarrollo del milenio al reducir el número de los más pobres a un 1.200 millones de personas. La reducción de la pobreza extrema y la creación de una clase media en estos dos países ha constituido un logro importante en cuanto a la promoción de la vida y de la dignidad del ser humano. Extrapolando estos datos, los defensores de la globalización sostienen que la desigualdad de ingresos está disminuyendo *entre los países*, porque el crecimiento económico de India y de China ha cubierto la brecha de la renta entre estos países y las economías más ricas. Sin embargo, ha aumentado el número de los pobres que viven en profunda pobreza; más de 2.200 millones de personas viven con menos de 2 dólares al día. No todas las regiones han reducido la pobreza. En el África subsahariana «se ha duplicado actualmente el número de personas que viven en pobreza extrema (414 millones) con respecto a hace tres décadas (205 millones)»⁵. Por consiguiente, las cifras del éxito económico de China, proporcionadas por el gobierno autoritario chino, son considerablemente sospechosas. Los datos del gobierno chino infravaloran la pobreza y sobrevaloran el crecimiento económico.

Resulta problemático definir la pobreza según el PIB per cápita, pues se trata de un criterio bruto. Tomar *toda la riqueza* de un país y *dividirla por todos sus habitantes* significa enmascarar la pobreza, eliminar el promedio de la distribución de las desigualdades, y funciona como si yo tuviera una parte de la riqueza de Bill Gates. Ciertamente, los pobres desearían acceder a las cuentas bancarias de las

⁵ The World Bank, <http://www.worldbank.org/en/topic/poverty/overview>

personas más ricas del mundo, pero de hecho no pueden. Las ochenta y cinco personas más ricas del mundo poseen más riqueza que la mitad de la población mundial, los 3.500 millones más pobres de la tierra. Los datos del PIB no tienen en cuenta los problemas de la distribución de la riqueza. Los economistas han trabajado duramente para elaborar unos criterios de medida más precisos de la riqueza y la pobreza, y, así, operan ahora con el criterio de la paridad de poder adquisitivo (PPP) para determinar cuánto cuesta vivir en diversos países, y verificar si las personas pueden vivir con 2 o 1,5 dólares al día⁶. También han desarrollado el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que incorpora los datos sobre la esperanza de vida, la educación, la alfabetización, como también los ingresos. El último año, el IDH se afinó aún más, al incluir la información sobre la desigualdad (IDH-D), mostrando así el nivel real de desarrollo al que tienen acceso la mayoría de la población, más bien que el nivel inflado por las élites⁷. Estas medidas más precisas muestran que la pobreza y el desarrollo humano en el África subsahariana no han mejorado durante el actual período de globalización. Pero incluso estos intentos más rigurosos para medir la pobreza y el desarrollo continúan usando el PIB per cápita, incluyendo así la distorsión de esas cifras.

La «monetización» de la pobreza y el criterio de medir el dinero por el PIB per cápita nos cuentan la historia de que la globalización ha aumentado la riqueza en algunos países anteriormente pobres, y que, por consiguiente, todo está mucho mejor. Aun cuando los actores privados de la cima de la economía global se benefician suma-

⁶ La paridad de poder adquisitivo registra cuánto cuesta llenar la cesta de bienes y servicios necesarios (p. ej., comida, agua, casa, ropa) en diferentes países. Usando los datos del PPP, los economistas han detectado unos niveles más altos de pobreza global particularmente en China, lo cual, dada la magnitud de la economía china, contrasta claramente con las afirmaciones globales sobre la reducción de la pobreza.

⁷ En las sociedades donde el acceso a la educación, la alfabetización, la esperanza de vida y los ingresos están más equitativamente distribuidos, los informes anteriores según el IDH y los actuales según IDH-D son casi idénticos. Los países con altos niveles de desigualdad, como los Estados Unidos y Angola, ven disminuir su IDH cuando se incluye el factor de la desigualdad.

mente, el supuesto es que «una marea en ascenso levantará todos los barcos» y que el incremento del PIB se «filtrará» en las sociedades para ayudar a los pobres. Este relato resalta la intervención individual; cualquiera puede beneficiarse de las nuevas tecnologías, de las economías abiertas y de las sociedades cada vez más abiertas, intercambiando sus ventajas comparativas.

Puesto que la globalización proporciona cada vez a más personas los medios para salir de la pobreza «por sí solas», los que siguen siendo pobres es por culpa suya, según este relato. En esta perspectiva, los pobres son pobres porque han hecho malas opciones individuales (alcohol, drogas, no asistir a la escuela, no trabajar duro, tener hijos extraconyugales), y sus fracasos personales les han llevado a su pobreza, no el sistema de la globalización, que ofrece a todos mecanismos poderosos para liberarse de ella. Irlanda y la India son ejemplos atractivos de países que han sido capaces de aprovechar sus ventajas comparativas en la economía global para incrementar su riqueza. Irlanda y la India son países angloparlantes con un huso horario diferencial con otras economías importantes, y ambos tienen un buen sistema educativo. Han sido capaces de usar la globalización para beneficiarse de sus ventajas comparativas, pues las empresas europeas y norteamericanas les han subarrendado las tareas de sus servicios TI (tecnologías de la información) y de gestión administrativa; los irlandeses y los indios trabajan mientras otros duermen, permitiendo así que la economía global trabaje 24 horas los siete días de la semana con pequeñas interrupciones. Los partidarios sostienen que los mercados libres de la globalización han rescatado a la India e Irlanda de la pobreza, por consiguiente una mayor globalización reducirá así la pobreza para los demás, y, por consiguiente, sería inmoral limitar, ralentizar o regular la globalización. Aducen además que los poderosos mercados privados son más efectivos a la hora de producir riqueza que las desorientadas políticas gubernamentales en cuanto a la regulación o la interferencia en los mercados con el objetivo de reducir la pobreza.

En este relato nos encontramos con algunos problemas. La globalización no ha propagado los mercados libres a todos los sectores de la economía. La agricultura y los mercados laborales no son libres.

La comercialización en el ámbito agrícola está aún altamente limitado por numerosas razones (los subsidios de protección, la preocupación por la seguridad alimentaria, la preocupación de la seguridad nacional por mantener la propia producción de alimentos, y evitar que la política doméstica dependa excesivamente de los impredecibles mercados globales, por mencionar unas cuantas). Los trabajadores no pueden moverse libremente en el sistema internacional para buscar trabajos mejores. Por consiguiente, aquellos países (y personas) cuyas ventajas comparativas están en la agricultura y en un trabajo barato, se encuentran altamente limitados en sus capacidades para hacer uso de sus talentos en la economía global. El capital y los productos de alta tecnología se mueven con toda libertad en el sistema, pero no así el trabajo ni los productos agrícolas. Los flujos de capital son protegidos, pero no se protege a las personas. Son muchas las razones de que haya más pobres en el África subsahariana que hace tres décadas (gobiernos corruptos, guerras), pero también el hecho de que los mercados no hayan sido libres con respecto a los países cuyas ventajas comparativas son la agricultura y el trabajo barato. La globalización excluye a los agricultores y a los trabajadores de beneficiarse del comercio global, a diferencia de los capitalistas y los banqueros, que sí se benefician de él. Así pues, muchos países no pueden seguir los ejemplos de la India y de Irlanda porque el sistema global excluye sus ventajas comparativas. La globalización permite que las empresas se muevan libremente entre las fronteras para encontrar a los trabajadores más baratos para subcontratarlos, pero no permite que los trabajadores se muevan libremente entre las fronteras para encontrar los mejores trabajos, e impide que estos se sindicalicen para aumentar sus salarios.

La exclusión económica se produce también de otras maneras. El relato positivo de la globalización sostiene que el aumento de la riqueza beneficia a todos, pero el PIB per cápita *no mide* si efectivamente se produce también entre los pobres, solamente lo da por supuesto. Los economistas han estudiado cada vez más las cuestiones de la pobreza y de la distribución de la riqueza en el seno de las sociedades, y han descubierto que se incrementa la desigualdad de ingresos incluso en *economías desarrolladas* como la de los Estados

Unidos⁸. Este dato es perturbador, puesto que previamente se pensaba que la desigualdad de ingresos era un fenómeno temporal, que ciertamente era peor en los países en vías de desarrollo, pero que disminuía con el tiempo a la par que maduraban las economías capitalistas. La reciente investigación muestra exactamente lo contrario: la desigualdad de ingresos aumenta incluso en economías capitalistas maduras⁹. La prueba de la creciente desigualdad de ingresos desafía los presupuestos de «filtración» y entra en conflicto con la ética cristiana, para la que las personas tienen prioridad sobre los beneficios.

II. El rostro de los pobres y de la exclusión: la demografía de la pobreza global

La pobreza no está distribuida equitativamente. Las mujeres y los niños sufren más la pobreza y la exclusión económica. El 70% de los miles de millones más pobres del mundo son mujeres, niñas y chicas jóvenes. El 70% de la juventud que no va a la escuela está formado por mujeres y niñas. De cuatro niños, probablemente sufren malnutrición tres niñas. La mitad de los dos mil millones de niños viven en la pobreza. Las horas de trabajo de las mujeres constituyen dos terceras partes de las horas de trabajo en todo el mundo, pero menos de un 1% tiene propiedad alguna. En muchos países es ilegal que las mujeres tengan propiedades, una cuenta bancaria, y que tengan derecho a heredar propiedades y dinero, que van a manos de sus herederos varones. Si muere el marido, la esposa y los hijos son desahuciados de sus casas, de las que se apodera un pariente varón. Al 75% de las mujeres no se les permite obtener un préstamo bancario. Mil millones de personas están desnutridas y dos mil millones sufren de deficiencias en micronutrientes, lo que lleva a un desarrollo pobre, a la ceguera, al incremento severo de infecciones y a veces a la muerte. Estas tendencias de exclusión económica se mantienen incluso en

⁸ Pew Research Center, «U.S. income inequality, on rise for decades, is now highest since 1928», diciembre 2013.

⁹ Thomas Piketty, *Capital in the 21st Century*, Harvard University/Belknap Press, Cambridge 2014.

países donde se permite que las mujeres tengan propiedades y vayan a la escuela. Dos tercios de quienes ganan el salario mínimo en los Estados Unidos son mujeres y chicas jóvenes. Las mujeres ocupan el 75% de los trabajos peor pagados, sin derechos sanitarios: el 95% se dedican a servicios de asistencia de salud en el hogar, el 85% son sirvientas y limpiadoras, el 72% son cajeras y el 70% trabajan en restaurantes. El 90% de los multimillonarios del mundo son hombres. Los problemas de la distribución limitan en extremo la vida y la prosperidad. Los defensores de la globalización sostienen que estos problemas de la distribución no tienen nada que ver con la globalización. Los patrones de discriminación y de explotación existían con anterioridad al período moderno de la globalización, por consiguiente no son causa de ella. La globalización trata de expandir el negocio y las transacciones financieras globales, por lo que genera riqueza. Su preocupación está centrada en facilitar el movimiento de capital y de productos entre fronteras, no en la distribución de la riqueza para los pobres. Como dijo el economista Milton Friedman, la responsabilidad moral del negocio es producir riqueza para los accionistas, no para otros.

Este es el problema desde el punto de vista de la ética cristiana. La globalización prioriza flexibilizar el movimiento global de dinero y mercancías, no aliviar la pobreza. La doctrina social católica parte del extremo opuesto, insistiendo en la prioridad de las necesidades de los pobres, en la protección de la vida y de la dignidad del ser humano, en la solidaridad con los pobres, en la dignidad de los trabajadores, en el cuidado de la creación, en la participación y la subsidiaridad. Los mecanismos globales dedicados a agilizar al máximo los bienes y el capital no comparten estas prioridades.

III. El problema de la gobernanza: globalización de la solidaridad en un mundo de estados desafiados

Los mercados necesitan la ley para operar con eficacia y con justicia, pero la globalización expande mercados globales a regiones donde la ley y el gobierno son débiles, conduciendo a las mayores oportunidades para la explotación. El mundo tiene una problema de

gobernanza, que necesitamos más en una época en la que menos tenemos de ella. La globalización ha creado brechas entre los problemas que afrontamos y nuestras capacidades para darles una respuesta. Los problemas se mueven muy rápidamente, pero no nuestras instituciones. Problemas como la crisis económica mundial, el tráfico con seres humanos y el cambio climático, atraviesan las fronteras y exigen una acción urgente y coordinada entre los países. Pero la gobernanza se para ante la frontera de nuestra institución fundamental: la soberanía de cada Estado. Están emergiendo nuevas formas de gobernanza para cerrar la brecha, especialmente en el sector privado, a veces en asociaciones privadas y públicas, a veces aisladamente. La sociedad civil se relaciona en redes transnacionales para cambiar el comportamiento de empresas y de gobiernos con respecto a temas como la reducción de la deuda. Las organizaciones no gubernamentales y las compañías privadas proporcionan servicios que anteriormente se consideraban competencia de los estados —desde la lucha contra el ébola hasta la construcción de carreteras—. La sociedad civil y las compañías desarrollan y sostienen negocios que dependen de códigos de responsabilidad social corporativa. Un organismo regulador privado controla internet, hasta un punto que nadie llega a hacerlo. El sector público también intenta incrementar la capacidad y la colaboración entre las fronteras, coordinando mejor las respuestas estatales, como los Objetivos de Desarrollo del Milenio para el 2015 y el programa posterior para reducir la pobreza extrema en 8 regiones, aumentando la educación universal y la educación de las niñas, y creando nuevas instituciones internacionales (la Comisión de Consolidación de la Paz de la ONU, la Organización Mundial del Comercio), y actualizando las antiguas (el Banco Mundial y la misma ONU). El pluralismo institucional emerge cuando estos tres modos de controlar los problemas de la globalización y de reducir la pobreza se usan simultáneamente: mediante las respuestas estatales, las respuestas no estatales y las respuestas híbridas, coordinadas por asociaciones formadas por actores estatales y actores no estatales.

Los actores religiosos constituyen una mezcla, porque la religión está resurgiendo mientras que los estados se están viendo desafiados en todo el mundo. Los actores religiosos no son actores estatales,

sino pre-estatales, pues existen miles de años antes que la creación del sistema del Estado moderno con la Paz de Westfalia en 1648. Los actores religiosos proporcionan servicios directos a las personas necesitadas, y, a veces, trabajan para reforzar a las instituciones estatales e internacionales, como cuando se unen a los actores de la sociedad civil para presionar a favor de una mejor gobernanza mediante campañas como «Publiquen lo que pagan» e «Iniciativa de transparencia en la industria extractiva», para ayudar a los pobres mediante la reducción de la corrupción gubernamental con los negocios realizados con las empresas extractivas.

Sin embargo, todos estos esfuerzos no son aún suficientes. Las personas mueren, pero los estados no pueden salvarnos. Casi un tercio de la población mundial vive en los estados más débiles del sistema. Estos estados fracasaron y siguen fracasando; no pueden proporcionar agua potable, una legislación fundamental, el orden necesario y la gobernanza. Sus ciudadanos son los más vulnerables, y, aun así, estos estados son al menos capaces de responder a los desafíos de la globalización.

Los gobiernos de los países forcejean en un mundo de pluralismo institucional. Los estados están obligados a tratar con los otros estados; tienen que esforzarse en ver cómo pueden interactuar con los actores no estatales y pre-estatales.

Por otra parte, la Iglesia católica goza de una buena posición para tratar con un mundo de pluralismo institucional. La Iglesia no está vinculada a ningún gobierno o institución de mercado. Antecede en siglos a los estados soberanos y a los modernos mercados libres, ha coexistido con numerosas formas de gobierno y de mercado a lo largo de la historia, y aún existe hoy bajo todas las formas de gobierno y de organizaciones mercantiles. Nuestros desafíos son urgentes, así que tenemos que usar todos los instrumentos disponibles y trabajar a fondo, reformando, fortaleciendo, expandiendo y mejorando muchas instituciones: los estados, las instituciones internacionales existentes y las nuevas, las asociaciones de la sociedad civil, los negocios con una orientación más ética, las iglesias y los individuos; todos tienen una función que cumplir, y nadie está exonerado de su responsabilidad. El papa Francisco no es el único que sostiene este

mensaje. En la encíclica *Caritas in veritate*, el papa Benedicto XVI se reveló como un pragmatista institucional. La controversia se centró en el párrafo 67: «Urge la presencia de una verdadera autoridad política mundial... deberá estar reconocida por todos, gozar de poder efectivo para garantizar a cada uno la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos». Pocos se dieron cuenta del párrafo 41, donde se nos urge a «promover una autoridad política repartida y que ha de actuar en diversos planos», y del párrafo 57, donde se dice que «el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente. La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes». La doctrina católica exige instituciones internacionales efectivas, pero también exige que se actualicen y que se hagan más éticas y efectivas *todas* nuestras instituciones. La Iglesia no exige un único gobierno mundial ni la ilimitada autonomía de los mercados o los estados, sino una efectiva gobernanza global. El pluralismo institucional tiene sus costes, incluyendo el solapamiento de jurisdicciones y las dificultades de coordinación. Pero estas instituciones ya existen, y deben por eso reformarse más rápidamente para servir mejor a las necesidades de los más vulnerables del mundo. Se trata de un mensaje antiguo. Jesús de Nazaret predicó el pluralismo institucional. Les dijo a individuos como el hombre rico que vendieran sus posesiones y se las dieran a los pobres. Les dijo a las comunidades, incluidas las religiosas, que cuidaran mejor de los pobres, y les dijo a sus discípulos que fomentaran y dependieran de compartir en común lo que tenían en las comunidades. Les dijo a los funcionarios «dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», provocando una gran decepción entre muchos galileos de su tiempo, que animaban a no pagar impuestos al Estado, porque los gravaba excesivamente y gestionaba mal el dinero. En cuanto judío que vivía bajo fuerzas de ocupación extranjeras, con potestad para desplazar las fronteras y las capacidades políticas, Jesús practicó lo que enseñaba, priorizando las necesidades de los más vulnerables entre estados y mercados que no daban prioridad a las necesidades de los pobres. Actualmente, el papa Francisco usa los nuevos métodos de

transmisión y distribución de la globalización para fomentar esta antigua ética judeocristiana, usando los métodos de la globalización para criticar sus brechas éticas, instándonos a poner la persona antes que el beneficio.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL MAGISTERIO Pensamiento social católico desde el Vaticano II hasta la Conferencia de Aparecida

Desde el histórico radiomensaje de Juan XXIII en el que afirmó, un mes antes de la apertura del Concilio, «con relación a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos, y, particularmente, la Iglesia de los pobres», la cuestión de una Iglesia pobre para los pobres experimentó un gran desarrollo. En este artículo analizamos la contribución del Grupo Iglesia de los Pobres y del cardenal Lercaro durante el Concilio, el desarrollo del tema en América Latina desde Medellín hasta Aparecida, y el impacto de la llamada que Juan Pablo II hizo sobre «la opción por los pobres».

I. El histórico radiomensaje de Juan XXIII y el contexto planetario de los años sesenta

El 11 de septiembre de 1962, un mes antes del comienzo del Concilio Vaticano II, Juan XXIII pronunció un histórico mensaje radiofónico con el que sorprendió al mundo y a la Iglesia al afirmar: «Con relación a los países subdesarrolla-

* PAULO FERNANDO CARNEIRO DE ANDRADE es laico, doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ejerce la docencia en la Faculdade Eclesiástica de Teologia da Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro desde 1989, siendo actualmente el decano del Centro de Teologia e Ciências Humanas. Anteriormente fue presidente de la SOTER - Sociedade brasileira de Teologia e Ciências da Religião, y vicepresidente de la INSeCT - International Network of Societies for Catholic Theology.

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

dos, la Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos, y, particularmente, la Iglesia de los pobres». A través de las palabras del pontífice irrumpía el tema de la Iglesia de los pobres.

Hoy sabemos en que, en gran medida, este radiomensaje refleja el plano de conjunto para el Concilio que había sido preparado, a petición del propio Papa, por el cardenal Suenens, primado de Bélgica, como alternativa a los esquemas preparados por la Curia. Suenens, como deseaba el Papa, le dio un enfoque especialmente pastoral al Concilio, y desdobló el esquema sobre la Iglesia en dos partes. Una trataba de la Iglesia «ad intra» (que llegaría a convertirse en la Constitución Dogmática *Lumen gentium*), y otra abordaba el tema de la Iglesia «ad extra» (que desembocaría en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*). En esta perspectiva, al tratar de la Iglesia «ad extra» sugiere que el Concilio debería centrar su atención sobre cuatro problemas principales, entre los que se encontraba la relación que la Iglesia debería tener con la sociedad económica, y, en este contexto, afirma Suenens que «con respecto a los países subdesarrollados es necesario que la Iglesia se presente como la Iglesia de todos, y, sobre todo, de los pobres»¹.

El tema de la pobreza y del hambre había surgido de forma nueva en los años de la posguerra. Ya en 1945 se fundó, en el ámbito de la ONU, la FAO (Food and Agriculture Organization) con el objetivo de promover el apoyo a la seguridad alimentaria y nutricional, sobre todo en los países más pobres. Si con anterioridad la pobreza y el hambre eran un problema extendido, presente en mayor o menor grado en todas partes, ahora aparece como un problema grave localizado en algunas partes del mundo, que, con respecto a los países del Occidente capitalista y del Este comunista, constituirían un «tercer mundo», subdesarrollado, un concepto creado por el geógrafo francés Alfred Sauvy en 1952². En este momento, el tercer mundo, al mismo tiempo que se estableció como problema, surge como nuevo sujeto y actor internacional. El rápido proceso de descoloniza-

¹ Cf. L. J. Suenens, «Aux origins du Concile Vatican II», *NRT* 107 (1985) 3-21, p. 17.

² Véase el artículo publicado por Alfred Sauvy en el periódico *L'observateur* el 14 de agosto de 1952.

ción que tiene lugar en Asia, el Magreb y África subsahariana, provoca el nacimiento de nuevos países que, aunque en su mayor parte están caracterizados por el subdesarrollo, son también lugares de nuevos proyectos autóctonos. La Conferencia de Bandung, celebrada en abril de 1955, en la que se reunieron 29 países de Asia, Oriente Medio y África, marca el inicio de una coalición de países del tercer mundo y la afirmación mundial de nuevos líderes del tercer mundo, como Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia y Chu En-Lai en China. A estos se suman los líderes Kwame Nkrumah (Ghana), Ahmed Sékou Touré (Guinea), Patrice Lumumba (ex Congo Belga) y Hailé Selassié (Etiopía). En la reunión de Belgrado de 1961 crece el número de países participantes al incorporarse entonces América Latina. En esta asamblea se afirman los siguientes principios: oposición sistemática al imperialismo y al colonialismo, participación conjunta en asuntos económicos y de política internacional, la construcción de un mundo basado en la justicia y en la paz, y en el no alineamiento con los dos bloques de la guerra fría.

En este período surge el panafricanismo como también el panarabismo y la experiencia del socialismo árabe. Entre los años cincuenta y sesenta, el socialismo árabe, en sus distintas versiones, fue experimentado por Egipto, Siria, Argelia, Iraq, Libia y Yemen del Sur. En América Latina la revolución cubana abrió un camino nuevo para las luchas antiimperialistas y para el surgimiento de movimientos que se inspiran en las teorías de la dependencia, según las cuales el proceso de desarrollo en la región solo podía alcanzarse si se cimentaba en la ruptura de todo vínculo de dependencia con respecto a los países del primer mundo, que perpetúan la antigua situación colonial³.

Ante esta nueva realidad se plantea de forma aguda la cuestión de la evangelización y de la presencia de la Iglesia en estas regiones.

³ Véase R. Gil Benumeja, «Tradición y actualidad en la evolución internacional del socialismo árabe», *Revista de Política Internacional* 89 (1967) 37-54; también E. Almeida, «O Pan-Africanismo e a formação da OUA», *Revista geo-paisagem* 12 (2007) 23 (<http://www.feth.ggf.br/África.htm>, visitado 19.08.2014). Sobre América Latina, véase E. Faletto, «Los años 60 y el tema de la dependencia», *Estudos avançados* 33 (1998) 5.

Desde finales del siglo XIX, la Iglesia ya había tomado conciencia del alejamiento que se había producido entre ella y el mundo de los trabajadores y de los pobres en Europa⁴. El panorama se agravaba ahora con el avance de la secularización y con el fortalecimiento de los partidos comunistas en Italia y en Francia, y de las estructuras sindicalistas vinculadas con ellos. La Iglesia dirige su mirada al tercer mundo⁵: ¿perdería ella también a los pueblos pobres que emergían como nuevos sujetos en el mundo que estaba transformándose aceleradamente?

II. El Movimiento Iglesia de los Pobres, el cardenal Lercaro y el Concilio Vaticano II

En este contexto se constituyó en el Colegio Belga en octubre de 1962 un grupo informal que posteriormente se denominaría Iglesia de los Pobres. El arzobispo melquita Georges Hakim de Akka-Nazaret (Galilea) había animado a P. Gauthier (sacerdote francés que había sido profesor y rector del seminario de Dijon, y que desde mediados de los años cincuenta vivía en Nazaret, donde trabajaba como sacerdote obrero y había fundado la congregación «Compañeros y Compañeras de Jesús Carpintero») a escribir un primer texto sobre este tema⁶, que se distribuyó entre los padres conciliares antes del inicio del Concilio. Quienes se identificaron con el contenido de este manifiesto, respondiendo a una invitación realizada por Himmer, obispo de Tournai (Bélgica), y Hakim, un grupo de 12 obispos se reunieron el 26 de octubre de 1962 bajo la presidencia del cardenal Gerlier de Lyon (Francia). Entre estos se encontraban dos latinoamericanos de especial relevancia: Hélder Câmara (Brasil) y Manuel Larrain (Chile). A la segunda reunión, presidida por el patriarca melquita de Jerusalén, Máximo IV, acudieron 50 obispos, entre los

⁴ Cf. A. Ricardi, «Chiesa e povertà in età contemporanea», en *Annibale di Francia, La Chiesa e la povertà*, Studium, Roma 1992, pp. 151-170.

⁵ Véase la obra de 1974 de W. Buhlmann, *O Terceiro Mundo e a Terceira Igreja*, Paulinas, São Paulo 1976.

⁶ El texto se publicó posteriormente: P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Éditions Universitaires, Chrétienté Nouvelle, París 1963.

que había más obispos latinoamericanos y del África mediterránea. Para integrar al grupo se invitó al cardenal Lercaro de Bolonia, que se hizo representar por su asesor teológico, el Padre Dossetti.

Reuniendo obispos de diferentes regiones, incluida Europa, el grupo Iglesia de los Pobres tenía una visión muy diversificada de la cuestión. Algunos concebían la Iglesia de los Pobres más bien como una cuestión pastoral, en el sentido de la necesidad de una nueva pastoral obrera, mientras que otros, como los latinoamericanos, tenían una visión más propia del tercer mundo, resaltando que la pobreza era fruto de la injusticia y afirmando que la Iglesia tenía que acompañar a los pobres en sus luchas de liberación. También surgió una tensión entre una visión más reducidamente pastoral, un enfoque más emocional, y otra más doctrinal y política⁷.

La acción del cardenal Lercaro, en cierto modo independiente del grupo, fue de capital importancia. El día 6 de diciembre de 1962, durante la 35ª Congregación General, hizo una extensa intervención con el título «Iglesia y pobreza» que causó un fuerte impacto. Posteriormente, retomó el tema, profundizándolo, en una conferencia pronunciada en Beirut el 12 de abril de 1964⁸. La posición de Lercaro podría sintetizarse en los siguientes puntos:

- La cuestión de los pobres constituye un misterio que se funda en el propio misterio de la encarnación. El proceso kenótico incluye el hecho de que el Verbo no asume cualquier carne (*sarx*) humana, sino la carne de pobre, y este hecho no es indiferente⁹.
- Los pobres poseen un lugar especial en la economía salvífica, como, teniendo presentes las profecías mesiánicas de Isaías, queda claro en las bienaventuranzas y en el discurso en la sinagoga de Nazaret¹⁰.

⁷ Véase C. Lorefice, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milán 2011, pp. 136-137.

⁸ Los textos se encuentran en G. Lercaro, *Per la Forza dello Spirito. Discorsi Conciliari*, Nuova edizione a cura di Saretta Marotta, EDB, Bolonia 2014.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

- «En definitiva, lo que salva siempre es conformarse a Cristo pobre, crucificado, perseguido»¹¹.

- «Aplicando eclesiológicamente estas dos características de Jesús, a saber, Mesías de los pobres y Mesías pobre, podemos decir que la Iglesia, en cuanto depositaria de la misión mesiánica de Jesús, la Iglesia que es prolongación del misterio de la kénosis del Verbo, no puede no ser, ante todo y sobre todo, en el sentido ahora claro, sino la Iglesia de los pobres, de dos modos: como Iglesia ante todo de los pobres, destinada a los pobres, enviada para la salvación de los pobres, y, por otra parte, como Iglesia pobre»¹².

- Por esta razón, la Iglesia de los pobres no puede ser solo un tema para el Concilio, sino que debería ser el tema general y sintético de todo el Concilio¹³.

No obstante la intensa acción del grupo Iglesia de los Pobres y de Lercaro, el Concilio, a pesar de referirse a los pobres y a la pobreza por lo menos 63 veces¹⁴, asume la perspectiva de la pobreza en la Iglesia explícitamente solo en un significativo párrafo de *Lumen gentium* (8,3). En este se afirma la relación intrínseca que existe entre la Iglesia y la pobreza, y que esta relación se enraíza en la propia cristología:

Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, «existiendo en la forma de Dios..., se anodó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Flp 2,6-7), y por nosotros «se hizo pobre, siendo rico» (2 Cor 8,9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a «evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos» (Lc 4,18), «para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10).

