

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

MINORÍAS

Daniel Franklin Pilario, Susan Ross y Solange Lefebvre (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Abby Day y Anselmo Borges

371

JUNIO 2017

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



371

JUNIO • 2017

TEMA MONOGRÁFICO

MINORÍAS

Daniel Franklin Pilario, Susan Ross y Solange Lefebvre (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Abby Day y Anselmo Borges

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

369

FEBRERO 2017

DIÁLOGO ENTRE RACIONALIDADES
CULTURALES Y RELIGIOSAS

370

ABRIL 2017

LA REFORMA
DESDE UNA PERSPECTIVA GLOBAL

371

JUNIO 2017

MINORÍAS

372

SEPTIEMBRE 2017

MISERICORDIA

373

NOVIEMBRE 2017

LITERATURA Y POESÍA



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau - Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile

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

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Michelle Becka	Wurzburg-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti Scalo-Italia
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Villanova-Austria/EE.UU.
Agbonkianmeghe Orobator	Nairobi-Kenia
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Daniel Franklin Pilarío	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Roma-Italia/Portugal
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Chennai-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

Regina Ammicht Quinn	Fráncfort-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Dennis Gira	La Riche-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
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
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Ellen van Wolde	Tilburgo-Paises Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía



CONTENIDO

I. Tema monográfico:

MINORÍAS

Daniel Franklin Pilario, Susan Ross y Solange Lefebvre: *Editorial* 7

I. Minorías y teología

- 1.1. R. Scott Appleby: *La exclusión sacralizada: el ascenso del ultranacionalismo y del populismo de derechas* 15
- 1.2. Neera Chandhoke: *Secularismo, democracia y derechos de las minorías* 23
- 1.3. Rolando A. Tuazon: *Las minorías culturales y la tradición social católica* 35
- 1.4. Diego Irarrazaval: *Exigencias espirituales desde minorías subordinadas* 49
- 1.5. Stefanie Knauss: *Minorías sexuales: el cuerpo de Cristo color arcoíris* 61
- 1.6. Bryan Massingale: *Supremacía blanca, la elección de Donald Trump y el desafío a la teología* 75

II. Minorías en un contexto global

- 1.7. Michel Andraos: *Las comunidades cristianas de Oriente Próximo: ¿minorías perseguidas o pueblos autóctonos?* 85
- 1.8. Maung John: *Los musulmanes rohinyás de Birmania* 93
- 1.9. Cristina Simonelli: *Las Iglesias frente al espejo: los gitanos como test evangélico* 103

1.10. Stan Chu Ilo: <i>Los derechos de los pueblos nativos africanos: lecciones de las luchas de los ogonis del delta del Níger</i>	111
1.11. Kathleen Rushton: <i>Los pueblos de las islas del Pacífico: resiliencia y cambio climático</i>	121
1.12. Jean-François Roussel: <i>Iglesias y teología en Canadá después de los pensionados autóctonos: los difíciles caminos de la verdad, de la reparación y de la descolonización</i>	131
2. Foro teológico:	
2.1. Abby Day: <i>Las laicas anglicanas mayores y su lucha contra las mujeres presbítero</i>	143
2.2. Anselmo Borges: <i>Las «apariciones» de Fátima</i>	153

El nacionalismo de derechos está en ascenso, y las vidas de las minorías se ven colocadas bajo una constante amenaza. Después de la reciente victoria de Donald Trump en los Estados Unidos abundan los grafitis que dicen: «This is Trump's America. In other words, get out» [«Estos son los Estados Unidos de Trump. En otras palabras: marchaos»]; «Build the wall» [«Construid el muro»]; «You are no longer welcome here, Muslim!» [«¡Ya no eres bienvenido aquí, musulmán!»]. A pesar de las afirmaciones que se hacen en contrario, Nigel Farage, el líder británico responsable del éxito del *brexit*, ha sido fuertemente criticado como racista y despectivo hacia las minorías por preferir a un «nativo británico» para el trabajo o afirmar que los rumanos son responsables del 92 por ciento de los ataques contra los cajeros automáticos de Londres. Todo ello por no mencionar que es también un buen amigo de Trump. Otra dirigente de la Unión Europea, Marine Le Pen, del Frente Nacional francés, promete un referéndum por el *frexit* paralelo al del Reino Unido. La campaña de su partido durante el año 2015 retrató dos rostros de mujer: uno con el pelo suelto y una bandera francesa pintada en el rostro, y el otro vistiendo un burka. El pie de imagen decía: «Chosissez votre banlieue. Votez Front» [«Elija su barrio. Vote al Frente [Nacional]»]. Rodrigo Duterte, elegido en fecha reciente presidente de Filipinas, es más complejo y ambivalente. Por un lado, quiere incorporar a la vida política a los musulmanes de Mindanao, a los izquierdistas y a sectores marginados, pero, por el otro, promete dar muerte a todos los drogadictos y traficantes de drogas —su propia versión de una minoría inhumana—, la mayoría de los cuales vienen de los estratos pobres. Habiendo eliminado a 7000 personas

tras siete meses en el ejercicio de sus funciones, su gobierno es una curiosa mezcla de alianzas de izquierdas, políticas liberales, pronunciamientos dictatoriales y retórica populista que, irónicamente, goza de un índice de aprobación del 80 por ciento. El ensayo de Scott Appleby, que inaugura el presente número, titulado «La exclusión sacralizada», disecciona este presente: el populismo ultranacionalista y el nacionalismo religioso convergen en un punto: la sacralización de la nación. «La nación es absoluta porque participa de lo sagrado; lo sagrado está íntimamente asociado al destino de la nación». En efecto, se construye a las minorías como «impuras», haciendo de ellas «objetivos justificables de la violencia».

En contextos ordinarios, puesto que las minorías pertenecen a los ámbitos de dominación de todo espacio social, son vulnerables al ejercicio descarado a la vez que sutil del poder social. Por la magnitud insignificante de su población, por su falta de capital económico y político, y por las parcialidades y prejuicios contra sus identidades culturales, sus religiones o sus lenguas, las minorías son fácilmente víctimas de violencia real y simbólica tanto por parte del Estado como de actores no estatales, con los cuales no puede contar para su protección. Las formas concretas de marginación, discriminación y exclusión abundan: negación de ciudadanía, estigmatización, violencia de actores no estatales e impunidad, desplazamiento interno durante conflictos armados, huida para convertirse en refugiados en otros países, prohibición de practicar sus religiones y de utilizar sus lenguas, denegación del acceso a la educación, a los cargos públicos y muchas otras cosas.

En otros contextos, sin embargo, una «minoría» poderosa y elitista puede tomar el control del poder para dominar todo el discurso sociopolítico y, si se ve amenazada, no duda en tomar represalias con medidas socioeconómicas y políticas contra aquellos que ponen en peligro su hegemonía. Pensemos en la anterior minoría colonial blanca en la Sudáfrica del *apartheid*, en el dominio de los tutsi en Ruanda, en las políticas de *hindutva* en la India, en los crecientes movimientos ultranacionalistas y populistas en todo el mundo, etc. Este racismo de elite en las posiciones altas maneja todos los recursos políticos, religiosos, corporativos, mediáticos y académicos con el fin de ayudar a mantener y reproducir su dominio del conjunto

del espacio social. Por ejemplo, el ensayo de Michel Andraos sugiere cómo las comunidades cristianas de Medio Oriente, antes desaventajadas, se convirtieron al catolicismo romano durante el Imperio otomano, cosecharon la protección del Occidente cristiano, se convirtieron en una nueva burguesía y, a continuación, se convirtieron en la «extensión del poder europeo y de su misión civilizadora para el Oriente musulmán». O bien, desde otro contexto histórico, como lo observa Bryan Massingale en su entrevista, Donald Trump no obtuvo realmente la mayoría de los votos (Trump recibió 2,8 millones de votos menos que su rival): solamente ganó la presidencia, no las elecciones. En su entrevista, Massingale argumenta que, en el fenómeno Trump, «un segmento asediado de la población» —la mayoría blanca de una era pasada— está intentando desesperadamente hacerse con el poder en el contexto de «“morenización” de los Estados Unidos». Esta visión pone también en perspectiva la retórica racista que está emergiendo fuertemente en Europa y en otros lugares en la nueva situación de migración masiva global y de la crisis de los refugiados.

Esta ambivalente relación con el poder en el fenómeno de las «minorías» es la que queremos tratar en este número de *Concilium*. No faltan de parte de las Naciones Unidas ni de los Gobiernos declaraciones y afirmaciones sobre la protección de los pueblos pertenecientes a minorías¹. La Declaración de la ONU de 1992 se inicia con la siguiente frase: «Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones

¹ Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965); Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares (1990); Declaración sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (1992). La Unión Europea (UE), el Consejo Europeo y otras instituciones siguieron la misma dirección en el sentido de la protección de las minorías: Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (Copenhague, 1990); Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias (1992); Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales (1995), etc. Movimientos paralelos manifiestan también el mismo espíritu en otros países y continentes.

para la promoción de esa identidad» (Art. 1. n.º 1). En el contexto de etnicidades reemergentes —en otro tiempo ahogadas por Estados hegemónicos en la era de la Guerra Fría— que comenzaron a afirmarse a sí mismas, Naciones Unidas y los Gobiernos nacionales reconocen que el derecho de las minorías no procede solamente de la benevolencia de Estado alguno, sino que son derechos humanos universales. Y esos Estados tienen que probar que han cumplido su obligación frente a tales pueblos olvidados: «Los Estados adoptarán medidas apropiadas, legislativas y de otro tipo, para lograr esos objetivos» (Art. 1, n.º 2).

No obstante, en el actual contexto de migración global, de la crisis de los refugiados y de guerra contra el terrorismo, la visión que se tiene de las minorías experimenta un giro diferente. Tanto las minorías autóctonas situadas dentro del propio territorio nacional como las «nuevas minorías» —la mayoría de ellas migrantes, refugiados económicos o políticos con filiaciones lingüísticas o religioso-culturales «extrañas»— amenazan la seguridad política y económica del Estado. En este paso de «secularización» de los derechos de las minorías, los «Estados han invertido la carga de la prueba: el Estado no necesita ya probar el cumplimiento de sus obligaciones con respecto a las minorías, sino que las minorías deben probar su lealtad hacia el Estado»². Y si no pueden probarla, el poder político y económico se ejerce en contra de ellas y de sus familias.

Es en este contexto que el artículo de Neera Chandhoke insiste en dos conceptos complementarios en defensa de las minorías: democracia y secularismo. Por un lado, el secularismo prohíbe al Estado proteger una religión o legitimarse a sí mismo mediante autoridad religiosa alguna, sino que asegura, en lugar de ello, que todos los ciudadanos poseen el derecho a practicar sus propias creencias (o no creencias) individuales dentro del conjunto del espacio social. Por el otro, la democracia, entendida como igualdad fundamental, fuerza al Estado a proteger a los que pertenecen a grupos minoritarios fren-

² Francesco Palermo, «The Protection of Minorities in International Law: Recent Developments and Trends», en *Les minorités: un défi for les États. Actes du colloque international*, 22-23 Mai, 2011, Academie Royale de Belgique, Bruselas 2013, p. 173.

te a las mayorías hegemónicas. El reconocimiento de «derechos de las minorías» es una parte esencial de la democracia, en cuanto asegura que todas las personas tienen igual libertad para practicar la propia cultura o religión «con independencia de lo que crea una mayoría en un momento determinado del tiempo».

¿Cómo influye la presencia de minorías en la forma en que hacemos teología? ¿Cómo nos ayudan estas a repensar nuestras categorías teológicas? La reflexión de Rolando Tuazon sobre la tradición social católica afirma que el contexto posmoderno —en contraste con los periodos colonial y moderno— hace que la Iglesia y su teología sean más sensibles a las voces marginadas de culturas despreciadas, de razas degradadas, de géneros suprimidos y de religiones menospreciadas. La posmodernidad ayuda a que estas perspectivas olvidadas se autoafirmen en cuanto, irónicamente, se convierten en fuentes de crítica y de transformación de los sistemas dominantes que fueron los primeros en marginarlas. En contraste, el ensayo de Diego Irarrazaval afirma que algunos procesos globales posmodernos distorsionan y desintegran las vidas y las culturas religiosas de las minorías. El mercado liberal global ofrece una miríada de bienes para la salvación, incluyendo rituales y valores, devoción e incluso trascendencia en las formas neoespirituales y posmodernas. Pero, al igual que Tuazon, también Irarrazaval cree que una nueva esperanza amanece para el mundo a partir de las energías frágiles, fragmentadas pero inagotables que hay entre las minorías, a partir de su solidaridad y de su fe. El artículo de Stefanie Knauss pregunta acerca del modo en que las minorías sexuales desafían nuestras categorías teológicas. Presentar a Dios desde una perspectiva *queer* convierte en «extraño» lo que se toma como evidente y nos lleva a nuevas formas de pensar sobre Dios, sobre Cristo y sobre la Iglesia. La autora habla del deseo de Dios, que es una divinidad transgresora y poliamorosa, apasionadamente enamorada de una humanidad de miríadas; de una cristología bisexual que va más allá de límites establecidos de cultura y de género; y de la Iglesia de nuestro tiempo como el cuerpo de Cristo color arcoíris. La entrevista de Susan Ross con Bryan Massingale tras la llegada de Trump al poder desenmascara también algunas direcciones problemáticas en la Iglesia y la teología (estadounidenses): su visión de las relaciones entre razas, el colocar en posición

«minoritaria» la experiencia de fe de más de la mitad de la población, el llamamiento al discurso profético en la esfera pública. Primero, Massingale afirma que los obispos estadounidenses tienen una visión individualista de las relaciones raciales que no tiene en cuenta el pecado estructural o social presente en la violencia racista. Segundo, critica la teología por descuidar la experiencia de los negros, las mujeres, los asiáticos, que conforman la nueva mayoría estadounidense. Ser «católico» solía significar «inmigrante irlandés/europeo blanco», pero aun con el cambio de la demografía, la teología sigue mirando las otras razas como periféricas respecto del currículo teológico y del pensamiento teológico. En tercer lugar, reta a los teólogos a que ejerzan su vocación profética más allá de las aulas y de las revistas: en lugares de crisis y de solidaridad entre los sufrimientos y las luchas de los desposeídos.

La segunda parte de este volumen intenta entender la situación de una selección de minorías de distintos continentes, p. ej., los cristianos en Oriente Próximo, los rohinyás de Birmania, la población gitana en Europa, los pueblos ogonis en el delta del Níger y la nueva minoría cristiana en Canadá. Estas son articuladas por teólogos cuya ubicación en el terreno les permite articular una visión más profunda y matizada de estas minorías. El ensayo de Andraos, ya mencionado anteriormente, cuestiona la noción de «comunidades cristianas perseguidas necesitadas de protección» en un contexto de Oriente Próximo predominantemente islámico. Según afirma el autor, el discurso acerca de una «minoría cristiana» esconde más de lo que clarifica estas complejas situaciones llenas de carga política, producto, como son, de políticas coloniales pasadas. Maung John, un teólogo laico que trabaja por el desarrollo en Birmania, rastrea la historia y los problemas actuales de la minoría rohinyá, hoy controvertida, cuyo nombre es incluso un tabú en ese país predominantemente budista. Cristina Simonelli, teóloga que ha colaborado y vivido entre los gitanos, argumenta a favor de un modo de actuar desde abajo —una vida de participación y solidaridad con ellos como un modo de entender a su población específica— como enfoque tanto político como pastoral. Políticamente, lo que se sugiere es escuchar las voces de los grupos gitanos de base a fin de implementar de forma efectiva las muchas iniciativas legislativas de la Unión Europea

acerca de su bienestar. En lo pastoral, Simonelli sugiere que la gente de Iglesia debería vivir en medio de ellos en sus pequeñas áreas residenciales, en caravanas y chabolas, pero no tanto para evangelizarlos como para ser evangelizados por sus vidas. Stan Chu Ilo, teólogo nigeriano, escribe sobre las luchas de la minoría ogoni por el control de los recursos en el delta del Níger en contra de la invasión de compañías petroleras multinacionales. Subraya las lecciones que aprendió de su movimiento de reivindicación y las líneas teológicas a las que apunta su lucha por la autodeterminación. Por último, en el contexto de la disminución de la influencia moral y social de la Iglesia entre la población canadiense, Jean-François Roussel pregunta cómo las comunidades cristianas comprometidas del presente, siendo una nueva minoría, pueden decidirse a proseguir su dedicación pastoral de reparación de la población aborígen. ¿Puede la nueva experiencia kenótica dar origen a nuevas formas de solidaridad compartida con los pueblos indígenas?

El *Foro teológico* presenta dos artículos sobre la ordenación anglicana de mujeres y sobre la «aparición en Fátima». Las Iglesias anglicanas fueron las primeras en ordenar a mujeres al sacerdocio en 1976 (Estados Unidos y Canadá) y en 1977 (Aotearoa Nueva Zelanda y Polinesia). Cuarenta años después, Abby Day da voz a laicas anglicanas mayores y a sus luchas en oposición al sacerdocio de las mujeres. En el centenario de la aparición de Fátima (1917), el teólogo portugués Anselmo Borges revisa la significación de esta experiencia religiosa para millones de personas en el mundo entero.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

R. Scott Appleby *

LA EXCLUSIÓN SACRALIZADA El ascenso del ultranacionalismo y del populismo de derechas

El año 2016 fue un hito en la política tanto global como nacional. Desde Filipinas hasta Italia, desde el Reino Unido hasta los Estados Unidos, las urnas se convirtieron en un instrumento de reorientación política radical y en un arma de los económicamente marginados. Mientras que siempre es arriesgado ofrecer generalizaciones que reúnan desarrollos y tendencias de muchos países y regiones, el ascenso al poder de políticos populistas de derechas puede atribuirse en la mayoría de los casos recientes a una combinación de varios factores: décadas de creciente desigualdad en los ingresos, con la consiguiente creación de una brecha cada vez mayor entre el 5 por ciento rico y el resto de la población; patrones de globalización que favorecen a las elites económicas de las naciones más ricas y a las elites de otras partes que están en connivencia con ellas; y la transformación de las minorías nacionales, incluidos los inmigrantes, las minorías religiosas y, a veces, los más pobres de entre los pobres, en chivos expiatorios.

Los diferentes tipos de populismo suelen rechazar el consenso político imperante —el *establishment*, percibido como corrupto, es decir, inclinado a canalizar la riqueza de la nación hacia la clase gobernante y hacia aquellos de la comunidad

* SCOTT APPLEBY es profesor de Historia y decano Marilyn de la Escuela Keough de Negocios Globales en la Universidad de Notre Dame. Es coeditor de *The Fundamentalism Project* (University of Chicago Press) y autor de títulos como *Strong Religion* (Chicago) y *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (Rowman and Littlefield), entre otros.

Dirección: Keough School of Global Affairs, University of Notre Dame, Notre Dame, IN 46556 (Estados Unidos). Correo electrónico: rappleby@nd.edu

empresarial que la apoyan—. Según los populistas, esta transgresión se ve agravada por la tendencia de los neoliberales a enfrentar el hecho del pluralismo favoreciendo a las minorías raciales, étnicas y religiosas a expensas de los «hijos del suelo», para utilizar el término predominante en el discurso de inflexión religiosa de los nacionalistas religiosos indios (incluidos los que apoyan al primer ministro Narendra Modi). Según ello, los populistas se oponen al estado del bienestar, en especial en la medida en que este parece privilegiar a «foráneos» y «extranjeros» en lugar de ofrecer una red de seguridad y protección económica (p. ej., políticas comerciales favorables a los nacionales) a ciudadanos del Estado-nación (supuestamente) «puros» desde el punto de vista racial o religioso.

El rechazo populista a la política tal como se la ha practicado habitualmente puede llevar a una impugnación directa o incluso a un rechazo de principios legales y democráticos tradicionales, como el imperio de la ley o derechos y privilegios constitucionalmente garantizados a todos los ciudadanos. La desdichada ironía de los movimientos populistas modernos consiste en que adquieren influencia precisamente dentro de los sistemas democráticos cuyos valores, principios y procedimientos ellos mismos parecen minar. (Desde 1990 los partidos populistas de derechas se han establecido en las legislaturas de varias democracias, entre ellas Canadá, Noruega, Francia, Israel, Polonia, Rusia, Rumanía y Chile, y entraron en coalición en los Gobiernos en Suiza, Austria, los Países Bajos, Nueva Zelanda e Italia.) Así, por ejemplo, en mayo de 2016 la República de Filipinas eligió presidente a un alcalde de provincia llamado Rodrigo Duterte, que prometió liberar al país del crimen y de las drogas, y que después procedió según lo prometido permitiendo la ejecución extrajudicial de más de 7000 filipinos en sus primeros siete meses de gobierno¹.

El presidente Duterte amenazó con imponer en su campaña contra los usuarios y traficantes de drogas, si fuese necesario, la ley marcial. «Nadie puede detenerme», dijo. «Mi país está más allá de cualquier otra cosa, incluso de las limitaciones». Según el *New York*

¹ Michael Bueza, «In Numbers: The Philippine War on Drugs», <http://www.rappler.com/newsbreak/iq/145814-numbers-statistics-philippines-war-drugs>

Times, esta afirmación de una meta de vida más elevada que podría justificar el pisoteo de la democracia es populismo clásico². También lo es la jactancia de Duterte cuando afirma: «Estoy poniendo a prueba a la elite en este país»³. En una postura que refleja también su populismo radical, Duterte parece estar declarando la independencia respecto del aliado tradicional de su país, los Estados Unidos, a favor de regímenes autoritarios que anteriores Gobiernos habían visto con cautela. Durante una visita de Estado a Pekín en octubre de 2016 anunció una «separación» de los Estados Unidos. «Ahora los Estados Unidos han perdido», dijo a un grupo de empresarios chinos. «Me he realineado con vuestro flujo ideológico. Y, tal vez, iré también a Rusia a hablar con Putin y a decirle que hay tres de nosotros contra el mundo: China, Filipinas y Rusia»⁴.

En 2016 el nuevo nacionalismo agitó también a Europa. Asombrosamente, al finalizar el año estaba ya en duda la viabilidad de la Unión Europea. La Unión Europea —el mayor bloque económico transnacional (algunos dirían, incluso, «posnacional») del mundo— tenía como característica la apertura de fronteras y un comercio relativamente abierto a través de sus fronteras. El referéndum llevado a cabo en el Reino Unido el 23 de junio vio la victoria, antes considerada improbable, del *brexít*, la coalición política y el movimiento comprometido con la separación del Reino Unido de la Unión Europea. La victoria fue ampliamente atribuida a una reacción contra los inmigrantes (y, en particular, contra los musulmanes) alimentada por el estancamiento económico de la clase trabajadora británica.

Más tarde ese año, en diciembre, el electorado italiano dio un veredicto similar al votar en contra de la reforma constitucional a la que se oponía el principal partido populista del país. Italia es la tercera economía de Europa en la precaria eurozona, pero con una tasa

² Felipe Villamor, «President Rodrigo Duterte of Philippines Criticized over Martial Law Warnings», <https://www.nytimes.com/2017/01/16/world/asia/philippines-duterte-martial-law.html>?

³ Adrian Chen, «When a Populist Demagogue Takes Power», <http://www.newyorker.com/magazine/2016/11/21/when-a-populist-demagogue-takes-power>

⁴ *Ibidem*.

de paro (alrededor del 12 por ciento) que incluye una tasa de paro juvenil cercana al 40 por ciento. Sus bancos se han quedado con la carga de préstamos dudosos, y una corrupción política generalizada ha debilitado durante un largo período a los principales partidos, el Partido Socialista y la Democracia Cristiana. El multimillonario Silvio Berlusconi, cuyas hazañas sexuales y su mezcla de política y negocios prefiguraron la elección de Donald Trump, fue finalmente obligado a dimitir en 2011 durante la recesión económica. El partido populista italiano que ascendió como consecuencia de esos múltiples fracasos combina elementos de izquierdas y de derechas. Por una parte, su líder, el ex comediante y político Beppe Grillo, desarrolló la reputación de un cruzado contra la corrupción política en Italia y promovió la «democracia directa» para presentar un plan con «cinco estrellas»: agua pública, movilidad sostenible, desarrollo sostenible, acceso universal a internet y medio ambiente. Por otra parte, Grillo y sus socios se oponen enérgicamente a la apertura de fronteras y al euro. Grillo ha denunciado al Gobierno por abrir Italia a un aluvión de solicitantes de asilo procedentes del norte de África, muchos de los cuales son migrantes económicos y no cumplen los requisitos para recibir asistencia económica de la Unión Europea⁵.

El fenómeno Trump —el ascenso al pináculo del poder político estadounidense de un multimillonario moralmente cuestionable sin experiencia previa en el ejercicio de la política a ningún nivel; con poco conocimiento firme o matizado sobre los asuntos geopolíticos más allá de lo necesario para eludir el sistema tributario y la ética empresarial internacional tal como son; y con un instinto para alardear de cada acuerdo político ajustado por las «elites» de los dos principales partidos políticos americanos— habla tal vez de forma más elocuente e inequívoca sobre la profundidad y la amplitud de la tendencia ultranacionalista-populista que se extiende a lo ancho del mundo. El improbable e impactante ascenso de Trump se alimenta claramente, en primer lugar y sobre todo, de un miedo casi irracional por parte de la clase trabajadora blanca estadounidense, olvidada

⁵ «Italy referendum: “Period of uncertainty” predicted after Matteo Renzi’s defeat – as it happened», <https://www.theguardian.com/world/live/2016/dec/04/italian-referendum-and-austrian-presidential-election-live>

da por una economía en proceso de cambio. Al igual que en Europa, el blanco incluye a «las elites globales» y las políticas económicas y sociales que subyacen a su marca favorita de globalización neoliberal, impulsada supuestamente por un plan de acción feminista e internacionalista⁶.

Casi inmediatamente después de asumir su cargo como presidente de los Estados Unidos en enero de 2017, Trump emitió una serie de órdenes ejecutivas cuya intención era cambiar radicalmente o demoler políticas y procedimientos gubernamentales ya establecidos. La más controvertida y de mayor alcance de dichas órdenes, firmada el 27 de enero, suspendió el programa de asistencia a los refugiados del Departamento de Estado y el visado de entrada de Irak, Siria, Irán, Sudán, Somalia y Libia, todos países de mayoría musulmana. Al denunciar el programa como «perjudicial para los intereses de los Estados Unidos», la administración Trump se comprometió a poner en marcha un proceso de «examen extremo» antes de levantar la suspensión. El denominado *muslim ban*, unido a la promesa de Trump de priorizar la asistencia a refugiados para los cristianos perseguidos en Oriente Medio, parecía violar la prohibición constitucional estadounidense de instituir un «test religioso» y fue rápidamente impugnada por un juez federal de Seattle, cuya disposición de detener temporalmente la prohibición fue confirmada el 5 de febrero por el Tribunal de Apelaciones del Noveno Circuito.

Al llegar de manera tan repentina y arrolladora, la orden ejecutiva generó ondas de choque por todo el mundo y puso en tela de juicio las mismas ideas fundantes de la democracia estadounidense. «Esto es un antiamericanismo radical, no simplemente un antiliberalismo o un anticosmopolitismo, porque los Estados Unidos no son simplemente una nación, sino también una idea: una idea limpiamente, y hasta tal vez firmemente definida», escribió Adam Gopnik en *The New Yorker*. «El pluralismo no es un aspecto secundario o decorativo de esa idea». Como escribiera James Madison en el número 51 de *Federalist*, la garantía de la libertad religiosa reside en tener muchos tipos de creencias, y la garantía de la libertad civil

⁶ Ibidem.

reside en tener muchos tipos de persona, en el establecimiento de una «multiplicidad de intereses» en concordancia con una «multiplicidad de sectas». Como escribe Gopnik, solo tal pluralidad de partes interesadas con visiones y fines diferentes puede garantizar el ejercicio de un control sobre un Gobierno tiránico que intente disminuir o silenciar a las minorías. El ascenso de Trump, tal como él mismo y otros creen, señala el surgimiento de una visión alternativa de Estados Unidos, a saber, de que «no es una idea, sino una etnicidad: la de los hombres cristianos blancos que lo han dominado, aceptando a regañadientes o a prueba a las mujeres, a los negros o a los inmigrantes»⁷.

Para los lectores de *Concilium*, la relación entre el resurgente populismo político y el nacionalismo de derechas por un lado, y del nacionalismo religioso por el otro, merece una valoración, en cuanto el nexos entre ambos consiste en una resistencia a menudo feroz contra el pluralismo religioso, étnico y racial.

Los dos están también vinculados por una sacralización de la nación. En el curso de los 350 años de historia de la doctrina westfaliana de la soberanía nacional, la devoción a la nación ascendió con no poca frecuencia al nivel de una «seudoreligión», un sistema simbólico y un conjunto de prácticas que, según Paul Tillich, compromete a los adherentes en la dinámica de la fe, pero ofrece un objeto de devoción que, al ser creado, no llega a la auténtica trascendencia o «ultimidad». «El hombre, al igual que todo ser viviente, está preocupado por muchas cosas», escribe Tillich, «sobre todo por aquellas que condicionan su misma existencia... Si [una situación o preocupación] reivindica un carácter último, exige la entrega total de quien acepta tal reivindicación... exige que todas las demás preocupaciones... sean sacrificadas»⁸. Los promotores del ultranacionalismo, a pesar de sostener como objeto de preocupación última una realidad meramente mundana —el Estado-nación—, exigen que todas las demás preocupaciones, incluida la misma vida humana, sean sacrificadas en ese altar «patriótico».

⁷ Adam Gopnik, «Trump's Radical Anti-Americanism», <http://www.newyorker.com/magazine/2017/02/13/trumps-radical-anti-americanism>

⁸ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row, Nueva York 1957, pp. 1-2.

Los nacionalistas religiosos de nuestros días van más allá del ultranacionalismo de dos maneras. Primero, presentan *explícitamente* la nación como sagrada o partícipe de lo sagrado. Y, segundo, los nacionalistas religiosos, como los Gush Emunim («bloque de los creyentes») en Israel o los Hindutva («hinduidad») en la India, practican la sacralización de la nación y creen en ella como un paso vital hacia la realización del *pleno cumplimiento de la propia religión* —el judaísmo y el hinduismo respectivamente—. (Más aún: los miembros del movimiento Hindutva, con sus varios estratos, buscan reificar las prácticas históricamente dispersas y dispares de la región del valle del Indo y más allá precisamente como una «religión» —denominada hinduismo— para dar plausibilidad a su representación de la India polígota y religiosamente plural como una «nación hindú»). Este doble movimiento —de sacralización de la nación y de su glorificación como piedra angular o cumbre de la religión «ortodoxa»— confiere una profundidad trascendente y metafísica a normas sociales excluyentes y a políticas discriminatorias que un mero irredentismo o la «política de toda la vida» no podrían ofrecer. La nación es absoluta porque participa de lo sagrado; lo sagrado está íntimamente asociado al destino de la nación. Peter van der Veer escribe en su estudio sobre los hindúes y musulmanes en el tardío siglo xx:

En la construcción del «otro» musulmán por parte de los movimientos nacionalistas hindúes se hace siempre referencia a los musulmanes como a un peligroso «elemento extraño», no verdaderamente indio... El control de los centros sagrados [de la nación] y de los sitios rituales no es solamente crucial para el poder de las elites religiosas, sino que es una fuente de lucha continua entre movimientos religiosos... El problema [al que se enfrentan los líderes políticos seculares] es la disminución de la capacidad del Estado de intervenir como árbitro en los conflictos... en una sociedad caracterizada por una pluralidad de culturas⁹.

Fácilmente puede verse cómo la definición de nación como coincidente con la historia y las prerrogativas de un subconjunto etno-

⁹ Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 10-12.

rreligioso y racial particular de la población está inducida por la construcción de ese subconjunto como el «pueblo elegido» original. La política de exclusión alimentada por el populismo radical se hace cada vez más radical cuando se pinta a las minorías como aquellas que desplazan a los legítimos herederos del sagrado deber y se las presenta, así, no solamente como «forasteras», «extranjeras» y «foráneas», sino como «impuras» y, de alguna manera, como no plenamente humanas, con lo cual se las presenta como objetivos justificables de la violencia y de otras formas de acción coercitiva.

Hasta ahora, la brutal presidencia de Duterte ha hecho objeto de letal violencia a los drogadictos y traficantes de drogas, no al otro étnico o religioso. A pesar de que la campaña del presidente Trump amenaza con poner bajo vigilancia policial los vecindarios musulmanes y con deportar en masa y por la fuerza a los inmigrantes, ni Estados Unidos ni Europa han visto hasta el momento la sanción oficial de políticas de violencia contra minorías religiosas, étnicas o raciales. No obstante, da que pensar cuando se observa que los partidos nacionalistas impulsados por la religión en países como Israel, Palestina, Turquía, Rusia, Irán y Arabia Saudita, entre otros, han colaborado con frecuencia en la violencia discriminatoria contra «foráneos».

Ahora parece claro que esta perniciosa variedad del nacionalismo y etnocentrismo extremista ha recibido nueva vida e impulso destructivo no solamente en países que históricamente carecen de una robusta identificación del pluralismo cívico y religioso con la identidad nacional, sino también en el corazón mismo de la democracia liberal, donde en otro tiempo reinaban los valores de la inclusividad y de la tolerancia.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

SECULARISMO, DEMOCRACIA Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS

A pesar del inicio de una era postsecular, en las sociedades plurales un concepto *delgado* de secularismo es esencial para salvaguardar la igualdad de las religiones y, lo que es más importante, los derechos de las minorías. Para comprender el significado del secularismo tenemos que verlo no como un concepto independiente, sino complementario del de democracia. Mientras que el secularismo manda que un gobierno no debe enganchar sus proyectos a un programa de acción de orden religioso, legitimarse por referencia a una autoridad religiosa o proclamar una religión de Estado, la democracia establece que la igualdad y no discriminación, la libertad de creencia religiosa y la protección de los grupos religiosos minoritarios brotan del principio general de igualdad y libertad.

Introducción

John Locke escribió en su célebre ensayo sobre la tolerancia: «Estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir con exactitud las cuestiones del gobierno civil de las cuestiones de la religión y fijar las debidas fronteras que existen entre la Igle-

* NEERA CHANDHOKE fue profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de Delhi, India. Es autora de *Democracy and Revolutionary Politics* (Bloomsbury Academic, Londres 2015); *Contested Secessions: Democracy, Rights, Self-Determination and Kashmir* (Oxford University Press, Delhi 2012); *The Conceits of Civil Society* (Oxford University Press, Delhi 2003); *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities* (Oxford University Press, Delhi 2003) y *State And Civil Society: Explorations in Political Theory* (Sage, Delhi 1995). Ha realizado numerosas publicaciones sobre democracia, justicia global, tolerancia e injusticia histórica. Actualmente trabaja en la obra titulada *The Life and Times of Secularism*.

Dirección: C-516 Defence Colony, New Delhi 110024 (India). Correo electrónico: neera.chandhoke@gmail.com

sia y el Estado. Si no se hace esto, no tendrán fin las controversias que siempre surgirán entre aquellos que tienen, o que pretenden tener, un interés en la salvación de las almas, por un lado, y por el otro, en la seguridad del Estado»¹.

La tesis de Locke de la secularización del poder estatal o bien la doctrina del secularismo político apoyó poderosamente su convicción de que la religión o el interés por el alma es un asunto puramente privado entre el creyente y su Dios. Esta creencia constituyó la base de su teoría de la tolerancia y de la democracia. La premisa de la privatización de la religión se combinó bien con el espíritu de la Ilustración que se propagó por Europa en los siglos XVII y XVIII anunciando la era de la razón y de la ciencia.

Justamente la privatización de la religión ha sido impugnada desde las últimas décadas del siglo XX². A lo ancho del mundo la religión ha regresado a la esfera pública a menudo como política agresiva y militante, planteando exigencias políticas al Estado y a la sociedad civil y, en algunos casos, procurando hacerse con el poder del Estado y remodelando la sociedad a su imagen. Los nuevos movimientos religiosos no están ya dedicados a salvar el alma o a mostrar el camino hacia lo divino; son simplemente política hecha de otra manera: una forma de política que, particularmente en el mundo árabe y en la India, se ocupa de proyectos rupturistas o constructivos del Estado a través de la coacción y de la violencia armada. No sorprende que estos nuevos movimientos religiosos sean conservadores hasta el extremo, centrados en el poder, intolerantes y francamente no democráticos.

