

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

MISERICORDIA

Lisa Cahill, Diego Irarrazaval y João J. Vila-Chã (eds.)

FORO TEOLÓGICO

James Hanvey, Maria J. Stephan
y Luiz Carlos Susin

372

SEPTIEMBRE 2017

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



372

SEPTIEMBRE • 2017

TEMA MONOGRÁFICO

MISERICORDIA

Lisa Cahill, Diego Irarrazaval y João J. Vila-Chã (eds.)

FORO TEOLÓGICO

James Hanvey, Maria J. Stephan y Luiz Carlos Susin

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:

MISERICORDIA

Lisa Cahill, Diego Irarrazaval y João J. Vila-Chã: *Editorial* 7

I. Biblia

- 1.1. Sofía Chipana Quispe: *Conexión con la misericordia y compasión que nos habita* 9
- 1.2. Teresa Okure: *El Nuevo Testamento y la misericordia* 21

II. Teología

- 1.3. James F. Keenan: *La evolución de las obras de misericordia* 33
- 1.4. Stella Morra: *La misericordia y (re)forma de la Iglesia. Una perspectiva estructural* 47
- 1.5. Hille Haker: *Compasión por la justicia* 59
- 1.6. Erik Borgman: *Un hospital de campaña tras una batalla. La misericordia como característica fundamental de la presencia de Dios* 71
- 1.7. Rotraud Wielandt: *Aspectos y alcance de la misericordia de Dios en El Corán* 83

III. Signo de los tiempos

- 1.8. Linda Hogan: *La justicia restaurativa: los vínculos de la misericordia* 97

1.9. Deogratias Mutayoba Rwezaura: <i>La lógica del amor incondicional. La misericordia a través de los ojos de los refugiados</i>	109
1.10. Astrid Lobo Gajiwala: <i>Reivindicación del derecho a la misericordia en la familia: Voces de mujeres de la India</i>	121
1.11. Dennis T. Gonzalez: <i>Obras de misericordia ecológicas</i>	135
 2. <i>Foro teológico:</i>	
2.1. James Hanvey: <i>El Brexit y el silencio de la Iglesia</i>	151
2.2. Maria J. Stephan: <i>Estrategias no violentas para reducir el terrorismo y el extremismo violento</i>	161
2.3. Luiz Carlos Susin: <i>Un foro de teología para resistir, esperar e inventar</i>	171

En *Amoris laetitia*, el papa Francisco define la misericordia como «la plenitud de la justicia y la manifestación más luminosa de la verdad de Dios» (n. 311). Si la Iglesia tiene que ser en verdad la mediadora del «amor incondicional de Dios» (n. 311), entonces tanto su teología como su praxis deben encarnar la misericordia como auténtica *imitatio Christi*, como compasión y apoyo con respecto a los más vulnerables, una misericordia basada en la justicia.

Sin embargo, el papa Francisco no ha sido el primero en reconocer la primacía de la misericordia. Aunque este número de *Concilium* analiza sus contribuciones, estas serán contextualizadas en las perspectivas más amplias de la Biblia, la historia y la teología. Se propone una interpretación actualizada de las «obras de misericordia»; se compara la misericordia con la compasión y la justicia; se pone de relieve su importancia teológica, eclesial y pastoral; y se exploran las fuentes del islam para encontrar en ellas la cualidad humana y divina de la misericordia. Con respecto a los significados concretos de la misericordia, los autores y autoras abordan una serie de problemas urgentes, como el estatus de las mujeres en el matrimonio y la familia, la justicia restaurativa, los refugiados y la ecología.

Este editorial nos ofrece una ocasión excelente para hacer un homenaje a las contribuciones de Jon Sobrino, S.J., un miembro de trayectoria dilatada en el consejo editorial de esta revista que se ha jubilado recientemente, y autor del pionero e influyente libro *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (1994). El elogio que hace Sobrino de la misericordia, como toda su obra teológica, se ha nutrido viviendo diariamente en solidaridad con los pobres de El Sal-

vador, y con sus hermanos jesuitas martirizados (y las dos mujeres que los asistían) en la Universidad Centroamericana. Como Francisco, Sobrino sostiene que «el principio misericordia es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la Iglesia» (*El principio misericordia*, p. 32). Sobrino define la teología como la comprensión intelectual del amor (*intellectus amoris*), y, por consiguiente, de la praxis de la compasión, la misericordia y de la justicia de Dios en un mundo que sufre, especialmente el mundo de los pobres (pp. 47ss). La teología, en efecto, comienza con la realidad de la presencia de Dios en la historia, afrontando y transformando el sufrimiento con fe, esperanza, compasión, amor y justicia.