¹¹ *Ibid.*, p. 146.

¹² *Ibid.*, p. 149.

¹³ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴ C. Lorefice, *op. cit.*, p. 260.

Una cercanía a la perspectiva de la Iglesia de los Pobres puede encontrarse también en el capítulo dedicado a la vida económico-social en *Gaudium et spes* (63-72). A pesar de todo, el Concilio fue aún un Concilio europeo.

No obstante, es de destacar el impacto de estas posiciones sobre Pablo VI, que, en un discurso dirigido a las Conferencias de San Vicente de Paúl, el 9 de noviembre de 1964, afirmó: «bien sabéis que actualmente se habla frecuentemente de la Iglesia de los pobres... bien entendida, esta nos reconduce a los orígenes evangélicos de la misma Iglesia, al plan mismo de Dios para salvar al mundo, al ejemplo inolvidable e incontestable de Cristo, él mismo pobre que proclama a los pobres su Buena Noticia».

Durante la tercera sesión conciliar (1964), el grupo Iglesia de los Pobres propuso dos mociones a los padres conciliares: una sobre la simplicidad evangélica y otra sobre la evangelización de los pobres y del mundo del trabajo. En respuesta a la primera, Pablo VI realizó un gesto valiente y significativo: el secretario del pontífice, Pericle Felice, anunció que el Papa donaría su tiara a favor de los pobres. En la celebración eucarística del día 13 de noviembre de 1964, el Papa depositó durante el ofertorio la tiara sobre el altar de San Pedro. La tiara fue comprada por los norteamericanos católicos a través del cardenal Spellman de Nueva York, y la cantidad recaudada fue dada a los pobres de África. Al final del Concilio se produjo otro gesto: el Papa dio un anillo sencillo a los obispos conciliares.

Como última acción, casi al final del Concilio, el día 16 de noviembre de 1965, unos cuarenta obispos del movimiento Iglesia de los Pobres celebraron la eucaristía en las catacumbas de Santa Domitila, y firmaron un documento que llegó a conocerse como Pacto de las Catacumbas, posteriormente firmado por casi quinientos obispos más¹⁵. El documento traza en trece puntos un compromiso de los firmantes con una Iglesia pobre para los pobres, lo que incluía la renuncia a títulos que expresaran grandeza o poder (propone que a los obispos se les llame padres), a ropas suntuosas, al uso de coches

¹⁵ Alguno también lo llamarían el Esquema 14 o Esquema sobre los pobres, que se uniría a los 13, completando el Concilio. Cf. B. Kloppenpurg (ed.), *Concilio Vaticano II. Vol V, Quarta Sessão, Vozes*, Petrópolis 1966, pp. 526-528.

y viviendas que no fueran populares, así como la dedicación de un tiempo privilegiado «para el servicio apostólico y pastoral a las personas y los grupos económicamente débiles y subdesarrollados»¹⁶.

El papa Pablo VI no se encontraba satisfecho con el modo en que se había desarrollado el tema de los pobres y la Iglesia en el Concilio, según expresó João Mota, arzobispo de Vitória (Brasil) y miembro activo del grupo Iglesia de los Pobres¹⁷. Antes de terminar el evento conciliar, solicitó a Lercaro un esquema sobre la cuestión de la pobreza, teniendo en mente una futura encíclica. Aunque Lercaro presentó el esquema el 19 de noviembre de 1964, la encíclica no llegó a escribirse¹⁸. En su lugar, Pablo VI escribió *Populorum progressio*, en la que abordaba el tema del desarrollo y de la pobreza en el mundo. En ella Pablo VI reafirma la centralidad de los pobres en la misión de Jesús, y, por consiguiente, la necesidad de que la misión de la Iglesia se desarrollara a partir de esa misma centralidad: «Fiel a la enseñanza y el ejemplo de su divino fundador, que expresaba como señal de su misión el anuncio de la Nueva Noticia a los pobres (Lc 7,22), la Iglesia nunca descuidó la promoción humana de los pueblos a los que llevaba la fe en Cristo» (PP 12). Los términos *pobre*, *países pobres* y *pobreza* aparecen 25 veces en la encíclica.

III. La Iglesia de los pobres en América Latina

La cuestión de la Iglesia de los pobres encontró después del Concilio un terreno fértil en América Latina. Desde mediados de los años sesenta surgieron diversas comunidades religiosas insertas en los medios populares y se inició la experiencia de las comunidades eclesiales de base. Estas son pequeñas comunidades ubicadas en medios populares en las que el pueblo pobre se organiza eclesialmente, leen la Biblia comunitariamente, rezan, construyen vínculos y se lanzan a la lucha por las transformaciones sociales, unidas a sus

¹⁶ Véase el documento en *Concilium* 124 (1977/4).

¹⁷ Cf. P. Gauthier, *El Evangelio de la Justicia y los Pobres*, Sígueme, Salamanca 1969, p.200.

¹⁸ G. Lercaro, op. cit., pp. 151-163.

sacerdotes y obispos. Dieron origen a un proceso que fue denominado como una verdadera eclesiogénesis, el nacimiento de una Iglesia de los pobres profundamente inserta en la catolicidad¹⁹.

En 1968 se celebró la segunda conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Medellín, con el objetivo de aplicar el Concilio a la Iglesia latinoamericana. En Medellín se produjo una verdadera recepción apenas terminado el Concilio, pero de la Iglesia pobre y de los pobres en la línea del Pacto de las Catacumbas y en la perspectiva teológica de Lercaro. El documento número catorce de Medellín acoge prácticamente en su integridad el texto del Pacto, y la cuestión del pobre no aparece como un tema, sino como principio estructurador de la vida cristiana y de la Iglesia. En este contexto se desarrolla, a partir de Medellín, la teología de la liberación, no como una teología de un tema (teología de genitivo), sino como un sistema teológico global que tiene como punto de partida la cuestión de qué significa ser cristiano en un continente de pobres explotados y oprimidos. Se trata de una teología que procura acompañar a la práctica pastoral de una Iglesia que se hace pobre, se coloca del lado de los pobres y se compromete con los procesos de liberación de todas las formas de opresión y marginación. Ya en Medellín se afirmaba la necesaria solidaridad con los pobres y que «se diera preferencia efectiva a los sectores más pobres, necesitados y marginados por un motivo u otro» (M 14,9). La expresión literal «opción por los pobres» surgirá a inicios de los años setenta y se convertirá en la marca de identidad fundamental de la Iglesia latinoamericana²⁰.

La opción por los pobres en la Iglesia latinoamericana posee dos significados centrales:

- La solidaridad concreta con los pobres, que conduce a un cambio de lugar social, a asumir la perspectiva del pobre, sus intereses, sus sufrimientos y sus anhelos, e implica el compromiso de la Iglesia

¹⁹ D. Barbé y E. Retumba, *Retrato de una Comunidad de Base*, Vozes, Petrópolis 1970.

²⁰ J. Lois, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1988, p. 336.

misma «con la pobreza material» y la denuncia de las estructuras injustas que producen la pobreza y la opresión (M 14,5).

- Permitir y crear las condiciones para que el pobre emerja como sujeto eclesial, es decir, como agente evangelizador de toda la Iglesia, y sujeto político-social responsable de las transformaciones necesarias para el establecimiento de la justicia y de una nueva sociedad.

A partir de los años setenta crecerá también una resistencia y oposición a la Iglesia de los pobres y a la teología de la liberación articulada por sectores conservadores católicos vinculados a las clases dominantes en América Latina. En el caso de Brasil, son los sectores minoritarios, pero ruidosos, del episcopado, que cuentan con el apoyo de Roma y con el decisivo soporte de los medios de comunicación en el contexto de la dictadura militar que dominaba al país. En medio de las crecientes tensiones, la línea hegemónica del episcopado brasileño se mantuvo firme en el apoyo a las comunidades de base, a las pastorales sociales y a la teología de la liberación.

En 1979 se celebró la tercera conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Puebla, ya bajo el pontificado de Juan Pablo II. La preparación de Puebla estuvo marcada por un intenso debate y el discurso inaugural del nuevo pontífice planteó muchas reticencias con respecto a la Iglesia de los pobres. No obstante, Puebla reafirmó la opción por los pobres, pero añadiendo el término *preferencial* y afirmando que no debía entenderse como exclusivo ni excluyente. Esta afirmación puede reducir esa opción a una mera atención especial a los pobres, transformándolos nuevamente en objeto y retirando de la opción el carácter estructurador de toda la Iglesia.

IV. La opción por los pobres desde Juan Pablo II hasta Aparecida

Le competió a Juan Pablo II asumir el concepto de la opción por los pobres en la Doctrina Social de la Iglesia, tanto en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (42) como en la *Centesimus annus* (11; 57). La opción por los pobres, aunque en un sentido mitigado, ganó ciudadanía en el magisterio pontificio. Si por un lado el pontífice recono-

ce que «el amor de la Iglesia por los pobres»... «es decisivo y pertenece a su constante tradición», lo que significa un gran avance en ese momento frente a las posiciones conservadoras que niegan el privilegio de los pobres, por otro lado, al ampliar el concepto de pobre, incluyendo la miseria cultural y religiosa, le quita el carácter propio a tal opción (CA 57).

En 1992 se celebró la cuarta conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo. El avance conservador había tomado fuerza y la preparación de la conferencia fue muy tensa. No obstante, la opción por los pobres se reafirma en al menos siete párrafos de modo claro (50, 178-180, 275, 296, 302). Mientras tanto, la Iglesia de los pobres perdió fuerza, una vez que el programa pastoral propuesto diluyó la opción y su carácter de estructuración.

En 2007, bajo el pontificado de Benedicto XVI, se celebró la quinta conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Aparecida. En su discurso inaugural, Benedicto XVI se refiere a esta opción en los siguientes términos: «... la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica, según la cual Dios se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza». Aparecida retomará la opción por los pobres (128, 397, 398, 399). Los pobres aparecen en al menos 86 párrafos. Puede decirse que el programa de la Iglesia de los pobres es retomado parcialmente, como también una visión estructural de la realidad, acompañada de la denuncia de los mecanismos de opresión y exclusión, y del reconocimiento de los diversos modos de pobreza en el continente.

Poco tiempo después, con la elección del papa Francisco, la cuestión de la Iglesia de los pobres irrumpió vigorosamente en el magisterio supremo de la Iglesia. Francisco reafirma la opción preferencial por los pobres y la temática de la Iglesia pobre y para los pobres en su sentido originario, el que se encuentra en Lercaro, en el Pacto de las Catacumbas, en Medellín y en la praxis latinoamericana posterior. Una opción estructuradora para la Iglesia que, siendo sacramento de Cristo pobre, Mesías y Juez escatológico, es la Iglesia de todos, enviada para la salvación del mundo, y no puede ser sino la Iglesia de los pobres.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

EL CAMINO QUE NOS QUEDA POR DELANTE

Este artículo trata de señalar los nuevos paradigmas de la lectura popular de la Biblia en América Latina, haciendo un análisis del camino recorrido durante los últimos cincuenta años. Resalta los varios desafíos que proceden de la realidad latinoamericana y cómo estos desafíos influyen en el método de lectura popular de la Biblia.

Para intentar animar a los exiliados, el profeta Jeremías da un buen consejo a las personas que viven la dura experiencia del exilio: «Instala mojones, coloca postes, atención a la senda, al camino que recorres» (Jr 31,21). El presente artículo quiere intentar precisamente esto mismo. Se nos pidió «que señaláramos los nuevos paradigmas que tiene que afrontar la lectura bíblica en América Latina». Nos proponemos echar una rápida mirada al camino por el que estamos caminando desde hace ya setenta años hasta el día de hoy, para que, al mirar a la trayectoria ya realizada, consigamos percibir el camino que nos queda por delante.

Es la del pueblo la que hace acoger la Biblia como aquello que ella es realmente: la Palabra de Dios para nosotros. Evidentemente, esta Palabra de Dios se inserta en nuestra historia reciente, en los momentos en los que, aquí en Brasil, trabajamos, construimos, amamos, estudiamos, sufrimos, compartimos, convivimos. Fueron muchos estos momentos, y algunos muy intensos, como la transición de la dictadura a la nueva Constitución (de 1985 a 1988). Otros momentos fueron

* FRANCISCO OROFINO y CARLOS MESTERS son miembros del CEBI, y asesoran a grupos populares de estudio y a comunidades eclesiales de base.

Dirección: Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), CNPJ: 29.832.607/0001-10 São Leopoldo - RS (Brasil). CEP: 93121-970, Caixa Postal: 1051. Correo electrónico: cmesters@ocarm.org

de profunda frustración, como cuando los gobiernos elegidos optaron por las políticas neoliberales desarticulando el movimiento popular. Poco a poco nos fuimos dando cuenta de que la inserción contextualizada de la Palabra no es algo estático, sino profundamente dinámico, lo que exige una constante revisión de nuestra manera de trabajar con la Palabra. Pero lo que también descubrimos en todo este proceso es que solo puede trabajar con la Palabra de Dios quien se deja trabajar por ella. Por eso tenemos que constatar que también nosotros hemos cambiado mucho. ¡Gracias a Dios!

Este artículo, como no podía ser de otro modo, traduce nuestra trayectoria en el CEBI (Centro de Estudios Bíblicos). El CEBI fue creado y existe para estar al servicio de la lectura popular de la Biblia. En los años setenta, en las conversaciones con los grupos de agentes de pastoral que llevaron la creación del CEBI, algunos decían que «la Biblia es la gasolina oculta en el movimiento popular». El CEBI nació para explicitar, articular, dinamizar y sistematizar esta lectura que el pueblo ya hacía de la Biblia en pequeños grupos populares. Algunos de estos grupos están situados en la zona rural, otros en las periferias de las ciudades, que comenzaron a crecer enormemente por el galopante proceso de urbanización en la época del «milagro brasileño» de la dictadura militar (1964-1985).

Cuando hablamos de lectura popular entendemos la lectura liberadora que se practica en las comunidades eclesiales de base (CEB). El servicio prestado a la lectura popular es el factor determinante de los métodos que fueron adoptándose sucesivamente por el CEBI. Estos métodos son el resultado de la confrontación constante entre la lectura popular y la evolución del movimiento de educación popular en estos últimos años.

I. Algunas observaciones con respecto al Movimiento Popular

Es evidente en estos años de andadura bíblica cambiaron muchas cosas en los movimientos sociales y en las organizaciones populares. A su manera, la población pobre fue encontrando nuevas formas de organizarse y de expresar sus búsquedas, sueños y deseos. En los años setenta se hacía más hincapié en las críticas y en las manifesta-

ciones contra la dictadura militar y el coste de la vida. Actualmente, en la lucha contra el imperio neoliberal se tiende a actuar a través de las redes solidarias y las redes sociales. Nos encontramos hoy con una infinidad de propuestas, que pueden ser locales (cooperativas de cartoneros), regionales (movimiento en defensa de las zonas semiáridas), nacionales (ley de transparencia y anticorrupción de los candidatos políticos) e internacionales (ONG ecologistas). En esta articulación ejercen un papel importante los nuevos medios de comunicación y de información a través de internet. Esta acción comunicativa genera y desarrolla nuevas técnicas y nuevos conocimientos en el movimiento popular. Su objetivo es «empoderar» a las personas y a los grupos, es decir, que su meta principal es fortalecer la participación efectiva de las personas en la sociedad civil para quebrantar el dominio del sistema financiero neoliberal. Al dominar los grandes medios de comunicación (televisión, periódicos y revistas), el neoliberalismo consigue imponer su tríada: individualismo, consumismo y privatización de bienes y servicios. Los sucesivos *Foros Sociales Mundiales* pondrán de manifiesto este inmenso número de proyectos y luchas pequeñas y locales, mostrando que los motivos y la movilización de las personas dependen mucho de sus afinidades y de su visión local de los problemas.

Por esta razón, a diferencia de los años setenta y ochenta existen actualmente nuevas formas de acción y de asociación dentro del Movimiento Popular. No se busca tanto una gran asociación que reúna enormes masas como en las *Directas-Já* (1984). Hoy se da una movilización puntual, local, a partir de un problema muy concreto, que mueve tanto a las personas afectadas como a algunos grupos simpatizantes. En general, la movilización es una respuesta a una llamada hecha por una ONG, internacional o nacional, llamando a la gente en nombre de la «participación ciudadana».

Todo esto exige una revisión de nuestros trabajos bíblicos. Cuando empezó el CEBI, a finales de los años setenta, existía un gran número de movimientos sociales populares articulados en torno a la oposición al régimen militar. Nuestra lectura de la Biblia alcanzaba principalmente a los movimientos de base presentes en las iglesias cristianas y que se inspiraban en la teología de la liberación. Con la caída del régimen militar y la posterior creación de la democracia en

Brasil con la Constitución de 1988, ese marco, evidentemente, cambió mucho. Desparecieron las manifestaciones masivas que exigían participación política y libertades democráticas. A fin de cuentas, ya tenemos un régimen democrático y representativo. Los partidos políticos no necesitan ya refugiarse en las iglesias. El Partido de los Trabajadores (PT), organizado a partir de movimientos sociales de las iglesias, de los sindicatos y de los intelectuales, fue el canal político de las reivindicaciones populares. Los movimientos vieron cómo muchas de sus reivindicaciones entraron en el nuevo texto constitucional, si bien es cierto que fueron numerosas las que llegarían a quedarse en la letra.

Sin embargo, se inició la desmovilización, que sigue hasta nuestros días, aun cuando de vez en cuando se tomen las calles, como en el caso de la *destitución* del presidente Collor o en la lucha contra las privatizaciones neoliberales (de 1994 a 2000), o en las manifestaciones de junio y de julio de 2013 contra el aumento de los precios en los transportes urbanos y la denuncia contra las grandes obras relacionadas con la Copa del Mundo (2014) y con las Olimpiadas (2016). A todo esto se suma la gran frustración política provocada por los años de gobierno del PT, cuyas políticas económicas neoliberales acentuaron el proceso de la concentración de la riqueza.

Si queremos descubrir los nuevos paradigmas para una lectura popular de la Biblia en América Latina, tenemos que destacar algunos hechos que están movilizando a las personas y recuperando un poco la visibilidad de los movimientos sociales y populares:

a) *La cuestión de la tierra* es el que más relieve tiene en el escenario nacional. De los aproximadamente veinte movimientos sociales rurales existentes en Brasil, el movimiento de los sin tierra (MST) es el más famoso porque está mejor organizado en su estrategia de comunicación. Pero no podemos olvidar la lucha de los indígenas y de los grupos quilombolas por la regulación de sus reservas.

b) *El Movimiento por la ética en la política* y los grupos Fé & Política. Esta junta ha obtenido grandes victorias, como la destitución del presidente Collor, los referendos populares contra la privatización del Vale do Rio Doce y la deuda exterior, la ley de expedientes lim-

pios y la legislación anticorrupción. Pero también sufrió la derrota en el referendo sobre el desarme.

c) *El aumento de los movimientos indígenas*, suscitado por las celebraciones en torno al quinto centenario de la llegada de los blancos (1992-2000). Este movimiento tuvo un gran triunfo en la demarcación de la reserva Raposa-Serra do Sol y en la recuperación de las tierras de los pataxós, en el sur de Bahía. Aquí en Brasil son los indígenas los que más se opusieron a las políticas desarrollistas realizadas por el PT. Resulta decepcionante la poca atención que un gobierno popular prestó a la cuestión indígena.

d) *La lucha de los afrodescendientes* por hacer su rostro más visible en la sociedad brasileña, principalmente en el campo educativo, como conseguir un mayor cupo en las universidades, y en la lucha por las tierras quilombolas.

e) *Las grandes movilizaciones de los homosexuales*, que reúnen a millones de personas en el desfile del día del orgullo gay y garantizando así su victoria en el reconocimiento de la unión de personas del mismo sexo.

f) *Los diversos frentes ecologistas*. Desde la ECO-92 en Río de Janeiro, la lucha popular se basa en el campo ecológico. La oposición a los megaproyectos, a las grandes presas y al agronegocio, moviliza y articula a muchos grupos de resistencia, como ya pudo verse en Río+20 en junio de 2012.

g) *Los nuevos avances de la ciencia*, que modifican la concepción y la actitud de las personas: la informática, la biotecnología, la física cuántica, la nanotecnología, etc.

h) *El rostro de los pobres según el documento de Aparecida*. Ante los desafíos suscitados por la globalización neoliberal, el documento de Aparecida (DAp 64-65) nos invita a desarrollar una «globalización diferente», marcada por la solidaridad, por la justicia y por el respeto a los derechos humanos. Luego, nos exhorta a «contemplar los rostros de aquellos que sufren», presentando un extenso listado de las personas que sufren, víctimas de las políticas neoliberales, una «globalización sin solidaridad que afecta negativamente a los secto-

res más pobres». De este gran elenco de personas afectadas merece la pena resaltar algunas:

– El primer rostro que despunta es justamente el de las *comunidades indígenas*, que son las que más sufren con el avance del agronegocio, con la construcción de las presas y con los grandes proyectos de infraestructuras.

– A continuación, las *mujeres*, excluidas por razón de su sexo, raza o situación socioeconómica.

– Después los *jóvenes*, que reciben una educación de baja calidad y por eso mismo son excluidos de un mercado de trabajo que cada vez exige más una cualificación profesional.

– Las *personas mayores*, que, además de sentirse excluidas por el sistema productivo, se sienten abandonadas por sus familiares, y cuentan con pocos recursos para los medicamentos necesarios y el tratamiento médico.

– Los que intentan sobrevivir con una *economía sumergida*: los pobres, los desempleados, los emigrantes, los desplazados, los agricultores sin tierra.

– Las *víctimas del tráfico de seres humanos*: prostitución infantil, esclavas y esclavos sexuales, las víctimas del tráfico de órganos, trabajadores esclavizados por las deudas.

– La gran *población metida en la cárcel*, víctimas de una policía que no está preparada, de una represión selectiva que afecta en su mayoría a los jóvenes pobres y negros.

El documento de Aparecida concluye esta exposición resaltando que «no se trata simplemente de un fenómeno de explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Los excluidos no son solamente “explotados”, sino también “superfluos” y “desechables”». Este es el punto de partida para captar el momento que estamos viviendo. Al contemplar los rostros de los desechables o descartables, víctimas de una economía inhumana, entendemos el grito de denuncia del papa Francisco en la *Evangelii gaudium*: «¡Esta economía mata!... Eso es exclusión» (EG 53).

A pesar de todos los avances tecnológicos, políticos, sociales y económicos, que colocan a Brasil entre las ocho economías más poderosas del planeta, aún somos un país tremendamente desigual. Muchos grupos siguen todavía con la pauta de las luchas de los años setenta y ochenta: trabajo, salud, transporte, educación, vivienda y alimentación.

Estos son los nuevos desafíos que nos llevan a preguntar: ¿cuál es el papel de los nuevos sujetos históricos, aquel conjunto que se esconde en la palabra *pueblo*, hecho estructurador del movimiento popular? La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cuál es la propuesta que hacemos para una lectura de la Biblia que pueda hacer frente a estos nuevos desafíos? La lectura bíblica está siendo influida por estos mismos desafíos del movimiento popular. Es una influencia mutua y un enriquecimiento recíproco.

II. Nuevos desafíos para la lectura popular

La lectura popular contiene en sí misma algunos desafíos muy importantes que deben tenerse en cuenta. Señalamos cinco de estos desafíos.

1. La lectura feminista o lectura de género

Esta lectura cuestiona y relativiza la tradicional lectura machista realizada por las iglesias para mantener el sistema patriarcal. La lectura de género no puede descartarse como un fenómeno pasajero ni como una de las muchas curiosidades exegéticas sin mayores consecuencias. Ella es una de las características que van emergiendo desde dentro de la lectura popular de la Biblia. Su alcance es mucho más grande de lo que podría parecer a primera vista. En Brasil adquiere una mayor importancia debido a la aplastante mayoría de mujeres que participan activamente en los grupos bíblicos y sostienen la lucha del pueblo en muchos lugares. En el CEBI es muy numeroso el grupo de asesoras que se han formado en los últimos años y que están profundizando en la lectura de género no como un nuevo sector, sino como una característica que debe marcar toda nuestra lectura popular.

2. *¿Cómo afrontar la realidad del fundamentalismo?*

En los encuentros bíblicos promovidos por el CEBI, abiertos a las personas de los diversos sectores de la vida de las iglesias, aparece cada vez más el siguiente fenómeno. El estudio y la interpretación de la Biblia se hacen en una línea claramente liberadora. Pero en las celebraciones, en las conversaciones de los grupos, en las preguntas, aparece una actitud interpretativa diferente, en la que se mezcla fundamentalismo y teología de la liberación. Esto se produce sobre todo entre los jóvenes. ¿Cómo podemos explicar este fenómeno? ¿De dónde procede? ¿Del contacto con la línea conservadora, con la línea carismática, con los *pentecostales*? ¿No será algo que procede también de las deficiencias de la actitud liberacionista con respecto a la Biblia? ¿No procederá de algo aún más profundo que está cambiando en el subconsciente de la humanidad? De hecho, la realidad del fundamentalismo no existe solamente en las iglesias cristianas, sino también en las otras religiones, como el judaísmo, el islam, el budismo, etc. También se dan formas de un fundamentalismo secularizado. El fundamentalismo es un peligro. Separa el texto del resto de la vida y de la historia del pueblo, y lo absolutiza como la única manifestación de la Palabra de Dios. La vida, la historia del pueblo, la comunidad, no tendrían ya nada más que decir sobre Dios y su voluntad. El fundamentalismo elimina la acción de la Palabra en la vida. Constituye una carencia total de conciencia crítica. Distorsiona el sentido de la Biblia y alimenta el moralismo, el individualismo, el conservadurismo político y el espiritualismo en la interpretación. Es una visión alienada que agrada a los opresores del pueblo, puesto que impide que los oprimidos tomen conciencia de la iniquidad del sistema montado y mantenido por los poderosos. En la Iglesia católica, por primera vez, el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) critica duramente el fundamentalismo como algo nefasto que no respeta suficientemente el sentido de la Biblia.

3. *La búsqueda de espiritualidad y nuestro método de interpretación*

Por todas partes se oye y se siente el deseo de una mayor profundidad, de mística, de espiritualidad. La Biblia, de hecho, puede ser

una respuesta a este deseo. La Palabra de Dios tiene, efectivamente, dos dimensiones fundamentales. Por una parte, ofrece LUZ. En este sentido, puede contribuir a aclarar las ideas, a desenmascarar las falsas ideologías, y a comunicar una conciencia más crítica. Por otra parte, ofrece una FUERZA. En este sentido, puede animar a las personas, comunicarles valor, ofrecerles alegría, pues ella es fuerza creadora que produce lo *nuevo*, genera al pueblo, provoca hechos, hace amar. Desafortunadamente, muchas veces, en la práctica pastoral, estos dos aspectos de la Palabra están separados. Por un lado, los movimientos carismáticos; por otro, los movimientos de liberación. Los carismáticos dedican mucho tiempo a la oración, pero muchas veces carecen de visión crítica y tienden a una interpretación fundamentalista, moralizante e individualista de la Biblia. Por eso su oración carece en muchas ocasiones de fundamento real en el texto y en la realidad. Los movimientos de liberación, por su parte, tienen mucha conciencia crítica, pero, a veces, carecen de perseverancia y de fe, cuando se trata de afrontar situaciones humanas y relaciones interpersonales, que, según un análisis científico de la realidad, no contribuyen en nada a la transformación de la sociedad. A veces tienen una cierta dificultad para ver la utilidad de largas horas de oración sin resultado inmediato.

4. La cultura de los pueblos originarios

Tenemos que superar la lectura bíblica como un instrumento de colonización. En el mito de Tucumán, que explica a los indios de la región amazónica el origen del mal en el mundo, el culpable de los males no es la mujer, sino el hombre. En un encuentro bíblico alguien preguntó: «¿Por qué no usamos nuestros mitos en lugar de los mitos del pueblo hebreo?». No hubo respuesta. La misma pregunta se hizo en un curso bíblico en Bolivia. Los participantes, casi todos aymaras, preguntaron: «¿Por qué usar solo la Biblia? Nuestras historias son más bonitas, menos machistas y más conocidas». Las religiones de Asia, más antiguas que la nuestra, plantean estas mismas preguntas desde hace ya varios años: ¿cuál es el valor de *nuestra* historia y de *nuestra* cultura? ¿No podrían valer como *nuestro* Antiguo Testamento, donde están escondidas las *promesas* que Dios hizo

a nuestros antepasados y donde se encuentra *nuestra ley* como «*nuestro pedagogo* que nos lleva a Jesucristo» (Gál 3,24)? El Evangelio no vino a eliminar ni a sustituir el Antiguo Testamento, sino a completarlo y explicitar todo su significado (Mt 5,17). El Antiguo Testamento del pueblo de Israel es el *canon* o *norma* inspirada que nos ayuda a percibir y a revelar esta dimensión más profunda de nuestra cultura e historia, de *nuestro* Antiguo Testamento. En este sentido, son muy importantes las diferentes iniciativas de la lectura indígena, negra y de género.

Muchos preguntan: ¿pero qué puede hacerse con una cosmovisión tan anticuada como la que presenta la Biblia? Merece la pena retomar aquí una palabra del sabio africano Clemente de Alejandría: «Dios salvó a los judíos judaicamente, a los griegos, griegamente, a los bárbaros, bárbaramente». Y podemos continuar: «A los brasileños, brasileñamente; a los argentinos, argentinamente; a los latinos, latinamente, etc.». Los judíos, los griegos y los bárbaros, cada uno en su tiempo y en su cultura, a través de la perseverancia en su fe y en medio de muchas crisis en sus historias, fueron capaces de descubrir los signos de la presencia amorosa de Dios en sus vidas. De igual modo, se nos desafía hoy a hacer lo mismo que ellos hicieron en su tiempo, a saber, descubrir la misma presencia divina dentro de nuestra cultura; expresarla en las formas de nuestra cosmovisión; crear nuevas maneras de celebrar que respondan a los deseos más profundos de nuestro corazón; irradiar esta fe para los otros como una gran Buena Noticia para la vida humana; hacer lo que Jesús hizo en su tiempo: transmitir la Buena Noticia de Dios.