Aparte del hecho de que persiguen el puro poder político bajo la bandera de «esta» o «aquella» religión, poco hay en estos movimientos o bandas armadas que tenga relación con la religión entendida como una forma de comprendernos a nosotros mismos y nuestro lugar en este mundo y en el más allá. El regreso de la religión en muchas formas y el reconocimiento del poder de las creencias reli-

¹ John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* Alianza, Madrid 1999, p. 66.

² José Casanova, «Religion Challenging the Myth of Secular Democracy», en Lizbet Chrisoffersen, Hans R. Iverson, Hanne Petersen y Margrit Warburg (eds.), *Religion in the 21st Century*, Ashgate, Surrey y Burlington 2010, pp. 19-36.

giosas anuncia el inicio de una era postsecular. «Con algunas excepciones, el mundo de hoy... es tan furiosamente religioso como siempre lo fue, y en algunos lugares lo es más que nunca», escribe el filósofo de la religión Peter Berger³.

Para los posmodernistas, lo «postsecular» es parte de un rechazo genérico de la racionalidad de la Ilustración y de todo aquello que esta trae consigo. El regreso de la religión a la vida pública ofrece suficiente prueba de las incapacidades y debilidades de la razón secular. El secularismo se ha vuelto simplemente redundante. Para los filósofos occidentales, particularmente para Habermas, debemos «ir más allá» del concepto de secularismo a fin de adaptarnos a los desafíos de los tiempos, en particular a la mayor visibilidad de las prácticas y filiaciones religiosas en la esfera pública. La tarea no es deshacernos del secularismo porque se ha mostrado deficiente y adoptar la religión porque es una forma popular de creencia, sino comprender y reconciliar las complejidades de la relación entre ambos.

En una conferencia de octubre de 2001 titulada *Crear y saber*⁴, pronunciada con ocasión de la recepción del prestigioso Premio de la Paz de Fráncfort otorgado por la asociación de editores y libreros de Alemania —conferencia que desarrollara más tarde en un ensayo sobre la religión en la esfera pública⁵—, Habermas puso en el centro de la teoría política el concepto de postsecularismo. «Estamos en una era postsecular», dijo. Habermas había estado avanzando ya desde 1992 en la dirección de un reconocimiento de la religión como una fuente para la resolución de algunos de los problemas éticos más difíciles con los que se confrontan los seres humanos, por ejemplo, el de la ingeniería genética⁶. Al admitir las voces religiosas en la

³ Peter Berger, *The Desecularisation of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C. 1999, p. 2.

⁴ Versión en español publicada en Jürgen Habermas, «Crear y saber», en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Biblioteca del presente 20, Paidós, Barcelona 2002, pp. 129-146.

⁵ Íd., «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy* 14, n.º 1 (abril 2006) 1-25.

⁶ Cf. íd., «Motivos del pensamiento postmetafísico», en íd., *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, pp. 38-63, esp. 62s.

esfera pública y someterlas a los procesos de la justificación pública, Habermas acepta que las sociedades capitalistas avanzadas que han atravesado la secularización viven ahora en un mundo postsecular que tiene que reconocer y apreciar la continua existencia de la religión en medio de la secularización en curso. Excluir las voces religiosas de la esfera pública sería un acto no democrático. La interacción en la esfera pública trasciende la mera tolerancia e intensifica la acción comunicativa entre los ciudadanos de mentalidad secular y los de mentalidad religiosa.

Su postura de adaptación termina en este momento particular, porque no se debe permitir que los vocabularios y las sensibilidades religiosas traspongan el umbral entre la esfera pública y las instituciones que diseñan la política en el Estado. Con la aceptación de la religión por parte de Habermas se ha detectado una serie de problemas, por ejemplo, la imposibilidad de traducir las experiencias religiosas a lenguajes seculares. No obstante, permítaseme que me centre en otro problema bastante significativo que ha quedado insuficientemente teorizado en la filosofía de Habermas. ¿Qué religión o conjunto de religiones serán admitidas en la esfera pública o quedarán excluidas de ella en una sociedad plural?

I. Democracia, pluralismo y minorías

La mayoría de las sociedades son plurales en la medida en que los individuos y sus grupos adhieren a diferentes concepciones del bien. Sin embargo, el hecho de que una sociedad sea plural, o la doctrina del pluralismo empírico, no se traduce por sí sola en un pluralismo normativo, o sea, en la proposición de que cada una de esas concepciones tiene igual valor y debería ser tratada en pie de igualdad con las demás. No estamos hablando de las elecciones que hace la gente: que algunos sean carnívoros y otros vegetarianos, o que algunos sean abstemios y otros crean que una existencia bucólica es preferible a una vida sin alcohol. Estas preferencias son de índole «delgada», puesto que, a la luz de argumentos convincentes, la gente puede ser inducida a un cambio de actitud. Las creencias religiosas, por el contrario, son preferencias «gruesas», porque dan al creyente una

visión del mundo y lo hacen consciente de su lugar en este mundo y en el más allá. Estas creencias no se cambian con facilidad porque constituyen una forma integral del ser humano. Por ese motivo las creencias religiosas deberían ser respetadas. Esta es la trama fundamental del pluralismo normativo.

El pluralismo normativo sostiene que no hay ningún sistema de creencias con relación al cual pueda hacerse una medición de validez o falta de validez. El pluralismo es un valor, pero un valor diferente, porque es una condición para la existencia de una pluralidad de concepciones del bien, y por eso reniega de todo tipo de gradación. Si esto es así, entonces la esfera pública de Habermas debería estar marcada no solamente por un diálogo entre ciudadanos de mentalidad secular y de mentalidad religiosa, sino también entre grupos religiosos dentro del orden social. ¿Tienen todos esos grupos igual derecho a tener voz en la esfera pública?

Añadamos un toque a la reflexión. En las sociedades plurales es probable la presencia de voces religiosas mayoritarias y minoritarias. El término *mayoría* y *minoría* no se mide en función de números, sino del reconocimiento de esos grupos y de sus sistemas de significado dentro de la esfera pública. Por razones obvias, los grupos minoritarios son profundamente vulnerables a la dominación de una mayoría bruta. En la historia reciente hemos aprendido de la dolorosa experiencia del conflicto religioso que la creencia religiosa no garantiza la no violencia contra personas consideradas no creyentes. Como son vulnerables y como sus convicciones son tan importantes para ellas, las minorías y sus modos de vida tienen que estar bajo protección constitucional. Es precisamente aquí donde debe subrayarse el significado del secularismo, que ha sido rechazado por los postmodernistas y los postsecularistas.

Desde luego, en una sociedad democrática edificada sobre los preceptos de la libertad, la igualdad y la justicia no necesitamos proclamar el secularismo para reconocer la libertad religiosa. Esta libertad puede emerger y formar parte de los derechos fundamentales garantizados a todo ciudadano. Pero un Estado secular no puede dejar de reconocer el derecho a la religión. El principio de secularismo va más allá y establece la *igualdad* entre todos los grupos religio-

sos. No obstante, la igualdad entre las religiones puede establecerse también a través del derecho fundamental a la igualdad que ocupa un lugar de preeminencia en las constituciones democráticas. En suma, tenemos que reconocer que el concepto de secularismo se extiende más allá del derecho a la libertad y la igualdad y manda que el Estado no debe alinearse con ninguna religión en particular ni perseguir tampoco de por sí proyecto religioso alguno.

Esto es esencial por dos razones fundamentales. Primero, porque la fusión de dos formidables formas de poder —el poder religioso y el poder político— es profundamente enemiga del principio de separación de poderes que constituye la columna vertebral de las instituciones democráticas. Segundo, porque la alineación del Estado con la religión puede demostrar ser profundamente destabilizadora para los grupos minoritarios, porque un Estado mayoritario puede amenazar su existencia y destrozarse su forma de vida. Un Estado democrático que es neutral hacia todos los grupos religiosos es la mejor garantía para las minorías religiosas.

Esto no cierra el debate sobre cuál debería ser el estatus de los grupos religiosos en el seno de una sociedad plural, porque surge otra pregunta que complica la cuestión. ¿Qué significa tratar con igualdad a los grupos religiosos? ¿Es equidistante el Estado respecto de las distintas creencias y prácticas religiosas? ¿Interviene también de forma igualitaria en los asuntos internos de los grupos religiosos por la razón que sea? ¿No reproduce el igual tratamiento de los grupos religiosos el hecho empírico de que uno de esos grupos religiosos es numéricamente dominante y culturalmente hegemónico, y que los grupos minoritarios están en peligro porque son vulnerables, por un lado, a la asimilación, y, por el otro, a la dominación por parte de la mayoría? En otras palabras: ¿implica la igualdad que habría que otorgar a los grupos minoritarios una protección especial de su cultura y religión a fin de protegerlos en contra de una asimilación advertida o inadvertida? ¿Qué implica exactamente la igualdad?

Si comenzamos a mirar de cerca la igualdad descubrimos que no es en modo alguno un concepto evidente. Mientras que en un sentido puramente formal la igualdad significa que todos deberían ser tratados de forma igual, esta interpretación ignora el hecho de que

los destinatarios de la igualdad de trato son sumamente desiguales. Si aplicamos la igualdad formal a una sociedad desigual terminamos reproduciendo la desigualdad, algo en contra de lo cual nos han estado advirtiendo los igualitaristas.

El principio de la igualdad formal no asegura que los individuos o grupos que integran una sociedad desigual tengan igual voz en las decisiones que la sociedad toma, y cada decisión cuenta por igual. Si las opiniones están enfrentadas y el asunto es sometido a voto, la minoría perderá sin poder evitarlo, simplemente porque el otro grupo tiene los números a su favor. Por tanto, mientras que la igualdad formal dicta que todo individuo tiene igual voz en la toma de decisiones, la decisión misma registra solamente las opiniones de aquellos que están en la mayoría. Esto no importa en el caso de «mayorías flotantes», es decir, en el caso de la votación para elecciones. En efecto, la minoría de hoy puede convertirse en la mayoría de mañana siempre que el contexto asegure elecciones libres y honestas. El principio de mayoría es aplicable pero no moralmente válido, pues resulta en gran detrimento de las «minorías permanentes» como los grupos religiosos, porque serán descartados una y otra vez por medio de los votos, particularmente si la religión mayoritaria asume el poder político.

El único antídoto contra este problema de las mayorías y minorías permanentes es poner los derechos de las minorías fuera del programa de acción política. Esto significa que los derechos de una minoría a sus prácticas, rituales y creencias religiosas están protegidos si están incorporadas en la Constitución como derechos constitucionales. Como hemos aprendido, la religión reviste una importancia vital para el bienestar, y ello por un buen número de razones, comenzando por la necesidad de creer para encontrarle sentido al mundo y a nuestra propia existencia. Negar a los miembros de un grupo el derecho a sus creencias religiosas es negarles el derecho a una vida con sentido. En otras palabras, el concepto y las prácticas del pluralismo y la democracia son condición suficiente para la protección de los derechos de las minorías, pero, simplemente, no son suficientes.

Viendo este dilema, la Constitución de la India reconoce el derecho a la religión. El artículo 25 del capítulo de la Constitución que

trata sobre los derechos fundamentales lo dice muy explícitamente: «*en sujeción* al orden, la moralidad y la salud públicas... todas las personas tienen igual derecho a la libertad de conciencia y el derecho a profesar, practicar y propagar libremente la religión». La segunda sección del artículo 25 establece que «nada en este artículo afectará el funcionamiento de ninguna ley existente o impedirá que el Estado promulgue leyes que a) regulen o restrinjan cualquier actividad económica, financiera, política u otra actividad secular que pueda estar asociada a la práctica religiosa, b) provean al bienestar y a la reforma social o que abran las instituciones religiosas hindúes de carácter público a todas las clases y secciones de hindúes».

Este debe de ser el único caso en que se ha antepuesto al derecho a la religión un prefacio con numerosas condiciones y restricciones. Pero esto era esencial por dos razones. Primero: la recurrencia histórica de disturbios comunales entre hindúes y musulmanes sobre, por ejemplo, la ejecución de música delante de la mezquita, o la matanza de vacas, había enviado una señal de advertencia. Ningún ritual religioso puede invalidar el orden social. Segundo: el derecho a la libertad religiosa estaba inserto en un ambicioso programa de reforma social. Dado que la mayoría de las comunidades religiosas en la India están inmersas en jerarquías de casta y en la opresión de las castas inferiores, revertir las injusticias históricas exigía poner límites a las prácticas religiosas. El mensaje estaba muy claro: el plan de modernización del Estado poscolonial no debía verse comprometido por prácticas religiosas. Además de la libertad de religión, que incluía el derecho a no ser religioso, fueron reconocidos también el derecho de las minorías a su propia cultura y escritura y el derecho a gestionar sus propias instituciones educativas: véanse el artículo 29 y el artículo 30 del capítulo de los derechos fundamentales. En síntesis, mientras que el artículo 25 de la parte tercera de la Constitución garantiza derechos individuales, los artículos 29 y 30 reconocen a grupos como titulares de derechos.

El reconocimiento de los derechos de las minorías estaba en consonancia con el temor fundamental de los demócratas liberales de que las mayorías estuviesen predispuestas a pisotear los derechos de las minorías. Esta es la razón por la cual los demócratas liberales controlan la opinión de la mayoría estableciendo principios consti-

tucionales, en particular derechos fundamentales, que sobrepasan las reglas determinadas por la mayoría. Si esto es así, entonces el reconocimiento de los derechos de las minorías es perfectamente legítimo, simplemente porque protege a las minorías en contra de las opiniones mayoritarias que podrían violar los derechos de las primeras. De acuerdo a ello, reconocer derechos a las minorías no es una violación de la democracia como igualdad de todas las religiones, sino que concretiza el principio de igualdad de todas las personas *con independencia* de lo que crea una mayoría en un momento determinado del tiempo.

El plan de acción de los derechos de las minorías implica, lógicamente, que agreguemos al plano igualitario original, estrechamente relacionado con la noción de redistribución, la idea del reconocimiento de grupos, y no solamente de individuos. Esto es lógico porque los individuos pueden estar en ventaja o desventaja en razón de su pertenencia a un grupo. La implicación no carece del todo de problemas. Tendremos que elaborar la relación entre derechos grupales e individuales. Los individuos necesitan el acceso a sus filiaciones religiosas porque eso les da su sistema fundamental de sentido. Sin embargo, podría decirse que los grupos y sus derechos son importantes solamente en la medida en que son importantes para los individuos. Por tanto, los derechos individuales no pueden ser subordinados a los derechos grupales, particularmente cuando se trata de las libertades civiles. No hay una fórmula fija para resolver el conflicto, pero, en general, los derechos de las minorías pueden pensarse como condiciones esenciales de los derechos individuales⁷.

II. Democracia y secularismo: implicaciones

De lo dicho se sigue que el secularismo tiene sentido si resituamos el concepto en el contexto constitutivo de la igualdad, la democracia, los derechos y la libertad. Por tanto, el secularismo no puede entenderse en abstracción de la democracia y de los concomitantes

⁷ Véase Neera Chandhoke, *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*, Oxford University Press, Delhi 1999.

principios de igualdad, porque deriva su significado esencial de estos conceptos morales antecedentes. Tengamos en cuenta que históricamente se ha dicho que el secularismo regula las relaciones entre el Estado y los grupos que adhieren a diferentes convicciones religiosas. Con ese fin se promete a todos los grupos igualdad de tratamiento, y el Estado no está alineado con ninguna religión. De forma correspondiente, a ninguna persona, con independencia de la denominación religiosa a la que pertenezca, pueden negársele los plenos derechos de ciudadanía sobre la base de su filiación religiosa. Igualmente, el derecho a beneficiarse de la distribución de bienes, como la salud, la educación, un salario digno e igual protección de la ley, no puede negarse a ningún individuo, por el mismo motivo. El estatus y los derechos de ciudadanía son simplemente independientes de las filiaciones de una persona.

Si esto es así, y si el fin fundamental del secularismo es asegurar la igualdad de todas las denominaciones religiosas, *el concepto de secularismo* deriva del principio de igualdad. Lógicamente, no hay razón por la cual una sociedad deba comprometerse con el secularismo, a no ser que esté previamente comprometida con el concepto de igualdad. Posiblemente, la justificación del secularismo por referencia al principio de la igualdad democrática tiene tres ventajas distintas sobre otras justificaciones del secularismo.

Primero: aunque un gobierno democrático esté débilmente comprometido con el secularismo, no puede estar sino comprometido con la igualdad, simplemente porque la igualdad es una nota constitutiva de la Constitución. Esto debe conducir por sí solo a la igualdad de tratamiento de todos los grupos religiosos, que, recordamos, es el primer principio constitutivo del secularismo. En efecto, aunque un gobierno particular rechace el secularismo, está aun así *obligado* por el principio de igualdad, o incluso por la forma menor de igualdad que es la no discriminación, porque está obligado por razones de democracia. Esto significaría que, si un grupo religioso está siendo discriminado o si se está privilegiando de manera especial a un grupo religioso por estar en una mayoría, tal discriminación constituye una violación de la Constitución.

Segundo: el derecho de practicar la propia religión es fundamental e indivisible. Por definición, los derechos se reconocen a cada individuo *por igual*. Es importante que los individuos posean en el sistema político un estatus que esté garantizado por el reconocimiento de derechos individuales. Pero, lo que es más importante, cada individuo tiene iguales derechos, y este principio es inviolable. La virtud de los derechos no es solamente que reconocen un estatus a cada individuo, sino también que reconocen a todo individuo un estatus igual. La igualdad está incorporada en la misma estructura del discurso sobre los derechos. Por tanto, si de alguna manera se viola el derecho individual a la creencia religiosa, se está violando la misma Constitución. Y desde el momento en que tanto los Gobiernos como los grupos en la sociedad civil están obligados por la Constitución, una violación de derechos constitucionales acarrea serias consecuencias.

Tercero: la virtud de asegurar el secularismo colocándolo en el principio de igualdad es que, en un sentido sustancial, la igualdad garantiza que las minorías sean protegidas frente a las mayorías. Además, el principio de la igualdad democrática se aplica a todas las personas en todos los ámbitos. Por tanto, la igualdad es aplicable tanto a las relaciones intergrupales como a las intragrupalas. Por el otro lado, el secularismo tiene por meta regular las relaciones intergrupales, pero no las intragrupalas. Pero es posible que dentro del grupo haya miembros individuales a quienes se trate injustamente, privándoselos de sus derechos individuales. El caso de los derechos de las mujeres dentro de las comunidades religiosas puede citarse como un ejemplo semejante.

Situar el secularismo dentro del principio de democracia y de igualdad asegurará que tanto las relaciones intergrupales como las intragrupalas estén reguladas por las normas de la igualdad. Podemos defender los derechos de las minorías a fin de proteger a las minorías contra los planes asimilacionistas. Pero, aunque los que se oponen al argumento de la asimilación cultural y de la unidad nacional se han encontrado a menudo defendiendo su apoyo ocasional a las reivindicaciones de las comunidades minoritarias, esto los ha expuesto a la acusación de colaborar con la injusticia de género. Los defensores de los derechos de las minorías se exponen siempre a la

acusación de violar los derechos del individuo dentro del grupo. Situar el secularismo dentro del precepto de la igualdad nos ayudará a resolver este problema, que es intrínseco al secularismo.

Conclusión

El argumento arriba enunciado sostiene que el secularismo no es un concepto independiente, sino un concepto complementario del de democracia. Mientras que el secularismo manda que un gobierno no debe enganchar sus proyectos a un programa de acción de orden religioso, legitimarse por referencia a una autoridad religiosa o proclamar una religión de Estado, la democracia establece que la igualdad y no discriminación, la libertad de creencia religiosa y la protección de los grupos religiosos minoritarios brotan del principio general de igualdad y libertad. La discriminación y la injusticia dentro de los grupos se enfrenta a través de llamamientos a los derechos individuales y al estatus del individuo. El secularismo político *per se* tiene poco que decir acerca de desigualdades o injusticias dentro de los grupos religiosos. Su preocupación se centra en una forma débil de igualdad o no discriminación entre grupos religiosos y asegura que el Estado no debe alinearse con un grupo determinado que, por tal razón, adquiera predominio. La injusticia dentro de los grupos debe enfrentarse a través del concepto complementario del secularismo: el concepto de democracia.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

LAS MINORÍAS CULTURALES Y LA TRADICIÓN SOCIAL CATÓLICA

Partiendo de una experiencia concreta de exclusión o marginación de los pueblos aborígenes de Filipinas, este artículo se pregunta cómo trata o enfrenta la tradición social católica las preocupaciones sociales de las minorías. Se tratará de situar y explicar la posición principal de la enseñanza social de la Iglesia frente a las discusiones y los debates actuales acerca de los derechos de las minorías, especialmente en el área de cultura y etnicidad. Utilizando el marco ético analéctico desarrollado por Enrique Dussel, se propondrán ciertas líneas hacia el desarrollo de la tradición social de la Iglesia en una respuesta creativa y plena de sentido a las preguntas y preocupaciones de las minorías en nuestro mundo en constante globalización, pero fragmentado.

Introducción

Cuando comencé a trabajar en este artículo me sentía muy preocupado por informaciones recientes de los medios locales acerca del trato inhumano dado por un escuadrón policial a representantes de una gran alianza nacional de

* ROLANDO TUAZON es miembro de la Congregación de la Misión, provincia de Filipinas. Ha actuado durante muchos años en el ministerio de la formación seminarística. Actualmente ocupa el cargo de rector y párroco del Santuario de San Vicente de Paúl y dicta al mismo tiempo cursos de Teología Moral en la St. Vincent School of Theology y en otras escuelas de teología. Ha concluido su licenciatura y doctorado en Teología en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Dirección: St. Vincent School of Theology, 221 Tandang Sora Avenue, P.O. Box 1179, 1115 Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: fratcm@yahoo.com

pueblos aborígenes que se habían congregado delante de la embajada de los Estados Unidos en Manila para protestar pacíficamente. Fueron dispersados con cañones de agua y con gas lacrimógeno. Un vehículo de la policía fue utilizado para circular de un lado a otro por entre la multitud atropellando a los manifestantes, entre los cuales había mujeres ancianas y personas muy jóvenes. Muchos fueron arrestados y algunos fueron golpeados casi hasta morir. En una de las entrevistas realizadas después del incidente, uno de los líderes dijo que, para las minorías, una experiencia semejante es una representación de los padecimientos que sufren en su vida cuando luchan por sus derechos a vivir y a tener su legítimo espacio en el seno de la sociedad.

Los grupos minoritarios de índole étnica, racial, religiosa y de género que sufren diferentes formas de vulnerabilidad han comenzado a afirmar su derecho a una existencia con sentido y a un trato justo en la sociedad. Si la tradición social católica habla del compromiso de la Iglesia en el mundo frente a los temas sociales, ¿es posible encontrar recursos abundantes que puedan abordar de forma significativa las preocupaciones de las minorías? ¿Expresan las enseñanzas sociales de la Iglesia un apoyo a las causas de las minorías no solamente en defensa de su dignidad y de sus derechos humanos básicos, sino también en la afirmación y promoción de sus derechos e identidad culturales?

Este artículo tiene por objetivo investigar esas preguntas e intentar darles respuesta. Primeramente, se expondrá sobre los debates relativos a los derechos de las minorías como respuestas a las condiciones de las minorías que están sufriendo injusticia en los márgenes de la sociedad. En la segunda sección se procederá a situar las perspectivas de la Iglesia sobre el tema tal como se articulan en sus documentos sociales, explicándolas desde un desarrollo histórico más amplio. La tercera parte, utilizando el marco ético analéctico desarrollado por Enrique Dussel desde la perspectiva de Levinas sobre la metafísica del otro, indicará nuevas direcciones posibles para la tradición social viva de la Iglesia con el fin de que esta se torne más críticamente abierta y articulada en su defensa de quienes se encuentran marginados, en especial de las minorías étnicas o los pueblos aborígenes.

I. Minorías marginadas

El significado de la palabra *minorías* tiene ciertos elementos de ambigüedad y fluidez dependiendo de los diferentes contextos en los que se utiliza. En un sentido general, el término se refiere normalmente a «grupos subordinados cuyos miembros tienen un nivel significativamente menor de poder sobre su propia vida que los miembros de un grupo dominante o mayoritario»¹. Comúnmente se lo asocia con grupos tribales, étnicos y religiosos que están en desventaja, en especial por ser de menor número, de más bajo estatus social o de una filiación política menos importante. «Las minorías pueden crearse por aislamiento físico y lingüístico, por migración, por desequilibrio de género, por exclusión política, por limitación en la educación, por pobreza extrema y por falta de derechos civiles»². Se ha observado que «las consecuencias sociales para las minorías incluyen exterminio, expulsión, secesión, segregación, fusión y asimilación»³. No obstante, y en discordancia con la descripción común, en determinadas sociedades hay minorías que se tornan elitistas y dominantes en el control del poder, de la riqueza y de los privilegios. Nuestra investigación se centrará específicamente sobre todo en las minorías etnoculturales de los pueblos aborígenes que sufren en los márgenes de las sociedades.

Provieniendo de una posición de marginación, los grupos minoritarios exigen el reconocimiento de sus derechos, que son específicos para su supervivencia particular en su propia identidad etnocultural con una forma singular de vida y prácticas, de sistema legal, de recursos lingüísticos y de tradiciones religiosas. Esta afirmación recibe articulaciones teóricas y defensa por parte de miembros de la comunidad que han formulado fuertes críticas a la teoría política liberal occidental, que libera al individuo de los sistemas tradicionales de comunidades y lo atomiza de forma autónoma dentro de un Estado-

¹ Richard T. Schaefer, «Minorities», *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier Ltd 2015, p. 569.

² Huhua Cao (ed.), *Ethnic Minorities and Regional Development in Asia: Reality and Challenges*, Amsterdam University Press, Ámsterdam 2009, p. 13.

³ Richard T. Schaefer, «Minorities», op. cit., p. 569.

nación moderno⁴. El marco político liberal ha sido expresado de la mejor manera por *Teoría de la justicia*, de John Rawls, que afirma que la institucionalización del bien debería comenzar con una «posición original» del «velo de ignorancia»⁵. Esto significa que en la determinación de la justicia para cada uno no importan el interés particular, la identidad, la forma de vida o la religión. Van Dyke sugiere que el liberalismo debería ser complementado por una teoría de los derechos colectivos. «Las exigencias de la lógica y los requerimientos a largo plazo de la justicia universal recomiendan la idea de aceptar comunidades como unidades titulares de derechos y obligaciones»⁶. En especial después de la aparición del nacionalismo étnico en Europa del Este como resultado del colapso del comunismo en 1989, el reconocimiento de los derechos de las minorías se ha expresado en el liberalismo cultural. La neutralidad etnocultural ha sido desmentida como falsa sobre la base de la real organización y funcionamiento de los Estados-nación. Lo que realmente sucede en la «construcción de la nación» tiene que ver realmente con la promoción e integración de diversos grupos de gente en una «cultura de sociedad» dentro de una identidad nacional y de una pertenencia común. Si la construcción de la nación se realiza sobre la base de la cultura mayoritaria de la sociedad, las minorías nacionales luchan por su cultura nacional e insisten en ser incorporadas también ellas en su propia «construcción de la nación» con un ejercicio de mayor poder para gobernarse a sí mismas y establecer las instituciones sociales que ellas mismos necesitan⁷.

Los grupos minoritarios están actualmente en busca de una mayor autonomía o incluso de independencia y secesión respecto de la

⁴ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study of Moral Theory*, Duckworth, Londres ²1985 (1981), p. 60.

⁵ Cf. John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México ²1995, reimpresión 2006.

⁶ Vernon van Dyke, «Ethnic Communities in Political Theory», en Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1995, p. 54.

⁷ Para una elaboración de las tres fases del debate sobre los derechos de las minorías, véase Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 18-27.

construcción mayoritaria de la nación. Expresiones de resistencia dentro de grupos particulares han dado origen al fundamentalismo militante y al extremismo terrorista. La hipótesis de Samuel Huntington en su célebre obra *El choque de civilizaciones*⁸ habla de las identidades religiosas y culturales de los pueblos como la principal fuente de conflicto después del fin de las guerras ideológicas. En respuesta a dicho conflicto, este autor llama a «Occidente» a defenderse del «resto». Esto mismo parece haberse realizado en la «guerra contra el terrorismo», una continuación de la lógica de dominación de la ideología del capitalismo liberal oculta bajo los discursos posmodernos del pluralismo y la multiculturalidad⁹. ¿Cómo se puede arrojar luz desde la tradición social viva de la Iglesia al interior de esta realidad, mucho más compleja?

II. Las minorías en la enseñanza social de la Iglesia

Nuestra investigación sobre la posición de la Iglesia respecto de las minorías deberá explorarse en tres niveles en correspondencia con el funcionamiento de la Iglesia dentro de los contextos de la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad. Para nuestra propia presentación histórica nos serviremos de la periodización de la enseñanza social católica introducida por Joe Holland¹⁰. Este autor habla de tres estadios basados en la estrategia papal frente al desarrollo del capitalismo industrial moderno: 1) preleonino, 2) leonino y 3) joánico. El primer estadio se centrará en el modo en que eran consideradas las minorías por parte de la Iglesia premoderna o

⁸ Samuel Huntington, «The Clashes of Civilization?», en *Foreign Affairs* 73, 3 (verano de 1993) 23-49. El mismo autor lo expuso más tarde en un libro titulado *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del nuevo orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997; original inglés: Nueva York 1996.

⁹ Fredric Jameson, «The Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism», *New Left Review* 146 (1984), 53-92, citado en David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Nueva York-Oxford 1990, p. 117.

¹⁰ Joe Holland, *Modern Catholic Social Teaching: The Popes Confront the Industrial Age*, Paulist Press, Nueva York 2003.

preleonina, que asumió una visión universalista en la estabilización de la sociedad dentro del marco dado por el orden social aristocrático católico. Segundo, situaremos la posición de la Iglesia leonina frente a la cuestión de las minorías en medio de las dos ideologías contrapuestas que caracterizaron el paisaje moderno. Y, en tercer lugar, veremos cómo la Iglesia posleonina o joánica se vuelve sensible a los discursos de las minorías en un mundo altamente globalizado dentro del contexto posmoderno.

III. Las minorías y el orden social católico en los tiempos premodernos

El mundo premoderno fue gobernado tanto por el Estado como por la Iglesia dentro del marco del sincretismo medieval: el Estado estaba a cargo del orden temporal, mientras que la Iglesia tenía jurisdicción sobre el ámbito espiritual¹¹. Uno y otra ejercieron el poder en concordancia con la comprensión que se tenía de la voluntad y del designio de Dios. La sociedad estaba organizada de acuerdo con el orden social cristiano, que era característicamente monárquico, piramidal en su estructura y altamente estratificado, con una aceptación general de la desigualdad como parte de la constitución natural de la realidad. Detrás de esta organización social aceptada estaba la visión metafísica clásica del mundo propia de la cristiandad aristocrática en el seno de la Iglesia cristiana, una visión que se consideraba basada en el orden natural y justo de la sociedad que aseguraba la estabilidad del *statu quo*, comprendido, a su vez, como una estructuración al servicio del bien común. No obstante, la pretensión general de universalidad y la visión monolítica del mundo tienen que haber silenciado y rechazado diferentes perspectivas, visiones y voces de las minorías, que fueron excluidas del sistema dominante establecido.

Esto se verificó particularmente cuando la Iglesia se embarcó en su misión evangelizadora durante el período de la colonización, un

¹¹ Kenneth Himes, *Christianity and the Political Order: Conflict, Cooptation, and Cooperation*, Orbis Books, Maryknoll NY 2013, p. 83.

esfuerzo que se realizó por Dios, por la gloria y por el oro. Los relatos de explotaciones, injusticias y genocidios contra los nativos de los territorios colonizados abundan. Con la excepción de algunas voces proféticas, como Bartolomé de las Casas, que denunciaron tales opresiones, los principales documentos sociales de la Iglesia durante este período no parecen ofrecer una respuesta moral clara a ese expolio sistemático de las víctimas. Joe Holland hizo esta observación al decir: «La enseñanza social católica ignoró en gran medida los grandes pecados racistas del ataque genocida contra los pueblos nativos y las tierras de América, el sistema atlántico de esclavitud y el expolio colonialista occidental de África, Asia y las Américas»¹².

Se puede entender que la perspectiva de la Iglesia haya seguido de alguna manera la generalizada idea colonial de una supremacía de la cultura y religión europeas sobre las formas de vida de otros pueblos. Desde una perspectiva eurocéntrica semejante se afirmaba que «Europa tiene características *internas* excepcionales que le permitieron superar, por su racionalidad, a todas las demás culturas»¹³. Pero, desde una perspectiva diferente, se ha afirmado que la superioridad europea fue un producto del proceso de colonización que potenció la autoestima de la cultura europea. Escribe Michael Barber: «El año 1492 constituye el comienzo de la experiencia del ego europeo, expresado después en la historia de la filosofía desde el *ego cogito* (yo pienso) hasta la «voluntad de poder» de Nietzsche, constituyendo a otros sujetos y pueblos como objetos, como instrumentos que podía utilizar para sus fines europeos de civilización y modernización»¹⁴. La expansión europea moderna que fortaleció al sujeto cartesiano moderno (europeo), el *ego cogito*, es el hecho concreto del *ego conquiro* (yo conquisto)¹⁵. El desarrollo económico para el centro a través

¹² Joe Holland, *Modern Catholic Social Teaching*, op. cit., p. 19.

¹³ Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity», en M. Miyoshi (ed.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham 1998, pp. 3-31.

¹⁴ Michael D. Barber, *Ethical Hermeneutics: Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, Nueva York 1998, p. 89.

¹⁵ Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Plural Editores, La Paz 1994.

del sistema del capitalismo, la sagacidad política a través de la gestión (con creciente burocratización) de la centralidad del sistema mundial, y la consciencia refleja de la historia del mundo a través de la filosofía moderna son solo algunos de los frutos de la totalización del ego europeo.

IV. Las minorías y la Iglesia leonina en medio de las ideologías modernas

La modernización de Europa tuvo con el tiempo su consecuente impacto en el *ethos* aristocrático cristiano y el subsiguiente debilitamiento y colapso del orden social católico. El extenso discurso del liberalismo desplazó gradualmente la religión y su influencia en la esfera pública por el proceso de secularización. El metadiscurso de la razón y la libertad, que se inició durante el Renacimiento italiano, se expresó en movimientos religiosos (Reforma protestante), políticos (revoluciones) y económicos (capitalismo liberal) que trajeron consigo transformaciones en la vida de las sociedades occidentales. La ideología del capitalismo liberal, basada en el interés egoísta como la «mano invisible» que determina las actividades económicas del mercado —como diría Adam Smith— ha dado de hecho origen a males sociales de grandes proporciones. Especialmente a raíz de la Revolución industrial, los trabajadores, entre ellos las mujeres y los niños, fueron explotados trabajando en condiciones inhumanas en fábricas y talleres. Con la intención de defender a las víctimas del mencionado sistema económico opresivo, una ideología moderna alternativa de socialismo que se desarrolló a partir de los escritos filosóficos de Karl Marx y su crítica científica del capitalismo se hizo atractiva para las clases trabajadoras en la lucha por sus derechos.

Fue especialmente dentro de un contexto complejo semejante donde la antigua tradición social de la Iglesia halló expresiones renovadoras en defensa de los trabajadores. La postura condenatoria de la Iglesia preleonina contra el liberalismo y el modernismo, en especial durante el tiempo de Pío IX, expresada, por ejemplo, en el *Quanta cura* y el *Syllabus* de este pontífice, cambió finalmente hacia una relativa apertura en el pontificado que le siguió. Influenciado

por personas provenientes tanto de los movimientos del catolicismo liberal como del catolicismo social, la encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII, expuso la clara visión y los principios morales de la Iglesia para la humanidad y la sociedad. En defensa de la dimensión trascendental de la humanidad, la Iglesia leonina enfatizó la centralidad de la dignidad humana y sus correspondientes derechos humanos. Contra el proyecto socialista se afirmaron y defendieron los derechos a la propiedad privada, la participación y la subsidiaridad. Contra los reclamos de capitalistas inescrupulosos, la propiedad privada fue relativizada por los principios del bien común y de la solidaridad. La defensa de la dignidad y de los derechos significa defensa de los pobres cuya dignidad es pisoteada. «En la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres» (RN 27). Fundamentalmente, lo que se afirmó, en contraste con la posición de la Iglesia preleonina, es la igualdad de dignidad y de derechos de los pueblos, que comparten una común humanidad.