El *Foro teológico* se dedica a acontecimientos recientes que son analizados con una visión propiamente misericordiosa. Un primer ensayo se dedica a estudiar el «Brexít» como ejemplo de las nuevas tendencias «populistas» e incluso antidemocráticas que están ganando fuerza en Europa y en otras partes del mundo. Un segundo artículo aborda el Foro Social Mundial de 2016; identifica las consecuencias planetarias del capitalismo del neoliberalismo económico y reflexiona sobre el futuro de los movimientos sociales de resistencia. El último estudio trata de la relevancia para luchar contra la violencia de los extremistas del mensaje del papa Francisco con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz en 2017, en la que recomienda la no violencia activa como «estilo de las políticas de la paz».

La «misericordia» es la nota dominante en la visión eclesial, teológica y pastoral del papa Francisco, que declaró el año 2016 Año Jubilar de la Misericordia. Al anunciar el jubileo en *Misericordiae vultus*, definió la misericordia como «fuente de alegría, de serenidad y de paz» (n. 2), la identificó como la cualidad de Dios y de Cristo, y la consideró «el verdadero fundamento de la vida de la Iglesia», y convocó a toda la Iglesia a «hacerse cargo de las debilidades y dificultades de nuestros hermanos» con misericordia. Esta es «la fuerza que resucita a una vida nueva e infunde el valor para mirar el futuro con esperanza» (n. 10). Esperamos que este número especial de *Concilium* ayude a muchas personas a comprender la centralidad de la misericordia en nuestra relación con Dios y en la renovación de la vida en la Iglesia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

CONEXIÓN CON LA MISERICORDIA Y COMPASIÓN QUE NOS HABITA

La misericordia, más allá de teorizaciones, tiene que ver con las experiencias y sentidos profundos que habitan en las narraciones de los textos bíblicos, que pueden enriquecerse desde las experiencias de otras espiritualidades, ya que la revelación de la Divinidad va más allá de los escritos considerados como sagrados, para encontrarse con las fuerzas de la Vida y conspirar a favor de la Vida Plena y Digna de todos los seres.

En el camino de búsquedas de la Vida en Plenitud, se encuentran para dialogar las palabras y memorias habitadas en los textos bíblicos, y las palabras y memorias de las sabidurías y espiritualidades ancestrales habitadas en mi corazón. A partir de los caminos compartidos, rememoro la conexión con los deseos y convicciones de una humanidad renacida desde la memoria del útero, donde éramos formados/as en lo secreto, tejidas/os en las honduras de la tierra (cf. Sal 139,15), para conectarnos con la misericordia y compasión que nos habitan y seguir asumiendo el desafío de tejer la Vida Digna, desde los otros modos de sentir lo Sagrado.

* SOFÍA CHIPANA QUISPE, aymara de Bolivia, es parte de la comunidad de Religiosas Trinitarias y de la Comunidad de Teólogas Indígenas de *Abya Yala*. Comparte su camino desde la educación alternativa de las Bibliotecas comunitarias Thakichañani en la ciudad de El Alto de La Paz. Anima las comunidades de intercambio de la Lectura Intercultural de la Biblia promovido por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, ISEAT (La Paz, Bolivia).

Dirección: Casilla 11991, La Paz (Bolivia). Correo electrónico: warmi_pacha@hotmail.com

Una vida renacida desde la misericordia y compasión

Hace más de un año, que la iglesia católica propuso el «jubileo de la misericordia», cuya invitación fue la de ser «misericordiosos como el padre» (Lc 6,36), sostenida por reflexiones teológicas: por ejemplo, Pagola ubica el contexto judío de Jesús, cuya organización se basaba en seguir la orientación en la Santidad de su Dios (cf. Lv 19,2) en su conducta. Esto había sido asumido como un código o norma de vida, que será presentado (cf. Lv 17–26) ampliado desde la categoría de lo puro e impuro, y reflejado en una sociedad y religión excluyente y exclusiva, en la que se desarrolló fuertemente el sentido de pecado, que debía ser limpiado con el cumplimiento de las leyes y su centralidad en el templo. Pues bien, según Lucas, Jesús presenta la misericordia o compasión de Dios como «la única manera de ser como es Dios» (Pagola, 2005-2006, p. 5), es decir, la comprensión de lo Sagrado como vientre materno, con entrañas, con pasión, ternura y amor.