5. Necesidad de un estudio más profundo de la Biblia en América Latina

La andadura de las comunidades avanza y se hace profunda. Poco a poco, del corazón de esta práctica popular está surgiendo una actitud interpretativa que no es *nueva*, sino muy *antigua*. Esta práctica necesita la legitimación tanto de parte de la tradición de las iglesias como de parte de la investigación exegética. La lectura se hace a partir de los pobres y a partir de la causa de los pobres tiene sus propias exigencias. En la medida en que se avanza, crece el deseo de

una mayor profundización científica. Son muchos los asesores y las asesoras que desean conocer las lenguas bíblicas, así como también conocer mejor el contexto económico, político, social e ideológico en el que surge la Biblia; quieren llevar al interior de la Biblia las preguntas que actualmente angustian al pueblo en la vivencia de su fe. Hay escasez de asesores y de asesoras académicos capaces de responder a esta demanda creciente de formación bíblica de los asesores populares y de hacer frente al problema nuevo que se está creando a causa del inmenso crecimiento del fundamentalismo.

Conclusión: aprendiendo con el Apocalipsis de Juan

El libro del Apocalipsis constituye un gran análisis de la realidad que afrontaban las pequeñas comunidades cristianas al final del siglo I. Con mucha objetividad y creatividad, el libro destaca las dos grandes amenazas que hacían peligrar la vida de estas comunidades (Ap 13,1-18). El gran adversario del proyecto de Dios, el dragón, envía a dos bestias para destruir a la comunidad de los santos. La primera bestia sale del mal. Es violenta y asesina. Esta primera bestia es perfectamente identificable: se trata del Imperio romano, que domina sobre todo y sobre todos. En los años setenta y ochenta, nosotros, aquí en América Latina, nos enfrentábamos a esta misma bestia y conocíamos su nombre: Estado de seguridad nacional. Muchos cayeron en este enfrentamiento y son muchos los mártires «destinados a la cárcel y que morirán a espada» (Ap 13,10). Nuestros métodos de lectura bíblica se forjaron en esa lucha contra la primera bestia.

Pero después la cosa cambió y apareció una segunda bestia. Esta segunda bestia surge de la tierra, del seno de los grupos y las comunidades. Parece un cordero, pero al hablar es el propio dragón. Realiza grandes milagros que dejan a todos maravillados y hechizados. Seduce a la humanidad con imágenes y prodigios, y traza una marca que permite a todos, grandes y pequeños, esclavos y libres, ricos y pobres, comprar y vender para su consumo (Ap 13,16). Para las comunidades del siglo I, esta segunda bestia era el espíritu del Imperio romano, concretado en las monedas, en el dinero. Para nosotros,

aquí en América Latina, esta segunda bestia es el neoliberalismo, que, con su ideología individualista, destruye la unidad de las comunidades, que, con sus propuestas consumistas, consigue que todos se sumerjan, maravillados y hechizados, en los aparatos y en las técnicas electrónicas. Pero sobre todo con su ideología teológica de la prosperidad, de la victoria y del milagro, de las curaciones y del enriquecimiento.

Nuestra lectura bíblica supo encontrar los métodos para enfrentarse a la primera bestia. ¿Sabremos enfrentarnos a la segunda?

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

LA EXIGENCIA DE LA DIGNIDAD DE LOS POBRES DESPUÉS DE LA LIBERACIÓN EN SUDÁFRICA

Este artículo aborda el tema del lugar de la dignidad en Sudáfrica después de veinte años de su liberación política, mediante un estudio exhaustivo del movimiento Abahlali baseMjondolo, que es un movimiento de personas sin vivienda. Indagamos en las dimensiones socioeconómicas y teológicas de la dignidad, como también en el papel de los biblistas socialmente comprometidos que ofrecen recursos críticos para recuperar la trayectoria profética de la rebelión por la dignidad en la Biblia. Concluimos afirmando que lo que conecta a Jesús con la comunidad no es una ética étnica, sino una ética socioeconómica, y ofrecemos esta idea como elemento crítico para la lucha por los pobres en Sudáfrica.

Introducción

En la reciente película sudafricana *Son of Man*, una versión del relato evangélico sobre la vida de Jesús ubicado en la Sudáfrica posterior a la liberación, Jesús se dirige a la muchedumbre desde una choza. Se pone de pie sobre una VIP

* GERALD O. WEST es profesor titular de Religión, Filosofía y Lenguas y culturas clásicas. Ha publicado más de ciento cuarenta títulos, entre libros y artículos. Actualmente es el editor de *Semeia Studies* (una colección de libros de la Society of Biblical Literature, Atlanta, Estados Unidos) y del *Journal of Theology for Southern Africa* (revista académica con sede en Sudáfrica). Ha sido premiado con el University's Vice-Chancellor's Award y el DVC's Award for Research Excellence en 2012, y fue nombrado profesor de la University of KwaZulu-Natal en 2013. Ha trabajado en el Ujamaa Centre for Community Development and Research desde su fundación en 1989, y fue su director desde 1994 hasta 2011.

Dirección: School of Religion, Philosophy, and Classics, University of KwaZulu-Natal, King George V Ave, Glenwood, Durban, 4041 (Sudáfrica). Correo electrónico: west@ukzn.ac.za

(«Ventilated Improved Pit latrine», «letrina de pozo mejorada con ventilación») y pronuncia la versión de Mateo del «sermón del monte» (o parte de él) (0:47.35)¹¹. Mientras unos soldados armados merodean en el fondo y un helicóptero militar sobrevuela, Jesús dice (en xhosa): «Pueblo mío, hemos elegido deliberadamente actuar abiertamente. Trabajemos juntos, porque mediante el diálogo colectivo podemos penetrar en los oídos más sordos». Mientras la muchedumbre grita dando su aprobación, él continúa diciendo: «Parece como si estuviéramos derrotados. Tenemos que actuar como un movimiento para garantizar que cada uno de nosotros sea tratado con dignidad».

Si bien hay muchos aspectos de esta película que me preocupan², el momento en el que Jesús recuerda a la gente su dignidad me parece que es fiel tanto a nuestro contexto como al de los evangelios. En efecto, Jesús, tanto en esta película como en pasajes de los relatos evangélicos, reconoce que la dignidad reside tanto en el individuo como en su acción de colaboración en el ámbito público. En este artículo indago en cómo ha emergido el concepto de «dignidad» como un concepto central en las luchas de los pobres en la Sudáfrica ya liberada. Analizamos las dimensiones socioeconómicas y teológicas de la dignidad, como también el papel de los biblistas socialmente comprometidos en ofrecer recursos críticos para recuperar la trayectoria profética de la rebelión por la dignidad en la Biblia.

I. La trayectoria profética de la Biblia

En el ámbito de la investigación bíblica, a través de una amplia gama de enfoques contextuales, han surgido habitualmente intentos para analizar las voces que se contraponen en los textos bíblicos. La obra de Norman Gottwald sobre el antiguo Israel es una de las pioneras en este campo, y aunque su enfoque es fuertemente histórico y

¹ Mark Dornford-May, *Son of Man* (2005).

² Gerald O. West, «The *Son of Man* in South Africa?», en Richard Walsh, Jeffrey L. Staley y Adele Reinhartz (eds.), *Son of Man: An African Jesus Film*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2013.

sociológico³, en su obra posterior usó este análisis sociohistórico para discernir las voces rivales en las mismas producciones literarias⁴. La obra de Robert Coote sobre Amós fue quizá el proyecto más completo y coherente de este tipo, pues incluye el análisis sociohistórico, el literario y el teológico⁵. Las obras de estos autores fueron asumidas por el biblista sudafricano Itumeleng Mosala⁶, y con su contribución provocó un seísmo en la teología negra sudafricana y norteamericana, inaugurando lo que Tinyiko Maluleke denomina la segunda ola de la teología negra sudafricana⁷, en la que la Biblia deja de ser un recurso monovocal que está siempre de parte de la lucha por la liberación.

Encontrando ecos en la película *Son of Man*, la reconstrucción que hace Richard Horsley de la ideología de la comunidad de Jesús partiendo de Marcos y de las tradiciones atribuidas a Q en Mateo y Lucas, está en continuidad con lo que Walter Brueggemann define como «trayectoria profética», «un movimiento de contestación que se ubica entre los desheredados y que articula su visión teológica con un concepto de Dios que irrumpe definitivamente incluso contra instituciones y sistemas aparentemente inviolables», lo que está en contradicción con lo que Brueggemann denomina la «trayectoria de consolidación», «un movimiento de consolidación que se ubica entre los establecidos y asegurados, y que articula su visión teológica con un concepto de Dios que fielmente acata y apoya el orden presente»⁸.

³ Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1979.

⁴ Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Fortress, Filadelfia 1985.

⁵ Robert B. Coote, *Amos among the Prophets: Composition and Theology*, Fortress Press, Filadelfia 1981.

⁶ Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids 1989.

⁷ Tinyiko S. Maluleke, «Black Theology as Public Discourse», en James R. Cochrane (ed.), *Constructing a Language of Religion in Public Life: Multi-Event 1999 Academic Workshop Papers*, University of Cape Town, Ciudad del Cabo 1998, pp. 60-62.

⁸ Walter Brueggemann, «Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel», en Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1993, p. 202.

Como sostiene Horsley, las comunidades del movimiento de Jesús se concebían a sí mismas como «un nuevo orden social»⁹, pero un orden social que al tiempo que rompe con las formaciones de consolidación se mantiene en continuidad con las fuerzas proféticas. En efecto, la contribución particular de Horsley consiste en reconocer y analizar la naturaleza opuesta de este proyecto de «renovación». En un mundo lleno de diversas tensiones, el «conflicto fundamental en la Palestina judía se encontraba... entre los grupos dirigentes, por una parte, y el grueso del pueblo, por otra»¹⁰. Lo que unía a la comunidad de Jesús no era una ética étnica, sino una ética socioeconómica.

Una específica contribución del análisis que realiza Horsley es que la ética originaria del movimiento de Jesús y de su proyecto de renovación era una ética *interna*. La base material del «sermón» en Lucas 12,22-31/Mateo 6,25-33 constituye una buena prueba al respecto: constituye una llamada a una ética interna de la renovación en reciprocidad. No se trata principalmente de una ética externa, dirigida a quienes no pertenecen a la comunidad, sino ante todo de una interna ética socioeconómica «local», centrada en la construcción de una comunidad de solidaridad y resistencia¹¹.

La primacía y la prioridad de una ética comunitaria interna es lo que subraya la película *Son of Man*. Lo que esta película hace explícito es el lugar implícito de la dignidad en esta ética. En la siguiente sección de este artículo analizaré el lugar central que la dignidad ha llegado a tener en los movimientos sociales posteriores a la liberación.

II. Abahlali baseMjondolo

El lugar de la dignidad en nuestra lucha contemporánea, casi veinte años ya desde la liberación política, se expresa con toda clari-

⁹ Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, Continuum, Nueva York 1994, p. 122.

¹⁰ Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, p. 85.

¹¹ Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, pp. 124-125. Véase también Sharon D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation*, Orbis, Nueva York 1985.

dad en el movimiento Abahlali baseMjondolo. El 19 de marzo de 2005 un grupo de personas negras que vivían en chozas bloquearon una carretera principal en la ciudad de Durban (KwaZulu-Natal, Sudáfrica). Como muchas otras manifestaciones de denuncia de «los servicios públicos»¹², un signo de nuestro tiempo, esta acción era una protesta porque el gobierno no les había entregado las viviendas a los moradores de chozas de Kennedy Road. Cuando las excavadoras se acercaban a «su “Tierra Prometida”» (la imagen bíblica fue usada por ellos)¹³, la comunidad actuó bloqueando la carretera Umgeni con sus cuerpos y quemando neumáticos. En esta manifestación participaron más de setecientos moradores de chozas, y, a pesar de la fuerte reacción policial, dos días después, el 21 de marzo, el día de los derechos humanos (y aniversario de la masacre de Sharpeville en 1960), se manifestaron más de mil personas.

Como comenta Nigel Gibson, «sus demandas estaban lejos de ser revolucionarias; eran las demandas de ciudadanos leales que hacían exigencias razonables, asumiendo su ciudadanía, a favor de la inclusión en la “nueva Sudáfrica”, las exigencias de vivienda, de seguridad, de atención sanitaria y de representación política»¹⁴. Para Abahlali, dice Gibson, «la democracia no consistía en unas elecciones realizadas cada cinco años, sino en la vida de cada día, que incluía reciprocidad, protección y la inclusión de quienes habían sido sistemáticamente excluidos, y a quienes les habían dicho que eran demasiado estúpidos para entender»¹⁵. En palabras de S’bu Zikode, un intelectual del movimiento Abahlali: «Nuestra lucha es más moral que política. Es más una cuestión de justicia. ¿Es justo que los moradores de chozas vivan en el lodo como unos cerdos, que es como

¹² Para un análisis detallado sobre las denominadas «protestas por los servicios públicos», véase el incisivo trabajo de Gillian Hart, *Rethinking the South African Crisis: Nationalism, Populism, Hegemony*, University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg 2013.

¹³ Gibson usa esta frase y yo la he oído a un representante de Abahlali que ha trabajado con el Ujamaa Centre en un proyecto común. Cf. Nigel Gibson, *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali Basemjondolo*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2011, p. 146.

¹⁴ Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 148.

¹⁵ Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, pp. 156-57.

están viviendo?», pregunta a modo de ilustración. «¿Por qué tengo que vivir en una casa de cartón cuando hay gente que puede vivir en una casa decente? Así pues, se trata de una cuestión moral»¹⁶. Por esta razón Abahlali se ha opuesto coherentemente al discurso del «servicio público»; «ellos insisten en que sus demandas son sobre “seres humanos”»; en efecto, en palabras de Zikode, «la lucha es el ser humano»¹⁷. En los términos usados por Gibson, en los que resuena el análisis de Horsley sobre el primitivo movimiento de Jesús, «el abahlalismo es una cultura del compartir que está enraizada en las ideas de comunidad y reciprocidad, y que se encuentran en la larga lucha contra el *apartheid*»¹⁸.

No sorprende, por consiguiente, que la noción de «dignidad» haya asumido un lugar tan central en el discurso de Abahlali. «Nosotros luchamos, morimos y votamos a este gobierno», dice Zikode, «para poder ser libres y tener una vida decente»¹⁹. Uno de los principales objetivos de Abahlali, argumenta Gibson, a partir del análisis de Zikode, «es una forma de revolución moral, la creación de una sociedad en la que los pobres sean tratados como seres humanos responsables e inteligentes». Dice Gibson que a Zikode le gusta decir: «Nosotros somos pobres en recursos, pero no somos pobres de mente»²⁰.

Abahlali encarna, tanto en su acción comunitaria como en su reflexión comunitaria, la concepción que James Scott tiene de la resistencia a la dominación. Scott asigna una función importante a la dignidad humana. En efecto, Scott admite que él privilegia «los temas de la dignidad y de la autonomía, que habitualmente se han visto como secundarios con respecto a la explotación material»²¹. No importa lo severa que sea la dominación, y Scott se centra en sus formas extremas, la dignidad exige siempre que se le dé una res-

¹⁶ Citado en Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 157.

¹⁷ Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 157.

¹⁸ Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 158.

¹⁹ Citado en Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 158.

²⁰ Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 158.

²¹ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven y Londres 1990, p. xi.

puesta. Como Abahlali, Scott reconoce que los pobres no son pobres de mente. Es central en su análisis el reconocimiento de que las clases subordinadas «están *menos* constreñidas en cuanto al pensamiento y la ideología, puesto que pueden hablar en situaciones de reclusión con seguridad comparativa, y *más* constreñidas con respecto a la acción y la lucha política, donde el ejercicio diario del poder limita drásticamente las opciones que les son disponibles»²². Lo que la liberación política ha traído a Sudáfrica es el espacio político para que lo escrito ocultamente salga al ámbito público. Y Abahlali ha asumido este espacio, haciendo un uso eficiente de la rebelión de la dignidad contra el «olvido sistémico» del Estado²³.

III. La rebelión de la dignidad

John Holloway, al igual que Scott y Abahlali, ubica la dignidad en el centro de los movimientos sociales de los marginados²⁴. Comienza con la evidente afirmación de que la que dignidad consiste en «oponerse a aceptar la humillación y la deshumanización», y se pregunta a continuación por el qué «es» y qué «no es» la dignidad. «La dignidad, entendida como una categoría de lucha, es una tensión que va más allá de ella misma. La afirmación de la dignidad implica que es negada en el presente. Por consiguiente, la dignidad es la lucha contra la negación de la dignidad, la lucha por su realización. La dignidad es y no es: es la lucha contra su propia negación»²⁵. «La dignidad es el grito que exclama “¡estamos aquí!”»²⁶.

²² Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, p. 91.

²³ Sampie Terreblanche, *A History of Inequality in South Africa, 1652-2002*, University of Natal Press, Pietermaritzburg 2002, p. 423.

²⁴ John Holloway, «Dignity's Revolt», en <http://libcom.org/library/dignity-s-revolt-john-holloway>. He optado por citar este artículo en la forma en que aparece en la web de Abahlali, en la que forma parte de la «University of Abahlali baseMjondolo». El artículo fue publicado por John Holloway, «Dignity's Revolt», en John Holloway y Eloina Peláez (eds.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto, Londres 1998, pp. 159-198.

²⁵ <http://libcom.org/library/dignity-s-revolt-john-holloway>

²⁶ <http://libcom.org/library/dignity-s-revolt-john-holloway>

En consonancia con Zikode, Holloway sostiene que la dignidad «constituye un asalto contra la separación de moralidad y política, y de lo privado y lo público... Afirmar la dignidad no es una reivindicación moral ni política, es más bien un ataque a la separación entre política y moralidad que permite que todos los regímenes formalmente democráticos en todo el mundo coexistan con crecientes niveles de pobreza y de marginación social»²⁷. La dignidad sintetiza, continúa diciendo Holloway, «el rechazo de la separación de lo personal y de lo político», y la rebelión de la dignidad «obtiene su fuerza de la unión de dignidades». «La dignidad resuena, y al vibrar desencadena vibraciones en otras dignidades, resonando de forma no estructurada y posiblemente discordante»²⁸.

La dignidad es acción; la dignidad es más un verbo que un sustantivo. En una declaración conjunta de Abahlali baseMjondolo, la Rural Network y el Unemployed People's Movement, se dice que la «dignidad es el camino y es el punto de destino»²⁹.

IV. La teología popular

Los movimientos sociales organizados, como es el caso de Abahlali baseMjondolo, constituyen una llamada que se hace a los biblistas y a los teólogos socialmente comprometidos, que se encuentran ubicados en las tradiciones de la teología de la liberación, para que se solidaricen con ellos y hagan teología con ellos. La segunda edición revisada (1986) del *Kairos Document* nos prepara el camino al realizar una distinción entre «teología popular» y «teología profética». La «teología popular» forma parte de los movimientos socialmente organizados de los pobres. La «teología profética» es la representación más sistemática de esta teología encarnada en el ámbito público³⁰. Según el *Kairos*

²⁷ <http://libcom.org/library/dignitys-revolt-john-holloway>

²⁸ <http://libcom.org/library/dignitys-revolt-john-holloway>. Scott usa una imagen semejante; véase Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, p. 224.

²⁹ «The Dignity of the Poor is Vandalized in Many Quarters», en <http://abahlali.org/node/9478>; véase también <http://hir.harvard.edu/archives/3068>

³⁰ The Kairos Theologians, *The Kairos Document: Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, Revised Second Edition,

Document no puede existir una teología profética sin una primera teología popular.

Lamentablemente, sin embargo, esta prioridad de la teología popular con respecto a la teología profética ha sido olvidada desde la época de nuestra liberación política. Pero como Abahlali nos recuerda, la necesidad no ha disminuido, simplemente tiene un rostro diferente. Y los recursos se mantienen. El Institute for Contextual Theology (ICT) y el trabajo de Albert Nolan, junto con la cooperación del Ujamaa Centre³¹, han sido decisivos para la teorización y la realización del proceso de elaboración teológica conjugando la teología popular y la teología profética³². Así pues, contamos con una metodología orientadora para hacer teología «con» los movimientos sociales en los que se concibe la solidaridad al estilo de Abahlali, si es verdad que estamos dispuestos a atender la llamada que se nos hace. Contamos ya con la «materia prima»; la teología popular está ya presente en el discurso de la dignidad representado por Abahlali.

Si retrocedemos a las protestas iniciales que dieron origen al Abahlali baseMjondolo, veremos que la teología popular estaba ya presente allí. Al recibir a las catorce personas que fueron arrestadas por la policía y estuvieron detenidas durante diez días, «Zikode, junto con Nonhlanhla Mzombe y otros activistas de la comunidad, organizaron una fiesta de bienvenida. Zikode mantuvo embelesada a la gente con la siguiente afirmación de sus acciones: “El primer Nelson Mandela”, explicó, “fue Jesucristo. El segundo fue Nelson Rolihlahla

Skotaville, Braamfontein 1986, pp. 34-35, nota 15; Gary S. D. Leonard (ed.), *The Kairos Documents*, Ujamaa Centre, Pietermaritzburg 2011, p. 63, nota 15.

³¹ Gerald O. West, «Locating ‘Contextual Bible Study’ within Biblical Liberation Hermeneutics and [Alongside] Intercultural Biblical Hermeneutics», *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 70 (2014).

³² Albert Nolan, «Kairos Theology», en John W. de Gruchy y Charles Villavicencio (eds.), *Doing Theology in Context: South African Perspectives*, David Philip, Ciudad del Cabo 1994, pp. 212-218; Albert Nolan, «Work, the Bible, Workers, and Theologians: Elements of a Workers’ Theology», *Semeia* 73 (1996) 213-220; James R. Cochrane, «Questioning Contextual Theology», en McGlory T. Speckman y Larry T. Kaufmann (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*, Cluster Publications, Pietermaritzburg 2001, pp. 67-86.

Mandela. El tercer Nelson Mandela son los pobres del mundo”»³³. Reflexionando sobre esta teología popular, Nigel Gibson hace el siguiente comentario (de carácter no teológico):

La resonancia era evidente. Los pobres no eran Cristo, sino que Cristo fue el primer Mandela, el primer libertador que habló de unos nuevos cielos y de una nueva tierra. Mandela es un Cristo renacido que fundó firmemente la liberación en el suelo de Sudáfrica, su largo encarcelamiento durante el *apartheid* es una metáfora de la nación, así como su liberación es identificada con el nacimiento de una nueva Sudáfrica. Sin embargo, el fracaso del Mandela histórico en la liberación de Sudáfrica exigía el nacimiento de un nuevo Mandela: los pobres mismos... Criticando sutilmente el liderazgo histórico de Mandela, los pobres estaban tomando las riendas, considerándose a sí mismos como la fuerza y la razón de su propia liberación; ellos se habían convertido en sus propios Mandelas³⁴.

Quienes somos teólogos podríamos dar un paso adelante, puesto que, con toda seguridad, lo que S'bu Zikode dice es que Mandela procede/se sitúa en la trayectoria de los profetas y de Jesucristo. Mandela es en algunos aspectos como Cristo. Pero el Mandela real, el segundo Mandela, no ha sido totalmente fiel a esta trayectoria profética³⁵, y, por consiguiente, ha surgido otro en la trayectoria profética de Jesús, a saber, el pueblo mismo. Dicho de otro modo, desde la perspectiva de un biblista, el pueblo (en el sentido específico del término que le da Abahlali) se encontraba siempre en el centro del proyecto de liberación de Dios, con sus propios intelectuales, como Jesús, que dieron expresión profética a la teología popular en cada época histórica. El proyecto de Dios estuvo siempre relacionado con el pueblo, con el pueblo como agente clave del proyecto, con Dios.

³³ «The Third Nelson Mandela», en <http://abahlali.org/node/302>.

³⁴ Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, p. 147.

³⁵ Me remito aquí al concepto de «trayectoria» de Walter Brueggemann; véase Brueggemann, «Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel», en Norman Gottwald y Rirchard Horsley (eds.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1993, pp. 201-226.

V. La dignidad después de Mandela

Sin negar el legado personal de Mandela, Abahlali exige que este legado tiene que adquirir una forma estructural. El tejido socioeconómico de la estructura de nuestra sociedad, afirman, debe estar constituido por la dignidad. Sampie Terreblanche nos recuerda que Sudáfrica ha heredado «una historia de desigualdad». El sistema económico de Sudáfrica se ha estado moviendo, sostiene Terreblanche, «durante los últimos treinta años de un capitalismo colonial y racial a un enclave capitalista neoliberal del primer mundo que se ha deshecho de una gran parte de mano de obra negra». Esta transformación, prosigue, aunque «haya coincidido con la introducción de un sistema de democracia representativa, que es efectivamente controlada por una élite negra, predominantemente africana, exhibe aún «un carácter sistémico ominoso». El común denominador entre el sistema antiguo y el nuevo, comenta, «es que parte de la sociedad era/es sistemática e inmerecidamente enriquecida, mientras que la mayoría de la población era/es sistemática e inmerecidamente empobrecida, en el sistema antiguo mediante una *explotación sistémica*, y en el nuevo mediante un *olvido sistémico*»³⁶.

Abahlali localiza el centro de este olvido sistémico en el rechazo a reconocer la dignidad de los pobres y los marginados. Y lo que sostenemos en este artículo es que los biblistas socialmente comprometidos no podemos participar en este olvido sistémico limitándonos al ámbito académico. Como exige la tradición de la liberación, debemos realizar nuestros estudios bíblicos y nuestra teología con los pobres organizados. Entre los recursos que podemos ofrecer se encuentran los instrumentos para reconocer la dignidad de las voces marginales en nuestras tradiciones bíblicas y teológicas. El reconocimiento de que estas están internamente cuestionadas constituye una importante contribución conceptual en sí misma³⁷. Parte de nuestra contribución consiste en ofrecer un acceso (crítico) a estas voces que se enfrentan entre ellas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

³⁶ Terreblanche, *A History of Inequality in South Africa*, 422-423.

³⁷ Véase Cheryl B. Anderson, *Ancient Laws and Contemporary Controversies: The Need for Inclusive Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 2009.

LOS FRUTOS DE UNA ALIANZA CON AQUELLOS QUE NO CUENTAN

Cuando las iglesias se dejan tocar por quienes están «fuera de juego» se ven conducidas hacia experiencias humanas y espirituales primordiales. Surge entonces un modo de intervenir en el espacio público que no consiste principalmente en defender unos puntos de vista, sino en dejarse perturbar por intrusos, aquellos a quienes, por lo general, nadie escucha. Las iglesias hablan, actúan y proponen, exponiéndose a sí mismas a la tarea a las que les invita el mensaje del que son portadoras. En realidad, es una manera extraordinariamente vigorosa de aportar una contribución a la búsqueda del bien común.

En un mundo globalizado, la vida cotidiana tiende a ser inundada por reglas de juego idénticas motivadas por valores tan simplistas como la eficacia, la rentabilidad y la competitividad. La omnipresencia de estas normas, tanto más terribles porque tienen la pretensión de ser universales, deviene problemática, puesto que excluyen de nuestras sociedades a todos los que son incapaces de ajustarse a ellas. ¿Quién puede ponerlas en cuestión? ¿Cómo limitarlas y oponerse a ellas? ¿En qué apoyarse? ¿En nombre de qué? Podemos contar con cuatro posibles candidatos.

* ETIENNE GRIEU es jesuita y profesor en el Centre Sèvres (Facultés Jésuites de París). Entre sus obras destacamos las siguientes: *Nés de Dieu — Itinéraire de chrétiens engagés, essai de lecture théologique*, Cerf, coll. «Cogitatio Fidei», París 2003; *Un lien si fort — Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, L'Atelier, París 2012. Ha contribuido notablemente a la preparación del evento «Diaconia 2013» en las diócesis de Francia.

Dirección: Centre Sèvres, 35 bis rue de Sèvres, 75006 París (Francia). Correo electrónico: etienne.grieu@centresevres.com

El más bullicioso lo constituyen las religiones. Su autoridad deriva de una referencia a un más allá del mundo, situado por definición fuera de la universalización. Sin embargo, cuando este más allá es invocado como legislador encargado de reordenar la sociedad, es inmediatamente interpretado como aquel que lleva la máscara de la violencia. Las religiones no pueden contentarse con apelar a una trascendencia para criticar las reglas de juego en vigor, pues su mensaje se desacredita enseguida. Su primer desafío consiste en tener en cuenta el marco del ethos democrático para llegar a hacer comprensible su voz. Este ethos exige que toda autoridad, cualquiera que sea, acepte someterse al debate con sus propuestas, incluidas las que se refieren a la organización de la vida común. No admite a todas aquellas que pretendieran colocarse fuera del campo de la contradicción.

Las entidades culturales y nacionales constituyen un segundo candidato para hacer frente a las implacables leyes de la uniformidad mundializada y a sus consecuencias. Estas entidades se expresan en nombre de herencias que abren caminos de sentido considerados como pertinentes para la actualidad. Sin embargo, estas culturas, celosas de su patrimonio y angustiadas al mismo tiempo por el temor a desaparecer, pueden petrificarse o incluso endurecerse. Con el objetivo de sobrevivir, sus tradiciones de lengua y literatura, de pensamiento y de creación artística, corren el peligro de convertirse en una repetición de lo mismo o de revelarse simplistamente agresivas. Reducidas a folclore o manipuladas, devienen incapaces entonces de aportar algo realmente positivo al mundo actual.