V. Las minorías y la visión social de la Iglesia en el medio posmoderno

Refiriéndose a la posmodernidad como «el fin de los grandes relatos», Jean-François Lyotard observa que hay una perceptible y extendida incredulidad respecto de todos los proyectos integrales y sistemas ideológicos¹⁶. Los principios universales son seriamente cuestionados del mismo modo como se ponen profundamente bajo sospecha los discursos unitarios y hegemónicos. Los centros monolíticos son deconstruidos y se da paso a un paisaje pluralista donde se aceptan de forma general —cuando no se celebran— perspectivas múltiples e incluso contrapuestas. Con muchos más espacios abiertos para la diferencia, la afirmación de diversas formas de vida, de cultura y de identidad ha impreso su carácter en el medio posmoderno. Trascendiendo los discursos de clase que caracterizaron principalmente la modernidad, han llegado discursos minoritarios pro-

¹⁶ Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 2000, pp. 63-78.

venientes de otras voces marginadas basadas en la religión, la cultura, el género, la raza, el color, la etnicidad y otras varias circunstancias. Sensible a las condiciones especiales de las minorías étnicas, la encíclica social de Juan XXIII sobre la paz, *Pacem in terris*, afirma:

Responde, por el contrario, y plenamente, a lo que la justicia demanda el que los gobernantes se consagren a promover con eficacia los valores humanos de dichas minorías, especialmente en lo tocante a su lengua, cultura, tradiciones, emprendimientos e iniciativas económicas (PT 96).

La obligación moral de responder al clamor de los pobres y de los marginados de la sociedad se extiende claramente incluso al medio ambiente, tal como lo ha articulado el actual pontífice, papa Francisco, en su *Laudato si'*. Este imperativo moral es especialmente verdadero cuando la explotación medioambiental tiene como consecuencia efectos devastadores para la conservación de la vida y la cultura de minorías étnicas o nativas en esos entornos y hábitats.

Muchas formas altamente concentradas de explotación y degradación del medio ambiente no solo pueden acabar con los recursos de subsistencia locales, sino también con capacidades sociales que han permitido un modo de vida que durante mucho tiempo ha otorgado identidad cultural y un sentido de la existencia y de la convivencia. La desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal. La imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas (LS 145).

Con una mayor consciencia del paisaje social más complejo, con diversas formas de opresión, vemos que en la enseñanza social católica se pone énfasis en la opción preferencial por los pobres y en la solidaridad. Tal como se ha descrito en la primera parte en este artículo, esto se aprecia más plenamente cuando la fragmentación posmoderna halla expresión asimismo en la afirmación radical de minorías que buscan reconocimiento, en el fundamentalismo militante, en el extremismo terrorista y en el secesionismo nacional de las minorías. Juan XXIII escribe:

Hay que advertir, sin embargo, que estas minorías étnicas, bien por la situación que tienen que soportar a disgusto, bien por acontecimientos del pasado, propenden no raras veces a exaltar más de lo debido las características propias de su pueblo, hasta el punto de anteponerlas a los mismos bienes comunes propios de todos los hombres, como si el bien de la entera familia humana hubiese de subordinarse al bien de una estirpe (PT 97).

Así como la enseñanza social de la Iglesia reconoce la necesidad de apreciar la realidad singular, la identidad cultural y la tradición religiosa de un grupo o pueblo particular, así también es importante apreciar la identidad compartida por la humanidad en común, que se convierte en base para la solidaridad. Es con vistas a este supuesto que la enseñanza social de la Iglesia habla de desarrollo humano integral de cada persona y de la persona entera. El desarrollo no es solamente para la mayoría, sino para todos, incluidas las minorías, que pueden haber sufrido exclusión o haber sido arrolladas por el desarrollo. Esto mismo lo vemos bien articulado en la encíclica *Populorum progressio* (1967), de Pablo VI, donde dice que «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 76, 87). Sin este enfoque integral del bienestar y desarrollo total de los pueblos, el resultado sería división y conflicto.

VI. Las minorías como fuente de transformación del sistema dominante

Esta relación histórica basada en los tres períodos por los que ha pasado la enseñanza social católica demuestra una evolución de la aproximación de la Iglesia a las minorías que va de una posición insensible e incluso destructiva, durante el período preleonino, pasando por una que toma las minorías en su igual participación de la común dignidad y de los derechos humanos durante el período leonino, a una que finalmente llega a una actitud respetuosa y protectora de la condición singular y de los derechos de las minorías de los pueblos aborígenes durante el período joánico o en el medio posmoderno. Haciendo propia la analéctica liberadora de Enrique Dus-sel podemos discernir que la enseñanza social católica puede ir más

allá simplemente por el reconocimiento y el respeto hacia los grupos minoritarios en el carácter único de su forma de vida e identidad cultural. Podemos decir que las minorías y sus perspectivas y voces críticas pueden ser fuente de transformación de los sistemas dominantes tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Siguiendo la sólida crítica de Emmanuel Levinas a la tradición filosófica totalizadora de Occidente que culmina en Heidegger, Dussel afirma que la ética existencial-ontológica de Heidegger tiende a afirmar el hecho dado de la existencia y que, por tanto, «no tiene un método crítico que permita superar los supuestos y, desde ese horizonte fundamental del ser, re-fundar o de-struir lo afirmado en la cotidianidad»¹⁷. Según Dussel, la ética ontológica de Heidegger es defectuosa por ser «una totalización totalitaria de la totalidad». La apropiación, por parte de Dussel, de la metafísica levinasiana de la alteridad, que habla de ética —el llamamiento por parte del otro a la responsabilidad y la obligación— como la filosofía primera, cuestiona los presupuestos y las suposiciones metafísicas de un sistema dado o de la tradición de la racionalidad. Exponiendo la irracionalidad del egologismo y del centrismo euro-estadounidense a través de su discurso transmoderno en su arquitectura de ética de la liberación, Dussel afirma que la realidad del pobre, del marginado y del excluido expone al sistema su propia inadecuación y sus limitaciones, falsando así su reivindicación de verdad, justicia y amor, entre otras¹⁸.

La enseñanza social católica, aun habiéndose convertido en una fuente de defensa de las minorías en contra de las ideologías totalitarias, puede tener que reconocer y afirmar que las minorías podrían ser realmente canales importantes capaces de cuestionar no solamente los sistemas dominantes que se han vuelto opresivos, sino incluso algunas de las perspectivas limitadas de la Iglesia. Las minorías excluidas pueden ser manifestaciones de la irrupción del reino de Dios en el *kairós*, una irrupción que llama a una transformación de los sistemas, creencias, valores y prácticas actualmente dominantes.

¹⁷ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana II: Eticidad y moralidad*, Siglo Veintiuno Argentina Editores, Buenos Aires 1973, p. 190.

¹⁸ Cf. *íd.*, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid 1998.

Conclusión

En un mundo posmoderno, pero en globalización, reconocemos y celebramos la forma singular de vida, las tradiciones culturales y la identidad particular de aquellos que son minorías como constitutivas de sus derechos. En contra de las ideologías totalitarias que hallan expresión en el interés económico sin escrúpulos, especialmente las industrias extractivas que siguen impulsando la marginación de las minorías y de las comunidades nativas, la enseñanza social de la Iglesia ha asumido una postura más clara y comprometida en defensa de las minorías. No obstante, así como la Iglesia advierte a las minorías que no deben volverse ellas mismas ideológicamente totalitarias, en líneas fundamentalistas, radicales e incluso violentamente militantes, de igual modo habría que ser sensibles a la irrupción del reino de Dios que suscita transformaciones a través de la mediación de las minorías, epistemológicamente privilegiadas, pero excluidas.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

EXIGENCIAS ESPIRITUALES DESDE MINORÍAS SUBORDINADAS

En las Américas lo teológico es interpelado por procesos de subordinación, de resistencia y esperanza, en varios tipos de minorías (discriminadas, pudientes, creyentes, indiferentes). Al reflexionar con pueblos y medio ambientes postergados, se palpa el Misterio del otro. Procesos globales fragmentan y distancian a las minorías; recalco lo ocurrido en ámbitos indígenas, Mesoamérica, Brasil, Chile, comunidades de base. Hay promesas neo-religiosas y posmodernas que compiten con la adhesión a Dios. La sintonía con la práctica «minoritaria» de Jesús y las comunidades ofrece pistas hermenéuticas para encarar desafíos de hoy.

En «nuestra casa común»¹, un plurifacético universo, junto a fascinantes espiritualidades abunda la inequidad hacia el prójimo y hacia el medio ambiente. Ello afecta a minorías que de hecho conforman mayorías. En estos contextos cabe escuchar «tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres»

* DIEGO IRARRAZAVAL asesora programas sociales y eclesiales (de 1975 a 2004 en Perú y otras latitudes; de 2005 a 2016 en Chile y otros lugares). Ha dirigido el Instituto de Estudios Aymaras (1981-2004) y coordinado la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (1995-2006). Enseña en la Universidad Católica Silva Henríquez, y es vicario parroquial. Publicaciones: *Religión del pobre y liberación* (Lima, 1978); *Itinerarios en la fe andina* (Cochabamba, 2013); *Levadura en la harina* (Bogotá, 2015).

Dirección: Casilla 8, Correo Peñalolen, Santiago (Chile). Correo electrónico: diegir06@gmail.com

¹ *Laudato si'* 13, 17, 53; el concepto «casa común» hace alusión a lo familiar y a responsabilidades compartidas (en medio de un universo fragmentado y maltratado).

(LS 49). En América Latina, un pensar cristiano sobre minorías da prioridad a gente postergada.

En estas regiones existen varios tipos de minorías. Gran parte de ellas cargan un maltrato mediático, laboral, económico, cultural. Lo no católico es discriminado por lo católico. Por otro lado, existen bellas iniciativas de personas y movimientos que dan testimonio de genuina solidaridad y de vínculos espirituales. Todo esto afecta a la actividad eclesial.

Esta realidad desafiante permite reconsiderar el Evangelio. De manera especial, permite apreciar el abajamiento del Señor (Flp 2,7-8) y de cada creyente, y así poder reconocer al Espíritu entre minorías, migrantes, diversos pueblos (Hch 2,8-10). Además, al reflexionar solidariamente con pueblos y medio ambientes postergados, se palpa el Misterio del otro.

Hoy es urgente un pensar cristiano de carácter profético con respecto a las minorías. Cabe discernir como lo micro —aunque supereditado a lo macro— es capaz de resistir y modificar el desorden planetario. El cambio de época conlleva masas humanas desplazadas y convertidas en minorías, encuentros y desencuentros entre culturas, inéditos sincretismos, varios modos de trascendencia. Los procesos globales fragmentan y distancian a las minorías, aunque estas también se ponen de pie y dicen su palabra.

De modo paradójico, «la globalización produce crecientemente discursos de identidad y, como consecuencia, movilizaciones por la autonomía de grupos minoritarios»². Cabe pues evaluar modos de entender la globalización (ya que esta fabrica grupos en parte sumisos y en parte resistentes), y sopesar las alternativas en manos de minorías (a contracorriente del consumo de objetos y de sueños miméticos con respecto a los pudientes). Al ponderar de modo sociopolítico la temática de las minorías, es posible pensar como creyentes con los pies en la tierra.

El lenguaje oficial suele discriminar a minorías sin asumir ni dialogar con sus códigos y proyectos de vida; cada lenguaje humano,

² José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago 2016, p. 37.

aunque intente ser neutral, está condicionado por sujetos que discriminan. Otra inmensa problemática es que en contextos cristianos (como muchos de América Latina) los programas de iglesias son poco o nada relevantes para minorías y mayorías. Estas creen en Dios, y suelen ser inactivas en las iglesias. Quienes poco o nada «practican» (según pautas formales) tienen sus propios modos de vivir la fe. Al respecto, los mundos autóctonos son iluminadores.

Por otra parte, redes potentes aunque pequeñas, tales como las comunidades de base, proclaman: «somos iglesia del pueblo, ya nadie nos detendrá... no habrá descanso ni calma hasta que el Reino de Dios... sea vida en abundancia en toda la creación»³. En otras palabras, algo pequeño, como una comunidad, difunde energías universales.

I. Gama de minorías en contextos cristianos

Conceptualmente, las minorías tienen expresiones de identidad, y una menor o mayor autonomía⁴. Ahora bien, ser minoría no es algo solo cuantitativo; más bien, se trata de sectores con rasgos geopolíticos, emocionales, étnicos, culturales. Es evidente que al *status quo* le conviene una fragmentación político-cultural de las mayorías, y su control mediante medios de comunicación, la industria de la diversión, las asociaciones funcionales.

Como es bien sabido, lo cristiano es absolutamente minoritario en realidades asiáticas (budistas, taoístas, hindúes, chamánicas) y en áreas con predominio musulmán. Con respecto a nuestro continente cristianizado, vale distinguir varios tipos de minorías. Están las que ejercen poder en la sociedad (por ejemplo, quienes dirigen lo económico y político y tanto autoritarismo cívico-militar con emblemas cristianos). Hay también grupos a cargo de espacios eclesiales (integristas del clero y del laicado, corrientes de espiritualidad) que devalúan a

³ Canción del X Encuentro Continental de Comunidades Eclesiales de Base, 13-17/9/2016, Paraguay.

⁴ Ver análisis en *Nueva Sociedad* 111 (1991) (<http://nuso.org/revista/111/minorias-en-america-latina>).

quienes tienen «menos formación» y «costumbres supersticiosas» (y les inculcan verdades y reglamentos). La cuestión de fondo es el neo-conservadorismo, que reinterpreta el misterio cristiano «como un más allá recóndito, una emoción exquisita y un comportamiento fundamentalista; se recae en las dicotomías alma-cuerpo, esta vida-la otra, y lo sacral-lo profano»⁵. A esos tipos de minorías se les invita a que abran el corazón y la mente, y se conviertan al Evangelio.

Por otra parte, hay incontables instancias concretas que de hecho conforman una gran mayoría, como es el caso de fragmentadas multitudes suburbanas, migrantes, juventudes y mujeres, provincianos y campesinos, «desocupados» que ganan el pan de cada día, «enfermos» físicos y emocionales. Además, hay muchos creyentes y asociaciones de carácter conciliar. Por ejemplo, redes solidarias y humanistas que resisten la injusticia sistémica; comunidades de base con sus dirigencias; espacios de lectura bíblica con el ver, juzgar, actuar; formas de fe popular con vertientes proféticas; vida religiosa inserta en poblaciones marginales; teologías latinoamericanas. Aunque son redes e instancias relativamente pequeñas, han sido vistas como amenazas. Son un modelo pueblo-Iglesia que «hace temblar a la concepción clerical-elitista de Iglesia, y de ahí las tensiones existentes en América Latina»⁶. Son instancias minoritarias/mayoritarias con rasgos evangélicos.

Ante esta gama de situaciones, cabe un discernimiento social y también espiritual. En América Latina persisten amplias minorías postergadas; hay que sacar a luz causas sistémicas que son ocultadas a esas multitudes. Ellas cargan en sus espaldas problemas estructurales y esperan soluciones individuales (y aquí sobresalen expectativas de auxilios divinos). Como los anhelos de progreso carecen de canales sociopolíticos emancipadores, se abren las puertas a lo pri-

⁵ Guillermo Meléndez, «El concilio plenario y las conferencias generales del episcopado de América Latina y el Caribe», E. Dussel (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI, San José 1995, p. 615.

⁶ Enrique Dussel, «La Iglesia a partir de 1972», E. Dussel (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI, San José 1995, p. 255; también: Ana María Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, San Benito, Buenos Aires 2009.

vatizado y populista (y a milagros de carácter religioso). Siendo sectores fragmentados, y con escasa ciudadanía política, permanecen como minorías subordinadas; y les dan esquemas de empoderamiento, que van por los rieles del sistema vigente.

La mayor parte es de sectores medios y pobres (autocalificados como cristianos) que permanecen subordinados a grupos pudientes que manipulan elementos religiosos. También ciertos defensores de la moral de hecho discriminan a minorías afectadas por abuso laboral y sexual, por narcotráfico, por conflictos en sectores empobrecidos (a quienes califican de conflictivos, ociosos, inmorales). Se trata de millones de discriminados, de «minorías» en países del continente cristianizado. Las estructuras de pecado institucional (y quienes son victimarios) merecen una confrontación teológica. Esta problemática se arrastra por cientos de años, en contextos de maldad y crimen ¡con respaldo religioso! Vale recordar al obispo Romero y los seis jesuitas y dos mujeres de San Salvador, que fueron eliminados por gobernantes y agentes «cristianos». Esto motiva a redescubrir la ética del Evangelio.

Sin embargo, pueblos originarios y mestizos han cultivado sus verdades espirituales. Ellos han resistido el colonialismo de cristiandad o de neo-cristiandad en las américas. Ellos constituyen signos de Vida.

II. Espiritualidad autóctona revitalizadora

Desde la conquista europea hasta el presente, la población originaria aunque minusvalorada ha atesorado su mística. Dada la destrucción colonial, solo se cuenta con escasos rastros escritos de la fe precolombina. El *Popol Vuh*, colección de relatos maya-quiché recopilados en 1544, tiene tesoros de historia y fe (además de relatos de conflictos). Allí hay acciones de gracias y súplicas de las primeras entidades humanas —hechas con maíz— hacia las deidades. «Se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos, vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra, os damos gracias por habernos creado, *Tzacol* y *Bito*. No nos dejes, no nos desampares, oh Dios que estás en el cielo y en la tierra, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra... que los pueblos tengan paz, mucha

paz, y sean felices»; y en otra parte, los gobernantes claman: «que no encuentren desgracia ni infortunio, que no se introduzca el engañador ni detrás ni delante de ellos»⁷. Antes y después de la cristianización, los pueblos expresaron su fe ante el bienestar y el malestar.

De varias maneras (desde el siglo XVI hasta el presente) la población autóctona, aunque reducida a minorías, ha impugnado el atropello. Sobresalen unos hitos de resistencia espiritual, como por ejemplo en procesos dialógicos ocurridos en México y en Brasil.

En los llamados Coloquios de los Doce, en 1524, los franciscanos de Bernardino de Sahagún escuchan a portavoces aztecas reclamar: «nos habéis dicho que nosotros no conocemos a aquel por quien vivimos y existimos y que es el Señor del cielo y de la tierra... estamos asustados al oír decir tales cosas... nuestros dioses nos procuran todos los alimentos necesarios para la vida corporal... y viven en lugares encantadores... en donde se ignora el hambre, la pobreza y la enfermedad... nuestros dioses, los conservamos; preferimos morir antes que abandonar su culto y adoración»⁸. Quienes tienen sólidas creencias son agredidos como idólatras.

En 1556, en Brasil, ocurre otro tipo de desencuentro. Manuel da Nóbrega construye un diálogo entre Gonçalo Alvarez y Matheus Nogueira, que refleja el drama cristianizador: «são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus..., como nam sabem que cousa hé crer ne adorar, não podem entender a pregação do Evangelho»⁹.

⁷ Las antiguas historias del Quiché, *Popol Vuh*, traducción y notas por Adrián Recinos, FCE, México 1976 (citas provienen de parte III y parte IV, pp. 106, 109, 156). Son recopilados siglos de tradiciones orales, traducidas del quiché al español durante la cristiandad colonial (y por eso se sobreponen ciertos conceptos occidentales). También es recopilada la incesante disputa en y entre pueblos (y gobernantes) mayas.

⁸ Diálogo consignado por Christian Duverger, *La conversión de los indios de la nueva España*, Abya Yala, Quito 1990, pp. 83-84, 86. En estos «Coloquios de los Doce», los líderes autóctonos reivindican experiencias sagradas, que el mundo colonial malentendiende y llama «dioses» (y así combate la idolatría y el politeísmo). Es uno de tantos modos de asimetría cultural.

⁹ Texto literario del provincial jesuita, Manuel da Nobrega, «O dialogo da conversão do gentio», que considera la empresa misionera de Portugal en Brasil

De este y otros modos, el adoctrinamiento es ciego con respecto a sabios pueblos tratados como bestias irracionales.

En general, a lo largo de los siglos, hubo oleadas de lucha contra la presencia del diablo en los grupos indígenas, y estrategias doctrinales de purificar supersticiones e incorporar al diferente en marcos eclesiásticos. En algunos sectores cristianos hubo una incipiente tolerancia ante diferentes culturas, y en pocos ámbitos hay propuestas de carácter inter-cultural e inter-espiritual. Desde 1990 hasta el presente¹⁰, los modos de fe de las llamadas minorías indígenas comienzan a ser reconocidos en espacios de iglesia y sobre todo en fecundas corrientes teológicas.

Sin embargo, el contexto es adverso e insoportable: abundan mecanismos de poder que devalúan lo autóctono y lo sincrético, y poco se valoran modos como Dios habla hoy a cada pueblo. Es urgente abrir corazones y mentes a manifestaciones espirituales diferentes a lo que predomina en un mundo racionalista y discriminador (y en organismos culturales de carácter cristiano).

Como muchos, doy testimonio¹¹ de acompañar minorías indígenas, orando con sus símbolos, dialogando entre culturas. Es exigente encarar de verdad las plurales manifestaciones de lo sagrado y poderes de Vida; por ejemplo, los modos mayas de registrar hierofa-

un fracaso; véase José Óscar Beozzo, «O Diálogo da Conversão do Gentio. A evangelização entre a persuasão e a força», en Paulo Suess y otros, *Conversão dos cativos. Povos indígenas e missão jesuítica*, Nhanduti, São Bernardo do Campo 2009, p. 66. Esos religiosos también anotan: «já vimos índios desta terra com mui claros sinais de terem verdadeira fe no coração e amostraram-no por obra» (p. 69); lo cual contradice una cristianización forzada.

¹⁰ Véase V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida), *Documento Conclusivo* §529: «reconocemos desde la fe las “semillas del Verbo” presentes en las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas»; Nicanor Sarmiento, *Caminos de la Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000 (que recopila Congresos Latinoamericanos); Eleazar López, *Teología india. Antología*, Verbo Divino, Cochabamba 2000; Christine Perrier (comp.), *Caminos de Heredadura. 25 años de teología andina*, Verbo Divino, Cochabamba 2015.

¹¹ Véase mi *Itinerarios en la fe andina*, Verbo Divino, Cochabamba 2013 (con lo aprendido durante 29 años en el Perú profundo).

nías y cratofanías¹², y los modos de invocar deidades y venerar al «Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra». Se constatan factores espirituales que revitalizan a gente postergada.

III. Factores devocionales que disgregan

De varias maneras las multitudes contemporáneas son vistas y tratadas como minorías. Existen formas socioculturales enraizadas en el cristianismo, vivencias hierofánicas en pueblos mestizos, muchedumbres creyentes aunque sin iglesia. En lo cotidiano, cada sector humano lucha por derechos universales. Se constatan rasgos particulares y a la vez universales, en las minorías que llenan ciudades y regiones del continente¹³.

Estas minorías manifiestan factores transversales, tales como privatizarse como sujetos, subordinarse a sectores pudientes, conjugar símbolos de diversas fuentes culturales. Son multitudes fragmentadas en incontables entidades, con experiencias funcionales al orden económico-cultural. Esto conlleva comportamientos que privilegian lo privado, e iniciativas aisladas y carentes de proyecto común. A esto se suma la problemática de instancias y doctrinas religiosas que sustentan el ser minorías dentro de las muchedumbres.

Vale anotar factores de carácter devocional. En la amplísima red mundial de Radio María, el Padre Livio Fanzaga (Director-Asesor) dice: «ayudemos a la Virgen para la salvación de las almas... ella quiere salvar a todas las almas y dar a la humanidad un futuro de paz y de prosperidad»; en paralelo, hay un mensaje de Medjugorje: «hi-

¹² El *Popol Vuh* maya-quiché reiteradamente se refiere al «Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra» (*Uk'u'x kaj-Uk'u'x ulew*). La concepción maya del universo es un «conjunto plural de hierofanías —manifestaciones de lo sagrado— y kratofanías —manifestaciones del poder— ... con expresiones visibles y sensibles de lo divino», Mercedes de la Garza (ed.), *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1782, Yucatán), Secretaría de Educación Pública, México 1985, p. 20.

¹³ Aquí no es posible considerar minorías específicas con rasgos que suscitan largos análisis, como migrantes internos y externos, afrodescendientes, indígenas en regiones mestizas, minorías sexuales, asociaciones ecológicas, minorías políticas, etnias, asociaciones culturales.

jitos, están demasiado apegados a la tierra y a las cosas terrenales, por eso Satanás los agita como el viento lo hace con las olas del mar»¹⁴. Estos y otros programas mariano-católicos tratan a los beneficiados como «almas», como individuos en una multitud.

Por otra parte, el boletín *Un Rosario por Chile* propone esta devoción mientras corres, en el automóvil, mientras limpias, sacas el perro a pasear, en tu hora de almuerzo, un paseo a solas, antes de dormir, en la iglesia, mientras estás esperando¹⁵. Otro caso: la vidente Catalina Rivas difunde mensajes atribuidos a Dios: «Mi bendición para todos los proyectos materiales y espirituales que emprenda, si son para el bien de su alma», y «el alma que conserve una verdadera devoción a Mi Presencia en la Eucaristía no se condenará»¹⁶. Estas actividades están encuadradas en redes internacionales de individuos.

Se trata de acciones disgregadoras; no apuntan a dignificar y solidarizar a gente empobrecida y subordinada. Amplias redes digitales y agentes locales logran infiltrarse en las multitudes. Estas suelen estar a cargo de elites laicas y eclesásticas, con inmensos recursos económicos, y con peso en medios de comunicación de carácter planetario.

IV. Desplazamientos de lo sagrado

Hoy predominan vivencias personales, con vínculos a simbologías y estructuras universales. Por un lado, hay un enjambre de asociaciones creyentes, y por otro lado, en los vastos espacios seculares, las mayorías reconfiguran lo espiritual. Hay diversos espacios huma-

¹⁴ Integrante de WORLD FAMILY Radio Maria ONLUS; <http://www.radiomaria.org/es/padre-livio-ayudemos-la-virgen> (acceso 21/sep/2016). Es sorprendente como María es considerada salvadora de almas y promotora de prosperidad.

¹⁵ Boletín *Un rosario por Chile* (Santiago, agosto 2016, «9 ideas prácticas para rezar el Rosario», p. 3); reproduce lo dicho en www.catholicnewbie.com (sin incluir el rosario «in the shower» [«en la ducha»] y «while exercising» [«mientras haces deporte»]).

¹⁶ Boletín *Adoración Eucarística en Chile* (Santiago, n.º 10, 2016, p. 1); integrante de Apostolado de la Nueva Evangelización; véase www.loveandmercy.org (textos de Rivas en inglés y español), www.casitasdeoracion.org, www.jesucristovivo.org y la gama de páginas web con incentivos espirituales.

nistas; hay muchas dinámicas religiosas sincréticas. Se cultivan plurales formas socioculturales (que algunos catalogan como eclécticas, relativistas). La actividad eclesial atiende grupos y multitudes. Las mayorías latinoamericanas son creyentes «a su manera». No son indiferentes, ni arreligiosas, ni poscristianas.

Algunos hablan de la disminución y hasta desaparición de las religiones. Más bien, a nivel mundial (y en América Latina) sobresalen transformaciones y desplazamientos. Es iluminadora la labor de Alberto da Silva Moreira y otros¹⁷. En un mercado de bienes de salvación se sacraliza el comportamiento humano (ritos, festivales artísticos, deporte, turismo, la media). Las instancias sociales «producen símbolos, sentidos, creencias, explicaciones sobre lo real, rituales y mitos, proponen valores, estilos de vida, figuras para la imitación, la fidelidad así como la devoción de las personas»¹⁸. Son vivencias con marcos económico-culturales; son sacralizaciones planetarias del capitalismo que subordina a minorías y mayorías. Geraldine Cespedes denuncia «el mercado global... que ordena la vida de la gente, que ofrece bienestar y felicidad, que da seguridad y que incluso ofrece un sentido de trascendencia»¹⁹.

En otros términos, lo secular suscita emociones neo-religiosas. Proliferan las opciones de participar en el mercado de bienes de salvación. No solo existen Imágenes católicas que ayudan a devotos; hay numerosas fuentes de sentido y poder que brindan felicidad y bienestar. Existen promesas seculares y posmodernas que compiten con modos de adhesión al Dios de la Vida.

¹⁷ Retomo el ensayo de Moreira «O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea», *Estudos da religião* 34 (2008) 70-83. Moreira ha organizado obras colectivas: *O capitalismo como religião* (PUCG, Goiania 2012), *O futuro da religião na sociedade global* (Paulinas, São Paulo 2008), *Para uma espiritualidade leiga* (Paulus, São Paulo 2010), *Misticismo e novas religiões* (Vozes, Petrópolis 1994), *A religião na mídia e a mídia na religião* (Editora America, Goiania 2012).

¹⁸ Moreira, «O deslocamento...», p. 72.

¹⁹ Geraldine Céspedes, «Nuevos hilos para un nuevo tejido. A 50 años del Vaticano II, y 40 años de la Teología Latinoamericana y Caribeña», Agenor Brighenti y Rosario Hermano (eds.), *La teología de liberación en prospectiva*, UCSH, Santiago 2014, p. 46.

No solo hay competencia y sustitución. También lo cristiano «favorece el desplazamiento y la reconfiguración de su herencia simbólica en diferentes formas históricas»²⁰. La fuerza de la encarnación y de lo sacramental conlleva transformaciones espirituales en cada época y región del mundo.

V. Buena Nueva desde los márgenes

Personas y asociaciones que constituyen gran parte de la humanidad tienen deseos de libertad y solidaridad. Sin embargo, abundan deslumbrantes objetos y símbolos para un éxito a costa de los demás, para acatar discriminadoras lógicas del mercado, para poner lo espiritual en lo íntimo.

De hecho interactuamos con «otros» modos de sentir y pensar. Cada persona que sigue las huellas de Jesús deja de ser un ente aislado, logra cambios en uno mismo y los demás. Vale decir que, al conjugarse con los demás (y en especial entre «minorías» y diferentes), ocurren transformaciones.

Los fundamentos provienen del Evangelio. En cada contexto es posible la liberación, como la del samaritano y el maltratado (Lc 10,33-35). El trasfondo es el actuar de Dios que hace salir el sol sobre malos y buenos (Mt 5,45) y abraza misericordiosamente (Lc 15,1-32). Jesús proclama felices a sujetos que forman parte de mayorías sufrientes (Mt 5,3-12). Con estas perspectivas las mal llamadas «minorías» pueden ser consideradas como más amables, en las que Dios sale al encuentro (como lo indica la parábola del juicio en Mt 25,31-46).

En las Américas, minorías que son mayorías originarias y mestizas están reconfigurando la reflexión creyente. En contextos de inequidad y racismo, de maltrato de la mujer y la juventud, es sopesada la Buena Nueva dirigida a personas y comunidades postergadas. Aunque frágiles y fragmentadas, estas manifiestan energías creyentes. Revelan cómo es Dios en los márgenes donde aflora la esperanza

²⁰ Moreira, «O deslocamento...», p. 80.

de vida. Las invisibilizadas minorías tienen sabidurías con inagotable calidad evangelizadora; por ejemplo, la pequeña y potente red de comunidades (con sus encuentros ecuménicos e intereclesiales) y las reflexiones creyentes²¹.

En situaciones de subordinación, de resistencia, de esperanza, son asumidos desafíos teológicos. Se redescubre el cristianismo como «desestabilizador» para privilegiados y como «empoderador» para minorías (¡que constituyen mayorías!). Según la Buena Nueva, reconocer al otro es encontrarse con Dios. «El Misterio se vacía para poder estar totalmente en el otro»²². En lo marginal y minoritario ocurre la encarnación.

Al ubicarnos en la práctica «minoritaria» de Jesús y las primeras comunidades, se tiene a mano la llave hermenéutica para encarar desafíos de hoy. Las minorías-mayorías latinoamericanas interpelan a las iglesias, a fin de escuchar exigencias que vienen de abajo y tienen calidad universal. Ello implica confrontar formas neo-espirituales en lo secular globalizado. Al optar por el Evangelio, la comunidad cristiana toma distancia de falsas trascendencias. A fin de cuentas, la reflexión de fe con respecto a las minorías remite a la obra de Jesús, que, ubicada en lo más pequeño, ha proclamado la salvación dirigida a todo el universo.

²¹ Véanse Luiz Carlos Susin (org.), *Sarça ardente. Teologia na América Latina*, SOTER/Paulinas, São Paulo 2000; Sergio Torres G. y Carlos Abrigo O., *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana*, UCSH, Santiago 2012; Agenor Brighenti y Rosario Hermano (eds.), *La teología de liberación en perspectiva*, I Congreso, UCSH, Santiago 2014; Socorro Martínez, Óscar Elizalde y Rosario Hermano, *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*, II Congreso, Amerindia, Montevideo 2016.

²² Leonardo Boff, *Cristianismo, o mínimo do mínimo*, Vozes, Petrópolis 2011, p. 39.

MINORÍAS SEXUALES

El cuerpo de Cristo color arcoíris

El presente artículo se centra en las minorías sexuales, es decir, en aquellas personas que, en su identidad u orientación sexual, no cumplen con la matriz binaria, heteronormativa, y que a menudo permanecen invisibles en el tratamiento de los derechos de las minorías. Quiero reflexionar sobre lo que significaría para la teología asumir las experiencias de aquellos a quienes se considera «desviados» sexuales como elementos centrales del emprendimiento teológico. Me centraré en los modos en que las minorías sexuales cuestionan las categorías del pensamiento teológico y en que su presencia nos pide reconsiderar el modo en que hablamos a Dios y sobre Dios y sobre el cuerpo de Cristo que es la iglesia.

Las minorías sexuales son, desde ciertos puntos de vista, «diferentes» de las demás minorías. La reina Victoria es famosa entre otras cosas por haber creído que no existe algo así como sexo lesbiano, pero las minorías sexuales son invisibles incluso en sociedades que reconocen la existencia de prácticas que difieren de las consideradas normales y normativas, a saber, las relaciones heterosexuales y monógamas. La invisibilidad, la permanencia «en el armario» o el hacerse pasar (*passing*) por heterosexual puede ser de hecho una estrategia exitosa para evitar la discriminación, estrategia

* STEFANIE KNAUSS es profesora asistente de Teología en la Villanova University. Su investigación se centra en los estudios de género y en la teoría *queer* en la teología, el cuerpo y la religión, así como en teología y cultura. Entre sus publicaciones recientes se cuentan *More than a Provocation: Sexuality, Media and Theology* (2014) y, en coedición responsable con A. D. Ornella and A.-K. Höpflinger, *Commun(ica)ting Bodies: Body as a Medium in Religious Symbol Systems* (2014).

Dirección: Villanova University, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085 (Estados Unidos). Correo electrónico: stefanie.knauss@gmail.com

que eligen muchas personas del grupo LGBTIQ, es decir, lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales o cuestionadores de su identidad u orientación sexual. Del mismo modo, las minorías sexuales son invisibles en sentido legal en cuanto no están incluidas o solo lo están parcialmente en las leyes antidiscriminatorias que protegen a otras minorías, por ejemplo, en los Estados Unidos.

Además, los individuos LGBTIQ como minoría se encuentran en un lugar tan tanto *queer*, porque trascienden la distinción entre minorías carentes de poder y minorías poderosas. Por un lado, en razón de su ser diferentes experimentan discriminación, violencia y persecución por parte de la mayoría hegemónica. Según un informe de Naciones Unidas del año 2015, por lo menos 76 Estados criminalizan a los individuos sobre la base de su orientación sexual o identidad de género, y en 7 países las relaciones homosexuales pueden ser castigadas con la muerte. Los delitos de odio contra personas LGBTIQ son crueles y extendidos y hacen que los miembros de este colectivo tengan que enfrentarse a abusos y ostracismo en su propio contexto familiar y social¹. Pero, por otro lado, en algunos casos las personas del colectivo LGBTIQ forman parte de la elite económica y cultural de su contexto y gozan de ventajas y de acceso al poder que esa posición les brinda. Por ejemplo, el considerable poder adquisitivo de la población LGB estadounidense convierte a sus integrantes en un sector influyente de la población en general, cuyos comportamientos y prácticas el mercadeo considera importante tener en cuenta².

El cristianismo ha tenido influencia en la creación de un sistema de género que comprende a hombres y mujeres como fundamentalmente diferentes pero complementarios en su naturaleza, creada por

¹ UN Human Rights Council Report, *Discrimination and Violence against Individuals Based on Their Sexual Orientation and Gender Identity*, 1 de junio de 2015. Documento accesible en línea en: http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Discrimination/LGBT/A_HRC_29_23_One_pager_en.pdf. La versión extensa del informe puede leerse en español en http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/HRC/29/23&referer=/english/&Lang=S (acceso 18-4-17).

² Human Rights Campaign, «LGBTQ Buying Power», accesible en línea en: <http://www.hrc.org/resources/lgbt-marketing-and-advertising> (acceso 18-4-17).

Dios. Consecuentemente, muchas comunidades cristianas, y de forma más declarada la iglesia católica, solo reconocen como moralmente correctas las relaciones heterosexuales entre un hombre y una mujer, por estar en conformidad con el orden creado³. La afirmación de la legitimación divina de estas normas de identidad de género y de comportamiento sexual ha contribuido al establecimiento de firmes estructuras de poder que llegan mucho más allá de lo que sucede en la privacidad del dormitorio de una persona: por ejemplo, respecto de la herencia, de la realización de la libertad, de los derechos humanos y de la justicia social. Mientras que la transexualidad, al igual que la sexualidad, contradice claramente la comprensión de un individuo creado como varón o mujer en su esencia inmutable, la intersexualidad representa un caso diferente, porque es una indeterminación biológica del género. En muchos casos se resuelve por medio de cirugía a fin de hacer que el cuerpo de un individuo se alinee al sistema binario, sea como varón o como mujer⁴.

En el presente artículo quiero reflexionar acerca de lo que significaría para la teología asumir las experiencias de aquellos a los que se considera «desviados» sexuales como una experiencia central para el emprendimiento teológico. En particular quiero centrarme en el modo en que las minorías sexuales, situadas, como están, tanto dentro como fuera, impugnan las categorías del pensamiento teológico, y cómo su presencia nos pide reconsiderar el modo en que hablamos a Dios y sobre Dios y sobre el cuerpo de Cristo que es la iglesia.

³ Véase la posición católica en: *Catecismo de la iglesia Católica*, 1993, accesible en línea en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, accesible en línea en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html (acceso 18-4-17). Otras denominaciones cristianas varían, a veces de forma considerable, en su valoración de las identidades *queer*, yendo del rechazo absoluto a la aceptación total.

⁴ K. A. Karkazis, *Fixing Sex. Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*, Duke University Press, Durham 2008; S. Cornwall, *Sex and Uncertainty in the Body of Christ. Intersex Conditions and Christian Theology*, Equinox, Londres 2010.

I. ¿Qué tan *queer* es la teología?

Se podría argumentar que, bien practicada, la teología es *queer*. Pero ¿qué significa *queer* y cómo es posible decir que la teología es o debería ser *queer*? «Queer» tiene una etimología interesante⁵: en el pasado significaba «extraño», «excéntrico», y se la utilizaba como término despectivo para referirse a los homosexuales. Desde la década de 1980 el término originalmente negativo ha sido reapropiado por los homosexuales con un significado positivo, como una auto-descripción orgullosa. A lo largo de las últimas décadas, *queer* ha pasado a utilizarse como término que abarca a todos aquellos individuos que difieren de una u otra manera del ideal heterosexual, implicando la transgresión de las normas en los cuerpos, deseos y prácticas de esos mismos individuos. En el contexto de la teoría *queer*, «queer» se relaciona con el interés teórico en poner al descubierto el carácter de constructo de las categorías supuestamente naturales de la identidad de género (masculino / femenino) y, consecuentemente, de las normas que tienen que ver con el comportamiento sexual (heterosexualidad). La teoría *queer* cuestiona el modo occidental de pensar en términos binarios —en patrones de pensamiento *aut / aut* basados en el patrón binario varón / mujer— y las jerarquías que ese modo de pensar contribuye a construir: fronteras estables e insuperables entre el varón y la mujer, entre mente y cuerpo, entre heterosexual y homosexual, entre blanco y negro, entre humano y divino, entre salvado y condenado. Las categorías fijas se utilizan para construir la alteridad y para legitimar la exclusión («ellos no son como nosotros y, por tanto, son menos valiosos»), de modo que, realizando la tarea teórica de deconstruir las estructuras binarias, la teoría *queer* contribuye también a crear una realidad de mayor justicia: en la teoría *queer*, al igual que en la teología *queer*, la frontera entre teoría y práctica, entre especulación sistemática y un compromiso por más justicia social es una de las muchas fronteras que desaparecen.

En la teología *queer* se reflejan también los diferentes significados de la palabra *queer*: algunos se nutren de la experiencia de individuos

⁵ Véase P. S. Cheng, *Radical Love. An Introduction to Queer Theology*, Seabury Books, Nueva York 2011, pp. 2-8.

queer como fuente de su teología y hablan de Dios específicamente a individuos *queer* o bien como tales. Al hacerlo abren la reflexión teológica a las experiencias «perversas» o desviadas de individuos situados en los márgenes y la sacan de su cómoda asociación con lo culturalmente dominante, recordándole que el lugar original de la reflexión teológica ha sido y es el encuentro con aquellos que se encuentran en los márgenes de la sociedad —los leprosos y publicanos, la *drag queen* que viste calzado excéntrico, la lesbiana «marimacho», la persona que rechaza ser etiquetada con los pronombres binarios de género—, cuyas voces tienen una cualidad particularmente profética al señalar dónde fallamos en el amor y en la justicia y ayudar a imaginar para el futuro una vida buena para todos.

Otras teologías *queer* toman en serio el significado crítico de «queer» y apuntan a deconstruir categorías y a repensar metodologías en la teología, a menudo conectadas con un interés teológico de liberación en la crítica a las maneras en que la teología ha contribuido a mantener estructuras de dominación. Este trabajo crítico puede entenderse como un intento de llevar la teología de regreso a lo que ella misma es: «una cosa extraña [*queer*]», como escribe Gerhard Loughlin⁶. La teología debería ser rara, fuera de lugar y extraña en un mundo materialista, mercantilizado y empirista, y es *queer* en la medida en que intenta comprender aquello que, por definición, está más allá del conocimiento: Dios. Además, las principales enseñanzas del cristianismo impugnan las categorías no ambiguas, binarias de pensamiento: la encarnación impugna la frontera entre lo humano y lo divino, la trinidad nos pide imaginar a tres personas en un solo ser, la resurrección impugna la distinción entre la vida y la muerte.

La tardía teóloga argentina Marcela Althaus-Reid subraya enfáticamente cómo la norma heterosexual ha moldeado y se ha visto a su vez reforzada por una «teología T», una «teología totalitaria», basada en la exclusión de sexualidades y deseos escandalosos⁷. Sin embargo, el real escándalo es cómo en Latinoamérica la teología heterosexual

⁶ G. Loughlin, «Introduction», en G. Loughlin (ed.), *Queer Theology. Re-thinking the Western Body*, Blackwell, Oxford 2007, p. 7.

⁷ M. Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, Routledge, Nueva York 2000, p. 8.

ha servido para legitimar de forma divina un sistema de dominación colonial, de reproducción e intercambio en que las mujeres han sido intercambiadas o tomadas a la fuerza por los hombres para el sexo, y en que se han limitado las relaciones no heterosexuales por ser no productivas⁸. La crítica de la teología *queer* a las categorías jerárquicas binarias del pensamiento teológico y al hecho de privilegiar un conjunto de experiencias —heterosexuales, masculinas— en la tradición ayuda a poner al descubierto las ocultas o negadas conexiones entre teología, sexualidad, economía y política tal como las experimentan en especial aquellos que se encuentran en los márgenes del sistema: las mujeres, los homosexuales, los transexuales, los *queer*. En la próxima sección pondré en la mira sucesivamente tres temas teológicos: Dios, Cristo y la iglesia, para resaltar las comprensiones a las que llega una teología *queer* que emerge de las experiencias de minorías sexuales como una teología transfronteriza, conscientemente encarnada y sexual y perpetuamente cuestionadora.

II. Tornar *queer* a Dios, a Cristo y a la iglesia

1. (El) Dios que siente deseos

Tornar *queer* [*queering*] es el proceso continuo de cuestionamiento y desestabilización de nociones consideradas evidentes convirtiéndolas así en «extrañas» de una forma positiva que impugna nuestras modalidades de pensamiento e inhibe la solidificación del pensamiento contingente en pensamiento absoluto. Así pues, tornar *queer* a Dios es cuestionar nociones de Dios como la cabeza patriarcal y omnipotente de su esposa, la iglesia, como un ser homogéneo e inmutable, y la aceptación implícita de una idea tal de Dios como modelo de subjetividad humana, con el consiguiente desaliento de la diversidad y de la multiplicidad⁹. El conocimiento es un medio de poder, y presumir conocer a Dios y, a través de Dios, el mundo es un medio de disciplinar a Dios y el mundo y, especialmente, a aquellos

⁸ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 20.

⁹ M. Althaus-Reid, *The Queer God*, Routledge, Londres 2003, p. 54.

que no reflejan la «imagen de Dios» tal como nosotros la pensamos ahora (blanco, varón, heterosexual).

Tornar *queer* es un modo de pensar que no se sitúa en discontinuidad respecto de la tradición de la reflexión sobre Dios, sino que intenta invertirla con el fin de criticar suposiciones y abrir nuevos conocimientos. Dos nociones tradicionales del pensamiento sobre Dios se ofrecen para una reconsideración en el sentido *queer*: la idea de Dios como relación y la idea de Dios como amor. Tradicionalmente se toma la relación para caracterizar tanto la naturaleza interna de Dios (la trinidad) como el ser de Dios en cuanto orientado hacia relaciones con los seres humanos, un concepto que permite posiciones dinámicas, cambiantes, y constelaciones *queer de amantes* y de amor. Sin embargo, en la teología «hétero» (*straight*), estas relaciones se han fosilizado y han sido insertadas en la matriz binaria de las posiciones de sujeto masculino y femenino con sus correspondientes y esperadas «naturalezas» y relaciones heterosexuales, penetrativas entre el Dios-Padre que se mueve hacia delante y un Dios-Hijo receptivo, relaciones entre un Dios uno y trino activo y la iglesia, esposa pasiva, entre el varón dominante y la mujer sumisa. Este patrón heterosexual binario de pensamiento introduce una jerarquía dentro de la trinidad que contradice la fe cristiana acerca de las tres personas divinas como absolutamente iguales y que crea una idea de relación como una toma y penetración violenta más que como un mutuo disfrute placentero. Aquí podría resultar útil una visión *queer* de la relación y, de hecho, si dejamos de lado las gafas heterosexuales con las que vemos el mundo y, en lugar de ellas, nos colocamos gafas *queer*, resulta que Dios-como-relación es verdaderamente muy *queer*: la trinidad es un *ménage-à-trois* donde cada persona está apasionadamente comprometida con las otras, donde la relación entre Dios y los seres humanos es promiscua, poliamorosa, y donde el ser divino desea con pasión a todos los humanos, hombres y mujeres, muchos de los cuales no serían «deseables» según las normas sociales prevalentes.

El teólogo *queer* asiático-estadounidense Patrick Cheng describe este amor indiscriminado y transgresor que es Dios como un amor radical, y la revelación de Dios como un acto por el cual Dios sale fuera y se manifiesta como *queer*: «Dios se nos revela porque Dios

nos ama y desea compartirse con nosotros»¹⁰. Este amor radical es *queer* porque disuelve los límites y crea nuevas posibilidades: traspone lo que considera una frontera absoluta entre lo divino y lo humano cuando Dios «sale fuera» hacia los humanos hasta el punto de hacerse humano, y no solamente para todo ser humano, sino en particular para aquellos que se encuentran en los márgenes, que es el sitio preferido de la presencia de Dios, trascendiendo así el límite entre los poderosos y los débiles. Y al darse Dios a conocer a los humanos, al ir al encuentro de los seres humanos de manera amorosa, apasionada, Dios confunde los límites —sin agotar nunca plenamente el misterio de Dios— de lo que conocemos y del modo en que conocemos: no mediante aserciones afirmativas, sino mediante el no-conocimiento y la no-aserción de la tradición apofática, incluso hasta el grado de que la noción de Dios como amor radical debe ser cuestionada para asegurar que no se vuelve limitada a la manera humana de imaginarse justamente un amor que trasciende todo amor.

La experiencia *queer* de un amar transgresor en contra de las normas sociales permite nuevas comprensiones de Dios no en el sentido de que, finalmente, Dios haya pasado ahora a ser conocido, sino más bien en el sentido de que el amor dinámico, transgresor de Dios es la fuente de intentos siempre nuevos y siempre insuficientes de conocer, intentos impulsados por un deseo apasionado que, como toda verdadera pasión, nunca está completamente satisfecho.

2. Cristología bisexual

Escribe Cheng: «Jesucristo es el extraordinario ser transfronterizo, sea que eso se refiera a las fronteras divinas, sociales, sexuales o de género»¹¹. El carácter transgresor, desafiante del pensamiento *queer*

¹⁰ Cheng, *Radical Love*, p. 4 [«God reveals Godself to us because God loves us and wants to share Godself with us»: el autor utiliza «Godself» para evitar utilizar «Himself» o «Herself». En español no es necesario crear una palabra equivalente (como sería «mism-Dios»), ya que la sintaxis española no requiere determinación de género en el pronombre reflexivo». N. del T.]

¹¹ Cheng, *Radical Love*, p. 79.

que hace «extraño» lo que tomamos como evidente está encarnado en Cristo, pero, como argumenta Reid, el escandaloso carácter *queer* de Cristo ha sido cubierto con un velo por la teología heterosexual: vestido en ropas heterosexuales, Cristo como el «Mesías sistemático es un Cristo de claros límites y fronteras»¹², el potente amante masculino de su devota esposa, la iglesia, el modelo de relaciones inter-subjetivas jerárquicas. ¿Qué pasaría si le quitáramos esa ropa? ¿Qué pasaría, como pregunta Mark Jordan, si retiráramos el lienzo que con tanto cuidado recubre el abdomen de Jesús en la mayoría de las representaciones de la crucifixión? ¿Por qué cubrimos con tanto cuidado los genitales de Jesús, incluso a pesar de que la encarnación —Dios que se hace carne humana— es el centro de la fe cristiana?¹³ ¿Qué pasaría si nos dejáramos llevar por la «elusiva fluidez de Jesús»¹⁴, el Dios-hombre que comió y rio con prostitutas, que murió y regresó a la vida?

La teología *queer* no es solamente un juego intelectual de transgresión conceptual de límites, sino también, y lo que es importante, un hacer teología que trae de regreso los cuerpos y las sexualidades a la teología y recurre al deseo encarnado, a la pasión y a la intimidad como fuentes de crítica y de conocimiento teológico (posiblemente esta sea para muchos teólogos la parte más problemática de la perturbadora transgresividad de la teología *queer*)¹⁵. La meditación de Jordan sobre el cuerpo de Jesús hace precisamente eso mismo: integra el cuerpo —el cuerpo entero de Jesús, incluyendo sus genitales— en su reflexión cristológica y juega con el significado del deseo sexual en relación con ese cuerpo. El silencio teológico acerca del sexo de Jesús (tanto en cuanto a la identidad como en cuanto a la actividad sexual) ha negado el sexo, lo ha hecho vergonzoso (algo para cubrir bajo un lienzo de pureza, o mejor, ni siquiera representar, con el lienzo cubriendo un vacío) y ha mutilado la realidad encarnada de Jesús: este Jesús no es plenamente encarnado en su rea-

¹² Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 114.

¹³ M. D. Jordan, «God's Body», en G. Loughlin (ed.), *Queer Theology. Re-thinking the Western Body*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 281-292.

¹⁴ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 112.

¹⁵ Althaus-Reid, *The Queer God*, p. 2.

lidad corporal, con deseo, y, por lo tanto, nuestros cuerpos con genitales, nuestros cuerpos con deseo, excitados, no pueden ser plenamente imagen de Dios¹⁶. Retirar todo indicio de sexualidad de las representaciones de Jesús para desalentar una relación erótica con las obras divinas tiene por resultado un empobrecimiento tanto de la plenitud de la presencia divina en el mundo como de nuestra propia realidad encarnada en cuanto creada, deseada y amada por Dios, incluso más allá de la muerte: «Los poderes eróticos con los que hemos sido creados no nos fueron dados solamente para este mundo, y, por tanto, no solamente para la reproducción. Fueron dados como instrumentos y representaciones de unión íntima. Esta unión culmina en la unión con Dios»¹⁷.

Retirarle a Jesús las vestiduras heterosexuales no significa solamente poner al descubierto un cuerpo plenamente humano, sino también una forma de ser y comprometerse con otros que desafía la lógica del *aut / aut* de la heterosexualidad, con su obsesión por la categorización y las fronteras exclusivas. Althaus Reid capta esto en la noción del «Bi-Cristo», con la bisexualidad encarnada en Jesucristo no como actos sexuales (de los cuales nada sabemos), sino como una forma de pensar y de ser basada en la lógica del *et / et*¹⁸. Para Althaus-Reid, una cristología bisexual tiene en cuenta —y, más aún, convierte en principio rector— la presencia de aquellos que no se ajustan a la lógica heterosexual. Una bi-cristología se niega a comenzar con principios o categorías generales y, en lugar de ello, se deja sorprender y mover por aquellos que encuentra en la realidad concreta en una actitud de solidaridad, como lo hizo Jesús. Como un patrón de pensamiento que rechaza el *aut / aut* de la heterosexualidad, la cristología bisexual cuestiona las jerarquías y alienta la apertura, la creatividad y la discontinuidad más que la clausura y la estabilidad: «La bi-cristología camina como un nómada en tierras de oposición e identidades exclusivas y no establece su tienda para siempre en el mismo lugar»¹⁹.

¹⁶ Jordan, «God's Body», pp. 284-285.

¹⁷ Jordan, «God's Body», p. 290.

¹⁸ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 117.

¹⁹ Althaus-Reid, *Indecent Theology*, p. 119.

3. *El cuerpo de Cristo color arcoíris*

El *et / et* encarnado en el Bi-Cristo —tanto humano como divino, tanto esposo de la iglesia como madre que la da a luz a través de la llaga de su costado, tanto ascendido al cielo como presente entre nosotros en la eucaristía— permite que la diversidad esté presente en cuanto tal, en contraste con la lógica *aut / aut* de la heterosexualidad, en la cual los que son diferentes están excluidos como otros o bien tienen que adaptarse y afirmar la norma rectora del «nosotros» en los modos de inclusión o tolerancia. ¿Qué significa esto para la iglesia como el cuerpo color arcoíris del Bi-Cristo? A pesar de que la teología *queer* no está delimitada por fronteras denominacionales, hablaré aquí en particular a la realidad de la iglesia católica.

Lo *hetero* y lo *queer* se mezclan en la iglesia como institución y en el espacio de la presencia de Dios en la comunidad. Una teología de la complementariedad natural de género, regulaciones que refuerzan las relaciones heterosexuales y una estructura jerárquica centralizada hacen de la iglesia un espacio de exclusión de todos aquellos que no cumplen con esas normas: muchas personas del colectivo LGBTIQ sienten como si la única solución para superar el conflicto entre su identidad sexual y su identidad religiosa fuese dejar la iglesia, dado que su comunidad religiosa no los recibe tal como son. No obstante, la iglesia es también un espacio bastante *queer*, poblado por hombres y mujeres célibes que se resisten a la lógica complementaria que los impulsaría a matrimonios heterosexuales, hombres —padres— que se visten con ropas de mujeres, mujeres —hermanas— que eligen nombres de hombres como José y Lucas, varones sacerdotes que son simbólicamente «intersexuales» porque son masculinos en la medida en que representan a Cristo para la Iglesia y femeninos en cuanto representan a la Iglesia frente a Cristo. No es de extrañar que Elizabeth Stuart escriba que esta iglesia «me enseñó que las categorías sociales no eran fijas, que se podían eludir y que la iglesia era un espacio en que los géneros cambiaban»²⁰.

²⁰ E. Stuart, «Sacramental Flesh», en G. Loughlin (ed.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Blackwell, Oxford 2007, p. 70.

Una fuente frecuentemente citada para el pensamiento sobre el género en la iglesia es Gálatas 3,28: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Sin embargo, la interpretación de esta frase muestra qué difícil es pensar la diferencia dentro del cuerpo de Cristo: ser uno en Cristo se imagina de varias maneras como la abolición de las diferencias de género, de clase o de etnia, de modo que todos serán una misma cosa, la nueva creación de la humanidad sin diferencias sexuales o de otro tipo, o una unidad espiritual con independencia de las diferencias corporales²¹. Mientras que estas imágenes de unidad suenan ciertamente atractivas, deberíamos ser cautelosos frente a ellas, porque se plantea esta pregunta: ¿Quién o qué cosa se imagina como modelo de esa humanidad una? Y, dado el abrumador poder de la heteronormatividad, se suscita la sospecha de que la «unidad» significará realmente el ajuste al ideal heterosexual. Pero ¿es la uniformidad realmente lo que la frase expresa como una visión del cuerpo de Cristo? Judith Gundry-Volf argumenta, por el contrario, que el texto sugiere que individuos diferentes estarán unidos en su ser diferenciado a través del Espíritu en el cuerpo de Cristo, y que su diferencia será relevante y constitutiva del cuerpo de Cristo: «Dentro de esta nueva humanidad de iguales creada en Cristo, las diferencias de criatura seguirán en pie y desempeñarán un papel en la formación de la nueva identidad y de las interrelaciones de los cristianos»²². Ser todos «uno en Cristo Jesús» no significa ser todos «lo mismo», sino una comunidad de «otros» en la que se valora la diferencia²³. En esta lectura, la iglesia es una comunidad en la que cada cual es diferente y todos están unidos en la fe en Cristo y en la esperanza en la salvación, en la que las personas LGBTIQ encuentran su lugar sin tener que adaptarse al ideal heteronormativo.

²¹ Para un resumen de las interpretaciones véase J. M. Gundry-Volf, «Beyond Difference? Paul's Vision of New Humanity in Galatians 3.28», en D. A. Campbell (ed.), *Gospel and Gender. A Trinitarian Engagement with Being Male and Female in Christ*, T&T Clark, Londres 2003, pp. 8-36.

²² Gundry-Volf, «Beyond Difference?», pp. 8-9.

²³ Gundry-Volf, «Beyond Difference?», p. 31.

III. Teólogos nómadas: una conclusión no conclusiva

Sería muy poco probable que la teología *queer* concluyera con una conclusión que implicara que estas reflexiones sobre las aportaciones de las minorías sexuales a la reflexión de la Iglesia sobre su fuente, el Dios trino, y sobre ella misma como el cuerpo de Cristo, son la última palabra que se ha de decir sobre estos temas. Como escribe Althaus-Reid, los teólogos *queer* son cuerpos nómadas que siguen sin un domicilio permanente y que producen reconocimientos solo preliminares, impulsados por sus deseos de cruzar siempre de nuevo las fronteras²⁴. Las experiencias de las minorías sexuales, dentro y fuera de la iglesia, de ser excluidas por ser cuerpos no normativos y vivir deseos no normativos reconfiguran continuamente la reflexión teológica y la vida de la iglesia. Una teología *queer* inspirada por estas experiencias enseñará acerca de la violencia de la lógica de pensamiento y de política *aut / aut*, acerca de la importancia del cuerpo y del deseo para hablar con y sobre Dios, acerca de la inseparabilidad de la especulación teológica y de la justicia social, y acerca de la diferencia como un valor, no como una amenaza. Los teólogos nómadas *queer* seguirán jugando y luchando con estas y otras posibilidades.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

²⁴ Althaus-Reid, *The Queer God*, pp. 50-51.

Bryan Massingale *

SUPREMACÍA BLANCA,
LA ELECCIÓN DE DONALD TRUMP
Y EL DESAFÍO A LA TEOLOGÍA

El presente artículo es la transcripción de una entrevista realizada por Susan Ross el 12 de enero de 2017 al profesor Bryan Massingale. Después de la elección de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos ha habido un crecimiento del número de los ataques raciales y étnicos contra las minorías a lo ancho del país y se ha incrementado la preocupación por el lugar que ocupan las minorías en los Estados Unidos. Durante los dos años precedentes, varios ataques con armas de fuego contra hombres y mujeres de raza negra habían suscitado mucha atención y protesta, particularmente en torno al movimiento «Black Lives Matter», que se inició después de la muerte por homicidio de Michael Brown en el verano de 2014. Massingale es una voz importante entre los teólogos católicos y ha hablado ampliamente sobre la situación de los afroamericanos en el país y, particularmente, en la Iglesia católica estadounidense.

Susan Ross: Bienvenido, Bryan. Durante el verano de 2016 releí su libro titulado *Racial Justice and the Catholic Church* (Orbis 2010). En ese tiempo, durante la campaña para las elecciones presidenciales en Estados Unidos, pensé que el

* BRYAN MASSINGALE es profesor de Ética Teológica y Social en la Universidad Fordham de Nueva York. Obtuvo su doctorado en el Alphonsianum de Roma. Fue presidente de la Sociedad Teológica Católica de Estados Unidos, autor de *Racial Justice and the Catholic Church* y presbítero de la diócesis de Milwaukee. Es autor de numerosos artículos y capítulos de libros.

Dirección: Department of Theology, Fordham University, 441 East Fordham Road, Bronx, New York 10458 (Estados Unidos). Correo electrónico: bmassingale@fordham.edu

libro había sido clarividente en lo tocante al tipo de retórica y de dinámica racial que vemos hoy, después de la elección de Donald Trump. Dado lo sucedido recientemente, ¿qué piensa usted sobre la situación, siete años después de la publicación del libro?

Bryan Massingale: Otros han dicho también que mis consideraciones sobre dicha dinámica fueron bastante precisas. La elección fue realmente de «*shock* cultural»: un segmento de la población blanca del país tomó consciencia de que hemos experimentado este tremendo cambio demográfico. Después de la última elección presidencial en 2012, la noche en que fue reelegido Obama estuve viendo las noticias en Fox News [una red conservadora en EE.UU.], y Bill O'Reilly, un destacado comentarista de Fox, lamentó el hecho de que «ya no somos una América blanca; el *establishment* blanco ya no se sostiene». Y así es, eso es lo que ha sucedido: con este cambio demográfico, un segmento de la población blanca está dándose cuenta de que no tiene ya posiciones de influencia incuestionada, de privilegio incuestionado, y así, lo que hemos visto con Trump es una reafirmación de lo mismo: su juego con estos resentimientos y miedos, afirmando durante la campaña: «Yo soy vuestra última oportunidad». Cuando dijo eso, pensé: «Dios mío, sí, yo soy vuestra última oportunidad». En mi libro cito a un estudioso que afirma que cuando Estados Unidos se torne en mayor medida en esta realidad racialmente híbrida habrá por parte de una minoría cada vez más sitiada más miedo de que este país reniegue de las promesas que habían hecho de Estados Unidos lo que es con el fin de proteger sus propios privilegios. Esto es exactamente lo que vemos en esta elección: una suerte de renegación o redefinición de lo que es Estados Unidos. Para algunos estadounidenses, si Estados Unidos puede ser más un lugar de privilegio incuestionado de los cristianos blancos, entonces no puede ser Estados Unidos. Por eso nuestra disposición, por ejemplo, para la realización de tests religiosos, como un registro de musulmanes, o un test religioso para la entrada al país, o incluso el menosprecio manifestado por Donald Trump respecto de un juez a causa de sus antepasados mexicanos: cosas todas que son anatema para lo que decimos que es Estados Unidos. Mi temor consiste en que estemos redefiniendo lo que es este país, Estados Unidos. Si no es un lugar que privilegia de forma incuestionada a los varones blan-

cos cristianos, entonces no estamos dispuestos a decir qué va a ser Estados Unidos.

SR: Lo que usted está diciendo es que el temor que se suscita en aquellos que responden de esta forma es que las minorías carecen de valores «realmente» estadounidenses. Mientras que, desde mi perspectiva, pareciera que las minorías son aquellas que realmente tienen en la actualidad los valores estadounidenses «reales». La situación en su conjunto se está invirtiendo. Así, el temor de que la mayoría se convierta en minoría, que iba a ser mi segunda pregunta, se está revelando como el temor de una pérdida de privilegio, la pérdida de la supremacía blanca.

BM: Correcto. Y lo que está haciendo esta elección es exponer el «lado oscuro» de Estados Unidos. Los psicólogos hablan del «lado oscuro» de la persona, la parte no reconocida de nosotros mismos, en contraste con nuestra presentación más consciente, con nuestra imagen de nosotros mismos. Y en cuanto a Trump, lo que me resulta tan fascinante no es tanto aquello que él es en sí mismo, sino el hecho de que represente el «lado oscuro» de Estados Unidos, esta supremacía blanca masculina y cristiana no reconocida que realmente ha estado en el núcleo de la identidad estadounidense. Si se fija usted en la Constitución, los que la redactaron fueron muy explícitos: ninguno de nosotros podía votar en el momento en que se redactó la constitución. Tuvo enmiendas, pero incluso este proceso de enmiendas es diferente de una revisión fundamental. Y pienso que nunca hemos revisado de forma fundamental la sombra profunda de Estados Unidos. Siempre ha habido una guerra con este lado consciente que presentamos en el sentido de ser defensores de la democracia, este país de igualdad y de iguales oportunidades. Este lado oscuro de Estados Unidos ha existido siempre, y ahora, al atravesar este profundo cambio demográfico, vemos un resurgimiento del lado oscuro en competencia con su sentido articulado de forma más pública. Con la elección de Obama pensamos que se daba un triunfo de esta narrativa pública, pero, también paradójicamente, Obama creó las condiciones para que emergiera este lado oscuro, esta reacción que dice: «Si una persona negra puede conducir este país, esto no va a ser Estados Unidos». Hace falta una reacción.

SR: Como estadounidenses nos estamos enfrentando a un profundo cambio demográfico en cuanto a lo que somos. El temor de que necesitamos cerrar fronteras, la necesidad de registrar a los musulmanes, todo eso no sucedería si las cifras no estuviesen cambiando.

BM: Se percibe una sensación de amenaza. Y lo complicado del asunto es que esta sensación de amenaza que se percibe crea las condiciones para la demagogia. Lo vimos también en las elecciones pasadas. Lo vimos con Sarah Palin y con algo de su retórica. Donald Trump retomó los miedos económicos de un cierto segmento de la población, que son reales —diferencia de ingresos, desigualdad de riqueza—, pero lo que ha hecho es desviar hábilmente la atención de la causa principal —el hecho de que Wall Street está enloquecida— y dijo que el problema son los inmigrantes, los negros, que no merecen ventajas, los musulmanes, que son una peligrosa amenaza, los homosexuales y lesbianas, que obtienen un lugar que no merecen. Retomó un miedo real y lo desplazó hacia esos chivos expiatorios que no son los reales culpables y, básicamente, le dio a la gente una narrativa, una forma de desviar su justo enfado. Pero no están enfadados por las causas reales.

SR: Inmediatamente después de las elecciones estuve en contacto con una sobrina que vive en Montana, donde no hay mucha diversidad racial o étnica. Sus experiencias son todas de Montana: no ha tenido las experiencias de diversidad que tiene la gente en ciudades más grandes, como Chicago. Ella tuvo un bebé sumamente prematuro, y la razón por la cual votó a Trump fue que, según decía, era de postura provida. Me preguntó cómo puede alguien decir que un feto de 28 semanas es solamente «un montón de células». Ese era su único problema. Los obispos estadounidenses estuvieron muy en segundo plano durante el período previo a las elecciones, a pesar de que hubo algunos sacerdotes muy activos que hacían oír mucho su voz sobre los temas provida. Así, si aproximadamente un 60 por ciento de los católicos blancos votaron a favor de Trump, ¿cómo ve usted los factores que acabamos de tratar, como la diversidad, en relación con la Iglesia católica y con los obispos? ¿Cuál fue su error en cuanto a centrar nuestra atención en las reales injusticias de nuestra sociedad? En cierto sentido, la diversidad no está en todas partes: se la percibe como una amenaza donde no lo es.

BM: He sido crítico con los obispos en su respuesta o falta de respuesta al movimiento Black Lives Matter. Hay dos factores en juego en el movimiento Black Lives Matter y en la elección. Uno es que los obispos tienden a mirar los temas raciales en cuanto relaciones raciales, especialmente en cuanto relaciones raciales individuales. En mi libro afirmo que los obispos ven el racismo en cuanto implica actos aislados de individuos o incidentes aislados de mal comportamiento. No dirigen la mirada a los patrones más amplios de vida, a los patrones institucionalizados. No habiendo una «intención de daño» demostrable basada en la raza o la etnia, los obispos tienden a estar muy tranquilos en este punto. Tienen muy claro que esas cosas están mal, pero, como no son apremiantes u obvias, tienden a centrar la mayor parte de su energía moral en temas como la moralidad de género, como el aborto o el matrimonio entre personas del mismo sexo.

SR: Bien, para tomar esto último, cuando en el debate de la elección Hillary Clinton se refirió al «prejuicio implícito» tanto de su parte como de los demás, hubo una reacción muy fuerte y negativa.

BM: Esto sería algo que no tendría relación con el enfoque dominante de los obispos en cuestiones de raza. Los obispos reflejan en gran medida una comprensión de «manual» de la teología moral, según la cual se necesitan tres condiciones para pecar: la violación de una ley, la clara intención de violarla y la elección de actuar de ese modo. De modo que un prejuicio implícito, una motivación inconsciente, que están muy presentes en muchos de los ataques con arma de fuego contra personas de raza negra por parte de policías, no están presentes en su mente, no lo están en sus paisajes morales. Así, para dar un ejemplo concreto: el presidente de la Conferencia de los Obispos de los Estados Unidos habló en el encuentro de la institución de junio de 2015 sobre la inquietud racial que se estaba produciendo en relación con las protestas de Black Lives Matter. Dijo que los católicos tenían que hacer cinco cosas: entre esas cinco figuraban orar por la paz y la justicia, estudiar la palabra de Dios en la Doctrina Social de la Iglesia y hacer que las parroquias sean más acogedoras. Lo último que dijo fue que se debía conocer a los agentes de policía, y alentó a la gente a respetar la autoridad legítima. No hubo una crítica a la aplicación de la ley o a las prácticas policiales. Y esto a pesar de que en los últimos nueve años el Departamento de Justi-

cia realizó más de dos docenas de investigaciones sobre departamentos de policía y, según sus propias palabras, encontró «un claro patrón o práctica de violaciones de la Constitución». Estas prácticas serían afines a lo que llamamos «pecado social». Pero los obispos no pueden articularlo, o no lo hacen. Por tanto, existe una razón teológica que explica su silencio y su incapacidad de tratar con estos patrones sistémicos más amplios.

Pero existe también una razón menos teológica, y esto nos lleva a algo que señalé en mi libro: se trata de que, para ellos, «católico» significa «blanco». Y entonces, la ecuación, cuando se trata de Black Lives Matter, resulta ser más o menos así: los policías son blancos y católicos; los que protestan son negros y no católicos. De modo que se está ante una elección entre tratar con negros no católicos o tomar partido a favor de los policías de etnia blanca: esa sería la voz de los obispos. De modo que, incluso a pesar de que, en muchas ciudades, tenemos muchos policías negros, es indudable que los católicos tienen una fuerte presencia en muchos departamentos de policía. Ese es en gran medida el caso en Chicago, y es hacia allí hacia donde tienden las lealtades de los obispos. Y ese es un factor no teológico que ayuda a explicar las cosas. De modo que lo que está sucediendo en la Iglesia católica significa que, a pesar de nuestra retórica de catolicidad, es decir, de universalismo e inclusión, se tiene esa no reconocida colusión con la supremacía blanca. He reflexionado a menudo sobre el hecho de que el 61 por ciento de los católicos blancos votaron a favor de Trump y de que el 81 por ciento de los evangélicos blancos votaron a favor de Trump, y eso me hizo pensar acerca de una observación que hiciera Malcom X en el sentido de que el cristianismo en Estados Unidos es una religión de nacionalismo blanco. Pienso que una de las cosas que como teólogos católicos tenemos que hacer es seguir examinando la colusión implícita, encubierta y no reconocida de nuestra Iglesia con las realidades de la supremacía blanca, y ello también a nivel global. El colonialismo se basó en gran medida y de muchas maneras en cuestiones de raza, y la actividad misionera de la Iglesia mostró la colusión de los misioneros europeos con esta dinámica racista. Durante el Jubileo de la Reconciliación el papa Juan Pablo II dirigió una celebración en San Pedro en la que pidió perdón por la colusión de la Iglesia con el

pecado. Mencionó «los agentes eclesiásticos de pecado individual, los miembros de la Iglesia en su colusión con estas realidades», pero no dirigió nunca la mirada hacia las realidades sistémicas en la Iglesia misma, como nuestras prácticas catequéticas. No es solo el problema de los misioneros tomados individualmente: estos actuaron a partir de su comprensión de la fe católica y cristiana. Esto no fue nunca examinado, por lo menos oficialmente.