Un tercer aspirante ha hecho su aparición recientemente: se trata de las generaciones futuras que exigen razones para vivir en la Tierra. Situadas fuera del sistema de nuestros intercambios, solo tienen voz para aquellos intercambios que imaginamos con ellas. De ahí la debilidad de su alcance.

De forma sin duda paradójica, el cuarto pretendiente al cuestionamiento de un mundo con reglas de juego despiadadas lo constituye aquellas personas descalificadas y mantenidas fuera del terreno de juego. En este grupo se encuentran aquellos que no han podido

entrar en el juego de los intercambios eficaces y rentables, debido a su discapacidad, a su extrema pobreza, a la explotación, o aquellos a quienes no se les ha permitido desarrollar sus capacidades. La desgracia se ha abatido sobre ellos o les ha sido transmitida de generación en generación. Ha encerrado sus vidas en la miseria. Estos hombres, estas mujeres y estos niños, viven la humillación de ser considerados como seres «inútiles para el mundo»¹. Mantenidos fuera de lo que regula el curso de las cosas, sin posibilidad de expresión, devienen invisibles².

Frente a una globalización construida por los poderosos, las iglesias cristianas pueden ofrecer una verdadera instancia crítica con la condición de que hagan una alianza con los pobres, de que vayan a su escuela y de que redescubran su verdadero tesoro mediante ellos y con ellos. Al no dirigirse ya al mundo en nombre de una instancia trascendente dominante, su palabra recibe la autoridad de su familiaridad con una realidad difícil de aprehender, situada fuera del marco habitual, que, en cierto sentido, puede designarse como un «fuera del mundo». Ahora bien, esta realidad que asusta es de hecho un lugar teológico de primera categoría. Por esta razón, la alianza que hacen las iglesias con «quienes no cuentan» deviene al mismo tiempo un modo de participar en el debate público y de hacer comprender las exigencias del Evangelio. Esta alianza requiere y les exige dejarse mover, perturbar y empujar por quienes se encuentran en situaciones precarias y por quienes sufren. Con el objetivo de demostrar el camino que debe hacerse, partimos de la descripción de un evento reciente para descubrir en él las enseñanzas que las iglesias tienen que recibir de la palabra de quienes han sido descartados. A continuación, a la luz del Evangelio y de nuestro descubrimiento, proponemos una apertura eclesiológica.

¹ Una expresión que surge en el siglo XVI como lo ha mostrado Bronislaw Geremek en *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Gallimard, París 1987.

² Sobre este concepto, véase la reflexión filosófica de Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, PUF, París 2009.

I. La autoridad de la palabra de aquellos a quienes nadie les escucha

En 2013, 12.000 personas procedentes de todas las diócesis de Francia se reunieron en Lourdes para una jornada dedicada al tema «Al servicio de la fraternidad». Una cuarta parte de ellas se encontraban en una gran, o incluso extrema, precariedad. Al inicio de la asamblea, que tenía por título *Diaconía*, y que constituía la conclusión de un trabajo de dos años realizado en las iglesias diocesanas, los participantes marcados por una experiencia personal de miseria compartieron el fruto de su camino. Su intervención dio el tono al evento; presentamos a continuación un breve fragmento:

Juntos podemos transformar las cosas y hacer comprender que la Iglesia no está reservada a ciertas personas. Juntos lograremos construir otro camino, otra experiencia, para que en los encuentros se produzca intercambio y escucha, y para que, al salir de la iglesia, se lleve a cabo lo que se ha dicho en ella. La diaconía, en efecto, puede ser el comienzo de algo nuevo: despertar a la Iglesia a otra dimensión, es decir, a una manera de seguir a Cristo según su propia modalidad, es decir, estando con los más pobres. Puesto que él, Jesús, hizo el mismo camino que los pobres³.

Con estas palabras las personas en situación de gran precariedad invitaron al público a leer lo que ellas vivían como un nuevo comienzo: el despertar de la Iglesia mediante el redescubrimiento de Cristo como aquel que se vinculó a los más pobres, una clave sin la que la Iglesia corre el peligro de entumecerse y adormecerse. Su palabra fue recibida como una palabra de autoridad. Recordaron a la Iglesia su vocación. A juzgar por el efecto que produjo sobre la numerosa asamblea, la autoridad de su palabra fue incontestable. Hizo que surgiera una gran libertad y sencillez de expresión a lo largo de toda la reunión en todos los participantes, cualesquiera que pudieran ser su posición social y eclesial. Marcó a los espíritus y desde entonces se ha convertido en una referencia para el mundo eclesial

³ La reflexión completa de este grupo se ha publicado con el título *Église: quand les pauvres prennent la parole*, Éditions franciscaines, coll. «Servons la fraternité», París 2014, p. 84.

francés. La palabra de los pobres se ha revelado en él como una verdadera autoridad: aquella que adquiere la palabra a lo largo de un recorrido por situaciones terriblemente duras. Resuena como una llamada que viene de un más allá de la prueba y continúa resonando en los sufrimientos soportados y en las luchas llevadas a cabo.

Aquellos que se expresaron en Lourdes obligan a mirar más allá de ellos mismos: hacia los «más pobres» que ellos. Aun siendo conscientes de su propia gran precariedad, invitan a dirigir la mirada hacia los otros, manifestando así que todos, incluidos ellos mismos, están llamados a vivir la «opción por los pobres». Esta no consiste en limitarse a un grupo sobre el que concentrarse, convirtiéndole en referencial. La opción por los pobres se ofrece, a partir de esta experiencia, como una dinámica, como un movimiento guiado por personas en precariedad que lleva a todos y a cada uno hacia personas aún más marginadas, hacia aquellos que están a punto de devenir totalmente invisibles. La autoridad que acompaña su palabra no es la de este o aquel grupo, sino que es la autoridad de aquellos que faltan, que están ausentes de nuestra común humanidad porque ya no lo vemos. Cada uno puede percibirla cuando salga a su encuentro, guiado por quienes viven en su cercanía, sus hermanos en la miseria. Esta autoridad puede oírse aun cuando todavía no haya acontecido su plena manifestación. No depende de ninguna instancia que se constituyera en norma y pretendiera que solamente ella dice la verdad. Se experimenta conjuntamente y recíprocamente. Este punto es capital para las iglesias si eligen tomar en serio el marco del *ethos* democrático contemporáneo.

Podría plantearse una objeción: estas palabras de personas marcadas por la miseria han sido elaboradas dentro de un grupo de trabajo, por consiguiente no son suyas. El texto del que hemos citado un fragmento debe mucho a los animadores del grupo que no pertenecen al mundo de la miseria y que han facilitado su redacción⁴. ¿Quién habla en este escrito? Ciertamente, no se trata de la palabra en estado puro «de las personas que viven en gran pobreza», sino de su palabra surgida en un verdadero diálogo, en una travesía de la

⁴ La explicación de su modo de trabajar se encuentra en «Les conditions de l'émergence de la parole», *ibíd.*, pp. 145-155.

palabra, en la escucha. El texto es el fruto de una interlocución en la que las personas sin discurso han logrado enunciar su realidad con toda su persona. ¿Tienen posibilidad de acceder a la palabra aquellos que entre nosotros «carecen de voz» fuera de estas situaciones de escucha y de interlocución? La formulación fue la característica de una mayéutica, de una adecuación de la palabra en vistas a su transmisión en otro medio diferente del de ellas. La palabra enunciada pudo así corresponder a la palabra pronunciada y a la persona que la pronunciaba. Solo pudo «ser parida» en el marco de una relación de confianza en los animadores y en la tradición que los nutre, en el movimiento ATD Quart Monde⁵ y en la fe cristiana.

II. La enseñanza dada a la Iglesia por las personas en situación de gran precariedad

Las iglesias, una vez reconocida la autoridad de la palabra de las personas marcadas por la miseria, tienen aún que aprender a recibir por su parte en qué aspectos debe revisar su mensaje. Nosotros daremos aquí solamente tres ejemplos, a través de la manera de enfocar las relaciones humanas, la esperanza y la historia.

Una primera enseñanza se refiere a las relaciones humanas. Encontrarse con personas en situaciones de gran precariedad exige dejar de lado los marcos de referencia mediante los que construimos y organizamos el mundo, nos exige constantemente llevar a cabo un trabajo de clasificación, de evaluación, de jerarquización de las prioridades, de control, etc. No es posible participar en los intercambios sociales sin movilizar estos marcos que permitan ajustar las proposiciones y verificar los puntos de acuerdo y de desacuerdo. Ahora bien, ante personas en gran precariedad estos filtros pierden su invisibilidad habitual, hacen sentir el peso de su obligación y revelan las distorsiones que provocan. Con respecto a quienes sufren, se nos lleva a vivir algo más sencillo: la experiencia de ser acogido «porque eres tú», sin otro «porque» que ese mismo. Aquellos que habitual-

⁵ Para informarse sobre este movimiento internacional nacido en Francia en los años sesenta, véase <http://www.atd-fourthworld.org>

mente no cuentan, obligan a quienes se encuentran con ellos a cambiar de registro, puesto que huyen en cuanto perciben que la relación se convierte en un intercambio de prestaciones.

Las personas «fuera de juego» nos reenvían constantemente al núcleo más valioso de las relaciones humanas, a aquella capacidad que tenemos de hacernos signo, de remitirnos uno y otro a la existencia, en cuyo marco cada uno tiene valor por sí mismo. Desaparece así la búsqueda de una posición de ventaja con respecto a cualquier escala de grandeza⁶. El encuentro con los pobres fuerza a redescubrir que lo que lleva adelante nuestras existencias es sobre todo una alianza, un «porque eres tú», en el que resuena aquel «porque eres tú, mi pueblo» que Dios pronuncia cada día dirigiéndose a la humanidad. Esta palabra implica una relación que engendra, que crea un vínculo que nada puede romper y que, paradójicamente, libera, porque se trata sencillamente de una llamada a nacer. Incluso los intercambios calculados —característica principal de una economía globalizada—, marcados totalmente por el apremio y el control, no podrían subsistir ni un minuto si no se apoyaran, también ellos, en esta capacidad de remitir a los otros, esperados como socios, como personas que responden, que viven⁷. Este rasgo de simpatía, que se encuentra incluso en este tipo de relaciones, significa que la economía —que podemos considerarla como un Moloch que no sabe más que organizar la competición sin preocuparse de los perdedores— es capaz de jugar otro papel totalmente diferente, a condición de que no se abandone a sus propios demonios. Aquellos a quienes habitualmente nadie les escucha, poseen esta capacidad de llevar al primer plano de los intercambios aquello que sienten más profundamente. Como pone de relieve el encuentro con los más vulnerables, aun cuando el amor esté mezclado con otros apetitos, siempre está presente, a pesar de todo.

⁶ Sobre la pluralidad de criterios para medir las posiciones con respecto a las escalas, véase Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification — Les économies de la grandeur*, Gallimard, coll. «nrf essais», París 1991.

⁷ Benedicto XVI insiste sobre este punto en *Caritas in veritate* (véase en particular cap. III).

Un segundo lugar de aprendizaje concierne a la esperanza. Las personas marcadas por la miseria conducen a ella, a menudo incluso hasta su núcleo. Casi siempre, su infancia ha sido profundamente herida. Es como si desde el principio su existencia hubiera sido rehén de una u otra forma de violencia: abandono, maltrato, explotación, inseguridad. Es como si el don primero de la vida (aquel que nos constituye como seres humanos) hubiera sido atacado en su raíz, dejando muy pocas posibilidades para reconocerlo y hablar de él.

Esta vida dolorosamente recibida sigue, no obstante, habitada por un principio activo⁸, que se mantiene como sujeto de asombro. ¿Es este el signo de que el hecho de estar en el mundo contiene en sí una promesa que se mantiene a pesar de las heridas sufridas en el lugar mismo del nacimiento? El sufrimiento o la rebelión de los pobres lo confirma: vivir implica una palabra dirigida hacia la que cada uno trata de dirigirse. Las personas que se han reconstruido después de una experiencia catastrófica en la vida, han podido asociar esta promesa al compromiso de aquellos que les han ayudado a vivir⁹. A partir de ahí, han llegado a creer que esta promesa no era una mentira, y, en consecuencia, han podido apoyarse en ella. Las otras, aquellas que deben arreglárselas por sí mismas, quedan gravemente heridas, perturbadas en todos sus movimientos por las condiciones en las que vinieron al mundo. Sin embargo, muy pocas llegan a tirar la toalla. Aun cuando hayan tenido que despedirse de todo éxito, conservan en el corazón la huella de una promesa, de una palabra dirigida a ellas, indicando así dónde se encuentra el secreto de su esperanza.

El encuentro con las personas marcadas por una gran pobreza, con todas las luchas que esta implica, nos impide olvidar la precariedad de la vida. Nos enseña a leer la historia de una forma nueva. Nos

⁸ Como se percibe claramente en los relatos de Tim Guénard, *Más fuerte que el odio*, Gedisa, Barcelona 2006 (orig. fr. 1999); Bernard Jährling, *Pierre d'homme*, Éditions Quart Monde, París 2004; Marcel Le Hir, *Ceux des baraquements*, Éditions Quart Monde, París 2005; Gérard Lecoince, *De pierre en pierre. Récit d'une venue au monde*, Éditions Quart Monde, París 2009; cuatro personas marcadas por la miseria.

⁹ Véase la reflexión de Boris Cyrulnik sobre el fenómeno de la resiliencia, en *Les vilains petits canards*, Odile Jacob, París 2001.

recuerda que, más que una especie de progreso lineal nutrido por nuestro propio éxito, la existencia es una marcha incierta, marcada por numerosas caídas, pero también por una fuerza de levantamiento. El concepto de «ritmo», elaborado por Henri Maldiney¹⁰ y retomado por Philippe Charru¹¹, nos ayuda a comprender esta marcha entre altos y bajos. El ritmo es la respuesta a la experiencia del vértigo, a la experiencia de la pérdida de toda referencia cuando el entorno deviene caos y amenaza con devorarlo todo. El ritmo es la instauración de un punto de apoyo a partir del que se produce un levantamiento y se despliega un espacio habitable. Este movimiento de caída y de levantamiento puede considerarse como la base antropológica fundamental de una vida marcada por una especie de pulsación profunda. Puede percibirse en toda obra humana la huella de esta experiencia primordial de caída y levantamiento. Hay en ella un tema originario: nuestra vida, la historia de la humanidad, es un combate por acoger un levantamiento. Ella explica lo más bello —y lo más patético— de nuestra condición humana.

Cuando dejamos de escuchar este latido profundo, los ritmos se transforman en cadencia. Dejamos de regularnos a partir de nuestra experiencia fundamental. Las pulsaciones regulares no remiten ya a una acogida de la vida que no cesa de tocar, sino simplemente a la obligación de hacer conjuntamente los mismos gestos en los mismos momentos. Si la humanidad sigue avanzando, ha perdido el contacto con su centro vivificante, con la experiencia del levantamiento que le revelaría también sus extravíos. Ella se activa como un autómata. Como esta cadencia solo se nutre de sí misma, se acelera. Va cada vez más rápido y se distancia cada vez más de lo que formaba su centro vital. Confunde el nerviosismo de la carrera con la acogida de la vida.

Frecuentar a personas en situaciones de gran precariedad impide olvidar que solo hay existencia humana con puntos de apoyo, con protecciones recibidas y ofrecidas. El camino vivido con los más

¹⁰ Henri Maldiney, «L'esthétique des rythmes», en *Regard Parole Espace, L'âge d'homme*, coll. «Amers», Lausana 1973.

¹¹ Philippe Charru, *Quand le lointain se fait proche. La musique, une voie spirituelle*, Seuil, coll. «Des Dieux, Les hommes», París 2011.

vulnerables invita a redescubrir la aventura humana como fe compartida. Pone en primer plano la responsabilidad de compartir nuestros apoyos y la energía que los permiten. La historia deviene entonces no ya una carrera loca, sino una experiencia de levantamientos que se comunica y despliega al infinito las armonías de un ritmo que se difracta sin desbocarse.

III. Repensar la Iglesia con quienes no cuentan

¿No debe renovarse nuestra forma de comprender la Iglesia al entrar en contacto con quienes no cuentan? De modo espontáneo, definimos la Iglesia como la comunidad de creyentes que tienen un mensaje —una buena noticia— que compartir con el mundo. Un encuentro como Diaconia 2013 muestra que la fe de la asamblea se revigora mediante aquellos que no osan entrar en las iglesias (con gran frecuencia las personas marcadas por la miseria no se sienten bien en ellas; con razón o sin ella, se perciben mal miradas). Releamos los evangelios para descubrir en ellos el papel primordial que tienen en ellos las personas en condiciones de una gran miseria.

Entre ellas emergen dos figuras: los que suplican y los endemoniados. Desbordados por su propia angustia o por la de alguien cercano, los primeros se acercan a Jesús, confiándose totalmente en un gesto o en un grito dirigido a aquel que perciben que puede salvarlos. Según los sinópticos, Jesús los acoge, y, a menudo, alaba su confianza: «tu fe te ha salvado». Su fe salva, quizá simplemente por el hecho de esta entrega total de sí mismos y llena de esperanza. ¿Quién, salvo estas personas reducidas hasta el extremo, puede vivir una relación así con Cristo? Por eso expresa él su admiración por ellas (Mt 8,10). Otra figura particularmente de la miseria o la angustia es la de los endemoniados, personas enfermas y aisladas (los demonios provocan sordera y mudez). El endemoniado geraseno, por ejemplo, vive entre las tumbas, con los muertos (Mc 5,1-20). Nunca reprocha Jesús a los endemoniados su situación. Les habla y realiza en ellos la delicada separación de aquello que les impide vivir. Si bien este díptico no recapitula en sí todas las formas de desgracia, estos rostros de quienes suplican y de los endemoniados ¿no sinteti-

zan las dos situaciones principales de la gran miseria, como una cima ya insuperable?

¿Cómo, en nuestros encuentros, actúa la comunidad de los discípulos constituida en torno a Jesús? Este grupo hace posible el despliegue de la Buena Noticia y la inscribe en una duración. Transmite una memoria de Cristo y da acceso a su historia. En los evangelios, los discípulos son a menudo descritos como «lentos para creer» y reticentes con respecto a quienes suplican. Si en el mejor de los casos no dicen nada, a veces se exasperan: «Atiéndela, porque no hace más que gritar detrás de nosotros» (Mt 15,23). Jesús permite el enfrentamiento entre sus discípulos y las personas desgraciadas, «suplicantes» o «poseídas». Mediante esta confrontación salva a unos y a otros de posibles encerramientos. Los discípulos necesitan a los suplicantes para aprender a creer mediante ellos, para salir de su tentación de anclarse con Jesús en una relación cómoda y exclusiva: «Despídelos» (Mc 6,36). Los suplicantes, por su parte, necesitan a los discípulos, para no encerrarse en la singularidad de su petición —y *a fortiori* los endemoniados—. La presencia de los discípulos inscribe su gesto, su súplica, en un relato. Con ellos, su grito da origen a una historia.

Este rápido retorno al Evangelio y a la experiencia vivida por Diaconia 2013, ¿no invita a concebir la Iglesia más ampliamente que como una mera congregación de creyentes? ¿No es ella ese espacio en el que los discípulos y los miserables —suplicantes o endemoniados— pueden encontrarse en Cristo? Comprendida así, la Iglesia es ante todo memoria viva de este acontecimiento de salvación. La génesis de cada uno se traza en los reencuentros con todos los demás, comenzando con aquellos que habitualmente son dejados fuera de los intercambios sociales. Y en este acontecimiento Dios se da a conocer.

Aquí aparece para las iglesias una manera diferente de intervenir en el espacio público, que no consiste en defender unos puntos de vista, sino en dejarse perturbar por los intrusos, por aquellos que, en general, no son escuchados por nadie. Al exponerse a sí mismas al trabajo al que les invita el mensaje del que son portadoras, las igle-

sias hablan, actúan, proponen. De este modo, ellas se muestran capaces de aportar su contribución a la búsqueda del bien común de una manera vigorosa y justa. Mediante esta conducta y actitud se esboza una crítica a la globalización admisible por todos, más amplia y más inspiradora que el exclusivo discurso de denuncia, señalando positivamente que son posibles otros caminos diferentes a los de la competición y la eliminación de los menos rentables. Más aún, que estos últimos poseen la capacidad de despertar en todos el deseo de vivir juntos.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

EL POBRE DESPUÉS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En *Evangelii gaudium* dice el papa Francisco que vivimos en un mundo marcado por la exclusión, la desigualdad social y la globalización de la indiferencia frente a esos graves problemas sociales. Él sitúa estos problemas en el centro de la reflexión teológica y de la evangelización al afirmar que esa cultura es producto de la «idolatría del dinero», una nueva versión de la adoración del becerro de oro. Este artículo muestra cómo esa crítica teológica fue gestada dentro de la teología de la liberación, así como la importancia de la crítica teológica de la economía para vivir una fe no idolátrica.

Los editores me pidieron que escribiera sobre el tema «El pobre después de la teología de la liberación», abordando los discursos contemporáneos y «posliberacionistas» sobre la pobreza y la Iglesia de los pobres. La expresión «después de la teología de la liberación (TL)» me llamó la atención en cuanto comencé a pensar en el artículo. Ese «después de la TL» puede entenderse en dos sentidos. El primero, los discursos teológicos sobre el pobre después o al final de la TL. El segundo, reflexionar sobre la relación entre pobre y teología/Iglesia a partir de lo que dijo

* JUNG MO SUNG es católico laico. Coreano de nacimiento, establecido en Brasil, es profesor del programa de Posgrado de Ciencias Religiosas en la Universidad Metodista de São Paulo. Investiga sobre las relaciones entre teología, economía y educación. Es autor de 18 libros, entre los que destacamos *Desire, Market and Religion*; *Subject, Capitalism and Religion*; *Beyond the Spirit of Empire* (con J. Rieger y N. Míguez).

Dirección: Universidade Metodista de São Paulo, Rua Alfeu Tavares, 149 - Rudge Ramos, São Bernardo do Campo - SP, 09641-000 (Brasil). Correo electrónico: jungmosung@gmail.com

la TL. Es decir, la TL considerada como una divisoria o bien como marco importante en la discusión sobre el pobre, la pobreza y la teología/Iglesia.

No es posible abordar en este artículo el estado actual de la TL, por lo que asumo el segundo sentido de «después de la TL» y presentaré algunas contribuciones de la TL al discurso contemporáneo de la Iglesia sobre la pobreza, particularmente en el documento *Evangelii gaudium*.

I. La alegría del Evangelio y la idolatría

Al hablar sobre el contexto en el que anunciamos el Evangelio, dice el papa Francisco: «Así como el mandamiento “no matarás” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, de igual modo también hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y de la desigualdad social”. Esta economía mata» (n. 53) (para hacerse una idea de la dimensión de la desigualdad social en el mundo basta con pensar que las 85 personas más ricas poseen el equivalente a la suma de la riqueza del 46% de la población mundial).

Esta afirmación coloca en el centro de la misión de la Iglesia el desafío de la exclusión y de la desigualdad social, que es la comprensión de la pobreza a partir de dos relaciones: a) en la perspectiva de la inclusión-exclusión del mercado, los pobres dejan de ser explotados para ser excluidos, «desechos» o «sobrantes» (n. 53); b) en la perspectiva de la totalidad de la sociedad, la pobreza es vista dentro de la inmensa desigualdad social entre ricos y pobres.

Tras la crítica económico-social, el Papa introduce una perspectiva cultural y ética, y dice que para mantener el ideal egoísta del estilo de vida lujoso que genera exclusión fue necesario desarrollar una «globalización de la indiferencia» (n. 54). La noción de la globalización de la indiferencia frente a los sufrimientos de tantos millones de excluidos y de pobres nos plantea una pregunta: ¿pierde la humanidad su capacidad de sentir compasión? Los neurólogos nos dicen que la empatía es una característica de la especie humana, forma

parte del propio proceso de conocimiento y de interacción social. Por consiguiente, la indiferencia actual es una producción cultural que es capaz de neutralizar el proceso biológico de la empatía, que nos llevaría a la compasión. Como afirma Boaventura S. Santos, uno de los principales intelectuales del Foro Social Mundial, «vivimos en un tiempo en el que las más ofensivas injusticias sociales parecen incapaces de generar la indignación moral y la voluntad política necesarias para combatir las eficazmente y crear una sociedad más justa y más digna»¹.

Esta fascinación por el consumismo y la indiferencia ante el mal y el sufrimiento ajeno parece exigir una explicación que llegue a una dimensión más profunda del ser humano y de la vida en sociedad. En este sentido, el Papa va más allá de la explicación moral o cultural y apunta a la dimensión teológica de este gran desafío social. Él dice que esta cultura de la indiferencia es el producto de la «idolatría del dinero» y que «la adoración del antiguo becerro de oro» (cf. Éx 32,1-35) encuentra una nueva y cruel versión en el fetichismo del dinero y en la dictadura de una economía sin rostro y sin un objetivo verdaderamente humano» (n. 55).

De este modo, el desafío de la pobreza, en la forma actual de exclusión y de gran desigualdad social, deja de ser un capítulo de la doctrina social y deviene una cuestión central para la evangelización y la teología. No anunciamos a Dios a un mundo ateo, sino a un mundo idólatra; un mundo en el que se absolutiza el dinero y se inhibe la indignación ética y la voluntad política de combatir las injusticias y las muertes de los más débiles. De ser así, la teología tiene la tarea de desenmascarar el ídolo que sustenta esa economía de exclusión y la cultura de la indiferencia. Con la noción de «idolatría del dinero», el Papa nos invita a pensar en la relación entre la idolatría, un tema fundamental en la Biblia, y el fetiche del dinero. Dicho de otro modo, a realizar una crítica teológica de la economía.

Esta forma de ver la relación entre evangelización y desafío de la pobreza, entre teología y economía, no es muy común en el ambien-

¹ B. S. Santos, *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*, Almedina, Coimbra 2013, p. 8 (trad. esp. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Trotta, Madrid 2014).

teológico o eclesial. ¿De dónde procede esta perspectiva? Sin pretensión de agotar el tema, sostengo la hipótesis de que nace en la teología de la liberación latinoamericana o al menos está fuertemente influida por ella, es decir, esta forma de ver la relación entre la pobreza, la teología y la misión de la Iglesia, surge «a partir» de las contribuciones de la TL.

II. Indignación ética y fe no idolátrica

Desde su inicio, al final de los años sesenta y comienzos de los setenta, los principales teólogos de la liberación insistieron siempre en que la TL es un momento segundo. El momento primero es la práctica de liberación de los pobres, que surge de la indignación ética ante la masiva pobreza en América Latina. En este sentido, la indignación ética es el momento «cero» que define a la TL como una teología volcada a la transformación de las relaciones humanas y sociales que generan esa indignación.

La indignación forma parte de la condición humana. No somos seres que reaccionamos solamente al estímulo del placer y del dolor, sino también a lo que consideramos inmoral o contrario a los valores fundamentales de la cultura en la que vivimos. Ante situaciones que consideramos normales o compatibles con nuestros valores fundamentales no nos indignamos, sino que o bien somos indiferentes o nos decantamos a su favor. Aquello sobre lo que el Papa llama la atención es la indiferencia del mundo en relación con la exclusión y la desigualdad social. Los excluidos son considerados como «no personas», por eso sus sufrimientos no son importantes. En esta visión del mundo, la indignación social surge cuando los excluidos irrumpen en la sociedad luchando por sus derechos.

Lo que genera el movimiento que desembocará en la TL latinoamericana es el sentimiento de indignación ética de grupos de cristianos frente a la pobreza masiva; frente a una realidad social que es indigna para los seres humanos, una situación que niega la dignidad de las personas pobres. Esta indignación ética emerge rompiendo con los valores morales, culturales y religiosos dominantes. Es la experiencia de ver la dignidad de estas personas mediante la «etiqueta»

de pobres, de personas sin valor, dado por la cultura dominante. La teología de la liberación comprende este hecho como la experiencia espiritual de ver el rostro de Jesús en el rostro de los pobres.

Las luchas a favor de los pobres que siguen a esa experiencia espiritual no tienen como objetivo último la transformación socioeconómica y política, sino la «afirmación de su dignidad humana y de su condición de hijos e hijas»². La transformación social es un medio para que todas las personas, incluidos los pobres, puedan vivir una vida digna de su condición de seres humanos. No es una lucha para que los pobres puedan imitar la vida de lujo de los bien integrados en el mercado, sino para la construcción de un sistema social en el que la dignidad humana de todas las personas sea respetada y en el que todas ellas puedan vivir dignamente.

Las personas que, a partir de esa experiencia espiritual, se adentraron en la lucha, percibían que existía una incongruencia entre sus experiencias de fe/lucha y las teologías que habían aprendido. Pues estas teologías trataban poco o casi nada estos asuntos —les eran indiferentes—, y, aún peor, algunas de ellas presentaban esa realidad como voluntad de Dios. Surgieron así las cuestiones pertinentes sobre la relación entre la experiencia de fe en la lucha y los discursos religiosos y teológicos dominantes en la Iglesia. Encontramos un texto de Hugo Assmann, justo a comienzos de la TL, que expresa bien este problema y el desafío: «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertes por hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana actual, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán de lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante en el encuentro de Buenos Aires, “es necesario salvar a la teología de su cinismo”. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo»³.

² G. Gutiérrez, *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*, Vozes, Petrópolis 1987, p. 13 (*Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 2007).

³ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca 1976² (1973), p. 40.