SR: Esto parece estar muy profundamente asentado: después de 240 años, en Estados Unidos seguimos siendo incapaces de enfrentarlo. Nos estamos convirtiendo en un país con más diversidad. En 2042 —o cualquiera que sea la fecha proyectada—, cuando la mayoría blanca se convierta en minoría, ¿ve usted que las cosas irán mejor o peor? Más y más «minorías» están obteniendo más voz, más poder. Algunas universidades de Chicago tienen una «minoría mayoritaria» en la que más de la mitad de su población estudiantil está formada por estudiantes de color, incluyendo negros, asiáticos, hispanos, etc. Tal vez, cuando estas cifras aumenten, las cosas cambiarán. O, con la elección, temo un conflicto mayor. ¿Qué pasa con los teólogos y, segundo, qué pasa con la Iglesia?

BM: Para que los teólogos miren hacia el futuro necesitamos pensar en términos de un contexto cultural más amplio. Por la «morenización» de Estados Unidos la idea es que la demografía es un destino inevitable: tarde o temprano, la Iglesia y la Nación *tendrán* que cambiar. Pero este no es necesariamente el caso. Por ejemplo, en Sudáfrica teníamos una población negra mayoritaria, pero un gobierno de la minoría blanca. Esto es también así en la demografía de la Iglesia católica a nivel global, en el sentido del hecho de que la mayoría de nuestros miembros viven en el hemisferio sur y en el mundo en desarrollo, pero el poder real sigue estando en gran medida en el Norte, en Europa. Así, considerando este país, una de las cosas que me preocupan es que, si vemos esta elección, Trump no ganó con la mayoría de los votantes; la mayoría del electorado no votó a su favor. Trump ganó la presidencia, pero no ganó las elecciones. Ganó la presidencia a causa del Colegio Electoral, pero perdió las elecciones por 2,8 millones de votos. Es una elección muy extraña obtener 2,8 millones de votos menos que su oponente, y, aun así, haber ganado. Esto nos lleva a mi consideración más amplia en el sentido de que,

por lo menos en este país, se ve de forma creciente en los partidos políticos que solo pueden mantenerse en el poder suprimiendo el voto, suprimiendo a la gente, vaciando la ley del derecho a voto, utilizando leyes de identidad restrictivas que se están aprobando en varios lugares de forma consciente e intencional. En el estado de Winsconsin las licencias de caza son consideradas como una forma válida de identificación, pero un carnet de estudiante de una universidad no se considera válido. Aquí se manifiesta la clara intención de privar deliberadamente de sus derechos a un segmento determinado de la población. Lo que quiero señalar, más ampliamente, es que la demografía no es necesariamente un destino inevitable. Hay formas en que un segmento asediado de la población está intentando mantenerse en el poder. ¿Qué significa esto para los teólogos? Si decimos que el papel de la teología es reflexionar sobre la fe de la Iglesia, sobre la experiencia del pueblo de Dios, entonces tenemos que preguntarnos dónde están los fieles sobre cuyas experiencias reflexionamos. Y la fe de la Iglesia, globalmente tomada, no es ya una experiencia norteamericana y europea. Y en los Estados Unidos ya no hay más un catolicismo inmigrante irlandés-europeo. Como teólogos, cuando reflexionamos sobre la fe del pueblo de Dios, necesitamos ser honestos acerca de *quiénes* son aquellos cuya fe es el objeto de nuestra reflexión, siendo así que la demografía de la Iglesia está cambiando. El desafío es múltiple: podemos todavía hacer esta reflexión de la fe, pero hacer también de esa experiencia de fe algo «minoritario», poniéndola, por ejemplo, al final del curso de Teología. De ese modo, tratamos toda la materia «real» de la corriente principal y, en la última semana del curso, introducimos a las mujeres, a los negros, a los asiáticos. Pero, por la forma en que estructuramos el curso y por cómo lo enseñamos, se trata muy deliberadamente de un «agregado», temáticamente no central.

SR: Esto es lo que Jamie Phelps, O.P., llama «teología adjetiva».

BM: Así pues, lo que necesitamos como teólogos es interrogarnos continuamente a nosotros mismos acerca del modo en que enseñamos, en que escribimos, que estas cosas no son solamente voces secundarias a las que hay que prestar atención, sino que son parte realmente integral, que *son* realmente el tema principal de conversación. Para la Iglesia el llamamiento es a redescubrir y a apropiarse

nuevamente de las dimensiones proféticas de nuestra fe. Y al decir profético pienso literalmente que los profetas del Antiguo Testamento estuvieron siempre en una relación muy tensa con la sociedad y con la monarquía. No fue accidental que la profecía solo surgiera en Israel con el establecimiento de la monarquía. Después que la monarquía desapareciera, con el exilio, después del regreso, después de Ezequiel y del segundo Isaías, la profecía dejó realmente de existir en muchos sentidos. Pienso que como Iglesia necesitamos descubrir lo que significa ser un pueblo profético y una institución profética estando en una cierta tensión con los gobernantes de nuestra sociedad, con el impulso del poder de servirse a sí mismo.

SR. El día de las elecciones hablé con el editor de la revista *Theological Studies*. Yo confiaba en que ganaría Clinton, pero estaba todavía nerviosa. Y el comentario que me hizo Paul Crowley [el jefe de redacción de *Theological Studies*] fue que, si eso pasara, es decir, si fuese elegido Trump, podía ser una suerte de «momento Bonhoeffer». Porque gente como yo, yo misma puedo hacer donaciones para causas buenas, pero ahora me doy cuenta de que no puedo quedarme simplemente sentada y esperar que otros realicen la labor de resistencia. Mi esperanza es que haya otros que, como yo, vean este acontecimiento como una indicación de que no podemos seguir dando por descontadas las cosas que hemos dado por descontadas. Nuestra democracia es realmente muy frágil.

BM: Es una convocatoria dirigida a los teólogos a redescubrir la responsabilidad pública del teólogo. No podemos hacer simplemente teología en el aula o en la revista. Cuando el papa Francisco vino a Estados Unidos, PICO [People Improving Communities through Organizing], una red de organizadores basados en la fe, realizó una marcha y un mitin en una conferencia en Filadelfia. En la víspera de que el papa Francisco visitara Filadelfia hicimos una marcha por las calles de la ciudad. Nos detuvimos frente a una comisaría de policía y oramos por aquellos a los que se hacía víctimas de la violencia policial; nos detuvimos frente a un Burger King y oramos por los trabajadores de las tiendas de comida rápida y por su derecho a un salario mínimo aceptable; nos detuvimos frente a un centro federal de detención y oramos por los que están encarcelados por razones de inmigración, y, mientras marchábamos, coreábamos varias frases.

Una de ellas decía: «Dime cómo es la teología», y la multitud de los caminantes respondía: «La teología es así». Yo estaba con un colega de la Universidad La Salle y, probablemente, éramos los únicos teólogos que participaban. Nunca lo olvidé. Toda la gente sabía el canto. Decían: «La teología es *así*». Estaban marchando y su grito de protesta era sobre la teología: fe vivida, encarnada, en acción. Y esto me ha perseguido desde entonces, en sentido positivo. Y me pregunté qué haría la gente con esto en la Sociedad de Teología Católica estadounidense. ¿Verían esto como teología —marchar por las calles y orar en todos esos lugares—? Y esto está diciendo, también: esta es la fe del pueblo —una marcha interconfesional de más de 400 personas haciendo lo que hacen en nombre de la fe y de la teología—. Para mí como teólogo, escucharlos decir «La teología es así», dados los acontecimientos ocurridos desde las elecciones, es una verdadera convocatoria profética dirigida hacia nosotros por aquellos que están más cerca de las injusticias: La teología es así. Y ¿vamos a estar allí donde está la teología? Este es el llamado realmente profético que se nos dirige como teólogos. En el reciente encuentro de la Sociedad de Ética Cristiana estuve en un panel con mi colega Maureen O'Connell, de Filadelfia, y hablamos sobre el orden público y el movimiento Black Lives Matter, y ambos recordamos ese momento en el panel. Allí estábamos, marchando por las calles, protestando y uniéndonos por la justicia, y nuestro clamor tenía que ver con la teología. La mayoría de la gente no era del tipo que suele estar presente en nuestras aulas, pero captaban, en un nivel preconceptual —como diría Rahner—, de qué se trata realmente en la teología. Hay muchas cosas que los teólogos pueden tomar de aquí como examen de conciencia, especialmente en la medida en que estamos pensando sobre la fragilidad real de este momento, sobre los peligros reales de este momento. Este es un momento de crisis, y las cosas podrían ir de muchas maneras.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

LAS COMUNIDADES CRISTIANAS
DE ORIENTE PRÓXIMO

¿Minorías perseguidas o pueblos autóctonos?¹

Este artículo presenta un breve trasfondo y análisis histórico que rastrea algunos aspectos de la formación de la identidad y de la autocomprensión de las comunidades cristianas de Oriente Próximo en relación con su estatus de minoría a partir del período otomano temprano. Su argumento principal es que las narrativas dominantes, incluyendo la de «comunidades cristianas perseguidas en el mundo del islam necesitadas de protección» son simplemente incorrectas desde el punto de vista histórico y, además, muy problemáticas por varias razones, que aquí mismo se tratan. El artículo concluye con una reflexión sobre la nueva orientación que

* MICHEL ANDRAOS es profesor asociado de Teología Intercultural y Ministerio en la Catholic Theological Union. De origen libanés, imparte clases en la Catholic Theological Union desde 2000 y divide su tiempo entre Chicago y Montreal, donde vive con su familia. Sus áreas de investigación y docencia incluyen religión, violencia y paz, teologías del diálogo interreligioso, y teología intercultural. Su investigación actual se centra en la reconciliación de la Iglesia con los pueblos nativos de las Américas, y el desarrollo de las comunidades cristianas de Oriente Medio desde el período colonial europeo.

Dirección: Catholic Theological Union, 5416 S. Cornell Ave., Chicago, IL 60615 (Estados Unidos). Correo electrónico: mandraos@ctu.edu

¹ Para un tratamiento más amplio de algunos de los temas abordados en este artículo, véase la reciente publicación del autor: «Christian Communities in the Middle East and Islam: A Shift in the Understanding of Mission among Eastern Catholic Churches», en Elochukwu E. Uzukwu (ed.), *Mission for Diversity: Exploring Christian Mission in the Contemporary World*, vol. 8, Interreligious Studies, Lit Verlag, Zúrich 2015, pp. 171-186. Del mismo autor véase también la publicación, de próxima aparición, «Levantine Catholic Communities in the Diaspora at the Intersection of Many Identities and Worlds», en Mike Budde (ed.), *Scattered and Gathered: Catholics in Diaspora*, Studies in World Catholicism Series, Cascade Books, Oregón 2017.

ha asumido la conducción de estas comunidades a lo largo de las últimas décadas, una orientación que, según cree el autor, ha inaugurado un nuevo período histórico.

Introducción

Sería difícil hablar sobre las comunidades cristianas en Oriente Próximo como un solo grupo, especialmente respecto de su estatus como mayoría o minoría en sus respectivos estados nacionales. Cada comunidad tiene una historia y una relación diferentes con el Estado dentro del cual existe, así como con las demás comunidades étnicas dentro de dicho Estado. En este artículo presentaré un breve y selectivo trasfondo y análisis histórico a fin de rastrear algunos aspectos de la formación de la identidad y de la autocomprensión de las comunidades cristianas a partir del período otomano temprano en relación con su estatus de minoría. El artículo concluye con una breve reflexión sobre la nueva orientación que ha asumido la conducción de estas comunidades a lo largo de las últimas décadas, una orientación que, según creo, ha inaugurado una nueva era. Me centraré principalmente en las comunidades cristianas de Oriente Próximo pertenecientes a la Iglesia católica, y ello por dos razones. En primer lugar, simplemente por la limitada extensión del artículo; y, en segundo lugar, por el significativo cambio que han sufrido estas comunidades durante las últimas décadas, un cambio que me ayudará a ilustrar mejor mi argumento principal.

Permítaseme afirmar desde el comienzo que no coincido con las narrativas acerca de «los cristianos que sufren por su fe en el lugar del nacimiento de Cristo, cuyas comunidades están menguando hacia la extinción», o de «comunidades cristianas perseguidas en el mundo del islam necesitadas de protección», narrativas que dominan tanto los medios como los muchos escritos que se publican sobre el tema. Aparte de que no son históricamente correctos, estos argumentos son también muy problemáticos por toda una va-

riedad de razones políticas. Aun con todas las a veces buenas intenciones y aparentes razones que se esconden detrás de tales convicciones, estas sirven primariamente a los intereses políticos de aquellos que las promueven y, hoy como ayer, siguen contribuyendo a la relación colonial entre Occidente y las comunidades cristianas de Oriente Próximo, tal como quedará claro más abajo en mi exposición.

De la protección a la marginación como minoría

A partir del período otomano temprano se han producido cambios políticos graduales entre el Imperio y en las comunidades cristianas que habitan su territorio en el área que hoy llamamos Oriente Próximo. La dominación otomana de la región del Mediterráneo oriental duró más de cinco siglos y terminó con la derrota del Imperio al final de la Primera Guerra Mundial. Las causas de fondo de muchas de las luchas y conflictos sectarios de poder y la fragmentación étnico-religiosa de la que hoy somos testigos se remontan a desarrollos históricos que tuvieron lugar durante ese período. La situación no mejoró bajo el poder directo de los europeos, sobre todo franceses y británicos, que comenzó en la década de 1920 y terminó oficialmente al promediar el siglo pasado. Se hizo aún peor a partir de las más recientes intervenciones de las nuevas potencias del mundo poco después de la fundación del Estado de Israel en 1948 y del creciente poder económico de los países productores de petróleo en las décadas subsiguientes, una fase en la que todavía nos encontramos actualmente. Las dinámicas de poder de minorías-mayorías entre las comunidades cristianas y sus respectivos Estados evolucionó y cambió varias veces a lo largo de los últimos siglos y continúa cambiando en la actualidad. Como argumentaré más abajo, el lenguaje de «minorías perseguidas necesitadas de protección» utilizado hoy en día para describir a la mayoría de las comunidades cristianas de la región es una construcción moderna y ha formado parte de estas cambiantes dinámicas de poder e intervenciones coloniales foráneas, lo mismo hoy que en los siglos pasados.

Durante el período otomano se desarrollaron nuevas alianzas entre los Estados de Europa occidental y las comunidades cristianas de Oriente Próximo como parte de las negociaciones de poder entre el Imperio y las potencias europeas. Desde mediados del siglo xvi se celebraron acuerdos conocidos como «capitulaciones» entre el Imperio otomano y algunos Estados europeos para garantizar ciertos privilegios a sus ciudadanos y para proteger sus intereses e instituciones en el Imperio. Según el bien argumentado análisis histórico de Joseph Maïla, estos privilegios fueron extendidos gradualmente de modo de incluir a ciertas comunidades cristianas orientales. Maïla señala que:

comerciantes, misioneros, ciudadanos occidentales que vivían en el Imperio, y pronto también cristianos occidentales, se encontraron todos bajo la protección de los reyes de Francia. Gradualmente se formó una tradición de protección francesa de los cristianos de Oriente. [...] A mediados del siglo xviii Francia fue reconocida por la Santa Sede y por las potencias europeas como protectora de los cristianos unidos a Roma².

Otra importante cita de la obra de Maïla articula muy bien el cambio que, como resultado de esta nueva protección, tuvo lugar en muchas comunidades cristianas en cuanto a su relación con el Imperio otomano, las potencias europeas, así como en su autocomprensión e identidad. Señala Maïla:

La constante preocupación mostrada por los cónsules europeos por las minorías cristianas, atestiguada en numerosos documentos diplomáticos, así como el número de veces que ellos intervinieron en su nombre ante la Sublime Puerta, los convirtieron en clientes políticos de Europa y los hicieron psicológicamente dependientes de Occidente en una medida extrema. De minorías dentro del Imperio [otomano], los cristianos pasaron a ser hijos de Occidente³.

En un tiempo en que el poder económico y político de ciertos Estados europeos, particularmente Francia, estaba en auge en la región,

² Joseph Maïla, «The Arab Christians: From the Eastern Question to the Recent Political Situation of the Minorities», en Andrea Pacini (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 34-35.

³ Maïla, «The Arab Christians», p. 40.

la asociación con Europa occidental a través de la conversión al catolicismo romano, con todos los beneficios que acarrea —como la protección consular o cargas y restricciones aduaneras más bajas—, se convirtió en una opción atractiva para comunidades desaventajadas dentro del sistema imperial otomano, con su desigualdad. Un ejemplo claro según Robert Haddad es el modo en que la conversión al catolicismo romano ayudó a crear comunidades melquitas (greco-católicas) prósperas y una nueva burguesía en Alepo y Sidón, que no podrían haberse creado de otro modo⁴. No obstante, estos beneficios comerciales y políticos reforzaron con el tiempo la relación clientelar entre los cristianos orientales que se habían convertido al catolicismo y el «Occidente cristiano». En un lapso de menos de un siglo, estas comunidades pasaron de ser minorías desaventajadas en el seno del Imperio otomano a ser una extensión del poder europeo y de su misión civilizadora para el Oriente musulmán. En un lapso relativamente breve de tiempo pasaron a ser minorías poderosas. Esta nueva relación, diría yo, plasmó la identidad de las comunidades cristianas católicas orientales de muchas formas que continúan hasta nuestros días. Ella complicó asimismo su futura relación con las otras comunidades cristianas orientales que no se convirtieron al catolicismo, así como con la mayoría de las comunidades musulmanas. Comprender este importante desarrollo nos ayuda a entender mejor la última y compleja construcción, desarrollada con posterioridad, de las «minorías cristianas perseguidas» con una necesidad constante de protección por parte del «Occidente cristiano». Tal como se expondrá más abajo, mientras que restos de este modo de pensar siguen existiendo en algunas de las comunidades cristianas orientales católicas, la mayor parte de ellas y su conducción religiosa han trascendido recientemente esta imposición colonial.

Otro importante desarrollo que se dio durante el mismo período otomano y que reforzó los desarrollos arriba mencionados es la transformación de las comunidades religiosas en *millets* o pequeñas

⁴ Robert M. Haddad, «Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries», en Michael Gervers y Ramzi Jibran Bikhazi, *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, p. 454.

naciones, es decir, en grupos autónomos con identidades políticas y étnicas diferentes dentro del Imperio. Originalmente creados para gestionar la diversidad religiosa en el seno del Imperio, estos *millets* contribuyeron a desarrollar lo que más tarde se conoció como «sectarismo» y fueron explotados por las potencias coloniales de Europa occidental tras la derrota del Imperio otomano⁵. Muchos estudiosos argumentan con razón que aquello a lo que hoy se hace comúnmente referencia como «minorías cristianas» en Oriente Próximo es un resultado directo de la política de sectarismo introducida por los otomanos y reforzada en el tardío siglo XIX y temprano siglo XX por Francia e Inglaterra. Se trata de una construcción moderna, colonial, en respuesta a un problema moderno, como muy bien ha explicado el historiador Ussama Makdisi. Según Makdisi, el desarrollo del sectarismo no es un problema viejo inherente a la naturaleza de las comunidades cristianas de Oriente Próximo, sino que se desarrolló como resultado de una alianza entre las potencias europeas y las elites locales en los Estados modernos, y, por ese motivo, es primariamente un problema colonial moderno⁶.

Otro importante resultado de los encuentros con el cristianismo occidental durante el periodo colonial europeo es el surgimiento de una nueva visión del mundo y de una nueva autocomprensión por parte de las comunidades cristianas de Oriente Próximo, en particular con referencia al islam y a la relación entre musulmanes y cristianos. La obra pionera de Makdisi sobre los misioneros estadounidenses en Oriente Próximo demuestra que presentar como esencial la diferencia con el islam y las comunidades musulmanas es un pro-

⁵ Sobre la noción particular de sectarismo dentro de las comunidades cristianas de Oriente Próximo, véanse los excelentes análisis históricos y sociales de Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, y Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles-Londres 2000. Para un excelente estudio de las comunidades cristianas en Palestina sobre el mismo asunto, véase Laura Robson, *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*, University of Texas Press, Austin 2011.

⁶ Makdisi, «Reconstructing the Nation-State: The Modernity of Sectarianism in Lebanon», *Middle East Report* (September 1996).

ducto de la política colonial francesa y británica en esa región durante el siglo XIX y el temprano siglo XX⁷. Según Makdisi, la «insistencia europea en las diferencias esenciales entre el cristianismo y el islam aportó uno de los factores clave para la legitimación de su intervención en Oriente Próximo» a fin de proteger a las comunidades cristianas. Una nueva generación de elites intelectuales cristianas, de dirigentes de Iglesia y de hombres de Estado fueron formados por influyentes misioneros que reforzaron estas ideas en sus instituciones educativas. El conocido caso del influyente jesuita belga Henri Lammens, que enseñó Estudios Orientales en la primera parte del siglo XX en varias universidades de los jesuitas en Oriente Próximo, y su promoción de lo que Makdisi llama «ideología colonial francesa», que influyó fuertemente en la política francesa en la región, es solo un ejemplo⁸.

Este trasfondo y análisis histórico, breve y parcial, demuestra la complejidad y ambigüedad del lenguaje sobre las minorías, que a menudo oculta más de lo que revela sobre situaciones particulares como las que hemos tratado más arriba. A pesar del caos y de la violencia que reinan actualmente en la región, la reflexión final que hago a continuación señala en la nueva dirección descolonizadora que están asumiendo las comunidades cristianas de Oriente Próximo recuperando sus raíces autóctonas en la región junto con otras comunidades y en medio de ellas.

Reflexión final: el comienzo de una nueva era

La ideología colonial se ha visto significativamente impugnada durante la segunda mitad del siglo XX por una variedad de movimientos políticos y sociales, incluidas las nuevas teologías contex-

⁷ Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East* (Ithaca: Cornell University Press, 2009).

⁸ Makdisi, «Reconstructing the Nation-State», pp. 24-25. Sobre la influyente obra de Henri Lammens en las elites cristianas y, especialmente, en las católicas, véase también la obra del historiador Kamal Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles-Londres 1990, pp. 130-150.

tuales cristianas árabes⁹. Uno de los desarrollos significativos que resulta particularmente relevante para nuestro asunto es el nuevo cambio que se ha producido en la enseñanza y posición oficial de la conducción de las Iglesias católicas orientales desde los primeros años de la década de 1990. Por primera vez desde la creación de estas Iglesias en el siglo XIX, los líderes de las siete Iglesias que están en comunión con Roma emitieron una serie de cartas pastorales en las que proclamaban una nueva actitud positiva hacia el islam y hacia la cultura árabe que comparten como herencia común de ambas religiones. Las cartas afirmaban que las dos religiones dan culto al mismo Dios y que es la sabiduría de Dios la que ha querido que estas comunidades religiosamente diversas convivan en la misma región, abracen una vida compartida y trabajen por un futuro en común en la presencia de Dios¹⁰. En la carta pastoral de Pascua de 1992 los obispos católicos de Oriente Próximo afirman que «los cristianos de Oriente son parte integrante de la identidad cultural musulmana, del mismo modo como los musulmanes de Oriente son una parte inseparable de la identidad cultural cristiana oriental. En este sentido, ambos somos responsables unos de los otros ante Dios y ante la historia». Esta es una ruptura con la ideología colonial del pasado, que estuvo detrás de la creación de las «minorías perseguidas». Aunque estas cartas y la nueva enseñanza y actitud no reflejan del todo la realidad de las comunidades cristianas en el territorio, ciertamente inauguran una nueva era y dan un sentido de orientación para un posible futuro, nuevo y diferente.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

⁹ Véase la sección sobre la teología cristiana árabe emergente en mi arriba mencionada publicación: «Christian Communities in the Middle East and Islam», pp. 179-182.

¹⁰ Véanse las cartas pastorales del Consejo de los Patriarcas Católicos de Oriente, publicadas por la Secretaría General de dicho consejo, Bkerké, Líbano, entre 1991 y 1994. Las cartas se encuentran disponibles tanto en árabe como en francés.

Maung John *

LOS MUSULMANES ROHINYÁS DE BIRMANIA

Los musulmanes rohinyás son uno de los grupos étnicos minoritarios más perseguidos en Birmania. Al huir del país a causa de la pobreza, del conflicto y de la persecución, son tratados de forma inhumana en los países a los que llegan (o a los que nunca se les permite llegar). El asentamiento de los rohinyás en Birmania se remonta a muchos siglos atrás. La denegación del derecho de ciudadanía por la mayoría hegemónica budista conduce a lo que actualmente se denomina genocidio étnico. La respuesta eclesial es, en el mejor de los casos, ambivalente. Mientras que algunas autoridades de la Iglesia, entre ellas el Papa, luchan por su protección, otras guardan silencio sobre el tema o no se apresuran a acudir junto a ellos para responder a sus necesidades.

* MAUNG JOHN es un teólogo laico casado de Birmania. Es el fundador y director de una organización humanitaria católica llamada Agency for Basic Community Development (ABC). Terminó los estudios previstos para el ministerio ordenado en la St. Vincent School of Theology (SVST), Quezon City, Filipinas, en 2008. Sin embargo, a causa de su implicación en temas de justicia social contra la junta militar de Birmania, fue forzado a dejar la vida religiosa en 2009. Obtuvo los grados de maestría y doctorado en Teología con especialización en misiología en el St. Anthony Mary Claret College (SAMCC), Institute for Consecrated Life in Asia (ICLA), Quezon City, Filipinas. Es el primer laico birmano que ha obtenido un doctorado en Teología. Actualmente trabaja por el desarrollo social en Birmania.

Dirección: Agency for Basic Community Development, 28 B, Mitasu Store, Wireless Qrt, Mingalardon Tsp 11021, Rangún (Birmania). Correo electrónico: maungburma@gmail.com

Introducción

Pronto el mundo será testigo ocular de un espectáculo extraordinario: una apreciada mujer, galardonada con el premio Nobel de la Paz, presidiendo los campos de concentración del siglo XXI», escribe un corresponsal del *New York Times*¹. El autor se refería a *daw* Aung Sang Suu Kyi, ganadora del premio Nobel de la Paz de 1991, una de las principales diplomáticas, electa primera ministra y actualmente consejera de Estado de la República de la Unión de Myanmar. Justo cuando la democracia comienza a ver la luz en la actual Birmania, el racismo y las tendencias xenófobas están también en auge especialmente con respecto a los musulmanes rohinyás. Por ejemplo, el Gobierno se niega a mencionar el nombre «rohinyá» en su discurso oficial. En las recientes elecciones, el partido de Suu Kyi se negó a designar a un solo musulmán. Por un lado, la gente valora a Suu Kyi como demasiado benigna con los rohinyás, en cuanto no los denuncia. Por el otro, otros consideran que sacrifica el principio humanitario básico de la defensa de las minorías en aras de su propia conveniencia política. Tan complejo es el problema sobre el terreno.

En este momento hay unos 26 000 refugiados rohinyás en dos campos oficiales situados en Cox's Bazar, un área de Bangladés fronteriza con Birmania. Hay también entre un millón y un millón y medio de rohinyás que viven en territorio birmano. Tanto los rohinyás que viven dentro de Birmania como los de Bangladés intentan escapar de la miserable vida de los campos de refugiados. Aproximadamente 2500 rohinyás llegaron a Tailandia navegando hacia el sur por el mar de Andamán; otros muchos se fueron a Malasia e Indonesia². Estos países se han negado a aceptar a estos inmigrantes que llegaban en sus embarcaciones y trataron de enviarlos de regreso a Birmania. Este hecho se ha visto todavía dramatizado en fecha reciente por el lanzamiento de paquetes de comida al mar destinados

¹ Nicholas Kristof, «Myanmar Peace Prize Winner and the Crime against Humanity», http://www.nytimes.com/2016/01/10/opinion/sunday/myanmars-peace-prize-winner-and-crimes-against-humanity.html?_r=0 (acceso 21-04-2017).

² Htoo Chit, «Rohingya Boat People from [from] Northern Arakan Sate of Burma 2007-8», *GHRE-FED Report* (sin fecha).

a ellos con el fin de evitar que sus embarcaciones arriben a las costas de Tailandia³. Pero los rohinyás sienten que para ellos es mejor morir fuera que ser reenviados a su tierra.

Según el mencionado escrito, en Birmania fuerzas militares bombardean continuamente tres aldeas rohinyás para eliminar a los que consideran «extremistas musulmanes». Human Rights Watch ha informado de que 25 personas, entre ellas mujeres y niños, han resultado muertas, más de 400 casas han sido incendiadas y miles de familias han sido desplazadas como refugiados internos. Además, no se da pleno acceso a esas áreas a los medios independientes y a las agencias de ayuda humanitaria⁴.

I. Los rohinyás en la historia

El pueblo rohinyá, un grupo musulmán de origen bengalí, ha vivido en Birmania durante generaciones. Según se afirma, «marineros musulmanes llegaron por vez primera a Birmania en el siglo IX»⁵. Este pueblo musulmán indo-ario está considerado como autóctono del estado de Rakáin, y su historia puede rastrearse en el pasado hasta esos tempranos siglos. Los musulmanes sirvieron en el reinado de Nara-meikhla (*min saw Mun*), un rey budista que gobernó Arakán en la década de 1430 y que acogió a consejeros musulmanes y llegó incluso a utilizar títulos musulmanes para los funcionarios de su corte. Rohinyá significa «habitante de Rohang», que es el nombre primitivo de Arakán en la frontera occidental de Birmania con el actual Bangladés.

Otros, sin embargo, piensan que estos musulmanes migraron a Birmania solo durante la ocupación británica. Alentados por la polí-

³ «Food Parcels Dropped to Rohingya Boats», *The Sydney Morning Herald* (15 de mayo de 2015) en <http://www.smh.com.au/breaking-news-world/food-parcels-dropped-to-rohingya-boat-20150514-3vzen.html> (acceso 21-04-2017).

⁴ «Burma: Massive Destruction in Rohingya Villages», en <https://www.hrw.org/news/2016/11/13/burma-massive-destruction-rohingya-villages> (acceso 21-04-2017).

⁵ Moshe Yegar, *Muslims of Burma: A Study of a Minority Group*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1972, p. 2.

tica laboral británica a comienzos del siglo xx, inmigrantes bengalíes llegaron en gran número a Arakán, donde su afluencia alcanzó máximos en 1927, con unas 480 000 personas. En ese tiempo «Rangún, como el mayor puerto de inmigración del mundo, era mayor que la ciudad de Nueva York». Ante cifras tan enormes, los birmanos respondieron «con racismo, con sentimientos combinados de superioridad y de temor»⁶.

Entre 1971 y 1973 diez millones de bengalíes escaparon hacia países vecinos durante la Guerra de Liberación de Bangladés. Muchos de ellos se asentaron en el norte de Rakáin. El Gobierno de Birmania envió alrededor de 200 000 refugiados de regreso a Bangladés a través de violentas operaciones militares⁷. Tras la intervención de Naciones Unidas, Birmania acogió de nuevo a esos refugiados en Arakán. El 15 de octubre de 1982 un gobierno militar islamóforo aprobó la Ley de Ciudadanía, que negó el estatus de ciudadanos a los «musulmanes rohinyás autóctonos». Una dura represión impulsó a cientos de miles a regresar a Bangladés⁸. En 2012 había en el norte de Arakán, en el estado de Rakáin, 800 000 apátridas rohinyás.

El curso de acción militar posterior a la independencia incluyó la «birmanización de los musulmanes de Birmania». El régimen considera a los «musulmanes rohinyás de Arakán» como «bengalíes apátridas e ilegales». Los arakaneses budistas los llaman «inmigrantes ilegales», aunque algunos musulmanes rohinyás han estado en el lugar desde hace por lo menos trescientos años. Más de 100 000 rohinyás perdieron sus casas a causa de graves actos de violencia comunal. Sin derechos de ciudadanía, los rohinyás se ven oprimidos, víctimas de abuso, discriminación y acoso. Al igual que los parias de la India, son la minoría birmana más perseguida.

⁶ Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps – A Personal History of Burma*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York 2006, pp. 185-186.

⁷ David Steinberg, *Burma/Myanmar: What Everybody Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 72-73, esp. 109.

⁸ Thant Myint-U, *Where China meets India: Burma and the New Crossroads of Asia*, Faber and Faber, Londres 2011, p. 206.

II. Nacionalismo etnocéntrico y fundamentalismo religioso

El etnonacionalismo no forma parte del sueño original del arquitecto de la independencia, Aung San (1911-1947), que quería ver a Birmania en la «familia de las naciones» y veía el verdadero nacionalismo como un «complemento esencial del verdadero internacionalismo»⁹. Él soñó con «un nacionalismo secular», que es multicultural, multirreligioso y federal. El gobierno militar subvirtió el sueño de promover el nacionalismo secular y Birmania se ha convertido en un Estado fallido.

Según mi modo de ver, hay dos problemas fundamentales en la Birmania actual: el nacionalismo etnocéntrico y el fundamentalismo religioso. Ambos generan guerras tribales e intolerancia religiosa. El primero comete injusticia contra la diversidad multicultural del país. El segundo deja de honrar su pluralidad religiosa. Por ejemplo, el partido político National League for Democracy (NLD), liderado por Aung San Suu Kyi, no permite a los musulmanes ser candidatos en elecciones. Además, los nacionalistas etnocéntricos promueven de forma agresiva la política de birmanización. Consideran que Birmania pertenece solamente al grupo étnico bamar. La Asociación 969, un movimiento antimusulmán llamado Ma Ba Ta y conocido también como «Asociación para la salvaguarda de la Nacionalidad y la Religión», promueve la lengua bamar, entroniza la raza bamar y la religión budista suprimiendo a otros grupos minoritarios. Arraigada en la ideología budista, la asociación discrimina otras creencias, culturas y etnias. Junto con el fundamentalismo etnocéntrico vienen el fanatismo religioso, la violencia étnica y la marginación política¹⁰.

El fundamentalismo y el nacionalismo son, en principio, ideológicamente opuestos¹¹. Pero, en Birmania, ambas ideologías van juntas.

⁹ Aung San Suu Kyi, *Aung San of Burma* (Edimburgo: Kiscadale Publications, 1991), 49.

¹⁰ En mi tesis doctoral, *Reconciliation: A Way of Doing Mission in Myanmar*, Institute of Consecrated Life in Asia, Quezon City 2016, pp. 64-79, he elaborado los temas entrelazados del nacionalismo etnocéntrico, el fundamentalismo religioso y la marginación de los cristianos y de los musulmanes rohinyás.

¹¹ Malise Ruthven, *Fundamentalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 84.

Los prominentes monjes budistas del movimiento 969 tienen estrechas relaciones con los monjes nacionalistas de Sri Lanka. Este país tiene una larga conexión histórica con Birmania. Algunos monjes birmanos son educados en Sri Lanka. El movimiento 969 es criticado por crear una situación semejante a la de Sri Lanka, donde se están dando violentos conflictos entre cingaleses, tamiles y musulmanes. Hoy en día Birmania es un reflejo de Sri Lanka.

Un fuerte «prejuicio antimusulmán» interno sigue influyendo en la política del Estado y tiene un predominio generalizado¹². El Gobierno construye pagodas budistas en las regiones habitadas por cristianos y musulmanes. Benedict Rogers denuncia que cristianos y musulmanes «se han visto enfrentados a la persecución por mano de un régimen militar fascista que se identifica con el nacionalismo birmano extremo y es una perversión del budismo para fines políticos»¹³.

Las relaciones entre musulmanes y budistas se han hecho tan tensas recientemente que cualquier pequeño incidente puede desatar la hostilidad religiosa. Los rumores crean turbas enfurecidas para incitar a la violencia. «El lenguaje del odio» en los medios sociales ha hecho estallar las tensas relaciones en brotes de violencia a lo ancho del país. Wirathu, el monje que lidera el movimiento 969, dijo que «cuidar de nuestra religión y de nuestra raza es más importante que la democracia»¹⁴. Los monjes se consideran a sí mismos como protectores de la nación, del budismo y de la lengua. El movimiento 969 se nutre del simbolismo budista. Su nombre hace referencia a los veinte atributos de Buda y a sus enseñanzas. El movimiento tiene estrechas conexiones con los Bodu Bala Sena (es decir, «Fuerzas Armadas Budistas»), el grupo antimusulmán de Sri Lanka.