En este sentido, una de las características de la TL consiste en afirmar que no es posible una teología de la liberación sin una liberación de la teología. La fe y las teologías cristianas que son indiferentes al sufrimiento del hermano no son sino idolatrías. Por eso G. Gutiérrez, en su libro clásico *Teología de la liberación*, dice que «la teología, en cuanto reflexión crítica, cumple una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría»⁴. La compasión frente a los sufrimientos de los pobres y excluidos se convierte así en un criterio de discernimiento de una fe no idólatra⁵.

III. Dependencia y liberación

Una teología que pretende ser una reflexión crítica sobre el seguimiento del camino de Jesús en las luchas para que todas las personas puedan tener una vida digna, afronta necesariamente las preguntas sobre las causas de esa pobreza y por los caminos de su superación. Se toma conciencia de que la filosofía, que durante muchos siglos ha sido la parcela preferida del diálogo de la teología, no es ya suficiente. Sin una hipótesis sobre las causas de la pobreza masiva y de la indiferencia de la sociedad y del Estado en relación con el sufrimiento de los pobres, no es posible anunciar una buena noticia que sea históricamente contextualizada ni comprometerse en las luchas de transformación.

Por eso la TL comenzó a dialogar con las ciencias sociales desde sus comienzos. En esta época la ideología dominante en los países latinoamericanos era el mito del desarrollismo. La pobreza era considerada como fruto del subdesarrollo y el camino para superarla consistía en seguir el camino ya trillado de los países ricos industrializados. La historia se concebía en una perspectiva lineal: los países pobres subdesarrollados deberían seguir el camino de la industrialización de los países ricos, y, para esto, abrir las puertas del país a las

⁴ G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação. Perspectivas*, Vozes, Petrópolis 1986⁶, p. 25 (*Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 2009¹⁸)

⁵ Cf. H. Assmann, *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*, Paulus, São Paulo 1994, p. 14.

empresas multinacionales que los llevarían al camino del desarrollo. No habría conflicto de intereses entre los países desarrollados y los subdesarrollados.

Frente a esta teoría, surgió en América Latina una corriente de pensamiento conocida como «teoría de la dependencia». Según esta, el camino del desarrollismo no resolvería los problemas sociales y de pobreza de los países latinoamericanos, porque estos dependían de los países que ocupaban el centro del capitalismo internacional. Existía un conflicto de intereses entre los países periféricos y los del centro del capitalismo, y esa relación de dependencia y de explotación económica no permitiría el desarrollo de los primeros. De ser posible el desarrollo dentro de esa relación de dependencia, sería un desarrollo económico dependiente con un dualismo social (una gran separación entre los ricos y los pobres), lo que de hecho ocurrió, por ejemplo, en Brasil.

El camino propuesto por la teoría de la dependencia era el desarrollo autónomo, libre de las relaciones de dependencia. Los teólogos de la liberación asumieron esta teoría de la dependencia, introduciendo otras categorías, como la de las clases sociales, como el instrumento principal de análisis y comprensión de la realidad social. El propio término *liberación* fue concebido en relación con la noción de dependencia. De ahí que G. Gutiérrez dijera que la gran tarea de la época consistía en construir una sociedad cualitativamente distinta de la existente, basada en nuevas relaciones de producción, que pusiera fin al sometimiento de los pobres, de las clases sociales y de los hombres entre sí. Por todo ello «hablar de proceso de liberación comienza a parecer más adecuado y más rico de contenido humano»⁶.

En la medida en que la noción de liberación está relacionada con un análisis social, ella posee un «contenido» concreto, reconociendo los límites de las posibilidades históricas. Por eso el objetivo consiste en construir nuevas relaciones de producción —en la época denominada socialista—, con todas las contradicciones y límites que este implica, para que todas las personas tuvieran garantizadas su dignidad y el derecho a una vida digna.

⁶ G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, p. 34.

Paralelamente a esta noción más concreta e histórica de liberación, surgió y se desarrolló en el interior de la TL una noción de liberación «concebida como superación de toda esclavitud» y «como vocación a ser hombres nuevos, creadores de un mundo nuevo»⁷. Esta noción tan abarcadora y abstracta de «superación de toda esclavitud» tenía la ventaja de poder incluir en sí todas las luchas y de atraer a más personas con esa «promesa»; pero también tenía la desventaja de crear una expectativa imposible de realizarse en el seno de la historia humana y de no ser útil como criterio de evaluación de los resultados de las luchas concretas. Por ejemplo, por mucho que avancemos en la reducción de la desigualdad social en muchos países latinoamericanos, ante la expectativa del fin de todas las formas de esclavitud, las mejoras sociales no aparecen como conquistas o «liberación», por lo que dejan una sensación de fracaso o de derrota.

Debido al límite de espacio de este artículo, no es posible profundizar en la cuestión de la disminución, a partir de la década de 1990, del diálogo más cercano y crítico con las ciencias sociales por parte de algunos autores más conocidos de la TL, pero es importante afirmar aquí que este tipo de producción teológica no desaparece en la teología latinoamericana. El problema es que, por razones económicas, no se publican en idiomas que no sean el portugués o el español, y tienen poca divulgación.

IV. Idolatría y el capitalismo como religión

A la lucha que surge de la indignación ética, comentada más arriba, se le plantea una tercera cuestión: ¿cómo es posible que las sociedades capitalistas puedan crecer y fascinar a sectores importantes de la población al mismo tiempo que condena a la exclusión y la pobreza a tantas personas? ¿Cómo esos problemas sociales no generan problemas de conciencia, un frenazo a la expansión del capitalismo en el mundo? Se trata de una pregunta que va más allá de la indiferencia de la teología frente a la pobreza, puesto que pregunta

⁷ L. Boff, *Teologia do cativo e da libertação*, Vozes, Petrópolis 2^a1980, p. 19 (trad. esp.: *Teología del cautiverio y de la liberación*, San Pablo, Madrid 1985).

por la raíz profunda de la indiferencia de la población en las sociedades capitalistas.

Hugo Assmann, dialogando con el pensamiento de Marx, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort y Levy Strauss, intentó ya, a comienzos de la TL, desenmascarar los mitos y los símbolos religiosos que están debajo del capitalismo, para explicar la fascinación generada por el capitalismo, a pesar de su carácter sacrificial al condenar a millones de personas a la pobreza y a la muerte. Decía: «la derecha logra jugar con los mitos populares de raíz oculta. Puesto que el fetichismo es la esencia de esa religión materializada [...] que es el capitalismo, no debe extrañarnos que la derecha sea maestra en fetichizar la realidad». Assmann ya analizó, a comienzos de la década de los setenta, el capitalismo como una religión: «surgió la “religión” más perfecta: el capitalismo. En él se consume la perversión religiosa, porque la misma religión se convierte totalmente en mercancía y producto de consumo»⁸. A partir de este análisis teológico del capitalismo, Assmann prevé la globalización del fetichismo y de la indiferencia, y presenta un gran desafío a la teología: «si la perfección de la inversión religiosa materialista del capitalismo continúa, su destino inevitable es fetichizar todo. Por eso el análisis de sus mecanismos de dominación continúa pidiendo también y exigiendo una terminología que penetre en el universo simbólico, mítico y religioso»⁹.

El fetichismo es la inversión de la relación sujeto-objeto: el ser humano pasa a ser objeto del objeto producido por el ser humano que se convierte en sujeto de relación. En el fetiche del dinero y de la mercancía, el «valor» de las personas se mide por su capacidad de consumir bienes de lujo. Por eso se explica la obsesión por el consumo y la acumulación ilimitada de riqueza —para convertirse en ser humano de modo infinito—, mientras que los pobres son considerados como no personas.

En este línea se publicó en 1980 un libro fundamental en la historia de la TL: *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador* [*La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda*]

⁸ H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, pp. 179 y 192.

⁹ *Ibid.*, p. 183.

del Dios liberador]. En la introducción al libro, realizada por el «Equipe do DEI» (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica), se dice que «en América Latina el problema central actual no es el ateísmo, el problema ontológico de la existencia o no de Dios [...] El problema central está en la idolatría como culto a los falsos dioses del sistema de opresión. Más trágico que el ateísmo es el problema de la fe y la esperanza en los falsos dioses del sistema. Todo sistema de opresión se caracteriza precisamente por crear dioses y generar ídolos sacralizadores de la opresión y de la antividia [...] La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses nos lleva al discernimiento anti-idolátrico de los falsos dioses, de los fetiches que matan y de sus mortíferas armas religiosas. [...] Creemos que el problema de los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador adquiere hoy una dimensión tanto en la tarea evangelizadora como en la tarea política. Ahí encuentra la teología de la liberación uno de sus desafíos más fecundos»¹⁰.

Los ídolos son dioses que exigen sacrificios de vidas humanas. Por eso quien mata en nombre de sus ídolos no tiene problemas de conciencia ni mucho menos compasión por las víctimas del sacrificio. En 1989, Hugo Assmann y Franz Hinkelammert publicaron otro libro fundamental en esta crítica: *La idolatría del mercado: ensayo sobre economía y teología*¹¹. En este libro muestran que en las teorías y los procesos económicos se produce una extraña metamorfosis de los dioses. Y con el neoliberalismo el libre mercado es elevado a la categoría de absoluto y las leyes del mercado se convierten en criterio último para la organización de la vida social y económica, y en el fundamento de las exigencias de sacrificios de la vida de los pobres y de la indiferencia frente a la exclusión y la desigualdad social. Estos autores no reducen la teología a ciencia económica. Lo que hacen es revelar la teología «endógena» que mueve al capitalismo. En este sentido, es una profundización en las intuiciones de los inicios de la teología de la liberación, como ya vimos más arriba.

¹⁰ AA.VV., *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*, Paulinas, São Paulo 1982, pp.7-8. (1ª ed., en español, DEI, San José 1980).

¹¹ H. Assmann y F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989.

A comienzos de la década de 1990, después de los grandes cambios en el mundo, como el ascenso del neoliberalismo, la globalización económica y la caída del bloque socialista, Assmann y otros teólogos/as de la liberación insistían en que el acontecimiento mayor de aquella época —que aún sigue hoy, según el papa Francisco— era la exclusión social y la insensibilidad social frente a esa exclusión.

Desde los comienzos de la TL, Assmann, Gutiérrez, Franz Hinkelammert, Pablo Richard, y otros, apuntaron hacia la dimensión religioso-idolátrica del capitalismo, anticipando lo que se convertiría en un tema debatido también entre especialistas en ciencias sociales después de la publicación, en 1985, de un texto inédito de Walter Benjamin: *El capitalismo como religión*¹². Al criticar el capitalismo como una entidad que es o posee una estructura religiosa idolátrica, la TL y el Papa redefinen la relación entre la modernidad y la evangelización. La misión de la Iglesia no es anunciar a Dios al mundo que no cree ya en su existencia, sino en anunciar al Dios de la vida, que opta por los pobres para mostrar la dignidad de todas las personas, a un mundo marcado por la idolatría del dinero. Y en esta tarea pienso que la TL tiene mucho que aportar.

Conclusión

Al final de este artículo quiero retomar la idea inicial de la TL: el momento «cero» es la indignación ética y la experiencia espiritual de encontrar en el rostro del pobre el rostro de Jesús. Las luchas sociales y las críticas teológicas a la idolatría en la Iglesia y en el capitalismo tienen como objetivo último la afirmación de la dignidad de los pobres y excluidos, y sus derechos a una vida digna.

En este camino, los pobres afirman su dignidad para sí mismos y para la sociedad en las luchas por una sociedad más justa y en la participación de la vida comunitaria en las iglesias que se abren a ellos. Abrir la Iglesia a los pobres, ser una Iglesia de los pobres, es

¹² Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion [Fragment]*, en *Gesammelte Schriften* VI.

testimoniar públicamente que Dios no hace acepción de personas, es afirmar la dignidad de los pobres y vivir una fe no idolátrica. Y la afirmación pública de esta dignidad es condición para que más personas puedan indignarse y que sus sufrimientos cobren prioridad para toda la sociedad y se produzca más voluntad y fuerza política con el fin de llevar a cabo las transformaciones necesarias.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

LOS MIGRANTES Y LA IGLESIA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

La movilidad humana ha formado siempre parte de la historia de Asia. No obstante, la era de la globalización ha contribuido a movimientos masivos de asiáticos cuya experiencia constituye un locus complejo y contundente para una reflexión teológica. En este artículo analizamos la experiencia de los migrantes vulnerables en Asia, en particular la de los trabajadores no cualificados, y la respuesta de la Iglesia a su difícil situación. Sostenemos que la Iglesia llega a ser verdadera Iglesia de los pobres en el contexto de la migración cuando a las palabras les acompañan los hechos y la misión por la transformación es compartida con los migrantes y por ellos mismos.

I. La migración en Asia en la era de la globalización

Asia posee una larga historia de migración permanente, temporal y cíclica, por motivos de comercio, de trabajo, de religión o de intercambio cultural. En tiempos precoloniales, la península de Malasia y los archipiélagos de Indonesia y Filipinas fueron una región caracterizada por la movilidad de pueblos de varias etnias, que se desplazaban especialmente por vía marítima. La colonización, no obstante, intensificó el movimiento de

* GEMMA TULUD CRUZ es profesora titular de Teología en la Universidad Católica de Australia. Es autora de *An Intercultural Theology of Migration: Pilgrims in the Wilderness* (Brill, 2010) y *Toward a Theology of Migration: Social Justice and Religious Experience* (Palgrave Macmillan, 2014). El trabajo para este artículo ha contado con el apoyo de la Australian Catholic University Research Fund (ACURF).

Dirección: School of Theology, Australian Catholic University, Locked Bag 4115, Fitzroy MDC VIC 3065 (Australia). Correo electrónico: gemma.cruz@acu.edu.au

los pueblos asiáticos. En primer lugar, las conquistas territoriales y la regulación del comercio por los regímenes coloniales europeos forzaron la migración de los asiáticos como mano de obra barata. Solo entre 1834 y 1937 unos treinta millones de hombres y de mujeres del subcontinente indio fueron llevados al sudeste asiático, a África, el Caribe y el Pacífico, para trabajar en las plantaciones británicas¹. Las dos guerras mundiales también impulsaron una importante migración entre los asiáticos. Los colonizadores usaron o reclutaron a muchos de sus súbditos anteriores como soldados, atrayendo posteriormente a más emigrantes para que les ayudaran a reconstruir sus devastadas economías. Posteriormente, tres importantes acontecimientos políticos desencadenaron una migración masiva de asiáticos entre 1970 y 1990. El conflicto entre Paquistán oriental y occidental obligó a desplazarse a unos diez millones de personas, mientras que la guerra de Vietnam, que se trasladó posteriormente a Laos y Camboya, presenció el éxodo de unas tres millones de personas de la región. Finalmente, las sucesivas oleadas de ocupación y de crisis políticas en Afganistán —desde los rusos hasta los talibanes— han llevado a que millones de personas tuvieran que desplazarse a 71 países diferentes.

El transporte moderno y las tecnologías de la comunicación, las crisis políticas y económicas continuadas, los desastres naturales, y las guerras y los conflictos religioso-culturales en muchos países asiáticos, como también las historias reales o inventadas de una vida mejor en otros países, desplazaron o animaron a emigrar a muchos más asiáticos —tanto con papeles como sin ellos— a partir de 1990. Sin embargo, a partir de esos mismos años la migración asiática cambió considerablemente, debido en gran medida a los efectos de la globalización. En primer lugar, cambió en cuanto al volumen. En un informe de la ONU, por ejemplo, se dice que en 2013 los asiáticos representaban el grupo más numeroso de quienes vivían en la diáspora, es decir, fuera de su lugar de nacimiento, con las siguientes cifras: 19 millones en Europa, 16 millones en los Estados Unidos

¹ Manolo Abella y Lin Lean Lim, «The Movement of People in Asia: Internal, Intra-regional and International Migration», en Christian Conference of Asia, *Uprooted People in Asia*, CCA, Hong Kong 1995, p. 12.

y unos 3 millones en Oceanía. El mismo informe proporciona una prueba de otro significativo cambio en la migración asiática, a saber, que emigran abrumadoramente para buscar trabajo. El informe señala que, en comparación con otras regiones de destino, Asia experimentó el mayor aumento de emigrantes internacionales desde el año 2000, incrementándose en unos 20 millones en 13 años, y que este aumento fue provocado principalmente por la demanda cada vez mayor de mano de obra extranjera en los países productores de petróleo del oeste y del sudeste asiático con un rápido crecimiento económico, como Malasia, Singapur y Tailandia². En 2012, por ejemplo, más de un millón de filipinos dejaron su territorio para ir a trabajar a algún país del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG), a Singapur o a Hong Kong. Más de 250.000 trabajadores de Sri Lanka y 100.000 de Tailandia han tenido que abandonar su país cada año desde 2008³. Esta información nos hace constatar una nueva tendencia en la migración global, en general, y en la asiática, en particular, a saber, que la migración del sur al sur es tan común como la migración del sur al norte.

II. La difícil situación de los migrantes no cualificados en Asia

En consonancia con las trayectorias de la migración laboral internacional, sobre todo tal como han sido creadas por el proceso actual de globalización económica, la mayoría de los migrantes trabajadores asiáticos no están cualificados y se desplazan temporalmente de países menos desarrollados hacia países en vías de industrialización. Estos trabajadores no cualificados, y, en particular, los que entre

² Véase «232 million international migrants living abroad worldwide — new UN global migration statistics reveal», en <http://esa.un.org/unmigration/wall-chart2013.htm> (visitada 09.09.2014).

³ Asian Development Bank Institute, *Labor Migration, Skills, and Student Mobility in Asia*, Asian Development Bank Institute, Tokio 2014, p. 4. El fenómeno del millón de filipinos que abandonan cada año su país para formar parte del grupo denominado OFW (Overseas Filipino Workers) se ha estado produciendo desde 2006. Véase Maruja Asis, «Philippines», *Asian and Pacific Migration Journal* 17 (2008) 367.

ellos no tienen documentación, constituyen la clase más baja entre los migrantes asiáticos, por una doble razón. En primer lugar, cargan con el peso de las tres actitudes dominantes y problemáticas que hacia ellos se tiene en los países de destino en Asia: 1) los inmigrantes no tienen derecho a establecerse; 2) los residentes extranjeros no deben ser destinatarios del derecho de ciudadanía salvo en casos excepcionales; y 3) la cultura y la identidad nacional no deben cambiarse como reacción a influencias exteriores⁴. Como consecuencia nos encontramos con miles de hijos apátridas de los emigrantes, especialmente de los trabajadores no cualificados y sin documentación, en países como Corea del Sur, Arabia Saudí y Japón.

Estas actitudes problemáticas hacia los migrantes se ven exacerbadas por unas condiciones de trabajo injustas⁵ como también por unas políticas restrictivas y explotadoras con respecto a los trabajadores no cualificados, que obligan a quienes tienen la documentación en regla a deshacerse de ella. La migración ilegal en Taiwán, por ejemplo, aumentó a partir de 1980 por la limitación a un contrato de tres años no renovable, que obliga a las personas a regresar con documentos falsificados mientras que otras salen huyendo de los trabajos en los que son explotadas, y, en consecuencia, se quedan sin documentación. El caso de Hong Kong es más problemático sobre todo porque a los trabajadores que han sido despedidos se les conceden dos semanas para encontrar un nuevo empleo, o, de lo contrario, son deportados. Esto es insuficiente, en particular para las empleadas de hogar extranjeras, que a menudo se ven presionadas a vivir en una situación ilegal. En Oriente Medio, los trabajadores migrantes solo pueden entrar si están patrocinados por el *khafel*⁶, y se

⁴ Stephen Castles, «The Myth of the Controllability of Difference: Labor Migration, Transnational Communities and State Strategies in East Asia», <http://www.unesco.org/most/apmrcast.htm> (visitada 14.09.2014).

⁵ El fotógrafo Philippe Chancel, por ejemplo, cataloga a los obreros de la construcción emigrantes en los Emiratos Árabes Unidos como «los nuevos esclavos» del Golfo; véase Tim Hume, «Photographer captures “new slaves” of the Gulf», en <http://edition.cnn.com/2011/11/11/world/meast/emirates-workers-art/index.html> (visitada 14.09.2014).

⁶ El sistema *khafel* es un sistema de patronazgo para el reclutamiento, una forma de concesión a súbditos leales para que importen mano de obra extran-

les obliga a entregar sus pasaportes al *khafel* en cuanto ingresan en el país. El *khafel* tiene que dar su autorización para que el trabajador pueda irse del país. Además, los trabajadores no pueden cambiar de empleadores, por lo que están literalmente a merced del patrocinador. Cambiarse a un empleo sin documentación llega a ser a menudo un medio para escapar de una situación de esclavitud, pero esto les hace caer en una clase inferior dentro de la clase más baja, es decir, en la de los trabajadores no cualificados indocumentados.

III. La respuesta de la Iglesia de Asia a la migración

La Iglesia de Asia reconoce las dificultades inmensas y complejas y los desafíos que tienen que afrontar los emigrantes en Asia, en particular los grupos vulnerables como los trabajadores no cualificados e indocumentados, que encarnan a los pobres entre los migrantes asiáticos debido a la fuerte discriminación y explotación que tienen que sufrir. En esta perspectiva, la Iglesia asiática responde de dos modos. El primero consiste en la orientación y el enfoque moral. Aun cuando la Federación de los Obispos de Asia (FABC) no hubiera emitido aún ninguna declaración oficial sobre la migración, los obispos de Filipinas (1988) y de Taiwán (1989) emitieron sus propios comunicados al respecto. La FABC llegó finalmente, durante la celebración de su quinta asamblea plenaria, a emitir una declaración final (1990) en la que por primera vez establecía un nexo claro entre pobreza y migración al comentar cómo la pobreza «impulsa a hombres y a mujeres a convertirse en trabajadores migrantes, destruyendo a menudo la vida familiar en ese proceso» (2.2.1)⁷. En 1993 también la Iglesia coreana abordó el tema de los emigrantes indocumentados y de sus problemas mediante una declaración realizada por la Comisión Justicia y Paz, en la que se subrayaba la necesidad

jera; su prosperidad económica depende del número de trabajadores extranjeros que consiguen atraer al país, puesto que estos les pagan con gusto lo que les pidan para conseguirles un empleo.

⁷ *For All The Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991*, ed. Gaudencio Rosales y Catalino Arevalo, Orbis, Nueva York 1992, pp. 276-277.

de afrontar la cuestión desde la perspectiva de los derechos humanos y a ir más allá de un enfoque nacional para abrazar una «conciencia de ciudadanos maduros y una consciente solidaridad con la familia global»⁸. Además, tras la quinta asamblea plenaria, la FABC incluyó en las siguientes asambleas plenarias cuestiones o referencias relacionadas con la migración, exhortando a dedicar una especial atención a los desplazados, es decir, a los refugiados políticos y ecológicos y a los trabajadores migrantes. Por ejemplo, en su sexta asamblea, la FABC exhorta a los creyentes a acoger a aquellas personas marginadas y explotadas, pues al «acogerlas revelamos la causa de su desplazamiento, trabajamos por las condiciones de una vida más humana en comunidad, experimentamos la dimensión universal del reino (Gál 3,28) y agradecemos las nuevas oportunidades para la evangelización y el diálogo intercultural»⁹. A estas declaraciones les acompañan iniciativas como el simposio organizado por el Secretariado para el Desarrollo Humano de la FABC sobre los trabajadores filipinos en Asia y la quinta reunión de los Faith Encounters in Social Action's (FEISA) que tenía por título «De la desconfianza al respeto... Del rechazo a la acogida: Jornadas sobre los migrantes y refugiados indocumentados»¹⁰.

La Iglesia de Asia responde también a la dura situación de los migrantes mediante la acción moral y de defensa. La Iglesia en Asia se da cuenta del hecho de que las discusiones y los análisis sobre las difíciles situaciones de los migrantes no son suficientes. La FABC cree que la migración y los movimientos de refugiados desafían a la Iglesia de Asia a «desarrollar programas de acción, que den vida y estén orientados al servicio, dentro la misión pastoral de la Iglesia»

⁸ Según cita en Graziano Battistella, «The Poor in Motion: Reflections on Unauthorized Migration», *Asian Christian Review* 4 (2010) 76.

⁹ *For All The Peoples of Asia Volume 2: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1992-1996*, ed. Franz-Josef Eilers, Claretian Publications, Quezon City 1997, p. 11.

¹⁰ Para un estudio más exhaustivo sobre la FABC y la migración, véase Jonathan Tan, «An Asian Theology of Migration», en Peter Phan y Elaine Padilla (eds.), *Contemporary Issues of Migration and Theology*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2014, pp. 121-138.

(FABC VII, art. 5)¹¹. De ahí que el FABC's Colloquium on the Church in Asia in the Twenty-First Century, celebrado en Tailandia en 1997, insistiera a las diócesis a «implicarse más activamente en la causa de los trabajadores migrantes mediante los procedimientos legales del país de acogida proporcionándoles ayuda económica y jurídica para que defiendan sus derechos»¹². Con toda seguridad, estas exhortaciones no han caído en saco roto. En mis años de trabajo en el ámbito de la migración he entrado en estrecho contacto con asiáticos (clérigos, laicos y también emigrantes), tanto en Asia como en todo el mundo, unos encuentros en los que he visto los múltiples modos con los que una Iglesia de los pobres se hace realidad concreta para los migrantes y con ellos. En una ocasión participé en una sesión de orientación para asistentes de hogar filipinas previa a su partida para Oriente Medio; la religiosa que dirigía estas reuniones les decía literalmente a las participantes, sobre todo a quienes iban destinadas a Arabia Saudí, que no llevaran consigo artículos religiosos como el rosario o la Biblia. Tiene que haber sido doloroso para esta religiosa decir aquello, pero es evidente que el bienestar de los migrantes es la gran preocupación de la Iglesia. No me es posible aquí explicar más detalladamente este tema, pero mencionaré el caso de la Iglesia católica de Hong Kong como un ejemplo que habla por sí mismo¹³. La diócesis de Hong Kong, que afronta el desafío de atender a miles de empleadas domésticas, sobre todo procedentes de Filipinas, cuenta con su propio centro pastoral para emigrantes filipinos (aunque también está abierto para otros emigrantes). Ofrece una variada gama de servicios: desde la atención a las necesidades más básicas, como la enseñanza del idioma, hasta aquellas más urgentes, como asistencia inmediata telefónica o asistencia legal para quienes se encuentran en dificultades, y las más estratégicas, como ayuda a la subsistencia y programas de reintegración. El centro pro-

¹¹ *For All The Peoples of Asia Volume 3: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1997-2001*, ed. Franz-Josef Eilers, Clareian, Quezon City 2002, p. 11. De ahora en adelante abreviado como FAPA III.

¹² FAPA III, 40.

¹³ Para ejemplos sobre Iglesias protestantes, véase Judy Chan, «Welcoming the Stranger: Christian Hospitality to Refugees and Asylum Seekers in Hong Kong», *CTC Bulletin* Vol. XXVIII, No. 1 (December 2012) 41-61.

porciona también el espacio tan necesitado para que puedan reunirse las asistentes de hogar no solo para ocuparse de sus necesidades, sino también de aquellas de otros migrantes, y, hasta un cierto punto, de las propias de la comunidad local, especialmente mediante su trabajo de voluntariado. Lo que resulta claro en todas estas iniciativas es que la misión de la Iglesia entre los migrantes en Asia es una misión compartida que se cimienta en una evangelización de encarnación. No es solo es una tarea que hacen suya los clérigos, los religiosos y las religiosas, y los agentes de pastoral, sino también los propios migrantes. Además, se trata de un testimonio concebido como *co*-testimonio, se trata de acompañamiento. Se trata de una Iglesia de los pobres en la que los pobres, en este caso los emigrantes, no son simplemente destinatarios pasivos, sino también agentes activos en la transformación de sus vidas, de la Iglesia y del mundo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA URGENCIA EN RECONOCER LA FALENCIA DE LA GUERRA

Este artículo analiza un tema extremadamente alarmante en América Latina: los límites de la política de la guerra contra las drogas como principal instrumento de los gobiernos de la región para resolver el problema de su producción, consumo y tráfico, y cómo conduce al camino de la corrupción, la violencia y la criminalización de los más pobres de la sociedad. Buscamos discutir el tema, partiendo de un somero análisis del problema para descubrir las complejas repercusiones en el contexto de un continente marcado por la pobreza, la desigualdad y la resistencia popular.

Citamos las palabras del antropólogo mexicano Salvador Maldonado Aranda: «es necesario entender el narcotráfico en función de las transformaciones del Estado y a partir del neoliberalismo que promueve la globalización, tratando de analizar los territorios específicos en los que se produce y/o se procesa la droga legal e ilegal, y, posteriormente, las formas en las que se transnacionaliza»¹.

* RONILSO PACHECO es estudiante de grado en Teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio); trabaja como interlocutor social para iglesias y movimientos sociales en la ONG Viva Rio; investiga en el programa de iniciación científica del CNPq/PUC-Rio, estudiando el tema de la ética, la alteridad y la espiritualidad en Emmanuel Lévinas; es miembro de la Rede FALE, red cristiana de defensa de los derechos, con especial atención en acciones de lucha contra la violencia, el racismo y la criminalización de la pobreza.

Dirección: Rua Conselheiro Ferraz, 30, Ap 203, Lins de Vasconcelos, Rio de Janeiro - RJ, CEP 20710-350 (Brasil). Correo electrónico: ronilsoe_linguagem@yahoo.com.br

¹ A. Velásquez y A. Vargas (eds.), *Seguridad en democracia, un reto a la violencia en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires 2010, p. 346.