A pesar de que la Constitución de 2008 garantiza la libertad a todas las religiones, la mayoría de los budistas fundamentalistas siguen afirmando el budismo como religión de Estado. El mantra del odio de los monjes militantes alimenta en Birmania la violencia an-

¹² Steinberg, *Burma/Myanmar*, p. 156.

¹³ Benedict Rogers, *Burma: A Nation at the Crossroads*, Rider Books, Londres 2012, p. 129.

¹⁴ Beech, «When Buddhists Go Bad», *TIME* 182, n. 1 (1 de julio de 2013) 18.

timusulmana. El ex primer ministro U Un trabajó relaciones con los monjes por interés político. El siguiente primer ministro, general Ne Win, aplastó a los monjes disidentes. La *sangha* (la jerarquía budista) se mantuvo en gran medida en silencio bajo el régimen de Ne Win. No obstante, la política *sangha* volvió a emerger bajo el general mayor Than Shwe, el dictador militar. Para muchos activistas de los derechos, los miembros del movimiento 969 son los principales culpables de la tragedia de los rohinyás. Pero para Maung Zarni, un activista budista, es el gobierno militar el que ideó este genocidio étnico. Los monjes nacionalistas actuaron como meros procuradores. Para él, la situación se asemeja más a Ruanda que a Sri Lanka¹⁵.

Aun considerando este fenómeno, hemos visto cómo esta relación instrumental y ambivalente entre elites religiosas y políticas engendra marginación política y violencia étnica.

III. En defensa de los musulmanes rohinyás

El Gobierno de Birmania sigue negando la existencia de los rohinyás. Se los etiqueta como «bengalíes de Bangladés». Birmania se niega a utilizar el término «rohinyá» y llama a los rohinyás los «musulmanes» del estado de Rakáin. El Gobierno pidió al cardenal Charles Maung Bo, líder de los católicos de Birmania, que no mencionara el nombre «rohinyá» en sus pronunciamientos. Pero él no se avino a este requerimiento. En sus homilías y declaraciones, el primer cardenal de la historia de Birmania respaldó la protección de los musulmanes rohinyás y la promoción de la libertad religiosa en el país¹⁶. Tam-

¹⁵ Intercambio en línea con Maung Zarni en septiembre de 2016. Zarni es un exiliado birmano, luchador por la democracia y promotor de campañas por los derechos humanos. A pesar de ser budista, denuncia la opresión de los musulmanes rohinyás por parte de los budistas en Birmania. Cf. www.maungzarni.net/ (acceso 22-4-2017).

¹⁶ Véase, por ejemplo, Charles Maung Bo, «Easter Message on the Occasion of Easter to the People of Myanmar» (homilía, Catedral de St. Mary, Rangún, 2013); *ibíd.*, «A Personal Statement» (Declaración, Casa arzobispal, Rangún, 3 de mayo de 2013); *ibíd.*, «Peace and Fraternity—The Road Map for a New Myanmar» (Mensaje de Año Nuevo, Catedral de St. Mary, Rangún, 1 de enero

bién el papa Francisco utiliza el término «rohinyá» y ha dicho que el tratamiento que se hace en Birmania de su populosa y perseguida minoría rohinyá constituye una guerra contra ellos¹⁷. Además, el 24 de mayo de 2014 fueron beatificados Idisoro Ngei Ko Lat, un catequista birmano, y Mario Vergara, un misionero PIME italiano, martirizados en Shadaw, Birmania, en 1950, por rebeldes birmanos. El cardenal Bo dijo que este acontecimiento «significa que el santo padre está prestando atención y cuidado a la Iglesia olvidada que estuvo bajo régimen militar durante 50 años»¹⁸. El 8 de febrero de 2017 el Papa alentó en su audiencia general semanal a orar «por nuestros hermanos y hermanas rohinyás: expulsados de Myanmar, van de una parte a otra porque no los quieren... Es gente buena, gente pacífica. ¡No son cristianos, son buenos, son hermanos y hermanas nuestros! Sufren desde hace años. Han sido torturados, asesinados, sencillamente porque llevan adelante sus tradiciones, su fe musulmana»¹⁹.

A pesar de estas voces proféticas, hay también signos de desunión y división en la jerarquía católica de Birmania. La Conferencia de los Obispos Católicos de Myanmar no se ha manifestado audazmente en una denuncia profética de la injusticia cometida contra los musulmanes rohinyás. El clero y los religiosos son reticentes a hablar sobre el tema. Según un sacerdote de la diócesis de Pyay (diócesis que abarca todo el estado de Rakáin), la entidad llamada Karuna Mission Social Solidarity (Cáritas de Birmania) no tiene proyecto alguno para los rohinyás.

de 2014); *ibíd.*, «Easter Message–April 2014» (homilía, Catedral de St. Mary, Rangún, 2014); *ibíd.*, «Unity is Strength–Dignity is in Diversity: Parents’ Day Message» (mensaje, Casa arzobispal, Rangún, 24 de julio de 2014).

¹⁷ Joshua J. McElwee, «Francis: Burmese treatment of Rohingya minority a form of “war”», *National Catholic Reporter* (7 de agosto de 2015) en www.ncronline.org/news/vatican/francis-burmese-treatment-rohingya-minority-form-war (acceso 22-4-2017).

¹⁸ «Myanmar Archbishop makes plea on behalf of Rohingya Muslims», <http://www.ecumenicalnews.com/article/myanmar-archbishop-makes-plea-on-behalf-of-rohingya-muslims-22650> (acceso 22-4-2017).

¹⁹ Versión en español del original italiano citado según: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170208_udiienza-generale.html

Es verdad que en este terreno hay algunos abusos. Htoo Chit me dijo que hay rohinyás que se declaran tales por su propia cuenta²⁰. Hay musulmanes bengalíes de Bangladés que se identifican como rohinyás a fin de recibir ayuda humanitaria o de obtener una oportunidad para emigrar al exterior. Pero estos abusos no deberían ocultar a la visión de la Iglesia los millones de rohinyás que están sufriendo su extinción.

Palabras como *democracia*, *derechos humanos*, *libertad de expresión*, *política* y *federalismo* eran tabú bajo el régimen militar que se mantuvo durante cinco décadas en Birmania. Estos conceptos se han convertido hoy en términos en boga en la arena pública. Pero la palabra *rohinyá* sigue siendo tabú en esta hegemónica sociedad budista. En cuanto palabra prohibida, pronunciarla se considera desafortunado y falta de respeto, mientras que, en general, se toleran las expresiones de odio contra ellos. El pueblo rohinyá existe. Sus gentes son como cualquier otra. Rechazar su existencia es extinguirlos como pueblo. Y negarles su dignidad es también una afrenta a nuestra humanidad.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

²⁰ Mi conversación con Htoo Chit en Surat Thani, Tailandia el 21 de agosto de 2016. Htoo Chit is the director ejecutivo de la Foundation for Education and Development (FED), anteriormente Grassroots Human Rights Education and Development (GHRE) con sede en la provincia de Phang Nga, Tailandia.

LAS IGLESIAS FRENTE AL ESPEJO Los gitanos como test evangélico

En el modo como las Iglesias incluyen, enfrentan o rechazan a las poblaciones gitanas (cerca de 12 millones de personas en Europa, con una dispersión heterogénea) se perfilan diversos modelos de evangelización y también formas eclesiales diversas. En la segunda mitad del siglo xx, en torno al Concilio, se desarrolló una forma de participación y de estima por la realidad gitana, con comunidades eclesiales capaces de expresar en su interior formas ministeriales amplias e inclusivas. Aun así, el desafío sigue abierto, porque la intolerancia y el racismo no han desaparecido ni mucho menos, y a menudo afectan también a las Iglesias. No obstante, hoy por hoy existe una asunción de la palabra a nivel cultural y político por parte de asociaciones gitanas que está abriendo escenarios inéditos.

La dramática *lección* de los genocidios del siglo pasado, en particular el del nazi-fascista, no ha traído consigo el esperado abandono del desprecio *étnico*. Tales formas de desprecio no solamente persisten, sino que se renuevan, y ello tanto en los grandes conflictos como en ese fenómeno de vastedad universal que se indica con el nombre de globalización: el desarrollo, frente a los sistemas económico-financieros globales, de nuevos localismos exasperados. Por estos motivos el recurso a categorías étnicas es hoy en día muy riesgoso, puesto que acarrea consigo elementos de tipo racista. Se podría decir, a pesar de todo, que es útil como medida de

* CRISTINA SIMONELLI, laica, nacida en Florencia en 1956, vivió en el contexto gitano de 1976 a 2012. Desde 2013 es presidenta de la Coordinadora de Teólogas Italianas (www.teologhe.org). Es docente de Historia y Literatura de la Iglesia Antigua (Milán y Verona).

Correo electrónico: cristinasimonelli@teologiaverona.it

defensa de las minorías, que corren peligro de ser anuladas en cuanto no reconocidas y, a menudo, como en el caso de los gitanos, abiertamente discriminadas. Las diversas formas de asentamiento y, también, de interacción con las poblaciones mayoritarias tienen rasgos comunes, de modo que, para el examen que aquí haremos, no es necesario distinguir entre Europa occidental y oriental.

I. Un mapa orientativo

Ciertamente, este es el caso de los gitanos: «mundo de mundos»¹ cuya historia en Europa se reconstruye a partir de la modernidad² sobre todo a través de los bandos de expulsión y de las persecuciones, llegando hasta el Holocausto o a iniciativas espantosas como las tomadas en Suiza por *Pro Iuventute*, que hasta 1974 sustruía a los niños yeniches a las familias y esterilizaba a las niñas³. Otra forma peculiar de historiografía podría ser la que revisa la técnica musical de los gitanos, grandes expertos en contaminaciones, desde los Balcanes hasta Andalucía.

Proporcionar incluso estimaciones meramente numéricas (se habla de cerca de 12 millones en Europa, la mitad de ellos en países de la Unión Europea, y, entre estos últimos, solo 150 000 a 200 000 en Italia) requiere una cierta atención: en primer lugar, habría que preguntar cómo se realizan, precisamente, los censos *étnicos*. A menudo se los lleva a cabo con métodos intimidatorios y policíacos, por lo cual es

¹ Leonardo Piasere, *I Rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004, ³2008.

² No existen fuentes documentales anteriores al siglo xv: partiendo de las estructuras básicas de la lengua romaní, los lingüistas plantean la hipótesis de un inicio de la migración (por causas ignotas) de estas poblaciones del Punjab hacia comienzos del milenio. François de Vaux de Foletier, *Mil años de historia de los gitanos*, Plaza y Janés, Barcelona 1977 [Fayard, París 1970]. Los gitanos están hoy presentes también en América y Australia, aparte de los linajes todavía presentes en territorio asiático: las presentes notas se limitan a Europa.

³ Mariella Mehr, *Kinder der Landstrasse: ein Hilfswerk, ein Theater und die Folgen*, Zytglogge, Berna 1987; véase también ead., *Daskind*, Nagel & Kimche, Zürich 1995 (versión en italiano: *Labambina: romanzo*, Effige, Milán 2006).

comprensible que muchos de los destinatarios procuren sustraerse. Además, no es lo mismo utilizar una denominación u otra, es decir, las denominaciones propias (autónimos: romaníes, rom, sinti, calé, yeniche, entre otros) o los heterónimos, que son a menudo epítetos despreciativos, como *zín garos*, o inexactos, como *nómadas*. En efecto, este último término difunde un equívoco, a saber, el relacionado con la idea de miríadas de personas en perpetuo movimiento. En realidad, solo una pequeña parte de los gitanos europeos es «nómada» o, mejor, «seminómada», mientras que la mayor parte es sedentaria.

Mientras se desarrollan indicaciones y estrategias europeas⁴ que encuentran en la mayor parte de los casos dificultades de aplicación, la actualidad registra también la presencia de muchas asociaciones gitanas, activas en el plano cultural y político: nadie puede pensar hoy en hablar «de» ellos sin tener en cuenta su propia voz⁵.

Moni Ovalda, hablando en un artículo de fecha relativamente reciente sobre los muros y los rechazos, mostró cómo Europa se encuentra reflejada en las políticas que aplica⁶, del mismo modo como Hieronymus, arzobispo ortodoxo de Atenas y de toda Grecia, en la visita conjunta con el papa Francisco y Bartolomé de Constantinopla a la isla de Lesbos (16-1-2016)⁷, se dirigió a los prófugos diciendo que cuando Europa los rechaza experimenta en ese momento su verdadera bancarrota. La idea del espejo es muy eficaz y puede utilizarse también para la relación Iglesias-gitanos: en efecto, no se trata solamente de describirlo desde el punto de vista pastoral, sino de preguntarse también qué imágenes de Iglesia se originan allí y qué desafíos se perfilan.

⁴ <http://ec.europa.eu/justice/discrimination/roma/> (acceso: 24-4-2017).

⁵ <http://www.errc.org/roma-rights-journal/roma-rights-2-2015-nothing-about-us-without-us-roma-participation-in-policy-making-and-knowledge-production/4433> (acceso: 24-4-2017).

⁶ «LEuropa, guardando negli occhi i migranti, ha riscoperto se stessa». La entrevista puede leerse en el enlace <http://www.vita.it/it/article/2015/09/08/moni-ovadia-leuropa-guardando-negli-occhi-i-migranti-ha-riscoperto-se/136428/> (acceso: 24-4-2017).

⁷ https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/april/documents/papa-francesco_20160416_lesvos-dichiarazione-congiunta.html (acceso: 24-4-2017).

II. Iglesias y gitanos: una fórmula ambigua

Una primera observación debe hacerse a propósito de las diferentes maneras de formular esta relación. Paradójicamente, nos encontramos con un fenómeno similar al que acontece con las mujeres. En ambos casos, muchas formulaciones terminan dando la idea de que se tratara de dos cosas distintas, enfrentadas, como si tanto las mujeres como los gitanos fuesen objetos de los cuales se ocupa la Iglesia y no sujetos eclesiales a título pleno. Es verdad que, desde luego, no hay una coincidencia plena, porque hay también varios gitanos musulmanes, con una extendida tendencia a desarrollar formas profundas y peculiares de religiosidad en la pertenencia a las religiones mayoritarias del lugar de asentamiento habitual o de presencia nómada predominante⁸. Esto lleva, por eso, a una amplia mayoría de bautizados en las Iglesias católica y ortodoxa, pero también del área protestante (aunque aquí en menor medida, tal vez, entre otras razones, por la pasión de los gitanos por las formas de devoción popular tanto mariana como hacia los santos). En todas estas comunidades eclesiales la participación es diversa y puede ir desde una asunción personal y también ministerial (catequesis, diaconado, función de pastor) hasta la práctica devota o una notable marginalidad y hasta una sustancial ajenidad. Desde el siglo pasado nos encontramos también con una visible adhesión a la Iglesia pentecostal (en Italia «Assemblee di Dio», en el área hispana «Aleluya»), en formas en las que los gitanos asumen en gran medida responsabilidad, difundiéndose mediante el contacto y los lazos familiares y menos ligada que las adhesiones precedentes a las áreas de residencia. Se entiende, por eso, la utilización de iglesias/Iglesia: con el plural me refiero tanto a las diversas denominaciones como a la pluralidad de las comunidades locales, mientras que con el singular hago alusión a la Iglesia de Cristo como comunión que nos sostiene y espera, en perspectiva ecuménica.

⁸ Cristina Simonelli, *La religione di Dio. Pratiche e appartenenze religiose di sinti e rom*, en P. Naso y B. Salvarani (eds.), *Un cantiere senza progetto. L'Italia delle religioni. Rapporto 2012*, EMI, Bologna 2012, pp. 189-195; «L'estensione e lo spessore. La pastorale rom a Verona come recezione del Concilio», en *Esperienza e teologia* n.º 29 (2012) 119-130.

III. Estructuras pastorales

En virtud de lo dicho se sigue por lógica que las formas de pastoral (el término de utilización más actual, etimológicamente pésimo aunque igualmente difundido de «cura de almas / *Seelsorge*» es también *singular*) son muy distintas y van desde «misiones» dedicadas, pasando por atenciones específicas en la gestión ordinaria de las comunidades, hasta formas de desprecio declarado que comparten el racismo de los grupos xenófobos (en el norte de Italia habría tristes estadísticas para aducir), o incluso hasta el total desinterés, como resulta a menudo también en los países con alta densidad de presencia gitana.

Desde ciertos puntos de vista se puede afirmar que en el siglo pasado se ha desarrollado una forma distinta de relación, menos paternalista y más respetuosa, en concomitancia con diversos factores históricos y eclesiales. Por otra parte, según estudios históricos y archivísticos todavía en curso, nos enteramos de que ha habido más atención pastoral de la que se pensaba, pero que tal atención ha tenido (¿y sigue teniendo?) dificultad para dejar un rastro en la historiografía pública y en la memoria eclesial. A nivel europeo quiero recordar, por lo menos, al Comité Católico Internacional para los Gitanos [siglas CCIT, por *Comité Catholique International pour les Tsiganes*], fundado en 1976 por el sacerdote francés Barthélemy (para todos, Yoshka) y por el matrimonio belga de Leisa y Léon Tambour: ligado de manera particular a la Iglesia católica, que vive todavía hoy (con una veintena de países involucrados) con profundo espíritu ecuménico y laico. Mantiene también la manera directa de los comienzos, ligada a fuertes vínculos de amistad, que constituyen «su espíritu».

IV. Modelos de evangelización, imágenes de Iglesia

Para la Iglesia católica el Vaticano II representa una importante divisoria de aguas para la estructura de conversión —a Cristo, al reino, al mundo— que ha generado una suerte de revolución copernicana y suscitado una *misión* desvinculada del colonialismo, el paternalismo y el eurocentrismo, por lo menos en las intenciones. No obstante, no hay que olvidar lo que ha caracterizado la *Mission de*

France, de lo cual hay una elocuente representación en las palabras de Madeleine Delbrêl en ocasión de la partida de misioneros desde el puerto de Le Havre: «Señor, cada uno de nosotros está en una de tus fronteras [...] habíamos pensado que todos los países estaban marcados en los mapas de geografía y que las líneas negras que indican las líneas férreas y barcos eran suficientes para ir unos hacia otros. Pero viviendo en medio de los hombres nos hemos dado cuenta de lo contrario. Si hay mapas en cuanto a la extensión, harían falta otros en cuanto al espesor»⁹. Ya en 1938 (en su escrito *Nous autres, gens des rues*), se mostraba dispuesta a reconocer el Espíritu presente en todo contexto humano y, por tanto, a delinear una «misión» no basada en el proselitismo sino en el compartir y en la estima por los contextos en que se desarrolla. A estas trayectorias hay que agregar las provenientes de la tradición de Carlos de Foucauld y de las familias religiosas que se inspiran en él, como también la lección de la teología *de la liberación* latinoamericana y de la teología *política* europea.

Sin considerar que con esto haya habido un único modelo renovado en el contexto de los gitanos, todas estas dimensiones han sido de enorme importancia y han generado —me refiero ahora en particular a Italia— una experiencia peculiar que ha privilegiado la estima de las culturas gitanas y el compartir la vida en pequeños núcleos de convivencia, a menudo en *roulottes*, caravanas y chabolas. Habiendo alcanzado una madurez tal como para ser objeto de estudios antropológicos¹⁰, esta experiencia experimenta hoy una no fácil transición tanto por la no realización del paso de consignas de generación en generación como por la caída de la estima por parte de la organización pastoral nacional, más expuesta en otras direcciones. Sin embargo, la modalidad del «compartir» no es solo una forma de evangelización (que, paradójicamente, hoy se encuentra en el centro del magisterio católico, por la estima de Bergoglio hacia las «periferias»), sino un punto de vista sobre la Iglesia, convocada a ir más allá de sí misma, a ser «testeada» y evangelizada por las minorías. Un sínodo local de Verona (2002-2005) traducía perfectamente este ho-

⁹ Madeleine Delbrêl, *Missionaires sans bateaux* (1943).

¹⁰ Leonardo Piasere, «The Catholic Church and the Evangelization of “nomads” in Italy», en *Nomadic Peoples* (de próxima aparición).

rizonte: «soñamos con una Iglesia discípula, sinodal, compañera de viaje, extrovertida y solidaria».

V. Los desafíos

Pablo VI dijo en 1965 en Pomezia (Roma) a una peregrinación gitana: «Vosotros en la Iglesia no estáis al margen, sino que, de alguna manera, estáis en el centro. Vosotros estáis en el corazón de la Iglesia». Marcó así un momento histórico, porque fue el primer discurso papal oficial que no fue un bando de exclusión de los Estados Pontificios. No obstante, con la observación de que están en el centro «de alguna manera», mostró la consciencia de que el desafío estaba —y sigue siendo todavía hoy— en pie. No solo por la superación de los localismos y de los racismos —que están resurgiendo o que nunca fueron acallados—, sino también por la puesta en juego de una comunidad eclesial llamada a vivir en las propias fronteras, sin temor a perderse.

En este sentido puede recuperarse entonces la idea de «gente de viaje», habituada a traspasar fronteras, y ello en múltiples sentidos: sí, como se ha dicho, el nomadismo corresponde solo en una pequeña parte a la real situación de vida de los gitanos, su evocación mantiene una enorme fuerza en el imaginario colectivo y grandes potencialidades espirituales. No se puede esconder el peligro de caer en el romanticismo de la *Wanderung* y de los estereotipos, por lo cual toda discriminación debe combatirse, de modo que las formas de exclusión o de reclusión en guetos pase a formar parte, a título pleno, del examen de conciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, la idea de ser «luchadores mansos» y «viajeros ligeros» (Alex Langer, 1946-1995) sigue siendo poderosa: personas e Iglesias que atraviesan los recintos, capaces de llorar y de bailar, de extender la mano cuando sirve y de ofrecer hospitalidad inmediata —en la propia casa dondequiera que esté— y, al mismo tiempo, orientadas hacia el más allá.

(Traducido del italiano por Roberto H. Bernet)

Stan Chu Ilo *

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS
NATIVOS AFRICANOS
Lecciones de las luchas de los ogonis
del delta del Níger

Este ensayo demuestra cómo la lucha por el control de los recursos por parte del grupo minoritario ogoni en el delta del Níger, Nigeria del Sur, ilustra los desafíos que enfrentan muchos pueblos nativos en África. Esa lucha muestra que los actores estatales e internacionales conspiran a menudo para expoliar la tierra de los pueblos nativos prestando menos atención a sus derechos a la tierra, al sustento y a la preservación de sus derechos culturales y religiosos. El presente trabajo propone que los pueblos nativos de África tienen fuertes principios éticos y prácticas de comunidad para abrazar la totalidad en la creación. Esto se realiza a través del tiempo que dedican diariamente a prácticas para proteger su hábitat natural a fin de asegurar vida abundante para sí mismos y para las generaciones futuras. El ensayo concluye mostrando cómo las ecoteologías africanas y las teologías de la solidaridad en el cristianismo mundial podrían acompañar a los pueblos nativos africanos en la búsqueda de pertenencia e individualidad en un mundo que a veces parece ignorar sus derechos y sus tradiciones culturales.

* STAN CHU ILO es profesor investigador en el Center for World Catholicism and Intercultural Theology de la DePaul University, Chicago, Estados Unidos. Es editor responsable de la serie *African Christian Studies* para Pickwick Publications, de Wipf and Stock Publishers. Es profesor visitante en el Institute of Social Ministry and Mission, en el Tangaza University College, Nairobi, Kenia. Entre las obras de su autoría se cuenta *The Church and Development in Africa: Aid and Development from the Perspective of Catholic Social Ethics* (2014) y, como editor responsable, la miscelánea *Searching for Abundant Life: Christianity, Money and Africa's March Towards Modernity*.

Dirección: Center for World Catholicism and Intercultural Theology (CW-CIT), 2320 N. Kenmore Ave., Schmitt Academic Center (SAC) 570, Chicago, IL 60614 (Estados Unidos). Correo electrónico: SILO@depaul.edu

Introducción

El discurso académico en las ciencias sociales sobre los derechos de los pueblos nativos de África es muy reciente. Estos derechos y reclamos de los pueblos nativos de África no han tenido prominencia dentro de los estudios teológicos y del ministerio pastoral en el continente. Por ejemplo, no se discutieron en los dos encuentros más importantes de los obispos, sacerdotes y laicos cristianos en los sínodos africanos (1994 y 2009).

De acuerdo con el Grupo de Trabajo Internacional para los Asuntos Indígenas (IWGIA, International Working Group for Indigenous Affairs), hay en África alrededor de 50 millones de personas pertenecientes a pueblos nativos. La mayoría de ellos son pastores y nómadas o seminómadas y cazadores-recolectores que «viven en situaciones de marginación y discriminación»¹. Algunos de los pueblos nativos identificados en este informe incluyen a cazadores-recolectores como los pigmeos de África Central, los sanes de Sudáfrica, los hadzabes y akies de Tanzania y los ogiegs, sengweres, wattas, yaakus de Kenia; los pastores nómadas o seminómadas como los masáis de Kenia y Tanzania, los barabaigs de Tanzania, los endorois, samburus, turkanas, rendilles, ormas, boranas y pokots de Kenia, los karamojongs de Uganda, las numerosas comunidades de pastores de Sudán, Somalia y Etiopía, los tuaregs de Mali, Níger y Burkina Faso, los fulanis en Níger, Mali, Burkina Faso y otros numerosos países de África occidental, los mbororos en Camerún y Chad, los ogonis en Nigeria y otros países de África occidental, los tubúes en Níger y los himbas en Namibia².

En este ensayo me centraré en el pueblo ogoni del delta del Níger, Nigeria del Sur. Mostraré cómo su lucha con el Gobierno de Nigeria y con las compañías petroleras internacionales revela algunos de los principales desafíos que enfrentan los pueblos nativos de África. Mostraré asimismo por qué su lucha por el «control de los recursos»

¹ Véase la Información en la página de Internet del International Working Group for Indigenous Affairs: <http://www.iwgia.org/regions/africa> (acceso: 25-4-2017).

² Véase *ibídem*.

fue exitosa en suscitar la atención internacional sobre el modo en que las comunidades locales podían resistir con éxito a los actores estatales y a sus colaboradores internacionales. Por último, se presentarán algunas lecciones de este estudio de caso a fin de mostrar qué reto representa para las teologías africanas de hoy la lucha por los derechos de los pueblos nativos.

I. La campaña del pueblo ogoni por la ecojusticia y por el «control de los recursos»

Lamentando la explotación del petróleo en el delta del Níger, Garrick Leton, un miembro de la realeza ogoni, dice:

Hemos despertado para encontrar nuestras tierras devastadas por agentes de la muerte llamados compañías petroleras. Nuestra atmósfera ha resultado totalmente polucionada, nuestras tierras, degradadas, nuestras aguas, contaminadas, nuestros árboles, envenenados, tanto que, virtualmente, nuestra flora y fauna han desaparecido. Requerimos la restauración de nuestro medio ambiente, las necesidades básicas para la vida —agua, electricidad, educación—, pero, por sobre todas las cosas, el derecho a la autodeterminación, de modo que podamos ser responsables de nuestros recursos y de nuestro medio ambiente³.

El delta del Níger es el mayor humedal de África y uno de los más grandes del mundo. Abarca más de 75 000 kilómetros cuadrados⁴. Según un informe especial de Human Rights Watch, el delta del Níger es una vasta planicie aluvial formada por la acumulación de limo arrastrado a lo largo de siglos por los ríos Níger y Benue. Se compone de cuatro zonas ecológicas —islas-barrera costeras, manglares, bosques pantanosos de agua dulce y selvas tropicales de tie-

³ Citado en Phia Steyn, «Oil, Ethnic Minority Groups and Environmental Struggles Against Multinational Oil Companies and the Federal Government in the Nigerian Delta Since the 1990s», en Marco Armeiro y Lise Sedre (eds.), *A History of Environmentalism: Local Struggles, Global Histories*, Bloomsbury Academic, Nueva York 2014, p. 62.

⁴ Ebiegberi Alagoa et al. (eds.), *The Early History of the Niger Delta*, Helmut Buske Verlag, Hamburgo 1988, p. 22.

rras bajas— cuyos patrones varían según las inundaciones estacionales⁵.

El área nigeriana del delta del Níger ha sido durante dos siglos objeto de conflicto entre grupos étnicos minoritarios del área así como entre gobiernos nacionales y extranjeros y entre conglomerados internacionales de negocios. Esto obedece a que el área es una de las partes de mayor riqueza de África en cuanto a sus recursos minerales y agrarios. Este conflicto y esta tensión se remontan a la época del tráfico transatlántico de esclavos. Antes de que se descubriera el petróleo en esa área, contaba con un floreciente comercio de aceite de palma organizado a través del «sistema doméstico» de la administración local. Fue el comercio con el aceite de palma el que trajo a los mercaderes británicos a esta zona y llevó a la anexión forzosa de este territorio por las fuerzas coloniales británicas, que dieron a la región el nombre de Protectorado Oil Rivers.

La agitación por los derechos de las minorías en esta zona es tan antigua como el amalgamamiento de los protectorados del sur y del norte de Nigeria en 1914 por el Imperio británico. Esta agitación por los derechos del control de los recursos llevó al gobierno colonial británico a establecer en 1956 la Comisión Willink para examinar las quejas de los grupos étnicos minoritarios de Nigeria, especialmente en la región del delta del Níger. El núcleo del asunto era la autodeterminación: si es el Estado o son las comunidades nativas los titulares de los derechos sobre las riquezas petroleras existentes en sus comunidades y qué porcentaje de la riqueza petrolera debería darse a la comunidad local. La cuestión ecológica se centró en la prevención de una progresiva degradación medioambiental, en la limpieza de los vertidos de petróleo y en las amenazas a la salud, etc. La preocupación final se enfrentó con el desarrollo de las mismas comunidades productoras de petróleo y con su continua marginación en el Estado nigeriano.

Hay muchos pueblos nativos en el delta del Níger que se oponen a la presencia de las compañías petroleras en sus tierras sobre la

⁵ Human Rights Watch, *The price of oil: Corporate responsibility and human rights violations in Nigeria's oil producing communities*, Human Rights Watch, Nueva York 1999.

base de su convicción religiosa de que la explotación petrolera está también infligiendo profundas heridas en el espíritu de los ancestros que habitan esos manglares y pantanos. El modo en que las comunidades nativas del delta del Níger han luchado por sus derechos ofrece algunas lecciones sobre la resistencia local. Demuestra que si las minorías hicieran uso de sus enfoques nativos para ejercer resistencia contra el Estado o contra los actores internacionales podría suscitarse la fuerza de fuentes alternativas de influencia y control. El pueblo nativo ogoni, conducido por Ken Saro-Wiwa, cofundador y director del Movimiento por la Supervivencia del Pueblo Ogoni (MOSOP, Movement for the Survival of Ogoni People), se convirtió en la década de 1990 en la resistencia coordinada más visible contra la explotación del petróleo y la degradación medioambiental en el delta del Níger.

Entre 1990 y 1993 los ogonis, cuyo número asciende a 500 000 personas, se movilizaron en una acción masiva para resistir con éxito a lo que Wiwa, el líder del grupo, denominó como un genocidio y como «el alma moribunda de la tierra ogoni»⁶, cuando dijo:

Si os lleváis todos los recursos del pueblo (ogoni), les quitáis su tierra, contamináis su aire, ensuciáis sus arroyos, les hacéis imposible cultivar la tierra o pescar, que es el recurso principal de su sustento, y después os lleváis todo lo que brota de su suelo... si mueren más ogonis de los que nacen, si los niños y niñas ogonis no van a la escuela... entonces seguramente estáis llevando la tribu a la extinción⁷.

Tres son los pasos que dieron los ogonis en su lucha. Primero, se realizó una campaña masiva de educación e información sobre el impacto devastador de la explotación petrolera en el medio ambiente de la tierra de los ogonis, en la que había 59 pozos de petróleo, así como sobre la injusticia de esta condición y sobre el hecho de que

⁶ Véase Eghosa Osaghae, «The Ogoni Uprising: Oil Politics, Minority Agitation and the Future of the Nigerian State», *African Affairs* 94 (376) 325-344. Véase también Daniel Omoweh, *Shell petroleum Development Company, the State and Underdevelopment of Nigeria's Niger Delta: A Study in Environmental Degradation*, Trenton (Nueva Jersey): Africa World Press, Inc, 2005.

⁷ Ken Saro Wiwa. Entrevista con la revista *Tell Magazine*, Lagos, Nigeria, 1993.

esta situación no podría ser nunca modificada por el Gobierno de Nigeria ni por las compañías petroleras que se estaban beneficiando del expolio y la destrucción de la tierra de los ogonis.

Segundo, se definieron con claridad las metas y estrategias del movimiento. Es importante subrayar el hecho de que el liderazgo del MOSOP asumió un enfoque no violento. Fue una ironía muy grande que el líder del movimiento, Saro-Wiwa, fuera ejecutado posteriormente por el Estado por lo que muchos llamaron un asesinato judicial. La misión del grupo fue definida en la Declaración de Derechos de los Ogonis, de 1990. Allí se afirma claramente que los ogonis son «una nacionalidad étnica separada y distinta» y que quieren participar en el Estado como una entidad separada⁸. Este derecho de autodeterminación implica, a su vez, otros derechos: tener la última palabra sobre los recursos económicos, proteger y desarrollar las propias lenguas locales, adoptar la espiritualidad tradicional y el conocimiento local para proteger el medio ambiente de una ulterior degradación, etc.

Tercero, el movimiento se fundó en la movilización masiva utilizando las modalidades tradicionales de las redes sociales, de la participación comunal, de la solidaridad, de la colaboración y de los llamamientos constantes a la identidad étnica en cuanto vinculada a la supervivencia y al bien común.

II. Lecciones de la lucha

¿Qué lecciones podrían aprenderse de este movimiento que atrajo la atención internacional en el África de los años noventa? El éxito de la internacionalización de la defensa de la ecojusticia por parte del MOSOP podría atribuirse a tres factores, entre otros muchos:

1) *Tuvo un liderazgo efectivo y apoyo de las bases.* El liderazgo del MOSOP estuvo bien organizado, arraigado en procesos locales y redes sociales, y tuvo un relato y una praxis coherentes para la realización de los objetivos de su movimiento y de los anhelos del grupo étnico.

⁸ Osaghae, «The Ogoni Uprising», p. 326.

2) *Los ogonis reconocieron suficientemente pronto en el desarrollo de su campaña el impacto del nexo local-global para mantener la presión sobre el Estado nigeriano.* El MOSOP tenía un mensaje claramente presentado en la Declaración de Derechos de los Ogonis, que tuvo una buena circulación internacional. La Declaración fue presentada a la Subcomisión de Derechos Humanos sobre la Prevención de la Discriminación contra las Minorías, de Naciones Unidas, a la Comisión Africana de Derechos Humanos, así como a varias organizaciones europeas.

3) *Preocupaciones medioambientales son preocupaciones globales.* Los ogonis fueron el primer pueblo nativo africano que articuló claramente la conexión entre la devastación de sus tierras por la explotación petrolera y los efectos globales del cambio climático. Argumentaron que la polución medioambiental, la salinización de los océanos, las emisiones de gas, la quema de gas y los vertidos de petróleo en el delta del Níger tienen importantes consecuencias para el mundo entero y no simplemente para la tierra de los ogonis, porque todos esos hechos contribuyen al cambio climático global.

III. El puesto de la teología en los lugares en los que sufren los pueblos nativos africanos

Como señalamos antes, las teologías africanas han ignorado ampliamente el problema y la lucha de los pueblos nativos de África. Las teologías africanas y las teologías de la solidaridad en el cristianismo mundial deberían surgir a partir de sitios de sufrimiento en lugares como el delta del Níger. Los gritos de los pueblos nativos de África frente al desplazamiento, a la existencia exiliada y migratoria y a la explotación por el Estado y por los actores internacionales deberían ser vistos por los teólogos africanos como los nuevos lugares en los que Dios se está revelando en la historia de África. Las teologías africanas tienen que acompañar a los pueblos nativos de África en su búsqueda de nuevas formas de administración de recursos sobre base comunitaria utilizando la sabiduría de las comunidades nativas. Esta fue la importancia del discurso del papa Francisco a las autoridades y al cuerpo diplomático en Nairobi, Kenia, en

2015, cuando señaló que el respeto por el entorno natural y la afirmación de la belleza de la creación son «valores [...] profundamente arraigados en el alma africana», porque están fundados en la sabiduría de las diferentes comunidades africanas⁹.

En la encíclica *Laudato si'* el papa Francisco escribe sobre los valores y la sabiduría del conocimiento de los pueblos nativos y su conocimiento ecológico para el desarrollo de una ética ecológica que podría representar una diferencia en el mundo: «Pues allí se puede generar una mayor responsabilidad, un fuerte sentido comunitario, una especial capacidad de cuidado y una creatividad más generosa, un entrañable amor a la propia tierra, así como se piensa en lo que se deja a los hijos y a los nietos» (LS 179).

De la lucha de los ogonis la teología puede aprender la fuerza y el impacto de una plausible estructura y visión del mundo aborigen para el desarrollo de teologías y praxis contextuales a fin de revertir una situación injusta. Los líderes de los ogonis las aprovecharon para movilizar exitosamente a su pueblo a la resistencia contra el Estado y las compañías petroleras internacionales como Shell y Chevron. Lo hicieron apelando a narrativas y mitos tradicionales africanos de la creación y el cuidado de la tierra que ellos utilizaron reinterpretando los mitos bíblicos de la creación. Estos no solamente tocaron los valores culturales del pueblo, sino que tuvieron también un fuerte impacto en su sensibilización para las amenazas del entorno a las que se enfrentaban. Además, utilizaron la historia de la huida de Israel de Egipto como motivo de liberación enlazando su sufrimiento y el sufrimiento de la tierra en el país de los ogonis como forma de esclavitud de la que Dios quiere liberarlos a través de su resistencia colectiva. Su causa fue enmarcada asimismo en oraciones y culto religioso tanto en las tradiciones cristianas como en la tradición africana.

Finalmente, en la defensa del pueblo ogoni se reflejó la centralidad que tiene la curación en la consciencia religiosa africana. La

⁹ Viaje apostólico del santo padre Francisco a Kenia, Uganda y República Centroafricana. *Encuentro con las autoridades de Kenia y con el cuerpo diplomático, 25 de noviembre de 2015*. Cita según: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151125_kenya-autorita.html.

explotación petrolera fue encuadrada como el precursor de la muerte para el espíritu de los ancestros, como fuente de muerte para la tierra que alimenta las vidas de los vivos y como portador de muerte futura para los aún no nacidos. Así pues, la lucha por el derecho de los nativos a la tierra, a la religión, a la autodeterminación, a un entorno natural liberado de la explotación petrolera es propiamente una lucha por una vida en abundancia. Esto solo puede lograrse si se respeta la integridad de la tierra y si la tierra y sus pueblos y su entorno natural son sanos porque viven en una relación justa y armoniosa de respeto, cuidado y reciprocidad que es la única que puede alcanzar el florecimiento del ser humano y del cosmos.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

LOS PUEBLOS DE LAS ISLAS DEL PACÍFICO Resiliencia y cambio climático

Este artículo procura aumentar la consciencia acerca de la creciente marginación de la minoría olvidada de varios pueblos de las islas del Pacífico cuya vida se encuentra enfrentada en primera línea al cambio climático. Su situación es ignorada por las ricas naciones desarrolladas, que cuya postura, centrada en el crecimiento económico, sigue contribuyendo al cambio climático. Las respuestas a este complejo tema se unen en torno a las estrategias de mitigación (naciones desarrolladas) y adaptación (isleños del Pacífico). Cinco temas interconectados identificados por los isleños del Pacífico como factores que contribuyen a su marginación son: los alimentos y el agua, la erosión costera y la elevación del nivel del mar, la minería y las perforaciones en alta mar, el impacto de condiciones meteorológicas extremas y las finanzas climáticas.

En lugar de mostrar el hemisferio norte, en el globo terráqueo ilustrado que tengo frente a mí se encuentra sobre los hombros de Atlas el hemisferio sur y, en el centro, el Océano Pacífico¹. Yo veía a mi país como parte *del* Océano Pacífico. Para Luamanu-

* KATHLEEN P. RUSHTON, de las Hermanas de la Misericordia en Christchurch, Aotearoa Nueva Zelanda, es una estudiosa independiente que enseña Sagrada Escritura sobre base contractual. Su investigación sobre el Evangelio de Juan incluye la cosmología del prólogo, así como el imaginario del agua, del nacimiento y de la cosecha, y sus implicaciones para la ecología y para la justicia climática en la actualidad.

Dirección: Nga Whaea Atawhai Sisters of Mercy, 141 Main North Rd, Papanui, Christchurch 8052, Aotearoa (Nueva Zelanda). Correo electrónico: kprushton@gmail.com

¹ Cartón para un tapiz de Atlas, Shakespeare's Globe, Londres 1989, por Raymond Boyce. <http://blog.tepapa.govt.nz/2016/05/22/creating-something-shakespearean-raymond-boyce-and-the-globe-hangings/>

vau Winne Laban, «en» y «de» son palabras pequeñas que, sin embargo, tienen un profundo y sutil significado. Los neozelandeses de Aotearoa son *del* Pacífico. Uno puede estar *en* el Pacífico y estar fuera, como observador y foráneo. Ser *del* Pacífico «da un sentimiento mucho mayor de participación, de pertenencia, de responsabilidad por las propias acciones, por las que se tendrá que rendir cuentas»². En este artículo abordo el tema de la creciente marginación de los pueblos minoritarios de las islas del Pacífico, pueblos que viven con el cambio climático y a los que a menudo se olvida³. Lo hago como mujer *pakeha* de Aotearoa Nueva Zelanda (ANZ). Décadas después de la firma de Te Tiriti o Waitangi entre los maoríes y el Gobierno británico en 1840, o sea, en las décadas de 1860 y 1870, mis ancestros irlandeses e ingleses navegaron parte del vasto Océano Pacífico⁴. Junto con Australia, ANZ es significativa para las naciones del Pacífico en cuanto a desarrollo sostenible y estabilidad (dominantes de ayuda, comercio, rutas de transporte, servicios de educación y salud, defensa; además, en ambos países vive un número importante de isleños del Pacífico), pero hasta fecha reciente han seguido trayectorias diferentes en sus compromisos con el Protocolo de Kioto⁵.

El océano Pacífico, que se extiende sobre una tercera parte de la superficie del planeta, es la mayor característica geográfica de la Tierra. Dentro de este «continente de agua» se encuentran más de 20000 islas⁶. El tar-

² L. W. Laban, «Closing Remarks», en B. Lynch y G. Hassall (eds.), *Resilience in the Pacific: Addressing the Critical Issues*, New Institute of International Affairs, Wellington 2011, p. 191.

³ En las discusiones sobre el cambio climático se omite las más de las veces la consideración del Pacífico, por ejemplo, R. W. Miller, «Thinking the Unthinkable: The Theologian and the Planetary Emergency», en J. Brumbaugh y N. Imperatori-Lee (eds.), *Turning to the Heavens and the Earth: Theological Reflections on a Cosmological Conversion Essays in Honor of Elizabeth A. Johnson*, Liturgical Press, Collegeville 2016, pp. 236-237.

⁴ El término maorí *pakeha* se refiere a los habitantes de Aotearoa Nueva Zelanda de origen europeo. «Aotearoa» es un nombre maorí para designar a Nueva Zelanda. Te Tiriti o Waitangi se refiere al Tratado de Waitangi.

⁵ J. Barnett y J. Campbell, *Climate Change and Small Island States: Power, Knowledge and the South Pacific*, Earthscan, Londres 2010, pp. 106-109.

⁶ S. Roger Fischer, *A History of the Pacific Islands*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013, xvii. Acerca del estatus político de estos 22 países y territorios véase

dío Epeli Hau'ofa ofrece una amplia visión del Pacífico en la que, durante milenios, este mar de islas ha estado enlazado por el océano.

... un vasto mundo en el que personas y culturas se movían y mezclaban sin el impedimento de fronteras del tipo que fueron erigidas mucho más tarde por poderes imperiales. De una isla a otra, [gentes del Pacífico] navegaban para comerciar o para casarse, expandiendo así las redes sociales para un mayor flujo de la riqueza. Viajaban para visitar a sus parientes en una amplia variedad de entornos naturales y culturales a fin de saciar su sed de aventuras y para luchar y dominar⁷.

Hoy en día los ancestrales hogares de los isleños del Pacífico se encuentran entre los más amenazados por el cambio climático. Se trata de un asunto muy complicado que aquí solo estoy en condiciones de esbozar y para el que existen dos respuestas principales: la mitigación y la adaptación. Hablar en general de las naciones de las islas del Pacífico implica el peligro de reducir la diversidad que, según Hau'ofa, existe entre estos pueblos y dentro de ellos.

I. Visiones sobre el cambio climático

La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), adoptada en 1992, es fundamental para comprender las políticas globales que influyen en las actividades relativas al cambio climático en las islas del Pacífico así como la influencia de estos Pequeños Estados Insulares en Desarrollo (Small Island Developing States [SIDS]) en la política global⁸. El artículo 4.8 de la CMNUCC es muy importante porque, según allí se indica, se deberían estudiar a fondo las medidas necesarias para atender las necesidades de los pequeños países insulares a fin de responder a los efectos adver-

Barnett y Campbell, *Climate Change*, 5. Acerca del medio ambiente, de la historia, la cultura, la población y la economía, véase M. Rapaport (ed.), *The Pacific Islands: Environment and Society*, ed. revisada, University of Hawai'i Press, Honolulu 2013.

⁷ Citado en Laban, «Closing Remarks», p. 191.

⁸ Para una visión de conjunto sobre el surgimiento del cambio climático como tema de política global y sobre el lugar de las naciones del Pacífico dentro de ese conjunto, véase Barnett y Campbell, *Climate Change*, pp. 85-110.

sos del calentamiento global. Esto implica a todos los países que tienen un compromiso de ayudarlos a adaptarse. El art. 4.2 especifica el compromiso que tienen los países desarrollados: «Cada una de esas Partes adoptará políticas nacionales y tomará las medidas correspondientes de mitigación del cambio climático, limitando sus emisiones antropógenas de gases de efecto invernadero, y protegiendo y mejorando sus sumideros y depósitos de gases de efecto invernadero»⁹.

La investigación de John Barrett y John Campbell es crítica para con gran parte de la ciencia y de la política en relación con el cambio climático en la región del Pacífico¹⁰. Los autores critican el discurso tanto científico como popular acerca del peligro del cambio climático, un discurso que enfatiza la vulnerabilidad, la pequeñez y el aislamiento, y que no visualiza posibilidades más allá de la opción de huir como refugiados¹¹. Esta representación oscurece la complejidad, la amplitud de las variaciones y las realidades de las vidas y de los medios de subsistencia del pueblo, así como su resiliencia. Se ha ignorado la posibilidad de adaptación y, de ese modo, el hecho de que, con una ayuda adecuada, las comunidades isleñas podrían ser capaces de desarrollar respuestas efectivas al cambio climático. Un enfoque semejante mina la presión que se ejerce con el fin de reducir las emisiones de gases de tipo invernadero (mitigación) en el mundo desarrollado¹².

La afirmación de los objetivos del Acuerdo de París de diciembre de 2015 se debió ampliamente a la aportación de líderes del Pacífico como Aote Tong, presidente de la República de Kiribati, una de las naciones más afectadas. En su decisiva alocución en la Conferencia del Pacífico sobre el Cambio Climático (PCCC), que tuvo lugar en la

⁹ http://unfccc.int/files/essential_background/background_publications_htmlpdf/application/pdf/convsp.pdf. Véase W. French, «Ask the Winds, Rains and Waves around Us: Justice and Prudence in a Time of Planetary Emergency», en J. Brumbaugh y N. Imperatori-Lee (eds.), *Turning to the Heavens and the Earth: Theological Reflections on a Cosmological Conversion Essays in Honor of Elizabeth A. Johnson*, Liturgical Press, Collegeville 2016, pp. 152-158, acerca de un marco moral de justicia climática y una política de precios justa.

¹⁰ Barnett y Campbell, *Climate Change*, pp. 110-174.

¹¹ Barnett y Campbell, *Climate Change*, pp. 170-174.

¹² Barnett y Campbell, *Climate Change*, pp. 155-174.

Victoria University of Wellington en febrero de 2016, dijo Tong: «Nosotros [en Kiribati] estamos ahora en primera línea, pero todos estaremos pronto en primera línea». Para él, el cambio climático es «un desafío climático que necesita un pensamiento totalmente nuevo» y un cambio radical en el pensamiento y en el compromiso globales. Según Tong, esos países están siendo ignorados por la comunidad global, «que ha contribuido y sigue contribuyendo injustamente al cambio climático y, de forma igualmente injusta, tienen la mayor capacidad para ofrecer los muchos recursos que se requieren para detener el curso del cambio climático»¹³. Parte de la estrategia de adaptación tiene que ser la reubicación, y su pueblo tiene que estar preparado para buscar un nuevo hogar en otro país. Bajo la conducción de Tong, su Gobierno ha estado implementando un plan de reubicación para algunos de los 105 000 isleños, un plan que incluyó la compra de tierras en una de las islas Fiyi en 2014.

II. Un único enfoque

En el encuentro de líderes del Foro de las Islas del Pacífico celebrado en los Estados Federados de Micronesia en septiembre de 2016¹⁴ se adoptó la Estrategia para el Desarrollo Resiliente para el Clima y los Desastres en el Pacífico (Strategy for Climate and Disaster Resilient Development in the Pacific [SRDP]), la primera de este tipo en el mundo. En un enfoque único para desarrollar a largo plazo la sostenibilidad y resiliencia para las naciones del Pacífico, esta estrategia une la gestión del cambio climático como también la de los riesgos de desastres. Dirigiéndose a la PCCC, Claire Anterea, de Kiribati, explicó que hay dos tipos de resiliencia: una basada en la cultura y otra basada en el dinero. En sus 33 islas la resiliencia basada en el dinero construye murallas marítimas; se hace necesario complementar los sistemas de agua potable desarrollando la resi-

¹³ <http://www.victoria.ac.nz/vicpasifika/our-community/events/climate-conference/keynote-speakers>

¹⁴ Sobre esta agrupación política de dieciséis Estados independientes y sobre el estatus de las naciones del Pacífico que no son independientes véase <http://www.forumsec.org/pages.cfm/about-us/>.

liencia y la solidaridad de la comunidad. «Aquí habla con fuerza nuestra cultura... necesitamos seguir desarrollando la resiliencia, tanto en nuestro medio como en el de nuestros hermanos y hermanas de todo el Pacífico»¹⁵. Otra voz *del* Pacífico es Koreti Tiurmalu, coordinador del Pacífico de la organización 350.org, que dirige la inculturación de este movimiento, conocido como Pacific Climate Warriors: «No podemos edificar un Movimiento del Clima del Pacífico sin comprometer nuestras comunidades de fe. La fe es fundamental para nuestro pueblo y, al igual que el océano, ella nos conecta. Frente a la crisis climática necesitamos la oración para llevar a nuestro pueblo y nuestra fe a desarrollar resiliencia»¹⁶.

III. Asuntos que afectan a los isleños del Pacífico

Los habitantes de las islas del Pacífico, unidos en redes y nexos sociales a lo ancho de Oceanía, identifican cinco temas climáticos interconectados que impactan en su vida y los marginan. Estos han sido registrados por Caritas ANZ, Caritas Tonga y Caritas Australia en un documento que emitieron en común y que se titula *Hungry for Justice, Thirsty for Change: Caritas State of Environment Report for Oceania 2016 [Con hambre de justicia, con sed de cambio. Informe de Caritas sobre el estado del medio ambiente para Oceanía 2016]*. Se trata de los siguientes: el alimento y el agua, la erosión costera y el aumento del nivel del mar, la minería y las perforaciones en alta mar, el impacto de las condiciones meteorológicas extremas y las finanzas climáticas¹⁷.

¹⁵ *Hungry for Justice, Thirsty for Change: Caritas State of Environment Report for Oceania 2016*, 55. El documento puede descargarse en: <http://www.caritas.org.nz/advocacy/environmental-justice/state-environment-report>

¹⁶ <http://350pacific.org/prayforourpacific/>; para el discurso de Tiurmalu en la PCCC véase <http://www.victoria.ac.nz/vicpasifika/our-community/events/climate-conference/keynote-speakers>

¹⁷ *Hungry for Justice*, pp. 2-65. En <http://www.caritas.org.nz/advocacy/environmental-justice/state-environment-report> pueden descargarse también los informes previos titulados *Small Yet Strong: Voices from Oceania on the Environment 2014 [Pequeñas, pero fuertes: Voces de Oceanía sobre el medio ambiente 2014]*

Esta región no ha figurado en las estadísticas mundiales de inseguridad alimentaria puesto que, usualmente, ha habido allí alimentos suficientes. El año 2015-2016 ha puesto de manifiesto la vulnerabilidad de la región del Pacífico cuando fenómenos meteorológicos inesperados o extremos como el patrón climático de El Niño, graves ciclones, sequía severa, uso excesivo de los recursos naturales y daños en los ecosistemas marinos y terrestres afectaron al acceso a los alimentos nutritivos y al suministro de agua potable. Después del ciclón Winston, de categoría 5, los niños de Namosi, Fiyi, se vieron limitados a comer raíces de yuca ablandadas con polvo de hornear y paracetamol en polvo¹⁸. Las plantas se vieron afectadas por fuertes vientos que causaron el endurecimiento de las raíces. Los suministros de agua resultaron dañados, por lo que muchas personas tuvieron que ser hospitalizadas con diarrea o vómitos. Aun cuando Oceanía es un continente líquido, el agua potable es escasa. Uno de los territorios más afectados es Papúa Nueva Guinea, que tiene un 60 por ciento de su población sin acceso a agua segura —el porcentaje más alto del mundo—. Esta situación se agravó por la sequía de El Niño cuando, en su apogeo, se estima que 2,7 millones de personas se vieron afectadas por la escasez de alimentos y de agua. Veronika Triariyani (Tri) Kanem, de SKP Merauke (*Sekretariat Keadilan dan Perdamaian, Merauke*), en Papúa Occidental, informa que las mujeres tenían que caminar grandes distancias para obtener agua¹⁹. Allí, como en otras zonas, esta escasez tiene un serio impacto en la salud y en el acceso de los niños a la educación.

En las comunidades costeras, a las dificultades de acceso a alimentos y agua se agrega la pérdida de terreno a causa de la erosión, las inundaciones y el aumento del nivel del mar. Acoplado con el incremento de la temperatura del agua, el aumento del nivel del mar contribuye al deterioro de los arrecifes de coral. En 2015-2016, mareas de primavera más altas, oleadas de tormentas e inundaciones costeras causaron la

y Care for Our Common Home: Caritas State of the Environment Report of Oceania 2015 [El cuidado de nuestra casa común: Informe de Caritas sobre el estado del medio ambiente de Oceanía 2015].

¹⁸ *Hungry for Justice*, p. 15.

¹⁹ *Hungry for Justice*, p. 21.

pérdida de alimentos básicos tradicionales tales como cocos, taro de los pantanos y pandanus. El aumento del nivel del mar hace que el agua salada se filtre en la tierra, contaminando los suministros de agua y matando las plantas. Katalina Veá ilustra la lucha por sobrevivir en una recuperación de tierra emprendida por mujeres de Papúa y Tonga, que por sí solas están ganando tierra al borde de la laguna en la isla principal de Tongatapu²⁰. Katalina ha levantado su terreno con unos 130 camiones de relleno y tiene ahora una nueva casa. Con la ayuda de una organización eclesiástica y con un hijo que trabaja en un barco europeo, su casa está relativamente segura, pero las casas de los alrededores, de familias de bajos ingresos, sufren las inundaciones, porque no pueden recuperar tierra. No existe ningún plan oficial para reubicar a las familias. La solución del Gobierno ha sido construir caminos hacia la carretera principal para evacuar a los residentes en tiempos de inundación. Otras islas que están en riesgo son Kiribati, Tuvalu, Tokelau, los Estados Federados de Micronesia, las Islas Marshall y las Islas Cook. Lo que está en juego es la supervivencia a largo plazo de islas y naciones enteras. El fuerte sentimiento de conexión con la tierra, el deseo de permanecer, los lazos con generaciones precedentes y futuras han hallado expresión en labios de Boore Moua, de Kiribati: «Tomo prestada esta tierra a mis nietos. De modo que, en cuanto prestatario, soy responsable ... como cuidador de esta tierra para mis nietos»²¹.

La Convención sobre el Estatuto de los Refugiados no reconoce a las víctimas del cambio climático la condición de refugiados²². Como se ha dicho más arriba, ANZ tiene un alto número de habitantes de las islas del Pacífico. La primera solicitud de residencia a causa del cambio climático que resultó exitosa fue otorgada en agosto de

²⁰ *Hungry for Justice*, 27; *Small Yet Strong*, 12-13.

²¹ *Hungry for Justice*, 29. Sobre esta modalidad de autogestión y sobre las formas tradicionales, véanse pp. 31, 39, 59-60.

²² Tampoco lo hace la Organización Internacional para las Migraciones, que tiene tres objetivos centrales en la gestión de las migraciones: primero, evitar lo más posible la migración forzada resultante de factores medioambientales; segundo, donde se produce la migración forzada, dar asistencia y protección a las poblaciones afectadas y buscar soluciones duraderas para su situación; tercero, facilitar la migración como una estrategia de adaptación al cambio climático: <https://www.iom.int/migration-and-climate-change>

2014 a una familia Tuvalu, pero contó con la ayuda de los fuertes lazos de esa familia con ANZ²³. A pesar de que la Comisión de Derechos Humanos de ANZ afirma que existe una responsabilidad moral de incrementar la cuota anual de personas de Kiribati a las que se concede residencia, y de la defensa de la Comisionada de Relaciones Raciales en esa área, la política del Gobierno no ha cambiado.

En las negociaciones del Acuerdo de París, los isleños del Pacífico llegaron a un acuerdo sobre los objetivos mundiales en relación con el aumento de la temperatura, pero, en compensación, tuvieron que renunciar a provisiones de «pérdidas y daños» que habrían proporcionado a los pequeños estados insulares formas de compensación por las pérdidas sufridas a causa del cambio climático. En este contexto, «pérdidas» se refiere a «la completa desaparición de algo, como vidas humanas, hábitats o incluso especies; estas se han perdido y no podrán recuperarse». «Daños» se refiere a «algo que puede ser reparado, como un camino, un edificio o un terraplén»²⁴. El enfoque centrado en el crecimiento económico por parte de los países desarrollados margina aún más a los pueblos del Pacífico, centrados en la supervivencia. Por ejemplo, el primer ministro de ANZ, John Key, dijo en la Conferencia de París que ANZ daría «hasta 200 millones de dólares para apoyos relacionados con el clima a lo largo de los próximos cuatro años, la mayor parte de lo cual iría en beneficio de naciones del Pacífico»²⁵. Para colocar esto mismo en el contexto de los gastos internos del Gobierno de ANZ bastará, sin embargo, un solo ejemplo: se están asignando 255 millones de dólares neozelandeses a lo largo de los próximos 5 años y medio para una carretera en Auckland que, potencialmente, alienta a que haya más coches y mayores emisiones de carbono. Además, en lugar de orientarse a posibilitar que las comunidades vulnerables tengan lo que necesitan para adaptarse y sobrevivir, la ayuda climática se está dirigiendo en

²³ <http://immigrationcentre.co.nz/tuvalu-climate-change-family-win-nz-residency-appeal/>

²⁴ S. Huq y R. M. De Souza, «Climate Compensation: How Loss and Damage Fared in the Paris Agreement», *NewSecurityBeat*, 2016, <https://www.newsecuritybeat.org/2016/01/loss-damage-fared-paris-agreement/>

²⁵ *Hungry for Justice*, pp. 37-38.

general a infraestructuras y tipos de desarrollo económico que son insostenibles en el contexto del Pacífico.

El Pacífico, antes ámbito de pruebas nucleares, se está convirtiendo ahora en ámbito de pruebas para minería en el fondo del mar (*deep sea mining* [DSM]). Aunque ha habido poca actividad nueva, las compañías y los países buscan explorar o abrir minas para extraer minerales y probar equipamiento que puede cambiar y destruir caladeros existentes y que tienen el potencial de dañar o destruir ecosistemas enteros. Los gobiernos de Nauru, Tonga, Kiribati y las Islas Cook, atraídos por la promesa de retornos financieros, están patrocinando empresas. Los Pequeños Estados Insulares carecen de los recursos necesarios para monitorizar las actividades de DSM. Sailosi Alofi, de Ha'apai (islas llamadas en español Grupo Gálvez), Tonga, afirma: «Estoy preocupado por el resto de la gente ... Es algo nuevo que se está haciendo en Ha'apai ... La gente no sabe lo que es ... DSM y el impacto que tendrá en su área marítima y también en su ecosistema»²⁶.

Conclusión

He intentado prestar oídos a la vez «al grito de la tierra y al grito de los pobres» en el Pacífico y a sus diversos y resilientes pueblos marginados por el cambio climático. La encíclica *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*, llama a un nuevo orden global en el que las enormes deudas impagas de los países más ricos, ávidos de recursos, se compensen con las deudas de desarrollo de la mayor parte del mundo. El papa Francisco habla de una «verdadera “deuda ecológica”, particularmente entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico»²⁷. Existen responsabilidades diferentes en cuanto al cambio climático: los países desarrollados tienen que limitar el consumo y pagar su deuda a los países pobres apoyando políticas y programas de desarrollo sostenible.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

²⁶ *Hungry for Justice*, 45, 47-48.

²⁷ *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*, §51. Puede leerse en <http://w2.vatican.va>

IGLESIAS Y TEOLOGÍA EN CANADÁ DESPUÉS DE LOS PENSIONADOS AUTÓCTONOS

Los difíciles caminos de la verdad, de la reparación y de la descolonización

Poniendo en evidencia la dimensión violenta y genocida del sistema canadiense de pensionados autóctonos —una cooperación entre el Gobierno y las Iglesias que se extendió durante un siglo—, la Comisión de la Verdad de Canadá ha interpelado perturbadoramente a las Iglesias y les ha planteado el desafío de la reparación a los pueblos autóctonos. Sin embargo, entretanto la Iglesia ha perdido su hegemonía social y se ha empobrecido. Este artículo examina los desafíos ante los cuales se encuentran las Iglesias y la teología en esta nueva situación.

* JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL es desde 1997 profesor agregado en la Facultad de Teología y de Ciencias de las Religiones de la Universidad de Montreal. Sus investigaciones versan sobre las representaciones religiosas del mundo autóctono, la historia de los pensionados para autóctonos y las perspectivas de transformación de las relaciones entre autóctonos, Iglesias y sociedad en Quebec. Es miembro del Comité Internacional del Foro Mundial de la Teología de la Liberación, de la Sociedad Canadiense de Teología y de la Corporación Canadiense de Estudios Autóctonos. Es asimismo miembro de la Red Ecuuménica Justicia, Ecología y Paz, donde participa en la sensibilización de los medios eclesiales populares de Quebec a las cuestiones relativas a los autóctonos. Entre sus publicaciones se cuentan: «Lacombe's Chart: Imperialism and Spiritual Exile in the Indian Residential Schools of Canada», en Gerald Boodoo (ed.), *Religion, Human Dignity and Liberation*, São Leopoldo, Oikos Editora, 2016; «Les réactions des Églises devant l'histoire des pensionnats autochtones (1969-2015): entre résistances et engagement pour la réconciliation», en Marie-Pierre Bousquet y Karl Hele (eds.), *Spiritual Burn Victims: Native Residential Schools in Quebec/Les grands brûlés de l'âme: les pensionnats autochtones au Québec*, Montréal, Kingston: McGill/Queens University Press (de próxima aparición).

Dirección: Faculté de Théologie et de Sciences des Religions, Université de Montréal (Canadá). Correo electrónico: jean-francois.rousseau@umontreal.ca

I. La herencia de los pensionados autóctonos en Canadá

El sistema canadiense de pensionados para los niños autóctonos se apoyó en la cooperación entre el Gobierno canadiense y las Iglesias. Este sistema dio una estructura gubernamental a un modelo educativo y misionero que existía ya bajo la conducción de las Iglesias¹. Su creación se produjo unos años después de la fundación de Canadá moderno (1867). Los niños eran retirados de sus familias y de sus comunidades (a partir de 1894 por la fuerza, en caso necesario) para ser internados en escuelas dirigidas por personal eclesiástico. Este sistema fue abolido en 1969, aunque algunos establecimientos siguieron operando hasta 1998 fuera del marco gubernamental. Se estima que 150 000 niños autóctonos (indios, inuit y métis) fueron enviados a los pensionados. El objetivo explícito de los pensionados seguía una política colonial aplicada en otras partes del mundo, a saber, la de eliminar el «problema indio» erradicando a los mismos indios en cuanto grupo cultural para prepararlos a convertirse plenamente en canadienses². El fin primario de las Iglesias era la cristianización de los niños autóctonos alejándolos de la nefasta influencia de sus familias y comunidades.

En 2006, al término de una larga lucha política y jurídica, un acuerdo legal estableció el compromiso de crear la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Esta recibió el mandato de examinar la historia de los pensionados, su herencia y sus secuelas. Los delitos considerados incluyen abusos físicos y sexuales, la voluntad de eliminar las lenguas autóctonas, el atentado contra los lazos familiares

¹ Las Iglesias implicadas en esta cooperación con el Gobierno canadiense fueron, en lo esencial, varias comunidades religiosas y dieciséis diócesis católicas, la Iglesia anglicana de Canadá, la Iglesia metodista, la Iglesia presbiteriana y la Iglesia Unida de Canadá.

² Respecto del conjunto de la política de su gobierno en cuanto a la cuestión autóctona, el primer ministro fundador de la Confederación Canadiense explicó: «El gran objetivo es poner fin al régimen tribal y asimilar a los indios bajo todos los aspectos para que pasen a ser como los otros habitantes del Dominio, y ello lo más rápidamente posible [...]» (J. A. Macdonald, *Retour d'un ordre de la Chambre*, 2 de mayo de 1887 (20b).

y de comunidad, la represión de las espiritualidades «paganas», seis mil muertes a causa de las condiciones de vida insalubres, de abusos físicos, de fugas o de suicidios. Las secuelas son multigeneracionales: en particular, incapacidades parentales, desarraigo cultural, suicidio, toxicomanías y violencia sexual, entre otras. Es una herencia dolorosa que persiste a pesar de la resiliencia demostrada por numerosos autóctonos.

La herencia de los pensionados pone en evidencia la participación de las Iglesias en el gran relato colonial de la formación de Canadá como país de justicia, de paz y de igualdad, que oculta el hecho fundante del desposeimiento vivido por los pueblos autóctonos³. ¿Qué es hacer la verdad en una perspectiva de reconciliación cuando las posiciones de víctima y de agresor parecen tan polarizadas? En el resto de este artículo es mi intención abordar algunos de los problemas y retos a los que se enfrentan Las iglesias para llegar a ese objetivo. Terminaré mencionando algunas vías en las que se esbozan relaciones diferentes entre las Iglesias y los pueblos autóctonos de Canadá.

II. Las Iglesias y la ambigüedad de la reconciliación

Para ciertos pensadores y militantes autóctonos de Canadá el proyecto de reconciliación es una «política de distracción»⁴. Según ellos, es inaceptable porque el hecho de reconciliarse con Canadá sin que hayan cambiado las condiciones de desposeimiento territorial y de consecuente desconexión cultural y espiritual podría ser lo

³ Paulette Regan, *Unsettling the settler within: Indian residential schools, truth telling, and reconciliation in Canada*, UBC Press, Vancouver 2010. El informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación califica los pensionados como «elemento central» de una política de «genocidio cultural» (Commission de vérité et réconciliation du Canada, *La réconciliation: Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montreal - Kingston - Londres - Chicago: McGill-Queen's University Press, 1).

⁴ Jeff Corntassel, «Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination», *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1/1 (2012) 86-101.

mismo que reconciliarse con el colonialismo⁵. En una perspectiva de justicia transicional algunos proponen conceptos alternativos: restitución de lo usurpado, reparación de los males causados si la restitución es imposible, reformulación o reescritura de la historia para deconstruir el imaginario fundante del colonialismo (*reframing, re-storying*)⁶.

La reconciliación se presenta entonces como un objetivo lejano y derivado, y este hecho se opone a la valoración cristiana de la reconciliación como otro nombre de la salvación y como realización del amor. No obstante, un creciente número de voces y grupos eclesiales reconocen que una reconciliación real exige reparación, conversión y descolonización de las Iglesias. Su hegemonía social de otro tiempo las designó como mandatarias de un proyecto de aculturación a la sociedad dominante. ¿Cómo pueden ahora reparar, restituir y romper con ese imaginario colonial?

En la mayoría de las comisiones de la verdad y la reconciliación a lo ancho del mundo (por ejemplo, en Sudáfrica, Argentina, Ruanda, la ex Yugoslavia), los hechos examinados tocan a una parte importante de la población o hasta a su conjunto, algo que acrecienta el impacto social y político del ejercicio⁷. En cambio, según el último censo canadiense, de 2011, los autóctonos no constituyen más que el 3 por ciento de la población canadienses y apenas el 1 por ciento de la población de Quebec. El imaginario colonial tiende a relegar a

⁵ Gerald R. Tayayake Alfred, «Restitution is the real pathway to justice for indigenous peoples», en *Response, responsibility and renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*, Aboriginal Healing Foundation, Ottawa 2009, pp. 181-187.

⁶ Jeff Corntassel y Cindy Holder, «Who's sorry now? Government apologies, truth commissions, and Indigenous self-determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru», *Human Rights Review* 9/4 (2008) 465-489. Jeff Corntassel, Chaw-win-is y T'lakwadzi, «Indigenous Storytelling, Truth-telling, and Community Approaches to Reconciliation», *English Studies in Canada* 35/1 (2009) 137-159. Michelle Bonner, Matt James, «The three R's of seeking transitional justice: Reparation, responsibility, and reframing in Canada and Argentina», *The International Indigenous Policy Journal* 2/3 (2011) 3.

⁷ Matt James, «Uncomfortable comparisons: the Canadian truth and reconciliation commission in international context», *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum* 5(2) (2010) 23-35.

esta pequeña minoría a los márgenes de las preocupaciones sociales. Por eso, los autóctonos podrían tener dificultades para conservar la atención que el público les ha concedido recientemente con motivo de los pensionados y de la comisión. Así pues, las Iglesias tienen una responsabilidad acrecentada de demostrar su compromiso hacia ellos a través de las cuestiones sociales que ellos han elegido tratar de forma prioritaria.

III. Iglesias desacreditadas y minorizadas: superar la polarización, crear posiciones nuevas

A partir de 1991 las Iglesias implicadas en los pensionados se han comprometido una tras otra a reparar sus errores⁸. Pero, aunque los imponentes recursos a los que se recurrió en otro tiempo para aculturar-cristianizar a los autóctonos en una situación de monopolio del cristianismo han tenido profundos efectos sobre las comunidades y sus culturas, las que ahora tienen que realizar la reparación son Iglesias menos influyentes y empobrecidas. Siendo que los recursos disponibles no son proporcionales a los de otro tiempo, ¿es posible una reparación? ¿Es demasiado tarde?

Habiéndoseles solicitado la administración de los pensionados en razón de su situación hegemónica, las Iglesias canadienses son ahora juzgadas cuando su autoridad moral se ha visto ampliamente degradada a partir de la década de 1970. Ello no obstante, la Iglesia está obligada a escuchar los gritos de los pobres y a comprometerse en un proceso de conversión y de reparación. ¿Cómo hacerlo? Se ha observado que las reglas de funcionamiento de la Comisión han tenido a veces el efecto de cristalizar las posiciones de víctimas y de verdugos⁹. La Comisión tenía por mandato «reconocer las experien-

⁸ Es una historia compleja de la que es imposible tratar adecuadamente dentro de los límites de este artículo. Además, el episcopado católico se niega a presentar disculpas alegando su no responsabilidad institucional en el sistema de los pensionados. Sin embargo, la mayoría de los pensionados eran católicos.