Dicho de otro modo: al analizar la situación actual de la problemática de las drogas en el contexto latinoamericano se hace cada vez más difícil no reconocer la falencia, y yo diría aún más la *letalidad contraproductente*, protagonizada por la política de la «guerra contra las drogas» como estrategia prioritaria de los gobiernos del continente. Más bien (y en esto se justifica la afirmación del intelectual mexicano), la «guerra contra las drogas» se convierte en un instrumento militarizado del «uso legítimo de la fuerza» en las periferias pobres del continente, pero también en un fuerte instrumento de la injerencia geopolítica en las relaciones internacionales entre países, utilizado, sobre todo por los Estados Unidos, para tener acceso libre a territorios ajenos (como Brasil, Bolivia, México y Colombia) con la justificación de autodefenderse de la «invasión del narcotráfico» en su territorio.

No obstante, existe otro factor importante que convierte la política de la guerra contra las drogas en una estrategia aún más letal: su aplicación, a lo largo de décadas, no ha conseguido eliminar el avance de la violencia y la exposición de la sociedad a esta. En realidad, parece que su mayor contribución es doblemente negativa: 1) se encuentra en el núcleo del aumento de la violencia, que victimiza sobre todo a los más pobres², y 2) ha producido un incalculable aumento de la población encarcelada en los países del continente, destacándose especialmente Brasil, que recientemente superó a Rusia, colocándose en el tercer lugar, con más de 700.000 presos.

La política de la guerra contra las drogas sigue también un guion de *estigmatización* muy bien definido. Ese guion es una especie de testamento que se mantiene como una herencia de nuestra sociedad autoritaria y desigual, profundamente jerarquizada, que se constituyó en el continente americano, como fue extraordinariamente sintetizado por el uruguayo Eduardo Galeano en su clásico *Las venas abiertas de América Latina*. Esta estigmatización consiste en la construcción de un «perfil objetivo» de un grupo social cuya relación con las drogas es considerada como amenaza, temor y crimen; de unos territorios específicos, en los que la presencia de la droga, bien

² La mayoría de los casi 50.000 muertos anuales por violencia en Brasil, y constituye el mayor número entre las más de 50 víctimas mortales por violencia durante el gobierno de Calderón en México.

por su producción o distribución, es visto como un territorio ingobernable sometido a la arbitrariedad y a la violencia que se revisten de *fuera de ley*; y de unos cuerpos objetivos, cuyo contacto con la droga es decisivamente demonizado y sirve de legitimación para la represión impuesta.

Para estas realidades el *discurso* llega a ser utilizado como poder, en el sentido más estricto definido por Foucault. Como bien recuerda la venezolana Rosa Del Olmo, «lo importante, por consiguiente, no parece encontrarse ni en la sustancia ni en su definición, ni mucho menos en su capacidad de alterar o no de algún modo al ser humano, sino mucho más en el discurso que se construye en torno a ella»³. Del Olmo habla de los varios discursos construidos en torno a la droga, y, por mencionar solo uno, destaco el discurso *médico-penal*. No solo lo trata ella, sino también diversos autores latinoamericanos que abordan el tema, en especial quienes pertenecen a la llamada criminología crítica.

En Argentina, Brígida Rinoldi recurre a Foucault para sostener que «la medicina intervino con fines controladores y modeladores creando un tipo de organización social basado en clasificaciones de personas y conductas como “normales” y “patológicas”»⁴. Y el historiador brasileño José Murilo de Carvalho, al relatar la marginación de los pobres de Río de Janeiro a finales del siglo XIX, recuerda que en el plan de higiene y sanidad de la ciudad, «para impedir la resistencia de los habitantes, las brigadas [de salud] eran acompañadas por soldados y policías»⁵. El poder penal venía a respaldar así la autoridad del discurso médico. La política de la guerra contra las drogas en América Latina está fuertemente marcada por el mantenimiento de la *criminalización de la pobreza*.

El crecimiento del narcotráfico, que ignora tranquilamente cualquier plan de represión fuertemente armada, dejando a la mayoría de

³ R. del Olmo, *A face oculta da droga*, Rio de Janeiro, Revan, 1990, p. 22.

⁴ B. Rinoldi, *Narcotráfico y Justicia en Argentina, la autoridad de lo escrito en el juicio oral*, Antropofagia, Buenos Aires 2008, p. 35.

⁵ J. Murillo de Carvalho, *Os bestializados, o Rio de Janeiro e a república que não foi*, Companhia das Letras, São Paulo 1987, p. 94.

las víctimas entre la sociedad civil y los «soldados (del *ejército regular* y del *tráfico*)», envueltos en la lucha directa, se mantiene intocable también en cuanto a su *poder de corromper*. La pésima remuneración de las fuerzas de seguridad en la mayoría de los países del continente, frente al dinero fácil y en gran cantidad que se mueve en el narcotráfico, dificulta la lucha contra los verdaderos «barones del tráfico». Se acusa a los soldados y la policía de reprimir duramente a los pequeños traficantes de pequeñas cantidades de droga en las periferias urbanas, mientras que fácilmente son sobornados por los millones de dólares que poseen los jefazos, que muchas veces se mueven con toda impunidad entre las élites de los países contando con «personas de confianza» en la policía, en la política y en el propio sistema judicial.

El caso colombiano

Como referencia para establecer una comparación, es interesante notar cómo los evangelios nos presentan a la ciudad de Samaría como un lugar estigmatizado, y, en consecuencia, criminalizado, entre los judíos contemporáneos de Jesús. En el capítulo 9 de Lucas, debido a ese estigma, Santiago y Juan esperan que Jesús les dé autoridad para que, mediante la oración, puedan hacer descender del cielo el fuego que devore a los samaritanos que impiden el paso de Jesús; probablemente por conocer el carácter «criminalizado» del ciudadano samaritano, Jesús convierte en el protagonista de un relato que trata de la importancia de la solicitud por el prójimo, por el vulnerable, a la persona de la que sus oyentes menos se esperaban que pudiera tener solidaridad, y que, sin embargo, fue de la que vino la actitud solidaria (al contrario que el levita y el sacerdote). El narcotráfico y la cocaína en Colombia aparecieron como los factores fundamentales para que el país se convirtiera, a través de la imagen proyectada principalmente por los Estados Unidos, en una especie de «Samaría latinoamericana».

Abordar el tema de la droga en Colombia desvinculado de cualquier lastre social entorpece la comprensión amplia de una trayectoria, que va mucho más lejos de los cárteles que se hicieron mundialmente famosos en las décadas de los ochenta y noventa. Antes de

relacionarse con la disputa de poder entre los cárteles, la plantación, la venta y el consumo de droga tiene que ver con el proceso de colonización y expansión de los territorios fronterizos de los estados. Regresemos de nuevo a lo que dice Salvador Aranda:

Es de notarse que las regiones productoras de coca, Caquetá y Putumayo, también son zonas donde los procesos de expansión del Estado colombiano se generaron a partir de proyectos de colonización territorial e integración nacional⁶.

Por consiguiente, se hace necesario entender el crecimiento y el avance del narcotráfico también como una especie de *subproducto* del propio avance de la política neoliberal emprendida por los gobiernos de los propios países, como así también lo hizo Colombia. Desde el principio de la década de los años treinta, el duelo político entre conservadores y liberales frustró sucesivamente cualquier posibilidad de propuesta de reforma que beneficiara en algo al país, como las prometidas por el presidente López Pumajero⁷. O incluso el llamado *Bogotazo*, provocado a partir del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, en abril de 1948, que generó una de las mayores oleadas de violencia jamás conocida anteriormente por América Latina.

En medio de todo ese intenso conflicto, «los campesinos colombianos y las clases populares de las ciudades *terminaron frustrándose* por los gestos de modernización y de libertad que inicialmente fueron lanzados e inmediatamente frenados por las oligarquías liberales y conservadoras»⁸. Tan decisivo fue este conflicto y este período, que la generación que surgió posteriormente recibió el apodo de *hijos de la violencia*.

Pobreza, frustración política y falta de perspectiva, sobre todo en el campo. Ya a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, Putumayo, Caquetá y Guaviare son territorios de intenso cultivo de la coca, no solo de la región, sino del mundo. Crece tam-

⁶ A. Vargas Velásquez (ed.), *Seguridad en democracia*, op. cit., p. 355.

⁷ R. Vélez Rodríguez, *Da guerra à pacificação, a escolha colombiana*, Vide Editorial, Campinas 2010, p. 25.

⁸ *Ibid.*

bién el estereotipo del inmigrante latinoamericano en los Estados Unidos como el gran introductor de cocaína en el país, como la asociación, en el imaginario colectivo norteamericano, entre el opio y los chinos a comienzos del siglo xx, y entre la marihuana y el mexicano en los años treinta. A comienzo de la década de los ochenta, Colombia se encuentra entre los países (así como México, Bolivia y otros) objeto de la *Ementa Gilman-Hawkins*, que es aprobada por el Congreso norteamericano con el propósito de «suspender la ayuda económica a los países que no cooperan con el programa antidrogas de los Estados Unidos»⁹. La política de la guerra contra las drogas se consolida entonces como el mejor discurso para la injerencia del Norte en el Sur.

En medio de toda la geopolítica que se diseña en el ámbito de los gobiernos se toman medidas para *ilegalizar* la producción, comenzando con Putumayo, y la situación de los colonos campesinos empeora significativamente. La ilegalización (o la criminalización del territorio) deja a los campesinos sin empleo y sin ninguna ayuda gubernamental para la agricultura. Condenados a la clandestinidad, la supervivencia exige continuar con el trabajo, pero ahora en unas condiciones miserables e inseguras, y, por otro lado, los narcotraficantes que los seducen les exigen largas jornadas de trabajo en condiciones precarias y con pagos que a veces se hacen en droga¹⁰.

En común, colombianos, brasileños, mexicanos, bolivianos, nicaragüenses y otros pueblos latinos, cuenta con la fuerte presencia de iglesias y pastorales en las periferias de las ciudades del continente. Los protestantes (sobre todo pentecostales, en el caso de Brasil) y los católicos parecen «subvertir» de alguna forma, al mismo tiempo, tanto el dominio del tráfico en los territorios donde este se instala, cuanto la presencia y las operaciones de la fuerza policial encargada de reprimir el narcotráfico. Las iglesias se convierten simultáneamente en lugar de resistencia y amparo, fortalecimiento de pertenencia comunitaria y «refugio moral». En territorios constantemente amenazados por el «desorden» al abrigo de diversas formas de violencia, se hacen espacio o *topos*, el «otro lugar», el lugar en el que

⁹ Rosa del Olmo, *A face oculta da droga*, Revan, Río de Janeiro 1990, p. 62.

¹⁰ A. Vargas Velásquez (ed.), *Seguridad en democracia*, op. cit., p. 357.

la violencia no dicta la vida y donde la seguridad no está determinada por la ausencia/presencia de armas.

Conclusión

En líneas generales dejaría dos puntos para la reflexión.

En primer lugar, insistir en la reflexión que fomente la deconstrucción de las periferias de nuestras ciudades como ocasionales aglomerados de pobres, desprovistos de la presencia de la atención social del Estado. Como el antropólogo francés que ha estudiado tan bien los guetos norteamericanos, habría que definirlos más bien como una *forma institucional*. Es necesario dar visibilidad a las sutilezas con las que el Estado mantiene a una masa bajo control disimulado, lanzando sobre ella la causa de amenaza institucional y de desorden social.

En segundo lugar, insistir en la reflexión sobre el *poder del discurso*, que construye sujetos objetivando al otro. Aquí habría que resaltar la importancia que tienen los medios de comunicación, como la televisión y la prensa escrita en particular. Como destaca la socióloga brasileña Vera Malaguti, los medios de comunicación de masa son fundamentales para el ejercicio de poder de todo el sistema penal¹¹. El miedo y la inseguridad van creando personificaciones, sujetos *sin rostro*, que tienden a «justificar», según Malaguti, la *amputación de este ser colectivo* del cuerpo social. «Si vuestra justicia no es superior a la de los escribas y fariseos...». Es totalmente oportuno recordar esta exhortación de Jesús a los discípulos en el capítulo 5 de Mateo. Los escribas y los fariseos no son injustos, pero crean un modelo represor y punitivo para equilibrar las tensiones y las desigualdades sociales. Es como impedir el adulterio por miedo a la lapidación.

Si en su visita a Río de Janeiro, para la Jornada Mundial de la Juventud, el papa Francisco fue, por un lado, duro con respecto a la legalización de las drogas, como en el modelo uruguayo, por otro lado, dejó abierta la comprensión de que «es necesario hacer frente

¹¹ V. Malaguti Batista, *O medo na cidade do Rio de Janeiro, dois tempos de uma história*, Revan, Río de Janeiro 2003, p. 33.

a los problemas que están en la raíz del consumo de drogas». La cuestión de las drogas no puede reducirse a una discusión simplista sobre los «criminales» y las «víctimas», entre los «consumidores sanos» y los «enfermos». Por consiguiente, debemos pensar algo que nos permita avanzar. A quienes les inspiran el amor, la justicia y la misericordia, les compete alguna contribución que nos permitiera tener en el continente una política más humana y eficaz.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

IMPLICACIONES ECOLÓGICAS Y ÉTICAS DE LA PIRATERÍA DE LOS RECURSOS DE ÁFRICA

La apropiación de los recursos de otro pueblo sin su consentimiento, que me gustaría llamar «poroipiratería», es un fenómeno tan antiguo como la historia de la humanidad. No obstante, la poroipiratería sistemática y justificada en la que están implicadas personas de diferentes países y continentes, podría decirse que está asociada al espíritu europeo de descubrimiento y conquista, que condujo a un expolio violento de recursos y a la esclavización de personas justificadas por motivos religiosos. Más tarde, la poroipiratería implica también a los connacionales y conduce a la destrucción del medioambiente y de los medios de vida de las gentes afectadas.

El saqueo de los recursos de otro pueblo, la «poroipirataria»¹, es casi tan antiguo como la historia de la humanidad. En su forma sistemática y justificada, la poroipiratería intercontinental está asociada con el doble objetivo perseguido por Europa: la búsqueda y la apropiación de territorios, y la conversión al cristianismo de los no cristianos (paganos), que especialmente se

* PETER KANYANDAGO es sacerdote de la Archidiócesis de Mbarara en Uganda. Es director de investigaciones y profesor de Ética y Desarrollo en el Institute of Ethics and Development Studies de la Uganda Martyrs University.

Dirección: Institute of Ethics and Development Studies, Ugandan Martyrs University, P.O. Box 5498, Kampala (Uganda). Correo electrónico: pkanyadago@gmail.com

¹ He usado el término griego *poroi*, que significa «recursos», para ampliar el concepto piratería más allá de la bio-piratería, que se refiere a los recursos asociados con la vida, para incluir la piratería de materiales inorgánicos, como los minerales, el petróleo y la tierra.

inició en el siglo XI. En la mayoría de los casos este proceso se vio acompañado de violencia². Al principio estas acciones se justificaban por motivos religiosos: los paganos eran enemigos de Cristo, y, por consiguiente, no merecían poseer ni usar sus recursos. En la poroipiratería están incluidas las cosas animadas y las inanimadas, como los minerales, la tierra, los bosques y el petróleo. Con esta contribución sostenemos la tesis de que esta poroipiratería conduce a la destrucción del medioambiente y de los medios de vida de los pueblos afectados, como también a su deshumanización.

I. Razones religiosas y raciales de la poroipiratería

La práctica de la apropiación de los recursos del otro está vinculada a una combinación de factores históricos, socioeconómicos, éticos y antropológicos, que está enraizada en lo que ha llegado a denominarse la doctrina (derecho) del descubrimiento. Un estudio preliminar realizado por Tonya Gonella Frichner, relatora del Foro Especial de la ONU sobre cuestiones indígenas, nos proporciona una buena base para nuestro análisis³. La doctrina del descubrimiento ha ido dando progresivamente origen a lo que actualmente puede denominarse ley internacional o ley de naciones, especialmente en relación con el «descubrimiento» y el sometimiento de pueblos indígenas que eran considerados infieles⁴. Es importante advertir que esta ley era considerada como las leyes del cristianismo, y, por lo tanto, no se aplicaba a los infieles. Frichner observa acertadamente que esta doctrina debe

² Un ejemplo de esta violencia perpetrada por los europeos contra los pueblos nativos de América puede encontrarse en David E. Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford University Press, Nueva York 1992.

³ Tonya Gonella Frichner, «Preliminary Study of the Impact on Indigenous Peoples of the International Legal Construct Known as the Doctrine of Discovery, which has served as the Foundation of the Violation of their Human Rights», United Nations, Economic and Social Council, Nueva York 2010, en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20EN.pdf>. Véase también el libro de Steven T. Newcomb, *Pagans in the Promised Land. Decoding the Doctrine of Christian Discovery*, Fulcrum, Golden 2008.

⁴ Frichner, «Preliminary Study of the Impact on Indigenous Peoples», p. 4.

catalogarse más adecuadamente como la doctrina del descubrimiento *cristiano*, a la que también llama doctrina de dominación. La era del descubrimiento puede remontarse incluso al siglo xi, especialmente cuando el papa Urbano II dio el permiso en 1095 para llevar a cabo la primera cruzada contra los musulmanes en Tierra Santa⁵. Esta decisión provocó el cierre de la ruta hacia el este, lo que, en consecuencia, obligó a Europa a buscar otras rutas alternativas. Este hecho desencadena el delirio del «descubrimiento», que, en la mayoría de los casos, fue alentado y justificado por documentos papales.

II. De las bulas papales a la ley internacional

Merece llamar la atención sobre los documentos papales, llamados bulas, que se emitieron en el siglo xv, por la importancia que tienen para corroborar el uso de razones religiosas como justificación del saqueo de los recursos de otros pueblos. La bula *Dum diversas* del 18 de junio de 1452 fue escrita por el papa Nicolás V y dirigida al rey Alfonso de Portugal; con ella le autorizaba a realizar una expedición contra los sarracenos del norte de África. Le otorga a Alfonso el derecho de confiscar todas las tierras y propiedades de los gobernantes sarracenos. Algunos especialistas consideran que con esta bula se autorizaba a los portugueses para que comerciaran con esclavos. En una parte de este documento se afirma lo siguiente: «... os otorgamos pleno y libre poder, mediante la autoridad apostólica de este edicto, *para invadir, conquistar, combatir y someter* a los sarracenos y los paganos, y a otros infieles y otros enemigos de Cristo...»⁶. El mismo Papa emitió una bula titulada *Romanus Pontifex* el 8 de enero de 1455 para solucionar las disputas entre Portugal y España. Esta bula confirmaba el dominio de Portugal sobre todas las tierras descubiertas por este reino durante la era del descubrimiento. Sustancialmente repite lo

⁵ Pueden verse varios documentos atribuidos a Urbano II en los que llama a los cristianos a unirse la cruzada. Cf. «Medieval Sourcebook. Urban II (1088-1099): Speech at Council of Clairmont 1095 — Five Versions of the Speech», en <http://www.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html>.

⁶ He usado la traducción encontrada en <http://unamsanctamcatholicam.blogspot.nl/2011/02/dum-diversas-english-translation.html> (la cursiva es mía).

que ya escribió en *Dum diversas*, y dice explícitamente: «[os otorgamos el poder] para invadir, buscar, capturar, derrotar y someter a todos los sarracenos y paganos quienes quieran que sean...»⁷.

Otro Papa, Alejandro VI (1431-1503), que era español, promulgó la bula *Inter caetera* el 4 de mayo de 1493. El objetivo de la bula era también solventar el conflicto entre España y Portugal, en esta ocasión a favor de España. Afirma el Papa: «... por las presentes letras, cualesquiera de las mencionadas islas descubiertas por vuestros enviados y capitanes, [nos] os [las] damos, os concedemos y os asignamos, a vos y a vuestros herederos y sucesores, reyes de Castilla y de León, para siempre, junto con todos sus dominios...»⁸.

Podemos decir que con estas bulas los papas dieron todos los poderes a los reyes de España y de Portugal que necesitaban para colonizar y apoderarse de todas las tierras que aún no habían sido «descubiertas» y aquellas que llegarían a serlo por cualquier otra nación cristiana, en suma, todo el mundo extraeuropeo, así como el poder de esclavizar a las gentes allí encontradas, y esto en perpetuidad. Europa no solo estaba interesada en «descubrir», sino también en encontrar recursos, especialmente desde el cierre de la ruta oriental. Estas bulas, y otras no citadas, llegarían finalmente a constituir la base de lo que llegaría a llamarse la ley de las naciones, en la que se entretejen justificaciones religiosas y raciales.

Las bulas mencionadas serían posteriormente usadas por los estados coloniales para justificar sus acciones. El estudio de Frichner sirve de gran ayuda al respecto en relación con las Américas⁹. La autora muestra cómo el uso de las bulas papales sirvió como justificación de las decisiones tomadas por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos en 1823, que falló en contra de la posesión de la tierra por los

⁷ Para el texto en inglés véase Frances Gardiner Davenport (ed.), *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies to 1648*, Carnegie Institution of Washington, Washington 1917, pp. 20-26.

⁸ *Ibid.*, pp. 75-78.

⁹ Frichner, «Preliminary Study of the Impact on Indigenous Peoples of the International Legal Construct Known as the Doctrine of Discovery, which has served as the Foundation of the Violation of their Human Rights», United Nations, Economic and Social Council, Nueva York 2010.

nativos en la famosa sentencia en el caso *Johnson v. M'Intosh* 8 Wheat 543 (1823)¹⁰. Marshall basó su sentencia en numerosos documentos, incluyendo la autorización del 5 de mayo de 1496 concedida a Cabot por el rey de Inglaterra¹¹. Frichner demuestra que el magistrado Joseph Story hizo en sus *Commentaries* ante el Tribunal una referencia directa a la citada bula papal *Inter caetera*¹². El razonamiento es muy simple e insidioso: los nativos perdieron su derecho a la completa soberanía porque pertenecían a países desconocidos a los cristianos.

III. El fenómeno de la poroipiratería y la destrucción del medioambiente en África

Después de esta breve panorámica sobre el trasfondo histórico y religioso del fenómeno de la poroipiratería, centramos ahora nuestro análisis en el expolio de los recursos más recientemente cometido en África. El demoledor informe de Naciones Unidas de 2002 sobre el saqueo de la riqueza en la República Democrática del Congo puede usarse como un ejemplo de poroipiratería. El informe es el resultado de la petición hecha por el secretario general de la ONU al Consejo de Seguridad para que se constituyera un grupo de expertos que estudiara la explotación ilegal de los recursos naturales y de otras formas de riqueza en este país africano¹³. El informe da fe de un saqueo a gran escala, de la explotación ilegal de minerales y de los recursos forestales a un ritmo alarmante. Los países vecinos, Uganda, Ruanda y Burundi, estaban involucrados en el asunto¹⁴.

En 2006, el Edmonds Institute, con sede en Washington, y el African Centre for Biosafety, con sede en Richmond, Sudáfrica, di-

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 11, 17.

¹¹ El texto de la autorización puede encontrarse en <http://www.tudorplace.com.ar/Documents/CabotHenryVIIpatent.htm>.

¹² Frichner, p. 24.

¹³ Véase «Report of the Panel of Experts on the Illegal Exploitation of Natural and Other Forms of Wealth in the Democratic Republic of Congo (S/2001/357)», United Nations, Nueva York 2001, p. 1.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 2.

vulgaron su informe *Out of Africa: Mysteries of Access and Benefit Sharing*, en el que se documenta una extensa apropiación ilegal y uso de materiales genéticos de África¹⁵. Se mencionan más de 31 de los 54 países de África, incluyendo regiones de África oriental, central y occidental. Los materiales saqueados proceden de diversas áreas, como plantas medicinales polivalentes, vacunas y cosméticos. Entre las dolencias y los padecimientos que pueden tratarse con estos recursos se encuentran la diabetes, la impotencia, las infecciones, la drogadicción, la obesidad y las infecciones fúngicas¹⁶.

Además de la extracción de recursos naturales del continente, las potencias extranjeras también consideran a África como el vertedero de sus desechos. La historia protagonizada por la multinacional Trafigura con el episodio del Probo Koala es todo un ejemplo de un patente racismo medioambiental que pone de manifiesto cómo en este caso no cuenta para nada la salvaguarda del medioambiente africano y de la salud de los africanos. El 19 de agosto de 2014, un barco llamado Probo Koala, con matrícula panameña y propiedad de una compañía griega, y fletado por la multinacional Trafigura Beheer BV, con sede en los Países Bajos, descargó más de 500 toneladas de desechos tóxicos en el puerto de Abiyán (Costa de Marfil)¹⁷. Se culpa al gas que se escapó de haber matado a 17 personas y de provocar heridas a 30.000. Se comenta que casi 100.000 habitantes necesitaron atención médica. Trafigura sigue negando toda responsabilidad al respecto.

Otro ejemplo de una contaminación medioambiental con muy serias consecuencias para la salud pública nos es ofrecido por el Informe de 2011 del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, titulado *Environmental Assessment of Ogoniland*¹⁸. Reveló que esta zona que se encuentra en Nigeria está más contaminada de lo

¹⁵ Jay MacGown, *Out of Africa: Mysteries of Access and Benefit Sharing*, The Edmonds Institute, Washington 2006.

¹⁶ *Ibid.*, p. iii.

¹⁷ El resumen de los hechos presentados aquí ha sido tomado de Greenpeace y Amnistía Internacional, *The Toxic Truth*, Greenpeace Netherlands, Ámsterdam 2012.

¹⁸ United Nations Environment Programme, *Environmental Assessment of Ogoniland*, UNEP, Nairobi 2011. Cf. http://postconflict.unep.ch/publications/OEA/UNEP_OEA.pdf.

que se temía. Los datos descubiertos indican que la contaminación por petróleo ha afectado prácticamente a todos los elementos del medioambiente en Oginoland, con la consecuencia de que el ecosistema y la salud pública están gravemente comprometidos; la industria pesquera está amenazada, y el suelo y los sedimentos están altamente contaminados. No es difícil imaginar las consecuencias socioeconómicas negativas para los medios de subsistencia.

De todo lo dicho, podemos ver cómo la poroipiratería, que ha llegado a implicar a los actores africanos, va en ocasiones acompañada de la destrucción de los recursos y del medioambiente, con la consiguiente deshumanización de las víctimas de la explotación.

IV. La respuesta de la Iglesia africana

Dada la gravedad de los problemas que afronta el continente africano por el saqueo de sus recursos, tanto por foráneos como por autóctonos, la Iglesia africana ha reaccionado más bien con retraso. En el ámbito local, la Iglesia católica del Congo está participando en garantizar que la acumulación de riqueza obtenida de los recursos del país sea usada equitativamente evaluando los contratos mineros. El Centre of Studies for Social Action, un organización de los jesuitas, ha sido elegido para coordinar a 53 ONG congoleñas implicadas en la buena gestión de los recursos naturales. El Centro está formado por cuatro grupos temáticos en cuatro provincias donde se hacen los contratos. Su trabajo consiste en suscitar la sensibilización, en organizar talleres y en presionar a las empresas.

Además de esta iniciativa local, en la celebración de la Segunda Asamblea Especial para África del Sínodo de los Obispos de 2009 se abordaron algunos puntos relativos al uso apropiado de los recursos naturales. En el n. 29 de las 57 proposiciones finales, los obispos expresan su enorme agradecimiento a Dios por las abundantes riquezas otorgadas a África, pero también comentan cómo los africanos han llegado a ser víctimas de la mala gestión de estos recursos por parte de las autoridades locales y por la explotación provocada por las potencias extranjeras. Los padres sinodales condenan la cultura del consumismo, que es despilfarradora, se declaran a favor de

una cultura de la moderación, y piden a las instituciones eclesiales que presionen para que la población pueda disfrutar de sus recursos naturales¹⁹.

La Exhortación apostólica postsinodal, *Africae munus*, recogió este importante tema. En el n. 79 el papa Benedicto XVI pide «a todos los miembros de la Iglesia trabajar y abogar por una economía atenta a los pobres, oponiéndose resueltamente a un orden injusto que, bajo el pretexto de reducir la pobreza, ha contribuido tantas veces a incrementarla»²⁰. Comenta también: «Dios ha dado a África importantes recursos naturales. Ante la pobreza crónica de sus poblaciones, víctimas de la explotación y de malversaciones locales y extranjeras...». Y exhorta a que la Iglesia se pronuncie contra las injusticias de este orden injusto²¹.

Conclusión

La Iglesia africana y universal tiene que afrontar con valentía que el saqueo de los recursos de otros pueblos se basa de hecho en algunos de sus documentos del pasado. Esto exige audacia profética. Debería también examinarse críticamente y pedir perdón por haberse beneficiado de la práctica de esta poroipiratería, y donde sea necesario ofrecer compensación. Finalmente, también debería presionar a las multinacionales para que usen y gestionen apropiadamente los recursos africanos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁹ Véase el texto de las proposiciones en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_elenco-prop-finali_en.html.

²⁰ Benedicto XI, *Africae munus*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2011.

²¹ *Ibíd.*

EL DESEMPLEO EN EL PRIMER MUNDO

La experiencia en los Estados Unidos

Nuestra tradición religiosa afirma la importancia del trabajo y la tragedia del desempleo. En los Estados Unidos ha ido aumentando el porcentaje de la población que está desempleada o subempleada. El número aumentó significativamente durante la gran recesión que comenzó en 2007 con la crisis financiera. Actualmente nos encontramos lejos de la meta del pleno empleo que pidieron los obispos católicos en su carta pastoral de 1985. Son tres los perjuicios particulares provocados por el desempleo: el desempleo de larga duración, la eliminación de la subida salarial y el crecimiento de la desigualdad. La Iglesia tiene que hablar y actuar a favor de los desempleados.

El análisis del problema del desempleo desde una perspectiva católica debe ser precedido por un recordatorio sobre la importancia que tiene el trabajo en la Biblia y en la doctrina social de la Iglesia.

I. El trabajo y la tradición cristiana

Los dos relatos de la creación que encontramos en el libro del Génesis nos cuentan que Dios colocó a la persona humana en medio del resto de la creación para que la cultivara y la cuidara. Es impor-

* KENNETH R. HIMES, O.F.M., es profesor asociado del Departamento de Teología en el Boston College.

Dirección: Theology Department - Boston College, 140, Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467 (Estados Unidos). Correo electrónico: Kenneth.himes@bc.edu

tante advertir que el mandato divino de trabajar precede al relato bíblico de la caída de la humanidad. Una vez que entra el pecado en el Edén, la naturaleza del trabajo cambia, implicará dureza y sudor (Gn 3,17-19), pero desde el principio la persona humana estaba destinada a trabajar la tierra y a obtener alimento de ella (Gn 1,28-30; 2,15-16). El mandamiento de guardar el sábado constituye un testimonio adicional de que el día ordinario está dedicado al trabajo, pero que el séptimo día debe ponerse aparte (Éx 31,12-17), al igual que hizo Dios en el acto originario de la creación (Gn 2,2-3).

La concepción semítica de la dignidad del trabajo se encuentra en fuerte contraste con las actitudes griega y romana, según las cuales el ocio era la actividad que permitía a la persona alcanzar su verdadera realización. Dondequiera que se desprecie el trabajo en la Biblia o en la tradición cristiana posterior encontramos un indicio de la influencia de la Grecia clásica.

A lo largo de los evangelios, Jesús, como fiel israelita, refleja una completa familiaridad con el mundo del trabajo. Su predicación, en particular las parábolas, manifiesta un conocimiento de una variedad de ocupaciones, la vida de los trabajadores ordinarios y el ritmo cotidiano de la experiencia laboral. San Pablo ilustra también la sensibilidad judía con respecto al trabajo. Es totalmente contundente en su crítica a quienes en Tesalónica renunciaban a trabajar mientras esperaban la inminente *parusía* (2 Tes 3,6-12).

La perspectiva bíblica ha influido profundamente en la doctrina social de la Iglesia. *Rerum novarum* se escribió precisamente para afrontar la dura situación de los trabajadores en la nueva era industrial; para León XIII «la condición de la población trabajadora es la cuestión central del momento» (n. 44). El foco sobre la importancia central del trabajo se mantuvo en los escritos de los papas posteriores durante décadas. Juan Pablo II dedicó toda una encíclica, *Laborem exercens*, a este tema, afirmando en ella que «el trabajo humano es la clave, probablemente la clave esencial, para toda la problemática social» (n. 3).

En 1985, unos pocos años después de la encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo, los obispos norteamericanos escribieron una importante carta pastoral sobre la economía en los Estados Unidos titulada

Economic Justice For All [Justicia económica para todos]. Una extensa sección de esa carta estaba dedicada a un análisis del desempleo como un problema al que habría que darle la prioridad en cualquier reforma de la economía (nn. 136-169).

Dicho con suma brevedad, en las tradiciones judía y cristiana el trabajo no es una maldición, aun cuando algunos aspectos del trabajo humano sean duros y dificultosos. La verdadera maldición es el desempleo, como ha sido ampliamente demostrado por el impacto que ha tenido sobre este la gran recesión que comenzó con la crisis financiera de 2007. La tasa de empleo en 2014 no ha regresado aún al nivel que tenía al comienzo del milenio¹. La dolorosa realidad es que millones de personas han perdido su empleo y esto ha conducido a importantes costes humanos y económicos. Subrayaré brevemente tres de estos costes.

II. Los tres problemas sociales relacionados con el desempleo

1. Los desempleados de larga duración constituyen un subgrupo que ha sufrido enormemente. Estas personas se encuentran sin trabajo durante 27 semanas o más tiempo. A finales de la primavera de 2014 su cifra alcanzaba los 3,8 millones de personas. La mayor par-

¹ Los datos estadísticos sobre el desempleo en los EE.UU. no son exactos, puesto que no tienen en cuenta a quienes se salen del sistema del mercado laboral y dejan de buscar trabajo, ni las tasas oficiales reflejan el porcentaje de los subempleados a tiempo parcial que buscan un trabajo a tiempo completo, ni tampoco a quienes no están inmediatamente disponibles para volver a trabajar, por ejemplo, los enfermos. Por consiguiente, las tasas oficiales no cuentan con el número real de aquellos que desean un empleo a tiempo completo.

En enero de 2000 la tasa de desempleo era del 4%; diez años después, en enero de 2010, la tasa era más del doble, el 9,7%. En enero de 2014 la tasa estaba muy por encima de la del año 2000, 6,6%. El peor período de la recesión se registró en octubre de 2009, cuando la tasa llegó a aumentar dos dígitos, 10,1%, y se mantuvo en esos dos dígitos de más durante el último cuatrimestre del año, hasta bajar al 9,7% a comienzos de enero de 2010. Cada porcentaje remite, más o menos, a la misma cantidad de personas desempleadas: 1,5 millones.

te son afroamericanos, un grupo que representa el 10% de la población general, pero el 22% entre los desempleados de larga duración². En todo caso, la cifra de los desempleados de larga duración previa a la recesión era de un tercio con respecto a la de 2014.

Los desempleados de larga duración de más de cincuenta años se han visto muy duramente afectados. Son demasiado jóvenes para jubilarse, con ahorros insuficientes y con la imposibilidad de llegar a cobrar una pensión de mayores. Los potenciales empleadores los miran con recelo, pues los ven como personas que piden salarios demasiado elevados, con capacidades desactualizadas, carentes de flexibilidad con respecto a las horas de trabajo como también con respecto a los métodos, y que constituyen un riesgo para el alto coste del seguro médico, puesto que en los Estados Unidos la seguridad sanitaria es pagada principalmente por el empleador.

Evidentemente, a la falta de trabajo le acompaña el sufrimiento emocional; la «enorme incertidumbre sobre sí mismos, los incómodos silencios entre los amigos que intentan dar palabras de ánimo»³. También se produce la ansiedad financiera por tener que gastar los ahorros que eliminan años de trabajo y sacrificio. Quizá lo peor de todo es el riesgo de asumir una nueva identidad como «bienes dañados» ante futuros empleadores, y como «inútiles o innecesarios» con respecto a sí mismos. Las personas desempleadas de larga duración son realmente marginadas por la situación económica actual. Han sufrido un golpe humillante contra su dignidad humana.

2. La sobreproducción en los mercados provoca que bajen los precios, y el mercado laboral no constituye una excepción. El gran número de desempleados tiende a frenar los salarios de quienes tienen trabajo. Especialmente este es el caso cuando, como en los Estados Unidos, el número de los trabajadores sindicalizados con derechos de negociación colectiva ha caído a menos del 7% en el sector

² Alan Krueger, Aaron Kramer y David Cho, «Are the Long-Term Unemployed on the Margins of the Labor Market?», disponible en <http://www.brookings.edu/about/projects/bpea/papers/2014/are-longterm-unemployed-margins-labor-market>.

³ Rachel Swarns, «Nine Months Later, Still Working to Find a Job», *New York Times* (19 de mayo de 2014) A14.

privado. Se estima que la gran recesión provocó la pérdida de 8,7 millones de empleos en los EE.UU. Hasta junio de 2014 el número total de nuevos empleos no llegó a remontar al número que tenía seis años antes.

Además, para regresar a los niveles de empleo previos a la recesión, la economía estadounidense aún no ha llegado a crear los aproximadamente 6,9 millones de trabajos que se necesitarían para adaptarse al crecimiento demográfico experimentado desde enero de 2008⁴. Así pues, el mercado laboral se encuentra en una situación que impide subir los salarios. Y para empeorar la situación, tenemos que decir que muchos de los trabajos perdidos se hallaban en los sectores de la economía que tradicionalmente pagaban los sueldos más altos, mientras que muchos de los nuevos empleos se encuentran en los sectores que menos pagan.

Por lo común, los salarios aumentan cuando aumenta la productividad. Sin embargo, desde el 2000 la productividad se ha incrementado en casi un 23%, mientras que los salarios del trabajador medio solo ha aumentado un 0,5%. Si bien la recesión empeoró las cosas para los trabajadores de clase media, la tendencia es anterior al 2007, y es indicativa de un movimiento de larga duración en la economía estadounidense. Desde 1973 la productividad ha aumentado a un 80%, mientras que los salarios medios solo han aumentado un 11%. Estas cifras significan que los beneficios se están acumulando en manos de los ejecutivos, los propietarios y los accionistas, y no llegan a los trabajadores.

Es particularmente llamativa la situación de los trabajadores pobres. Un trabajador a tiempo completo ganaba el salario mínimo nacional en 2014, es decir, 15.080 dólares. Una cantidad que está solo en 650 dólares por encima del umbral de la pobreza, y esto para una familia formada por dos personas, lo que les deja una cantidad mínima para poder ahorrar o para emergencias. Bien es verdad que muchos trabajadores con salarios bajos se benefician de los programas del Gobierno, como cupones para alimentos que completan

⁴ Jim Puzzanghera, «Economy Has Recovered 8.7 Million Jobs Lost in Great Recession», *Los Angeles Times* (6 de junio de 2014). Disponible en: <http://www.latimes.com/business/la-fi-jobs-20140607-story.html>.

el presupuesto que la familia tiene para adquirirlos. Pero el hecho es que más de 17 millones de niños viven en la pobreza incluso con un trabajador a tiempo completo en la casa⁵.

3. Un tercer impacto negativo del desempleo es el modo en que agrava la desigualdad. La desigualdad económica ha empeorado notablemente en los Estados Unidos. El 1% de la población tiene más riqueza que el 90% restante. Después del dramático descenso en los mercados financieros durante los años de la recesión se ha producido una completa recuperación, pero esto beneficia en mayor medida a los pudientes. Los más ricos, el 10%, obtuvieron el 81% de beneficios con el crecimiento del mercado de valores durante la recuperación. Los aumentos salariales que se han producido en la economía norteamericana se concentran desproporcionalmente en quienes ya son ricos. La inmensa mayoría de los ingresos adicionales para el hogar han subido un 1% y casi todo el resto fue a parar a un quinto de la población. Las dos quintas partes no han visto ningún aumento real. El aumento de la marea que supuestamente levanta a todos los barcos, ha levantado los yates pero ha inundado las barcas.

La excesiva concentración de la riqueza socava el crecimiento económico, según una investigación patrocinada por el Fondo Monetario Internacional. Los ricos tienden a ahorrar y a invertir, más que comprar bienes de consumo y servicios, las áreas de la economía en las que una mayor demanda crearía más empleos. Por consiguiente, cuando la mayor parte de los ingresos van a parar a la clase alta, la clase media se queda sin poder adquisitivo para sostener el crecimiento económico.

Con un crecimiento económico restringido, las empresas son reacias a expandirse y a contratar a nuevas personas, con lo cual se mantiene el desempleo.

Llevada a su extremo, la desigualdad lleva a la plutocracia, «al gobierno de los ricos para los ricos»⁶. La tendencia actual hacia la

⁵ <http://www.childrensdefense.org/policy/endingchildpoverty/>.

⁶ Francis Fukuyama, «Left Out», *The American Interest* 6/3 (2011). Disponible en: <http://www.the-american-interest.com/article-bd.cfm?piece=906>.

desigualdad no es simplemente el resultado de las fuerzas del mercado, a pesar de lo que afirman de los neoliberales. Son abundantes las pruebas que corroboran que las decisiones políticas de los gobiernos estatales y el federal se han inclinado hacia el campo de juego económico. La no regulación de los bancos y otras instituciones, los cambios en los códigos tributarios y en las leyes laborales, y el corporativismo en los órganos de gobierno, son solo unas de las tantas vías, además de las fuerzas del mercado, que han instigado el aumento de la desigualdad en los Estados Unidos.

III. ¿Cuál es la función de la Iglesia?

Históricamente, el catolicismo norteamericano ha tenido profundos vínculos con los sindicatos y la clase obrera. La Iglesia también creó una extensa red de agencias de servicios sociales y de instituciones educativas que ayudaron a los pobres a promocionarse. En la actualidad encontramos católicos en todo el espectro social: entre los desempleados, entre los obreros, entre los directivos, entre los profesionales liberales y también en la élite económica. El desafío para la Iglesia ha consistido en no perder el contacto con los económicamente vulnerables, aun con toda la diversificación de la población católica.

Las parroquias pueden ayudar a los desempleados, con la marginación que muchos de los que se han quedado sin empleo experimentan, desarrollando programas de ayuda entre quienes se encuentran en la misma situación. Organizar reuniones entre desempleados y aquellos que recientemente han perdido su empleo para que puedan apoyarse y ayudarse entre sí, es un modo de afrontar una necesidad pastoral. Organizar ferias de empleo, en las que los feligreses pueden implicarse también, elaborar solicitudes de empleo y reunir información sobre oportunidades laborales, es también útil. Las parroquias o las diócesis pueden también organizar talleres para buscar empleo, en los que se expliquen estrategias de búsqueda, se enseñen capacidades y habilidades para mantener entrevistas, se ayude a elaborar currículos y se proporcionen orientaciones para las negociaciones sobre los salarios.

La apertura del espacio público en los Estados Unidos a las voces religiosas ha permitido que la Iglesia asuma una función de apoyo en los debates de política pública. La Iglesia puede defender que el trabajo sea más humano, al mismo tiempo que productivo y rentable. También puede proponer que se subsidien los salarios, que se incrementen un mínimo los salarios de acuerdo con la tasa de inflación, o que se amplíen los créditos por ingresos del trabajo, de manera que se dignifique la actividad laboral de quienes trabajan a tiempo completo. También se necesita una «red de seguridad» que proteja a los desempleados para que reciban atención sanitaria, que exista el seguro de desempleo y que se atienda a la formación y la solicitud de empleo.

La Iglesia puede recordar también a los dirigentes del Gobierno sus responsabilidades como «empleadores indirectos», por usar el lenguaje de Juan Pablo II, para «llevar a cabo una justa política laboral»⁷. Tal vez la acción más importante que puede realizar la Iglesia en los Estados Unidos es predicar y enseñar y ayudar «a que surja un consenso de que todos tienen derecho al empleo. De este modo, el peso de asegurar el pleno empleo cae sobre todos nosotros —políticos, empresarios, trabajadores y el pueblo en general— para crear e implementar el mecanismo que garantice ese derecho»⁸.

En resumen, la Iglesia debe unirse con los demás para quitar la maldición del desempleo de la vida de millones de personas, de manera que cada individuo pueda proceder con «el deber de trabajar fielmente, así como también el derecho al trabajo»⁹.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

⁷ Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 17.

⁸ U.S. Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice For All*, n. 153. Disponible en: http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf.

⁹ Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 67.

FORO TEOLÓGICO

EL PAPA EN LA FRONTERA

El papa Francisco visitó Lampedusa el 8 de julio de 2013. Vi el acontecimiento por la televisión. Era algo sorprendentemente nuevo. Nunca me hubiera esperado que el Papa eligiera Lampedusa como lugar de su primera visita oficial fuera de Roma. Al fin y al cabo, ¿qué interés tiene Lampedusa, una diminuta isla en el sur de Italia, en donde personas indocumentadas procedentes de África intentan entrar en Europa, pero donde también muchas mueren ahogadas? Como jesuita y estudioso de la migración internacional, me sentí contento al ver cómo el Papa instaba al mundo a que prestara atención a la difícil situación de los migrantes, al mismo tiempo que expresaba su solidaridad con las víctimas del cruce del mar. Ha pasado ya más de un año desde aquella visita. Ahora puedo ver con más claridad el significado que tiene su visita para nosotros, seamos o no cristianos.

* DENNIS KIM es miembro de la Compañía de Jesús desde 1991; se ordenó de sacerdote en el año 2000. Es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Con anterioridad fue profesor del Departamento de Sociología en la Universidad Sogang de Seúl (Corea del Sur) (2008-2013), coordinador del Apostolado Social de la Conferencia de Jesuitas de Asia y del Pacífico (2007-2013), y director del Servicio Jesuita a Refugiados en Timor Oriental (2001-2002).

Dirección: Pontifical Gregorian University, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma (Italia). Correo electrónico: smilesj@unigre.it

Amurallar a Europa y marginar a África

Lampedusa es una frontera entre Europa y África. Con el sueño de una vida mejor, los africanos intentan cruzar el mar para llegar a Europa sin documentación, dejando atrás África. Según consta, al menos 23.000 personas han muerto desde el 2002 intentando llegar a Europa, y muchos siguen muriendo cada semana. Aun conociendo el peligro del viaje, continúan arriesgándose a emigrar. El número de quienes cruzan el mar ha aumentado abruptamente, especialmente al reforzarse el control fronterizo. La tormenta política desatada por la Primavera Árabe ha provocado un incremento del número. Los dos desastres ocurridos después de la visita del Papa, en los que murieron ahogados 400 emigrantes, llevó al gobierno italiano a poner en marcha la operación de salvamento marítimo *Mare Nostrum* en octubre de 2013, rescatando a más de 140.000 personas, según el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados. No obstante, los africanos siguen haciendo este viaje precario para llegar hasta Lampedusa. Se ha convertido en su punto de entrada en Europa.

Este flujo migratorio está en fuerte contraste con otro flujo: el libre movimiento de los ciudadanos europeos dentro de Europa. Veintiséis países europeos, desde el Tratado de Schengen en 1995, abolieron los controles fronterizos internos y adoptaron un programa común de visas, permitiendo así que los ciudadanos se desplazaran libremente dentro de esta zona como si se tratara de un único país. Los ciudadanos europeos son privilegiados con la libertad de movimiento y con la oportunidad de prosperar. Mientras tanto, la Unión Europea y sus estados miembros han reforzado el control fronterizo exterior. Han invertido en tecnología de vigilancia, en fuerzas de seguridad y centros de detención, para hacer más difícil que entren por sus fronteras los migrantes «indeseados». En consecuencia, Europa se ha convertido en algo parecido a una fortaleza: libertad y seguridad para quienes están dentro, pero impenetrable para los de fuera. Esta política ha incrementado el peligro de los viajes de los africanos. Las tragedias de Lampedusa, como afirma acertadamente Amnistía Internacional, es el «coste humano de la Europa amurallada».

Tendemos a pensar que los africanos cruzan la frontera para conseguir un empleo, seguridad o mejores oportunidades, es decir, que

lo hacen por intereses individuales. Sin embargo, la investigación sobre la migración nos aconseja que no pasemos por alto los factores históricos y estructurales que alientan, si no es que llegan a forzar, la migración. En primer lugar, la integración económica global ha provocado cambios rápidos en el «Sur global» y ha socavado los modos tradicionales de trabajar y de vivir. La gente se desplaza dentro de sus países por muchas razones. Se trasladan a las ciudades en busca de una vida mejor, pero se encuentran con la carencia de puestos de trabajo. La debilidad de los estados y la pobreza conducen a la falta de seguridad, a la violencia y a la violación de los derechos humanos. Todos estos factores incitan a emigrar. En segundo lugar, la economía posindustrial en el «Norte global» ha provocado una eliminación de puestos de trabajo y el desarrollo de nuevos sectores de servicios. Así, por una parte, los jóvenes que tuvieron buenas oportunidades de formación no quieren dedicarse a empleos 3D («dirty, difficulty, dangerous», sucios o bajos, difíciles, peligrosos), y, por otra, ha aumentado la población anciana y necesita ser atendida. Estos cambios económicos han exigido trabajadores altamente cualificados o bajamente cualificados. Cuando no se satisface la demanda, se necesitan trabajadores extranjeros, documentados o no. En tercer lugar, el desarrollo global de las nuevas tecnologías y la transformación de las prácticas culturales que trascienden las fronteras, ha potenciado también la movilidad. Además, los migrantes han desarrollado sus propias redes informales y comunidades transnacionales. Estas redes y comunidades refuerzan la migración al facilitar la búsqueda de empleo y de residencia en el nuevo país. Todo estos factores muestran que la migración no es un hecho relacionado solamente con una decisión individual, sino la consecuencia de estructuras de múltiples capas interconectadas e interactivas.

Nos encontramos viviendo en la era de la migración. La migración humana no es solo la fuerza motriz, sino también una consecuencia de la globalización. Sin embargo, no todos los migrantes se encuentran en la misma condición. Los migrantes contemporáneos están polarizados en dos clases: el flujo de élite y el flujo de supervivencia. La primera está formada por el flujo de trabajadores transnacionales que son profesionales y están altamente cualificados, mientras que la segunda está formada por trabajadores bajamente cualificados, como

asistentes de hogar, niñeras, trabajadoras sexuales, etc. Quienes pertenecen al primer grupo son bien recibidos en casi todas partes e incluso provocan la «lucha por los cerebros», mientras que los del segundo grupo llegan a ser «desechables». Dada esta situación, es lógico que aumenten los contratos de corta duración que se hacen a los inmigrantes. El Norte global quiere trabajo, no trabajadores. Los trabajadores inmigrantes tienen que regresar a sus países de origen una vez terminado el contrato; no se les concede permiso de residencia y se les prohíbe que sean acompañados por su familia. Ahora bien, la mayoría de quienes se arriesgan para llegar a Lampedusa no pueden ni siquiera obtener este contrato de corta duración, por lo que tienen que seguir la vía «irregular». Además, tenemos que percatarnos del hecho de que la mayoría de los refugiados nunca llegan a salir a África y son acogidos en algunos de los países más pobres del mundo.

Tenemos también que advertir un fuerte contraste. En los medios de comunicación occidentales se tiende a describir África como sinónimo de pobreza, guerra, inestabilidad política y violación de los derechos humanos. (Mis amigos africanos consideran esta representación como otro orientalismo con el que se justifica la superioridad occidental.) Europa, en cambio, disfruta orgullosamente de su prosperidad, de su democracia y del respeto a los derechos humanos, al mismo tiempo que continúa reforzando sus fronteras para impedir la entrada de africanos (y de otros) a sus territorios bien custodiados.

Indiferencia y compasión

Lampedusa no es meramente una frontera entre África y Europa. El Papa hizo una visita pastoral después de una tragedia. Él fue «a orar y a ofrecer un signo de mi cercanía [a las víctimas], pero también a sacudir nuestras conciencias para que no se repita esta tragedia». En su conmovedora homilía denunció la globalización de la indiferencia y exhortó a recuperar la capacidad de llorar ante el sufrimiento de los demás. Sin pretenderlo directamente, hizo de Lampedusa una frontera entre la indiferencia y la compasión.

El Papa habló de la matanza de niños cometida por Herodes en Belén, pero matizando que «Herodes sembró la muerte para prote-

ger su propia comodidad, su propia burbuja». Delicadamente sugiere que la inseguridad de Herodes con respecto a su propio bienestar le llevó a ser cruel, a hacer sufrir a los demás, y dice que todos tenemos un Herodes «oculto en nuestro corazón». Al comparar a Herodes con Raquel, que llora por la pérdida de sus hijos, aludió a la vida confortable en Europa frente al sufrimiento de los demás. El comentario del Papa conmueve realmente. Podemos oír una voz similar en el informe de Amnistía Internacional de 2014, cuando afirma que la política de la UE pone en peligro la vida de refugiados y migrantes al impedirles solicitar asilo. Amnistía Internacional da a entender que la política de la UE, orientada hacia una Europa fortaleza, lleva a los africanos a la muerte, al igual que hizo Herodes. Desafía a la UE a que abra sus puertas a políticas más humanas, exactamente igual que el Papa exhorta a la gente a que abra su corazón a los migrantes que se encuentran con fronteras cerradas.

El tema de la globalización de la indiferencia se repite en *Evangelium gaudium*, la primera exhortación apostólica del Papa, publicada unos pocos meses después de su visita a Lampedusa. En esta exhortación el Papa menciona la palabra *indiferencia* cuatro veces. Es interesante que la mencione dos veces en el contexto de la economía y dos veces en relación con la cultura en general. El Papa es especialmente crítico con la economía contemporánea, basada en el libre mercado, el crecimiento económico o la teoría del goteo, argumentando que ha provocado exclusión, desigualdad e indiferencia. Mientras que la gente disfruta de la prosperidad y de la cultura consumista, la globalización de la indiferencia se propaga como un tumor. «Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe» (EG 54). Por consiguiente, la indiferencia no es solo un aspecto moral individual, sino también una condición cultural sobre la que se construye la exclusión.

Lampedusa es el lugar para afrontar las consecuencias de la indiferencia en el mundo contemporáneo. Irónicamente, esta es la razón por la que el mundo quedó tan impresionado por la visita del Papa. Al igual que yo, muchas personas, incluso a quienes les interesa poco la Iglesia, se sorprendieron. La población local de Lampedusa

también quedó sorprendida. En un artículo de un periódico se informaba sobre la reacción de la población local: «Era impensable que el Papa viniera a una isla como esta». Describía cómo «se desplegó una pancarta a lo largo del trayecto del Papa en el que se leía: “Bienvenido entre los *ultimi*”, una palabra italiana que connota los más lejanos y los últimos». Así pues, Lampedusa no solo se encuentra en el sur de Italia. Se encuentra dondequiera que haya *ultimi*.

Tal vez más que la población local de Lampedusa, yo me emocioné al ver al Papa durante su visita a Corea en 2014. El 16 de agosto, durante el recorrido en el coche en medio de un millón de personas que le aclamaban, antes de la misa de beatificación de los mártires coreanos, el Papa paró el coche en un punto determinado. No estaba en el programa, pero lo hizo para saludar a los familiares de las víctimas del transbordador *Sewol* que se había hundido en el mes de abril. Fue (y aún lo es) una acción políticamente delicada, puesto que estas familias estaban exigiendo la debida investigación que determinara las causas del hundimiento y que se les hiciera justicia. Consciente de los niveles de significado que hay detrás de los gestos del Papa, me puse eufórico al verle pararse y saludarles. En aquel momento, me vino a la mente otra imagen, concretamente cuando durante su visita al Próximo Oriente (24-26 de mayo de 2014), de camino hacia Belén se paró y oró exactamente en el muro que Israel ha construido en torno a Cisjordania. Posteriormente, durante una entrevista en el vuelo de regreso, se le preguntó sobre la implicación política que tendría su encuentro con las familias, y él respondió: «¡Ante el sufrimiento humano no cabe una posición neutral!».

La Iglesia como hospital de campaña

Desconozco por qué el Papa eligió Lampedusa como lugar de su primera visita fuera de Roma. Las primeras cosas —las primeras palabras, los primeros gestos, las primeras visitas— constituyen modos importantes para mostrar las prioridades. Así pues, ¿qué mejor lugar que Lampedusa mostraría la visión que tiene el Papa de la Iglesia como un «hospital de campaña tras una batalla»? Los migrantes que llegan allí son los heridos tras una batalla entre la vida y la muerte.

En la entrevista concedida a *La Civiltà Cattolica* sobre su visión de la Iglesia, el Papa deja claro que «las reformas estructurales y organizativas son secundarias», y que «la primera reforma debe concernir a la actitud». Y, efectivamente, la reforma más necesitada es la de las actitudes, una reforma que llama al compromiso de todos los cristianos. Huelga decir que este compromiso tiene que comenzar con los dirigentes eclesiales. Resulta conmovedor saber que un obispo de una zona de misión pobre de Asia sustituyó su coche por otro más pequeño. Ciertamente, esto forma parte de lo que actualmente se denomina «el efecto del papa Francisco». Pero se necesita mucho más, y los dirigentes eclesiales, comenzando por los obispos y los sacerdotes, tienen que ir a las muchas Lampedusas del mundo actual. Al estar presentes en las fronteras, donde la gente lucha por su dignidad y sus derechos, por la paz y la reconciliación, en medio de la violencia sistémica, la discriminación y el odio, los dirigentes eclesiales llegarían a entender mucho mejor las pancartas en las que se lee: *Bienvenido entre los «últimos»*. Entre los últimos es, efectivamente, a donde el papa Francisco está llevando a la Iglesia en el mundo actual.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

MAIDÁN UCRANIO

La movilización civil por la dignidad y la situación religiosa en Ucrania

El 22 de enero de 2014, una delegación oficial del Consejo de las Comunidades Religiosas de Ucrania visitó al presidente del país, Viktor Yanukovich, para hacerle dos peticiones principales. En la primera se le pedía con urgencia que el Gobierno y las fuerzas de seguridad usaran el máximo de moderación que impidiera el derramamiento de sangre y la violencia como reacción al movimiento de protesta Maidán, y que se hiciera un esfuerzo máximo para asegurar que el conflicto y la confrontación entre este movimiento y el Gobierno se resolviera mediante negociaciones pacíficas y diálogo político. La segunda petición era en realidad un ofrecimiento de mediación mediante el que todas las comunidades religiosas de Ucrania expresaban su disposición a servir *bona fide* de mediadoras entre el Gobierno y la oposición, y entre todas las fuerzas sociales y políticas.

* JOSÉ CASANOVA es profesor de Sociología e investigador en el Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs de la Georgetown University, donde es director del programa «Religión, Globalización y Secularización». Su obra más famosa, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, Chicago 1994), se ha convertido en un clásico moderno en este campo y ha sido traducida a seis idiomas, incluyendo japonés, árabe y turco, y está en prensa su edición en indonesio, farsi y chino. Es también autor de *Europa's Angst vor der Religion* (Berlin University Press, Berlín 2009) y de *Genealogías de la Secularización* (Anthropos, Barcelona 2012).