⁹ Ronald Niezen, *Truth and indignation: Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*, University of Toronto Press, Toronto 2013.

cias, las secuelas y las consecuencias ligadas a los pensionados»¹⁰. Los participantes en las audiencias estaban invitados a una misma operación de verdad en un «orden de discurso» fundado en el mandato, para unos, de atestiguar y, para los otros, de confesar y pedir perdón. Esta manera de actuar corresponde a una concepción autóctona de la justicia, donde el culpable debe tomar la palabra públicamente reconociendo sus errores, así como las consecuencias de dichos errores para las víctimas. Con todo, a pesar de la violencia colonial estructural que entrañaron, se puede aplicar sobre los pensionados «una doble mirada»¹¹. La polaridad víctimas-verdugos no es tan simple. La historia de los pensionados implica claroscuros —identificados, por lo demás, en el marco de la Comisión—: había en ellos educadores verdugos, pero también otros más íntegros, denunciantes de la justicia sufrida por los niños penalizados por sus superiores; en ciertos pensionados la educación era verdaderamente útil para el resto de la vida de los jóvenes, mientras que en otras era muy deficiente; había alumnos víctimas de abuso sexual que se convertían a su vez en abusadores de los más pequeños; había establecimientos más hospitalarios que otros; en ciertos pensionados de los oblatos se reintrodujeron en el siglo xx las lenguas autóctonas¹², etc. ¿En qué medida puede la polarización de las posiciones favorecer una reconciliación y la toma en consideración de la complejidad de las situaciones?

IV. Iniciativas cristianas en la sociedad civil

Ahora bien, ¿qué se está dando en la actualidad? Muchas organizaciones cristianas participan en acciones ciudadanas a favor de la justicia para con los autóctonos. Se da una vía de reparación en una pastoral social de solidaridad con los autóctonos en torno a proble-

¹⁰ Frank Iacobucci, *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens. Annexe N: Mandat de la Commission de Vérité et Réconciliation*, 2006.

¹¹ Gilles Ottawa, *Les pensionnats indiens au Québec: un double regard. Avec la collaboration de Sarah Degonse et Sarah Bigourdan*, Cornac, Quebec 2010.

¹² Henri Goulet, *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec: le rôle déterminant des pères oblatos*, Presses de l'Université de Montréal, Montreal 2016.

mas concretos que implican la crítica a un colonialismo político y económico. Ejemplos elocuentes desde este punto de vista son la coalición ecuménica *Kairós Canadá* o, más recientemente, en Quebec, la Red Ecuménica Justicia, Ecología y Paz.

Entre las recomendaciones finales de la Comisión, algunas están dirigidas a las Iglesias y a las coaliciones ecuménicas¹³. Estas son a menudo realizables en el seno de la sociedad civil: por ejemplo, la sensibilización del público, la educación para el impacto de la doctrina del Descubrimiento¹⁴, el apoyo con respecto a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en todos los casos concretos en los que están comprometidos.

V. La teología como función eclesial y cultural

Mucho antes de los trabajos de la comisión, la crítica de los pensionados fue formulada con fuerza por los mismos autóctonos y por numerosos estudios. La teología canadiense y norteamericana se ha interesado desde hace largo tiempo por los pueblos autóctonos en una perspectiva misiológica y de inculturación (p. ej., Carl F. Starkloff, Achiel Peelman). Además, ciertas teologías han sido desarrolladas por los mismos autóctonos (p. ej., Terry LeBlanc). La cuestión de los pensionados sigue siendo todavía un tema reciente en la teología canadiense, y más aún en la teología francófona¹⁵.

¹³ Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Appels à l'action*, Commission de vérité et réconciliation du Canada, Winnipeg, 2015.

¹⁴ La Doctrina del Descubrimiento es un conjunto de bulas papales del siglo xv que concedió a los reyes cristianos el derecho de hacer súbditos suyos a los pueblos no cristianos recién descubiertos y de apropiarse de sus tierras. Ella ha marcado hasta nuestros días la jurisprudencia relacionada con los derechos territoriales de los pueblos autóctonos a lo ancho del mundo.

¹⁵ Brieg Capitaine, «La signification de la mission et des pensionnats indiens dans la revue Kerygma (1967-2004)», *Études d'histoire religieuse* 81 (2015) 123-140; Denise Nadeau, «Relation et responsabilité: Vers un processus de réconciliation», *Théologiques* 20 (2012) 419-452; Gregory Baum, «Les églises canadiennes se repentent de leur identification avec le colonialisme», *Théologiques* 22

Corresponde a la teología estudiar en especial la dimensión espiritual de la experiencia de los pensionados:

El exilio es tanto físico como espiritual: es la salida de lo familiar hacia un lugar nuevo y extraño. Este nuevo espacio intenta transformar y modificar narrativas y estructuras sociales preexistentes... El exilio espiritual fue la internalización del hecho de ser llevado fuera de la propia tierra. Una manifestación central de este exilio fue el sistema de pensionados establecido como una forma de «educar» y asimilar a los pueblos indígenas. En lugar de ser instruidos por sus antiguos pueblos, se los instruyó en un entorno extraño que intentó arrebatarles su dignidad. El proceso equivalió a un genocidio cultural. Una vez apartados tanto en sentido espiritual como espacial, muchos niños no regresaron nunca a «casa». En lugar de ello, pasaron su vida atrapados en el alcoholismo y en otras conductas destructivas¹⁶.

La teología puede ejercer aquí una función de crítica no solamente eclesial, sino también cultural. Puede contribuir asimismo a deconstruir el imaginario colonial, a buscar sus ramificaciones seculares a menudo ligadas a una herencia cristiana, siempre vinculadas a un orden de credibilidad. Se trata de construir otro orden socio-simbólico viable, no dirigido únicamente y en primer lugar a la comunidad creyente, sino más bien a la sociedad en su conjunto¹⁷. Del mismo modo como los proyectos de pastoral autóctona más pertinentes parecen desarrollarse en el terreno de la sociedad civil, las construcciones teológicas más pertinentes desde un punto de vista autóctono se inscriben dentro de una perspectiva de análisis social y cultural, especialmente en interdisciplinariedad. En Canadá los estudios universitarios autóctonos experimentan actualmente un desarrollo importante y destacado. ¿Qué papel desempeñará la teología? Es allí donde le espera también una prueba de pertinencia.

(2014) 101-109; Elaine L. Enns, «Trauma and Memory: Challenges to Settler Solidarity», *Consensus* 37(1) (2016) 5.

¹⁶ Neal McLeod, *Cree narrative memory: from treaties to contemporary times*, Purich Pub, Saskatoon 2007.

¹⁷ Denise Nadeau, «Relation et responsabilité: Vers un processus de réconciliation», *Théologiques* 20/1-2 (2012) 419-452.

Conclusión

En el futuro previsible, la credibilidad de las Iglesias después del cierre de los pensionados como también de la salida a la luz de su herencia se ve comprometida: esto es así tanto a los ojos de los autóctonos, en particular de los más jóvenes, como para la población canadiense. Al mismo tiempo, las Iglesias no ejercen más su influencia social y moral de antes, a pesar del gran número de ciudadanos que dicen ser cristianos en Canadá. Así pues, el tiempo que vendrá después de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación constituye un test de verdad y de constancia en un nuevo contexto de marginalidad social, cultural y ética. Frente al reto de su futuro global en Canadá, ¿mantendrá firmemente la nueva minoría comprometida de las comunidades cristianas su compromiso de pastoral de reparación y de solidaridad, ahora que nada la obliga a hacerlo y que sus recursos se han reducido?

¿Cómo pueden contribuir las Iglesias a la revitalización de las naciones autóctonas? ¿Cómo puede la teología acompañar a las Iglesias y a la sociedad apoyando en ellas el surgimiento de una *praxis* descolonizadora? ¿Cómo puede participar la teología en los movimientos de la sociedad civil, a la que ella pertenece a su manera, aportar su propia contribución a las numerosas investigaciones multidisciplinarias sobre la herencia de los pensionados? La actual kénosis que sufre la Iglesia le hace vivir una experiencia de muerte con el fin de que ella emerja a nuevos alistamientos, formas y prácticas sociales en un compartir solidario con los pueblos autóctonos.

(Traducido del francés por Roberto H. Bernet)

FORO TEOLÓGICO

LAS LAICAS ANGLICANAS MAYORES Y SU LUCHA CONTRA LAS MUJERES PRESBITERO

No todo el mundo dio la bienvenida a la ordenación de mujeres en la Comunión anglicana. La Iglesia de Inglaterra, la institución central en la que se centra mi trabajo, es parte de aquella red internacional de Iglesias sin vínculos formales estrechos inspirada en la era colonial y creada en 1867, tres cuartas partes de la cual se encuentran en excolonias.

El cuerpo de gobierno de la Iglesia de Inglaterra, el Sínodo, permitió a las mujeres acceder al diaconado en 1985. En 1987 fueron ordenadas diácono las primeras mujeres. En 1992 el Sínodo acordó abrir el sacerdocio a las mujeres y, en 1998, acordó que podían llegar a ser presbíteros. La batalla por la inclusión en los escalones superiores de la Iglesia se prolongó durante décadas. Por una votación de estrecho resultado en noviembre de 2012, el Sínodo rechazó una propuesta para admitir a las mujeres al episcopado. Ese voto había sido decidido en una alianza informal de mujeres mayores y miem-

* La Dra. ABBY DAY es profesora adjunta de Raza, Fe y Cultura en el Departamento de Sociología de Goldsmiths, Universidad de Londres, donde su enseñanza, investigación, producción literaria y supervisión de trabajos abarca la Sociología de la Religión, los Medios, la Cultura y la Criminología Crítica. Habiendo presidido anteriormente el grupo de estudios sobre Sociología de la Religión en la Asociación Sociológica de Gran Bretaña, su trabajo se centra en aumentar la comprensión académica y pública de complejas identidades religiosas y no religiosas, desde los «cristianos de Navidad» hasta la más leal y ahora decreciente generación activa de laicas anglicanas.

Dirección: Department of Sociology, Goldsmiths, University of London, New Cross, London, SE14 6NW (Reino Unido). Correo electrónico: Abby.day@gold.ac.uk

bros del ala evangélica de la Iglesia. Tal decisión se encontró a su vez con una protesta pública tanto en el ámbito secular como en el clerical. Finalmente, en julio de 2014 el Sínodo votó la admisión de las mujeres al episcopado. Las mujeres presbítero no son todavía universalmente aceptadas entre los anglicanos. Desde el punto de vista público, el foco de este disenso tiende a situarse en el Sur global, donde los obispos se han opuesto a menudo tanto al presbiterado y episcopado de las mujeres como a la aceptación de la homosexualidad. Aun así, la oposición se extiende a todo el mundo, en particular en partes del Reino Unido, de Canadá y de Australia, donde ha habido facciones que se han separado y un gran número de personas que han desertado a la Iglesia católica romana.

Reflexionando sobre su propia experiencia como mujer presbítero, Diana E. Rees, una de las primeras en asumir ese papel, escribe:

Desde mi ordenación en 1996 he llegado a comprender que, a pesar de que hay una aceptación general de mi ministerio presbiteral, este no es, incluso en la actualidad, enteramente «normal». Soy todavía una «mujer» presbítero más que simplemente una presbítero¹.

Entre quienes se oponen a la ordenación de mujeres se encuentra una generación olvidada: las laicas anglicanas mayores que ni querían ser presbíteros ni les gustaba tampoco la idea de que otras mujeres lo fueran. Me refiero a ellas llamándolas «Generación A», y en el presente artículo trataré acerca de quiénes son y por qué se oponían y siguen oponiéndose a la ordenación de mujeres. La mayoría de mis conocimientos han sido obtenidos a través de investigación etnográfica y análisis de datos secundarios². Gracias a la financiación del Consejo Económico y de Investigación he podido enriquecer el artículo sobre esas mujeres a través de un estudio realizado a tiempo parcial durante un período de dos años. Mi objetivo era comenzar sumergiéndome en las rutinas diarias de una iglesia anglicana de la

¹ Diana A. Rees, «To Boldly Go: How do Women in Senior Positions in the Church of England Construe Their Leadership?», en Abby Day (ed.), *Contemporary Issues in the Worldwide Anglican Communion: Powers and Pieties*, Ashgate, Aldershot 2015, pp. 129-148, esp. 132.

² Abby Day, *The Religious Lives of Older Laywomen: The Last Active Anglican Generation*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 2017.

corriente principal en el sur de Inglaterra, donde iba a identificar los temas clave. Después elaboré y estudié estos temas comparándolos a través de visitas de estudio a otras iglesias en el Reino Unido y a nivel internacional. A través de visitas a iglesias y de entrevistas en Sri Lanka, Estados Unidos y Canadá se agregaron otras perspectivas internacionales más.

¿Quiénes son la «Generación A»?

He elegido centrarme específicamente en laicas anglicanas nacidas en la década de 1920 y en los primeros años de la década de 1930, que cursan ahora sus años ochenta y noventa. A menudo se las describe como la «columna vertebral» de la Iglesia y, como he argumentado, son, probablemente, su última generación activa. La razón más común de la declinación de la Iglesia es el perfil demográfico. Las personas mayores que asisten a la iglesia no son reemplazadas, a medida que van muriendo, por la generación siguiente, ni tampoco atraen o retienen a los niños y adolescentes.

Mi invención del término «Generación A» para un grupo particular de mujeres ha querido señalar su lugar en un esquema generacional. Se trata de la generación precedente a la del *baby-boom* de la posguerra. Muchas son abuelas y bisabuelas de las denominadas generaciones X, Y, Z y de la generación del milenio. Muchas organizaciones cristianas, como los católicos, los anglicanos, los metodistas y los presbiterianos, comparten el mismo perfil etario.

El predominio de las laicas mayores en las congregaciones cristianas de la corriente principal —católicas y anglicanas— es un fenómeno ampliamente aceptado que resultará poco sorprendente a la comunidad de investigadores o a los seguidores del cristianismo. Es sorprendente que sea tan poco lo que sabemos sobre ellas y, consecuentemente, sobre el modo en que sus creencias, conductas y patrones de religiosidad pueden informarnos sobre el carácter y la cambiante naturaleza de la religión actual y futura.

Esta es la generación sobre la que a veces se ha considerado que lleva una Iglesia paralela desde una posición laica. Asisten a la iglesia

de la corriente principal los domingos, así como a celebraciones litúrgicas de entre semana, limpian los objetos de bronce, organizan recaudaciones de fondos, mantienen la iglesia abierta los días de semana, hornean pasteles y visitan a personas vulnerables en sus hogares. Su trabajo, a menudo invisible, no solamente puebla el espacio físico de la iglesia, sino que ayuda también a asegurar su continuidad y enriquece a las comunidades del entorno.

La falta de conocimiento sobre la vida religiosa de las mujeres laicas es notable. La Iglesia de Inglaterra y otras Iglesias nacionales no hay llevado a cabo nunca estudios estadísticos sobre género. Por lo tanto, los datos a gran escala sobre las mujeres en la Comunión anglicana y, más en general, en las Iglesias cristianas son escasos y se limitan a informaciones basadas en otros estudios. Por ese motivo, mi trabajo intenta hacer visible lo invisible. No es un estudio sobre el «envejecimiento», sino sobre una determinada generación que está muriendo, que no ha sido investigada en profundidad y que, según sostengo, no será reemplazada. Por ese motivo, el componente género/edad es de una importancia crítica en referencia a la declinación de las Iglesias de la corriente principal.

Grace Davie ha escrito sobre la falta de conocimiento que durante décadas ha habido acerca de la gente «común». La autora ha señalado que, a pesar de que hay grandes conjuntos de datos como también algunos estudios breves sobre los «márgenes exóticos» de la religión en Gran Bretaña, «la imagen del centro sigue siendo alarmantemente borrosa», con muy poco conocimiento sobre «las creencias de los británicos comunes en la vida de cada día»³. Escribiendo específicamente sobre el paisaje religioso del Reino Unido en 1994 señalaba Davie:

Las iglesias atraen a una audiencia desproporcionadamente mayor, femenina y conservadora [...] la naturaleza de la vida familiar, incluyendo los códigos tradicionales de moralidad, están envejeciendo rápidamente [...] Para bien o para mal, los cambios en los

³ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994, p. 6.

papeles de género han penetrado en las Iglesias y han influido en el pensamiento teológico⁴.

Las mujeres de la «Generación A» estaban en sus años sesenta cuando Davie escribió esas páginas. En ese tiempo estaban siendo testigos de los cambios sobre las que la autora escribía. Como explicaré más abajo, el cambio en los papeles de género es uno de los que más fuerte resistencia encontró en ellas. Muchas de las mujeres que estudié a lo largo de los años estaban cómodas con la autoridad masculina. Era aquello a lo que estaban acostumbradas y, para muchas de ellas, era también lo que querían. Por ejemplo, Vera, de 84 años⁵, había vivido en un pueblo de la zona desde 1945, cuando ella y su marido mudaron al lugar al casarse⁶. Ella provenía de una familia de obreros acostumbrada a trabajar duro. Nunca había tomado un trabajo remunerado, sobre lo cual me dijo: «mi marido no lo hubiese permitido nunca».

Cuando me encontré con ella estaba viviendo en una vivienda tutelada para mayores, a la que se había mudado cuatro años atrás, después de la muerte de su marido. Durante nuestras conversaciones explicó su sentimiento de espiritualidad cotidiana y de protección divina. Me contó que, cuando tuvo un ictus, el médico quedó sorprendido de que hubiese sobrevivido, y ella se convenció de que Dios la había protegido. Me dijo que alguien había estado cuidando de ella aquella noche, «sea él o ella» —aunque de inmediato se corrigió diciendo: «yo pienso que es un “él”. Ni por un momento pienso que fuesen a llamar a Dios “ella”»—.

Vera se había criado en una era en que las mujeres podían permitirse no trabajar. Su padre y, después, su marido, eran proveedores que cuidaban de ella tanto financiera como materialmente. Ella estaba cómoda con ese tipo de relación masculina.

Sí, he tenido una vida maravillosa, realmente. Como digo, he tenido una infancia hermosa, una infancia muy feliz. E incluso mi

⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁵ Todos los nombres han sido reemplazados.

⁶ Abby Day, *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford 2013 (2011).

esposo fue bueno conmigo. No pienso que hayamos tenido una sola discusión en toda nuestra vida. No quiero decir que no hayamos tenido también nuestros pequeños altibajos, sino que no nos caímos, si usted me entiende. Si teníamos una pelea, siempre nos apañábamos para superarla antes de irnos a la cama. No nos íbamos a dormir con ello, ¿sabe? Algo semejante. Así es, pienso que siempre he estado muy bien cuidada, muy bien.

Las mujeres que se encontraban a gusto estando cuidadas por los hombres extendían este sentimiento de protección hacia Dios y hacia los sacerdotes. A pesar de que muchas mujeres me dijeron que su aversión a las mujeres presbítero y obispo se basaba en motivos teológicos, mi sentimiento era que estaba más arraigada en su experiencia de convivencia⁷.

Entre 1983 y 1984 Alyson S. Peberdy llevó a cabo una investigación doctoral en seis parroquias de la Iglesia de Inglaterra para explorar las respuestas de la gente al ministerio de las mujeres. Después ella hizo un análisis y resumen de su investigación en un folleto breve pero muy detallado⁸. En el tiempo de su investigación, cuando todavía no se admitía a las mujeres al sacerdocio en la Iglesia de Inglaterra, las mujeres que ejercían el ministerio eran diaconisas, el equivalente más cercano a un presbítero. Durante el desarrollo de su investigación Peberdy se dio cuenta de que la mayoría de la gente con buena experiencia de las diaconisas estaban a favor de las mujeres presbítero, pensaban que era algo «normal» y tenían dificultad para recordar su anterior posición contraria. La autora concluyó que lo que había marcado la concepción de los laicos sobre las mujeres como autoridad presbiteral era la experiencia de esa relación, no la teología.

El reciente libro de Eileen Campbell-Reed sobre las mujeres clérigo bautistas señala algo semejante, privilegiando la relacionalidad por sobre la teología. La autora estudia «el mundo de vida de los bautistas, una poderosa mezcla de ideas y prácticas culturales, así como de

⁷ Tal como he tratado extensamente en Day, *The Religious Lives of Older Laywomen*, la «Generación A» aprueba el liderazgo masculino.

⁸ Alyson Peberdy, *A Part of Life: A study of lay-people's response to women's ministry in the Church of England*, Londres: The Movement for the Ordination of Women, 1985.

dinámicas psicológicas en la familia y la sociedad»⁹. Su libro se centra en la lucha por la identidad bautista entre los miembros conservadores y moderados de la Convención Bautista del Sur (SBC), de Estados Unidos, entre los años 1979 y 2000. Campbell-Reed sugiere que en el «cisma» se han ignorado, en general, los papeles de clérigo de las mujeres, pues historiadores y teólogos no apreciaron formas más matizadas de la «lucha»: la psicológica, la espacial y la teológica de género. Su libro relata ese período a través de las historias de cinco mujeres clérigo y ofrece importantes comprensiones sobre el modo en que la religión y el género tienen que ver con la relacionalidad. Una de las mujeres, «Rebecca», dice en el informe: «No que ella ganara la lucha teológica: no fue una lucha con ganadores y perdedores claros. Su vida fue más bien un testamento de la verdad viva de su plena humanidad, una palabra encarnada hecha carne»¹⁰.

A partir de mi investigación sugiero que algunas laicas pueden haber actuado más desde la lógica relacional que desde la teológica, temiendo que su vida cotidiana, su duro trabajo en el mantenimiento de las iglesias, pudiese verse amenazado por la llegada de una autoridad femenina¹¹. Brown comenta cómo, por ese motivo, algunas de estas mujeres ofrecieron resistencia al movimiento favorable a las mujeres presbítero:

Sugiero, además, que, en un sentido —en su renuencia a desprenderse de un tipo particular de utilidad cristiana, a saber, la que implica el trabajo de sus manos—, su resistencia puede ser, en verdad, parte del mismo impulso que llevó a sus hermanas hacia el clero. Ambas están buscando una forma más auténticamente femenina de santidad en la Iglesia¹².

⁹ Eileen Campbell-Reed, *Anatomy of a Schism: How Clergywomen's Narratives Reinterpret the Fracturing of the Southern Baptist Convention*, University of Tennessee Press, Knoxville 2016, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ DAY, *The Religious Lives of Older Laywomen*.

¹² Irene Q. Brown, «Women's Works of Devotion: Feasts, Fairs and Festivities», en Catherine M. Prelinger (ed.), *Episcopal Women: Gender, Spirituality, and Commitment in an American Mainline Denomination*, Oxford University Press, Nueva York 1992, pp. 239-262, esp. 258.

Además, me he convencido de que a muchas mujeres les agradaba la dinámica que se establece entre el sacerdote varón y la mujer laica. La pasión que algunas expresaban por los sacerdotes que eran de su agrado revelaba una conexión profunda y personal. Cuando una mujer me dijo: «¡Yo lo quiero, lo quiero, lo quiero! Pienso que me casaría con él [risas]».

Considerando que muchas mujeres consideran sus espacios en la Iglesia como su segundo «hogar», se hizo más comprensible por qué no tenían prisa en profesionalizar sus actividades eclesíásticas convirtiéndose en sacerdotes. Pertenecían a un grupo bastante exclusivo y que ellas gestionaban con éxito. Es improbable que, si se convirtiesen en sacerdotes, fuesen a sentirse con más poder o más implicadas en la Iglesia que antes. Ya tenían un acceso ilimitado al edificio de la iglesia y sabían que eran el «cuerpo único» que se reunía en las tranquilas mañanas de entre semana, cuando su sacerdote llegaba a orar con ellas o a realizar una celebración de la comunión, después de lo cual solían quedarse a compartir socialmente entre ellas y, a veces, con el él.

Como señala Rees sobre la dinámica de género:

Sin duda, en los niveles superiores, la Iglesia es primariamente un contexto masculino. En consecuencia, hay que tener conciencia del impacto que esto tiene en las mujeres y qué efecto tendría el tener más mujeres en los niveles más altos de la Iglesia, incluyendo el de los obispos¹³.

Y continúa Rees:

No sabemos todavía si el hecho de incluir simplemente a más mujeres en la jerarquía de la Iglesia llevará a un cambio significativo [...] No obstante, en última instancia, el incremento del número de mujeres en los niveles superiores de conducción llevará a preguntarse qué es conducción, cómo conducimos, qué es y cómo debería ser la Iglesia¹⁴.

¹³ Diana A. Rees, «To Boldly Go: How do Women in Senior Positions in the Church of England Construe Their Leadership?», en Abby Day (ed.), *Contemporary Issues in the Worldwide Anglican Communion: Powers and Pieties*, Ashgate, Aldershot 2015, pp. 129-148, esp. 140.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 141.

Ahora que la última generación de mujeres anglicanas que se opusieron ruidosamente a las mujeres presbítero está desapareciendo, queda por ver si las siguientes generaciones regresarán a la Iglesia para adherir a un nuevo tipo de conducción. Considerando que las creencias y los comportamientos religiosos dependen de la transmisión generacional, mi opinión es que, en lo que concierne a las generaciones más jóvenes, el paso de la Iglesia de aceptar las normas de igualdad de género del siglo XXI será demasiado pequeña y llegará demasiado tarde. Los bancos vacíos parecen destinados a permanecer vacíos: que el púlpito esté ocupado por un varón o por una mujer es ahora irrelevante.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

LAS «APARICIONES» DE FÁTIMA

1 A veces me preguntan si creo en Fátima. Yo respondo que Fátima no forma parte de la fe católica: se puede ser católico y no creer en Fátima. De cualquier forma, Fátima no es el centro del catolicismo.

Quiero agregar que no me cuesta aceptar que en Fátima hubo una experiencia religiosa. Los pastorcitos tuvieron una experiencia religiosa, pero, evidentemente, fue una experiencia de niños, a la manera de los niños y encuadrada en los esquemas propios de su visión del mundo y de la religión, concretamente a partir de lo que oían en la iglesia y en casa. Por ejemplo, en ese tiempo existían las famosas «misiones», con predicadores que llegaban armados con sermones aterradores sobre el infierno, contra los pecadores. De ese modo,

* El profesor ANSELMO BORGES es sacerdote católico de la Sociedad Misionera Portuguesa. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad de Coimbra y es actualmente profesor en la Facultad de Letras de dicha universidad. Obtuvo su licenciatura en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma y tiene un Diplôme d'études approfondies (D.E.A.) en Ciencias Sociales de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Es también profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de Porto y de la Universidad de Coimbra. Entre sus publicaciones se cuentan: *Marx ou Cristo?*; *Janela do (In)visível*; *Religião: Opressão ou Libertação?*; *Morte e Esperança*; *Corpo e Transcendência*; *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo* (coord.); *Janela do (In)finito*; *Deus e o sentido da existência*; *Religião e Diálogo Inter-Religioso*. Es también columnista del *Diário de Notícias*, un importante periódico portugués.

Dirección: Seminário da Boa Nova, Ap. 10 - Valadares, 4406-901 Vila Nova de Gaia (Portugal). Correo electrónico: anselmo.borges@iol.pt

está claro que su experiencia tuvo aspectos benéficos, pero también y, tal vez, sobre todo, aspectos tremendamente negativos, con dimensiones de verdadero terror, cuando, por ejemplo, la Virgen les hizo ver a las almas ardiendo en el fuego del infierno. ¿Qué madre actuaría de ese modo con sus hijos, sobre todo a la edad que tenían entonces los «videntes», todavía niños? Estoy convencido de que esas imágenes les dificultaron la existencia.

2. Gracias al biblista Ariel Álvarez Valdés, me entero a través de su obra *¿Quién era la serpiente del Paraíso?* (Verbo Divino, Estella 2016) de que el fenómeno de las apariciones de María se remonta a los primeros siglos de la Iglesia, siendo el primer caso conocido del siglo III, con san Gregorio Taumaturgo, obispo de Neocesarea, en Asia Menor. Tres siglos más tarde, el papa Gregorio Magno cuenta cómo María se apareció de noche a una niña para anunciarle su próxima muerte. El caso más extraordinario es, según la tradición, el de san Juan Damasceno, del siglo VIII, a quien María se apareció para restituírle la mano derecha, que le había sido cortada a instancias del gobernador de Damasco. Fue durante la Edad Media cuando proliferaron las visiones y profecías, algunas tan fantasiosas que un teólogo del siglo XIII, el franciscano David de Augsburgo, se quejaba diciendo: «Parece que la revelación de cosas secretas y futuras es cada vez más común y seduce a numerosas personas que creen como proveniente del Espíritu Santo aquello que, en realidad, es invención de su propia sugestión o de una inclinación errónea. Ya estamos cansados de tantas profecías». Entre 1928 y 1975 se han contado más de trescientas manifestaciones de María en diferentes partes del mundo. El *Dictionnaire des apparitions de la Vierge Marie*, de R. Laurentin, publicado en su original francés en 2007, recoge y analiza 2567 encuentros de videntes con María.

3. Estoy de acuerdo con el biblista cuando distingue entre apariciones y visiones. María no puede aparecerse a nadie. «Nunca lo hizo ni puede hacerlo». De hecho, quien ha partido para la otra vida no tiene un cuerpo físico y, por eso, no puede ser visto ni oído, como acontece con los vivos de este mundo. Si fuesen apariciones, todos los presentes verían y oírían. Se trata, pues, de visiones, es decir, de experiencias subjetivas, no objetivas. Si en una casa entra una persona, todos la verán: eso es una «aparición». Si alguien comienza a

decir que está viendo a la Virgen María, se trata de una «visión». En Fátima solo los pastorcitos la vieron, por lo cual se trata de visiones, y no de apariciones. Del mismo modo, los cientos de personas que dijeron haber presenciado el girar del Sol a modo de una bola de fuego no observaron un hecho real, sino que tuvieron una «visión», aunque colectiva. Allí está la razón por la cual fuera de Fátima, en los países vecinos, nadie vio girar el Sol: si hubiese girado, «el sistema solar habría saltado por los aires».

Por otro lado, aunque se trate de visiones, no son necesariamente delirios. En determinadas ocasiones, una persona puede tener «auténticas experiencias visionarias divinas». Se trata entonces de revelaciones con mensajes para ella misma, por lo que se llaman «privadas». Cuando «la jerarquía aprueba una manifestación mariana, aprueba solamente el culto, la devoción, la oración bajo una forma determinada, pero no la visión ni los mensajes».

¿Existen criterios para saber si una revelación privada puede ser auténtica? Hay sobre todo un criterio esencial: no puede contradecir la realidad de la Biblia en cuanto palabra de Dios. «María no puede ir contra Dios». Ahora bien, eso mismo sucede con frecuencia. Por ejemplo, mientras que en los evangelios María es discreta, en las revelaciones puede asumir un papel preponderante. En contra del evangelio, que es una noticia buena y gozosa, están sobre todo sus mensajes «lúgubres, tétricos, sombríos». A veces tiene incluso afirmaciones heréticas, como cuando, también en Fátima, se dice que es ella la que «detiene el brazo castigador de su Hijo, que quiere destruir a la humanidad». María aparece entonces como si fuese mejor que Jesús y que el Dios del evangelio. Se da así la siguiente contradicción: los fieles, «en lugar de procurar protección *en* Dios, procuran protección *contra* Dios» ...

4. Una de las preguntas que hace cualquier teólogo atento cuando mira hacia Fátima, pero también, de forma más general, cuando piensa en la importancia que María ha alcanzado en la Iglesia y sobre todo en la devoción de los fieles católicos, tiene que ver con las razones de esa importancia, una importancia tal que llega a colocar a la Virgen «en contra» del Dios del evangelio.

Una de estas razones, de índole fundamental, se encuentra en el patriarcalismo de la Iglesia católica. Realmente, en la Iglesia aparece una omnipresencia de lo masculino: Dios es masculino, y está el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, el Papa, los obispos, los sacerdotes, todos de sexo masculino... La socialización de los niños se da en masculino, pues una niña también es bautizada, en principio, por un sacerdote, verá al sacerdote presidir siempre y, ya mujer, habrá de confesarse siempre con un sacerdote.

Además, tradicionalmente el padre de familia figuraba como representante de la ley y del orden. El padre casi no podía manifestar afecto a sus hijos. Las madres, cuando se trataba de imponer respeto a los niños, llegaban a decirles: se lo digo a tu padre y verás...

Por lo tanto, en el contexto de esta Iglesia patriarcal, con ausencia de lo femenino, a lo que hay que añadir los sermones tradicionales que infunden miedo con relación a Dios Padre, la Virgen aparece como la madre tierna y acogedora, contrapuesta al Dios que atemoriza.

5. Se impone, pues, evangelizar Fátima, comenzando por el Dios de Fátima, algo que va a implicar un largo camino. Un gran obispo, Manuel Vieira Pinto, obispo en Mozambique, me contó que, estando un día en Fátima, se encontró con una señora que se arrastraba de rodillas camino de la capillita de las apariciones. En la tentativa de disuadirla, pues el evangelio no está a favor del sacrificio por el sacrificio, le dijo que Dios no quería eso y que él, obispo, hasta podía reemplazar una promesa, por ejemplo, por la ayuda a una obra social. Insistió, subrayando que asumía la responsabilidad. Sin embargo, la señora le respondió: «Vaya con Dios, señor obispo. No fue a usted a quien hice la promesa».

Hay que respetar el sufrimiento de las personas y manifestarles simpatía activa en su dolor, comprendiendo que, en su aflicción, hasta hicieron una promesa, pues eso fue lo que vieron en las relaciones sociales y en una religión de compraventa, de promesas. Pero es necesario reconocer también que lo que pasa en Fátima con sermones que apelan a la penitencia y a los sacrificios no está de acuerdo con el evangelio. De hecho, hasta etimológicamente la palabra *evangelio* significa «noticia buena y feliz». El evangelio según Marcos comienza así: «Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo

de Dios». Jesús predicaba el evangelio de Dios y decía: «se ha cumplido el plazo y está llegando el reino de Dios. Convertíos y creed en el evangelio». Habitualmente se traduce «haced penitencia», pero el original griego dice *metanoete*, que significa: cambiad de mentalidad, de pensamiento, de corazón. No dice: «haced penitencia». Y Jesús proclamaba: «Entended lo que significa: misericordia quiero y no sacrificios». Sin embargo, frecuentemente, tal vez porque al poder y a las autoridades les interesa cultivar el miedo, el evangelio se convirtió de hecho en una mala noticia. Dios, a quien Jesús proclamó como amor, como libertad creadora, como fuente de alegría y realización plena, acabó siendo asociado a tristeza, enfado, miedo, castigo, vida arrebatada, sentimiento de culpa, juicio final, infantilismo. Para este «desangelio», como lo llamó Nietzsche, fue decisiva la infiltración de la idea de que Dios, para aplacar su ira y reconciliarse con la humanidad, requirió la muerte de su propio Hijo en la cruz. Este sería un dios vengativo, cruel y monstruoso. Pero, entonces, si Dios fuese vengativo y cruel, también nosotros, los seres humanos, podríamos practicar la venganza y la crueldad. Hago notar, sin embargo, que el teólogo Joseph Ratzinger, en el libro *Introducción al cristianismo* (original de 1968, editado en español por primera vez en 1969), levantándose contra la teología de la «satisfacción», rechazó la noción de un Dios «cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo [...] Esta concepción está muy extendida, pero también está muy equivocada».

La evangelización de Fátima impone también tener cautela con afirmaciones como la de que, en el caso del papa Juan Pablo II, María desvió la bala que iba a matarlo. La concepción de un Dios interventor contra las leyes de la naturaleza mediante milagros en sentido estricto implica una imagen falsa de Dios, que lleva al ateísmo, porque supone un Dios fuera del mundo, que, de vez en cuando, viene al mundo, pero viene para unos y no para otros.

6. Independientemente de todas las consideraciones teológicas, es un hecho que Fátima constituye y ha constituido, para multitudes, un lugar de paz, de alivio, de esperanza, de confianza, de conversión. El teólogo Frei Bento Domingues lo ha dicho de manera insuperable: «Fátima es el muelle de todas las lágrimas de los portugueses» —y no solamente de las suyas—. Es deber de la jerarquía

seguir evangelizando Fátima y procurar transparencia en lo que al dinero se refiere.

Fátima existe, y muchas personas han hecho y podrán seguir haciendo allí buenas experiencias de Dios. Entonces, ¿por qué no utilizar Fátima, evangelizada por el Dios de Jesús, que es amor y fuente de vida, alegría, perdón y belleza, como un gran espacio de interioridad, meditación y cambio de mentalidad, y hasta de encuentros ecuménicos y de diálogo interreligioso a favor de la justicia, de la paz, de la reconciliación entre los hombres y de apertura al misterio, como ya sucede en otras partes? A quienes temen que el anuncio de Dios-Amor pudiese llevar al «todo vale» y al libertinaje sería bueno recordarles que quien se siente auténticamente amado con amor de verdad, y sin ingenuidades rousseaunianas, queda «religado» (uno de los étimos de *religión* es *religare*, religar) a Dios, al bien y a los demás, desde dentro y no por miedo.

(Traducido del portugués por Roberto H. Bernet)