Dirección: Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, 3307 M St NW, Suite 200, Washington, DC 20007 (Estados Unidos). Correo electrónico: jvc26@georgetown.edu

Lo llamativo de esta delegación era el hecho de que estuviera compuesta por los altos representantes de todas las comunidades religiosas de Ucrania: de las tres Iglesias ortodoxas como también de la Iglesia católica de Ucrania, es decir, de las cuatro iglesias nacionales de rito oriental; de las otras comunidades cristianas de Ucrania, a saber, de la Iglesia católica romana, como también de las tres principales comunidades de la tradición de la Reforma: la Iglesia luterana evangélica, la Asociación de baptistas y la Asociación de Asambleas pentecostales. Además se encontraban también representantes de las comunidades judía y musulmana. Todos y cada uno de los representantes de este inusual organismo pluralista y ecuménico hablaron al unísono a favor de la petición principal: la resolución pacífica y negociada del conflicto. Por entonces el Gobierno había anunciado su intención de presentar en la Asamblea Nacional una serie de leyes que esencialmente despenalizarían la represión cada vez más violenta de las fuerzas de seguridad, y penalizarían, en cambio, las pacíficas manifestaciones de la población civil al estilo de la realizada en Maidán.

Dio la casualidad de que la Iglesia ortodoxa ucraniana del Patriarcado de Moscú, que constituye la comunidad religiosa más grande de Ucrania y una de las más cercanas al régimen de Yanukovych, ocupaba entonces la presidencia rotatoria del consejo de las comunidades religiosas, y se sintió, por tanto, obligada, aunque a regañadientes, a liderar la delegación y apoyar sus peticiones. Veinticinco años antes la situación religiosa en Ucrania había sido radicalmente diferente, antes de que la política de la *glasnot* de Gorbachov llegara finalmente también a Ucrania en 1989. En aquella época la única Iglesia oficialmente reconocida en Ucrania era la Iglesia ortodoxa rusa, que reivindicaba la autoridad canónica sobre todo el territorio soviético.

En otoño de 1989 comenzaron a reemerger públicamente en Ucrania occidental la Iglesia greco-católica y la Iglesia ortodoxa autocéfala, que habían sido proscritas y perseguidas por Stalin y el régimen soviético desde 1945. En toda la región, y haciendo frente a la lentitud de la respuesta de las autoridades comunistas a sus peticiones, los fieles comenzaron por propia iniciativa a conferir sus parroquias a las iglesias restablecidas. Para oponerse al nacionalismo de sus dos competidoras históricas, en enero de 1990 la Iglesia orto-

doxa rusa se cambió el nombre oficialmente por el de Iglesia ortodoxa ucrania. Cuando la política de la independencia ucrania saltó a la esfera eclesiástica, surgió un movimiento a favor de la independencia de la ortodoxia ucrania de Moscú, que fue apoyado por las élites religiosas y seculares ucranas. Este acontecimiento reavivó la antigua rivalidad entre el Patriarcado ortodoxo de Kiev y el Patriarcado ortodoxo de Moscú, provocando la competencia entre la Iglesia ortodoxa ucrania del Patriarcado de Kiev, que hasta entonces no había conseguido el reconocimiento canónico por parte de ninguna Iglesia ortodoxa, y la Iglesia ortodoxa ucrania del Patriarcado de Moscú.

En consecuencia, en 1992 nos encontramos con cuatro iglesias nacionales en Ucrania compitiendo entre sí, las tres ortodoxas y la Unionata o Católica oriental, reivindicando todas ellas que eran la legítima heredera de la Iglesia de la Rus de Kiev, así como el título de Metropolitano de Kiev y de toda la Rus, y, por consiguiente, la Iglesia legítima de la nación ucrania y de todo el territorio ucranio. Aunque existe una cierta presencia competitiva de las cuatro iglesias en todas las regiones de Ucrania, la diversidad de su distribución en todo el territorio ucranio les impide realmente pretender tener la hegemonía sobre toda la nación ucrania.

Menos competitivas y pluralistas son las provincias orientales y sureñas, donde tiene la hegemonía el Patriarcado de Moscú. Pero la mayoría de la población sigue estando «sin afiliar» o sin iglesia. Paradójicamente, Ucrania occidental, que había ido históricamente, al menos desde el siglo XVIII, el monopolio territorial de la Iglesia católica ucrania, continúa siendo la región más religiosa de Ucrania, pero también la más dinámica, competitiva y pluralista. A principios de 1991 consiguió su posición predominante histórica la Iglesia greco-católica en las tres provincias galicianas de Lviv, Ivano-Frankivsk y Ternopil. Sin embargo, su monopolio territorial tradicional en Halychena se quebró, pues un número significativo de sacerdotes y de parroquias eligieron mantenerse en la ortodoxia, transfiriendo a menudo su fidelidad del Patriarcado de Moscú a la Iglesia ortodoxa del Patriarcado de Kiev o a la Iglesia autocéfala ucrania.

Además de la competencia de las cuatro iglesias «nacionales», encontramos en Ucrania occidental la presencia activa de todas las otras organizaciones religiosas, la Iglesia católica romana como también los diversos grupos protestantes, el judaísmo y el islam, y otros nuevos movimientos religiosos. Aunque solo constituye el 15% de la población ucrania, las siete provincias occidentales contienen casi el 40% de todas sus comunidades religiosas. En cambio, las cinco provincias orientales constituyen el 27% de la población, pero contiene menos del 15% de sus comunidades religiosas.

Junto a las diversas ramas del cristianismo y del catolicismo oriental, Ucrania ha tenido también una activa presencia baptista desde el siglo XIX. De hecho llegó a convertirse en el «Bible Belt» de la Unión Soviética, sirviendo de hogar a la mitad de todos los baptistas registrados como tales en la URSS, 1,5 millones, aunque el conjunto de la comunidad baptista, incluyendo la clandestina, se calculaba en unos 3 millones en la década de 1950. Fue, efectivamente, la mayor comunidad baptista de toda Europa. Tras la caída de la Unión Soviética, Ucrania se convirtió en el centro de publicaciones evangélicas, de seminarios y de reclutamiento de misioneros para gran parte de Eurasia. También se ha producido un aumento considerable de las congregaciones pentecostales. Si bien constituyen solo un 2% de la población, en el año 2000 uno de cada cuatro de lugares de culto registrados en Ucrania eran protestantes. En el sudeste ucranio el número de iglesias protestantes está muy cerca del número de iglesias ortodoxas. Ucrania posee también la más grande megaiglesia de Europa, una iglesia pentecostal independiente fundada en Kiev en 1994 que cuenta con más de 25.000 fieles. De igual modo que la Iglesia católica ucrania ha funcionado como un factor de desestabilización para la formación del confesionalismo ortodoxo ucranio, el espectacular crecimiento de las iglesias protestantes ucranias ha constituido un factor también desestabilizador para la identificación de la Ucrania moderna con el cristianismo de la Rus de Kiev. Además, si bien los católicos y los protestantes no llegan a constituir más del 10% de la población, cualquier domingo hay más fieles en estas iglesias que en todas las ortodoxas, aun cuando estas son seis veces mayores.

La revitalización y el aumento de las comunidades religiosas judía y musulmana, particularmente en la Crimea tártara, ha contribuido también a una mayor pluralidad más allá del cristianismo. Además, con la institucionalización de la aconfesionalidad del Estado, basada en el doble principio de «no identificación con una confesión religiosa» y de la «libertad religiosa», las específicas distinciones entre «iglesia» y «secta», entre «confesión nacional» y «minorías religiosas» o entre religiones «tradicionales» y «extranjeras», tienden a desaparecer, y todas las comunidades religiosas en Ucrania, tanto iglesias como sectas, cristianas y no cristianas, han llegado a convertirse en denominaciones. Ucrania es actualmente el único país europeo con un modelo denominacional de pluralismo religioso semejante al de los Estados Unidos.

Lo más llamativo es el hecho de que durante las dos últimas décadas todas las comunidades religiosas han ido creciendo a un ritmo constante, año tras año, en número de fieles, de comunidades, de ministros, de vocaciones, de escuelas dominicales, y en muchos otros indicadores institucionales. Las únicas cifras que han ido disminuyendo progresivamente año tras año son las relativas a los «no afiliados», «no creyentes» y «ateos». En esta perspectiva, Ucrania ha experimentado desde la independencia una extraordinaria revitalización religiosa, más pronunciada que en cualquier otra sociedad postsoviética.

Igual de sorprendente es la relativa ausencia de una seria contienda interreligiosa, a pesar del competitivo pluralismo. Tal vez con la excepción del Patriarcado de Moscú, que aún sigue reivindicando la jurisdicción canónica sobre todo el territorio de Ucrania, despotricando a menudo contra los «unionatas», los «cismáticos» ortodoxos no canónicos y los «herejes» protestantes, el relativo reconocimiento interreligioso y ecuménico de todas las comunidades religiosas ucranias se hace patente claramente por el hecho mismo de que exista el Consejo de Comunidades Religiosas con una presidencia rotatoria y su disposición a constituir una delegación conjunta para presentar las mencionadas peticiones al Gobierno.

Este reconocimiento y respeto interreligioso se incrementó realmente por la experiencia de Maidán, cuando, durante varios meses,

sacerdotes, pastores, rabinos y representantes de prácticamente todas las comunidades religiosas de Ucrania, se encontraron allí codo con codo asistiendo espiritual y materialmente a los cientos de miles de ciudadanos, miembros de todas las comunidades religiosas, que bajo duras condiciones habían mantenido una movilización continua contra las políticas del régimen. Casi como evocando las instrucciones del papa Francisco, los pastores religiosos habían dejado la comodidad de sus propios templos y se habían ido a la plaza pública para acompañar a la gente y servirla en sus necesidades, impregnándose así literalmente del olor a oveja, del olor de la gente que durante meses habían vivido en tiendas con temperaturas bajo cero grados. Una vez que la arremetida violenta comenzara unas semanas después de su fallida delegación, las iglesias se convirtieron literalmente en hospitales de campaña en medio de la batalla, atendiendo a los heridos, y una vez que comenzaron la masacre de civiles, en su mayoría desarmados, administrando los ritos últimos a los difuntos y celebrando funerales ecuménicos.

Tras la caída del régimen de Yanukovych cesaron los conflictos y la violencia en Kiev, a pesar de la propaganda rusa de que se había producido una toma del poder por violentos «fascistas y antisemitas». Pero la violencia, en efecto, la agresión militar directa comenzaron con toda seriedad en Crimea y en las provincias orientales de Ucrania, particularmente en Luhansk y Donetsk. Rusia se anexionó Crimea mediante la intervención militar, mientras que las regiones más orientales de Luhansk y Donetsk, fronterizas con Rusia, han sido durante varios meses y aún siguen siéndolo una zona de guerra. La Iglesia ortodoxa rusa restableció en Crimea su hegemonía territorial, mientras que las otras comunidades religiosas, en particular los musulmanes de la Crimea tártara, que pueden reivindicar con todo derecho que son los legítimos habitantes «autóctonos» de Crimea, los católicos romanos, los católicos ucranios, los «cismáticos» ortodoxos y los «herejes» protestantes, han sido hostigadas y proscritas. Muchos de sus ministros y dirigentes religiosos han tenido que exiliarse, y quienes se han quedado tuvieron que solicitar un pasaporte ruso o ser registrados como «agentes extranjeros». Una situación similar se produjo en los territorios ocupados de Luhansk y Donetsk.

Es improbable que las dos iglesias ortodoxas principales de Ucrania, la que mantiene su fidelidad al Patriarcado de Moscú y la que se adhiere al Patriarcado de Kiev, se unifiquen libremente o que se absorban entre sí mediante una competitividad hostil. Mucho menos cabe prever la absorción amistosa u hostil de la Iglesia católica ucraniana por la ortodoxia. Dada la divergente orientación de las iglesias ucranianas de la tradición ruskievita con respecto a Moscú, Constantinopla y Roma, salvo que se produzca una reconciliación ecuménica entre las tres Romas, no podemos sino esperar que Ucrania continúe siendo un campo de batalla para las tres, avivando la competencia entre ellas. Mientras que la plena reconciliación ecuménica entre las tres Romas parece ser muy lejana, en Ucrania puede producirse realmente un desarrollo más plausible y positivamente ecuménico. Como en los Estados Unidos, es probable que la competencia denominacional conduzca de hecho al reconocimiento recíproco como iglesias hermanas. Algo de esta praxis ecuménica ya se hizo visible en Maidán.

La reconciliación de las mismas iglesias hermanas en las tierras de la Rus de Kiev —Ucrania, Bielorrusia y Rusia— es una tarea mucho más difícil. Pero al menos la Iglesia católica de Ucrania está comprometida en esta línea. Se está preparando la celebración del milenio del martirio de los santos Boris y Gleb en 2015 como una oportunidad para predicar el deber cristiano de construir la paz. Boris y Gleb fueron asesinados por su hermano Sviatopolsk en las luchas por la sucesión tras la muerte de su padre, Vladimir el Grande. Muy pronto su muerte ejemplar, al oponerse a desenvainar la espada contra su propio hermano, se convirtió en objeto de la veneración popular que resaltaba la cristiana construcción de la paz en tiempos violentos. El presidente Putin ha decidido no respaldar esta celebración dentro de la Federación Rusa, afirmando que el martirio de Boris y de Gleb por causa de la paz no puede servir de ejemplo en una época en la que la población se está movilizandando para entrar en guerra por sus países.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

UN SÍNODO EXTRAORDINARIO SOBRE LA FAMILIA, ¿PERO DÓNDE ESTABAN LAS MUJERES?

El Sínodo Extraordinario sobre la Familia se celebró en Roma en el mes de octubre de 2014. Fue el primero de los dos sínodos sobre el mismo tema que inauguró el papa Francisco. El sínodo de octubre de 2015 será la culminación del proceso que se inició entonces, en el que se tomarán las decisiones sobre los cambios en la práctica pastoral de la Iglesia (algo que parece seguro) y posiblemente sobre la doctrina de la Iglesia. Esto no parece tan seguro, aunque el cardenal Reinhard Marx indicó durante el sínodo que la doctrina de la Iglesia puede cambiar y de hecho cambia¹.

* TINA BEATTIE es profesora de Catholic Studies y directora del Digby Stuart Research Centre for Religion, Society and Human Flourishing en la University of Roehampton de Londres. Su enseñanza y áreas de investigación giran en torno al género y la sacramentalidad, los derechos de las mujeres, la doctrina social de la Iglesia, la teología y el psicoanálisis, y la figura de María en la teología y en el arte. Su libro más reciente es *Theology after Postmodernity - Divining the Void: A Lacanian reading of Thomas Aquinas* (Oxford University Press, 2013). Actualmente está investigando el tema del bienestar maternal, la pobreza y la religión.

Dirección: School of Arts - Digby Stuart College, Roehampton University, Roehampton Lane, London SW 155PH (Inglaterra). Correo electrónico: T.Beattie@roehampton.ac.uk

¹ Joshua J. McElwee, «Cardinal Marx: Doctrine can develop, change», *National Catholic Reporter*, 17 de octubre de 2014, en <http://ncronline.org/news/vatican/cardinal-marx-doctrine-can-develop-change> (visitada 26.11.2014). El sínodo fue seguido ampliamente en numerosas webs y blogs como también en la prensa escrita. Me remito principalmente aquí a las informaciones diarias realizadas por Joshua McElwee, pues proporcionan el seguimiento más amplio y sistemático.

El período previo al sínodo estuvo caracterizado por mensajes ambivalentes, comenzando con el cuestionario que desde el Vaticano se distribuyó a las conferencias episcopales de todo el mundo como parte de un documento preparatorio², alentando a que se solicitaran tantas respuestas como fuera posible sobre cuestiones relativas a la ley natural, los anticonceptivos, el matrimonio homosexual, el divorcio y el cambio de actitudes sexuales en las diferentes culturas. El cuestionario estaba mal redactado, pero miles de católicos de todo el mundo lo respondieron, encantados de la novedad que suponía que se les consultara sobre estas cuestiones.

El Vaticano pidió a las conferencias episcopales que no publicaran los resultados, pero la conferencia alemana y suiza publicaron sinócos resúmenes de las respuestas dadas³. Estas indicaban que si bien el respeto por el matrimonio era elevado, se deseaba que se tratara con más compasión a los católicos divorciados vueltos a casar readmitiéndoles a los sacramentos. El apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo era relativamente pequeño, pero sí era más elevada la opinión favorable a las uniones civiles y con respecto a que las relaciones de parejas del mismo sexo encontrarán un espacio de afirmación y bendición en la Iglesia. La doctrina de la Iglesia sobre los anticonceptivos, la homosexualidad, la uniones de hecho y la ley natural fueron casi universalmente ignoradas o rechazadas.

El Vaticano publicó un *Instrumentum Laboris* basado en las respuestas al cuestionario⁴. En él se analizan toda una exhaustiva gama de los desafíos a los que hacen frente el matrimonio y la vida familiar, que

² Synod of Bishops, *III Extraordinary General Assembly: Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization — Preparatory Document*, 2013 en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assembly-sinodo-vescovi_en.html (visitado 26.11.2014).

³ El informe de los obispos alemanes puede descargarse en <http://ncronline.org/news/global/synod-family-surveys-german-swiss-catholics-reject-teachings-marriage-sexuality> (visitado 26.11.2014). Véase también John Wilkins, «Great Expectations: Pope Francis & the Synod on the Family», *Commonweal*, 10 de septiembre de 2014, en <https://www.commonwealmagazine.org/great-expectations> (visitado 26.11.2014).

⁴ Synod of Bishops, «III Extraordinary General Assembly: Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization — *Instrumentum Laboris*» 2014 en

surgen de una pluralidad de contextos culturales y sociales y de situaciones de violencia y de pobreza. No obstante, aun reconociéndose ampliamente la oposición a ciertos aspectos de la doctrina de la Iglesia sobre la sexualidad, tiende a atribuirle a una pobre formación y a las influencias de la mentalidad secular, en lugar de cuestionar la legitimidad y la relevancia de estas doctrinas. Aunque solo se refiere una vez explícitamente al tema, la concepción del matrimonio y de la familia que aparece en el documento resuena con los ecos de la «teología del cuerpo», un movimiento basado en la catequesis de Juan Pablo II sobre el libro del Génesis y ampliamente promovido en toda la Iglesia.

Estos datos constituye el trasfondo del Sínodo, en el que se reunirían casi doscientos obispos y cardenales, veinticinco matrimonios y varios observadores de otras iglesias. Desde el principio, el papa Francisco instó a los prelados congregados a que hablaran libremente, usando la palabra griega *parresía* para describir la sinceridad y la valentía que él esperaba de ellos.

Ellos le tomaron la palabra. Rara vez se ha visto tal sentido de diversidad global de la Iglesia católica desplegarse ante los ojos del mundo. Como observó un comentarista: «Irónicamente, al elegir lo que puede haber parecido un tópico de amabilidad, el papa Francisco provocó un torrente de palabras sobre algunos de los temas más espinosos en la Iglesia. Nadie puede decir que el sínodo no se haya ocupado de temas que preocupan bastante a los católicos»⁵.

Los medios occidentales tendían a centrarse en las cuestiones del matrimonio, del divorcio y de las relaciones entre personas del mismo sexo, pero los debates tenían un alcance mucho mayor. Desde Asia llegaban testimonios de miseria económica y de migración, y también de matrimonios mixtos y de matrimonios forzosos. De África procedían cuestiones sobre la poligamia y la pobreza, como también sobre

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html (visitado 26.11.2014).

⁵ James Martin, Reuters, «What the Synod of Bishops that discussed divorced, LGBT Catholics did — and didn't — do», The Daily Mail Online, 23 de octubre de 2014 en <http://www.dailymail.co.uk/wires/reuters/article-2805178/What-Synod-Bishops-discussed-divorced-LGBT-Catholics-did--didnt--do.html> (visitado 26.11.2014).

numerosas prácticas culturales diferentes. Un tema compartido por todos era la amenaza que el individualismo y el aislacionismo plantea a la familia, pero para algunos delegados de la zona sur del planeta el problema era más bien la falta de soledad y de privacidad que surgen de la superpoblación. El lenguaje en el que se formula la doctrina de la Iglesia se reveló como una preocupación fundamental. La mayoría era partidaria de un lenguaje pastoralmente delicado cuando se abordan las complejas realidades del amor y de la sexualidad, pero una minoría insistía en que la Iglesia tiene que pronunciar su doctrina inequívocamente y con autoridad. Por cuanto pude apreciar, fueron muy pocas las referencias que se hicieron a la teología del cuerpo, excepto en el caso de algunos matrimonios que fueron claramente elegidos porque la apoyaban y porque eran partidarios de los métodos naturales en la planificación familiar. Por otra parte, tampoco parece haberse producido un firme cuestionamiento de las enseñanzas de la *Humanae vitae*, a cuyas respuestas ciertamente invitaban los cuestionarios. Al terminar la primera semana se publicó un documento provisional, la *Relatio Post Disceptationem*⁶. Este suscitó consternación entre algunos miembros de la jerarquía porque vieron en él un enfoque excesivamente conciliador con respecto a los dilemas pastorales⁷. Buscaba un modo conciliatorio para los católicos divorciados vueltos a casar, hablaba de «acoger a las personas homosexuales», y reconocía los aspectos positivos de las uniones civiles, las uniones de hecho y las parejas del mismo sexo, al tiempo que se esmeraba en no comprometer la doctrina de la Iglesia. Todo esto provocó furor; la traducción inglesa cambió «acoger a las personas homosexuales» por «atender a las personas homosexuales». El texto italiano —que se mantuvo inalterado— decía «*Accogliere le persone omosessuali*».

⁶ Holy See Press Office, «Synod 14 — Eleventh General Assembly: 'Relatio post disceptationem' of the General Rapporteur, Card. Péter Erdő», 13.10.2014, en <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/10/13/0751/03037.html> (visitado 26.11.2014).

⁷ Véase Joshua J. McElwee, «Bishops critique synod document, saying it may cause confusion», *National Catholic Reporter*, 14 de octubre de 2014, en <http://nronline.org/blogs/ncr-today/bishops-critique-synod-document-saying-it-may-cause-confusion> (visitado 26.11.2014).

La relación final serviría de documento de trabajo para el sínodo más determinante del siguiente año⁸. Para quienes esperaban una continuación del estilo radical del documento provisional, el segundo les resultó decepcionante. Concretamente, tres párrafos que trataban de las relaciones homosexuales y de los divorciados vueltos a casar no consiguieron obtener los necesarios dos tercios de la mayoría de los 183 prelados que votaron, aun cuando contaban con una mayoría a su favor. Sin embargo, en el notable espíritu de apertura que caracterizó al sínodo, el papa Francisco insistió en que los párrafos excluidos se incluyeran en el documento final, en cuya publicación aparecerían reflejados también el número de votos obtenidos por cada párrafo. Hay una deliciosa ironía en esta acción, porque si se publican los párrafos excluidos en un documento de trabajo, ¿en qué sentido coherente puede decirse que han sido excluidos? Todo está sometido a discusión. Nada, de hecho, ha sido excluido.

Con esto en mente, yo identificaría dos importantes desafíos que espero que ocupen un puesto alto en el programa de quienes preparan el sínodo de este año. El primero es la ausencia de mujeres, y el segundo es la diferencia entre Occidente y el resto del mundo.

¿Cómo es posible que más de doscientas personas pasaran dos semanas discutiendo sobre la familia sin que hubiera representantes de las mujeres salvo aquellas que hablaban como parte de una pareja, que habían sido seleccionadas con sumo cuidado por su conformidad con la visión que la Iglesia tiene de la familia? No negamos con ello que algunas plantearan cuestiones relacionadas con quienes se encuentran en «relaciones irregulares» o con familias con hijos homosexuales, pero, aun así, aquellas parejas hablaban ajustándose al modelo normativo y estrecho de lo que significa ser una familia católica. Como una periodista me comentó: «Las mujeres hablan solamente como pareja. Pero las parejas no hablan. Solo pueden hablar hombres y mujeres». Es imperativo que todos nosotros, hom-

⁸ Holy See Press Office, «Synod 14 - *Relatio Synodi* of the III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops: Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization», (5-19 October 2014) 18.10.2014, disponible en <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/10/18/0770/03044.html> (visitado 26.11.2014).

bres y mujeres, hablemos con fuerza y persistentemente sobre la necesidad de que haya una presencia femenina más grande en el sínodo del 2015. Esta presencia no debe limitarse a una selección censurada de sumisas obedientes, sino que debe estar formada por participantes sólidamente formadas capaces de hablar en nombre de la inmensa diversidad de mujeres y niñas que constituyen la Iglesia global. Estas participantes deben tener la misma valentía que el papa Francisco dio a los obispos y cardenales —hablar con *parresia* de los desafíos y las luchas que afrontan las mujeres católicas en la actualidad, y las ideas que aportamos a la Iglesia—. Francisco ha reconocido reiteradamente la necesidad de incluir más plenamente a las mujeres en las instituciones y estructuras de la Iglesia. Su credibilidad se ha visto socavada por no incluir a las mujeres en el sínodo de 2014, y es imperioso que no repita el mismo error en el de 2015.

Otro desafío de vital importancia y afín al anterior es cubrir la brecha entre el Occidente y el resto del mundo. Esto exige reconocer que la Iglesia es verdaderamente un cuerpo vivo que prospera a través de la unidad en la diversidad. Pero ¿cuál es el coste de la unidad y cuánta diversidad puede aceptarse? Es un desafío que implica a todas las partes. Este sínodo reunió a obispos de todas las culturas y contextos del mundo. Sirvió de recordatorio de que la unidad de la Iglesia católica es una unidad litúrgica y sacramental, no una unidad moral y cultural.

Al terminar el sínodo quedó claro que los obispos africanos, en particular, habían reclamado con más fuerza que sus opiniones se tuvieran en cuenta en las enseñanzas de la Iglesia, que a menudo estaban en oposición con las de sus homólogos europeos más liberales⁹. El arzobispo nigeriano

Ignatius Jos Kaigama habló elocuentemente sobre la mayoría de edad alcanzada ya por África¹⁰. Dijo que África no necesitaba que

⁹ Cf. John L. Allen Jr., «Africans are no longer junior partners in Catholicism Inc.», *Crux*, 17 de octubre de 2014, en <http://www.cruxnow.com/church/2014/10/17/africans-are-no-longer-junior-partners-in-catholicism-inc/> (visitado 26.11.2014).

¹⁰ Cf. Inés San Martín, «Africans to Westerners at synod: We've got our own problems», *Crux*, 1 de octubre de 2014, en <http://www.cruxnow.com/church/2014/10/10/africans-to-westerners-at-synod-weve-got-our-own-problems/> (visitado 26.11.2014).

unas organizaciones internacionales impusieran sus ideas y políticas occidentales, incluida su ética sexual liberal, a las culturas y tradiciones africanas. Muchas teólogas y activistas africanas advierten que estas referencias a la cultura y a la tradición enmascaran a menudo unas actitudes de dominación masculina que son perjudiciales para las mujeres y las niñas. Sin embargo, el arzobispo estaba en lo cierto al insistir que lo que África necesita es acceso a la educación y justicia económica. Si quienes estamos en los países occidentales hacemos caso omiso a estas necesidades hablando de la prioridad que los derechos sexuales tienen sobre cualquier otro tema, no deberíamos sorprendernos de que se abriera una fosa entre el catolicismo del Sur global y el de las democracias occidentales.

Al reflexionar sobre estas cuestiones siento que regreso una y otra vez a la insistencia con la que el papa Francisco habla de la Iglesia de los pobres. Si nos ponemos de acuerdo sobre el modo de abordar la injusticia social y económica, podremos preguntarnos entonces cómo las mujeres y la población gay se ven particularmente afectados por las injusticias que tienen su origen en la pobreza, en la falta de educación, en el abuso sexual y en la estigmatización. Pero si en cambio nos centramos en dar *carta blanca* a la prioridad de los derechos de las mujeres y de los derechos de la población gay, corremos el riesgo de promover un programa fuertemente tendencioso a favor de una élite occidental liberal, que, si bien ha ido acumulando durante cincuenta años derechos individuales, incluidos los derechos sexuales, no ha hecho en cambio nada para cambiar la tendencia de la injusticia social y económica. La era de los derechos individuales en Occidente se ha visto acompañada por el auge de un sistema político que es absolutamente servil con respecto los intereses de las multinacionales y que carece de toda visión de justicia o del bien común.

Por consiguiente, es mucho el trabajo que queda por hacer, si bien este sínodo ha iniciado un proceso excepcional. Hasta la elección del papa Francisco habría sido casi imposible imaginarse un evento de este tipo. La esclerosis de autoritarismo, la fuerte censura de la CDF, la sensación de escándalo, corrupción, cobardía y de posición defensiva que infectaba a la jerarquía, eran todos ellos síntomas de una Iglesia que padecía una grave enfermedad del alma,

que, con toda seguridad, necesitaba generaciones para ser curada, si es que no —como sostenían algunos— se encontraba ya en una fase terminal. Cuando Francisco fue elegido, muchos nos sentimos al mismo tiempo incrédulos y eufóricos, y esa incredulidad condujo rápidamente al escepticismo. Él es un excelente retórico, un consumado contador de historias que comprende intuitivamente el poder de los símbolos y de los gestos para transformar hermosas palabras en hechos profundamente emotivos y significativos de solidaridad, de compasión y de humor. Pero ¿hay en él algo más que esto? ¿Es todo retórica sin sustancia? El sínodo ha respondido a esta pregunta. El papa Francisco es un genuino radical, es decir, va a las raíces de la fe católica, alienta un espíritu de libertad en la fe que quiere gustosamente asumir riesgos, cometer errores, y llegar con osadía allí donde otros no se atreverían. Es también un líder que guía desde atrás, que escucha y reflexiona antes de actuar. Asegurémonos de que para octubre de 2015 haya aprendido a escuchar a las mujeres con tanta atención y diligencia como escuchó a los hombres en el sínodo de 2014.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)