Sin embargo, por más que haya de fondo una buena intención, el lenguaje, y el uso de las imágenes misericordiosas de Dios, quedan aprisionadas, debido a la fuerte predominancia de la espiritualidad dualista en las estructuras eclesiales, que aún siguen separando la vida en puro e impuro, por lo que las imágenes y lenguajes masculinos perviven como parte de la tradición patriarcal que asume, en el ámbito de lo puro, el referencial masculino, de manera hegemónica, única y verdadera. Por eso, vale recordar que la misericordia y la compasión, en los textos bíblicos, tienen diversos matices, y son presentadas desde un rico lenguaje de símbolos vinculados a la Vida.

Esto pudo ser una gran provocación de las estructuras eclesiales que presentan a Dios como el gran «Señor» que tiene la potestad de otorgar el perdón, al que hay que clamar misericordia, y que es el claro reflejo del poder patriarcal y kiryarcal¹, que sostiene una rela-

¹ Es un término acuñado por Elisabeth Schüssler, entendido literalmente como el dominio del amo/señor, para remarcar que el patriarcado occidental siempre ha sido y aún es kyriarcado, que da poder de dominio a los varones libres, educados, acaudalados de la élite de un grupo nacional o religioso (cf. Croatto, 2001, p. 15).

ción de sometimiento y humillación, con las/os que están en la lista de las «impuras» e «impuros». Sin duda, poco se reflexionó sobre esa manera de presentar lo Sagrado, más bien algunos sectores eclesiales en base a la supuesta «misericordia», reforzaron la imagen de un Dios juez misericordioso que perdona los pecados, haciendo mayor énfasis en el pecado como infracción a la «ley divina», y no tanto como la ruptura de las relaciones, desde las prácticas de: injusticia, violencia, corrupción, exclusión, sometimiento, ambición, guerras, fundamentalismos, y otras más. Estas prácticas atentan contra la Vida de manera constante, y están sostenidas por los considerados «puros».

Si ya había una fuerte predominancia del sentido del pecado en el contexto eclesial, puede ser que el año destinado a la misericordia la haya reforzado un poco más, por lo que me parece sugerente la observación que hace José Arregi, a la bula papal, en la que se «muestra el equívoco de nuestro lenguaje religioso: en los 25 números de la Bula, el término “pecado” se repite 25 veces y 11 veces el término “pecador”» (Arregi, 2016, s/p).

Considerando el contexto anteriormente mencionado, buscaré recuperar el sentido de la misericordia, desde la inspiración de mujeres y hombres que en diversos espacios comparten su vida desde la compasión y la misericordia, guiadas/os por las fuerzas ancestrales de las sabidurías y espiritualidades ancestrales que tienen como criterio de vida, la comunión con la Gran Comunidad de la Vida de la que procede el Buen Convivir². Pues desde esos otros caminos, contemplo la vivencia misericordiosa y compasiva de Jesús, en el restablecimiento de la Vida Digna (cf. Jn 10,10), que me llevan a preguntarme sobre las fuentes o raíces que nutrieron e inspiraron sus convicciones, que lo llevaron a hacer frente a todos los sistemas de

² Vease Boris Marañón (coord.), *Buen Vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, UNAM, México 2014; Ernestina López Bac, «El nuevo amanecer: un grito de “Buen Vivir/Buen Convivir”», *AlainetOrg* (www.alainet.org/publica/492) 2014; Sofía Chipana Quispe, «Corazonares desde el Buen Vivir», *Voices of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, 2014/3, 103-114; Pedro Casaldáliga, «Buen Vivir, Buen Convivir», *Agenda Latinoamericana 2012, Sumak Kawsay, Buen Vivir, Buen Convivir* (www.serviciokooinonia.org).

opresión de su tiempo: la ley, las tradiciones, la familia, el templo, la comunidad de los «puros» y el imperio. Pues en todo su recorrido se rescatan otros modos de comprender lo Sagrado, al sacralizar la vida, en vínculo a las tierras y territorios vitales y no solo desde la centralidad del templo, Jerusalén.

Misericordia y compasión, herencias ancestrales

Para aproximarnos a los sentidos de misericordia y compasión, reflejados en la vida de Jesús, acudiremos a los aportes bíblicos del Primer Testamento, que nos permite vislumbrar algunas vivencias de sus antepasadas/os con relación a sus experiencias con lo Sagrado, aunque se trata de «una selección de textos que responden al interés de un grupo por presentar su historia y experiencia desde la relación con el Dios Yahvé» (Cook, 2012, p. 7). Sin embargo, encontramos vestigios de otros modos de sentir y vivir la experiencia con lo Sagrado.

Para aproximarnos a los otros modos de sentir a Dios, partiremos de las fecundidades de dos palabras hebreas: *rahamin* y *hesed*, que se traducen como «misericordia» y «compasión», aunque ambas se diferencian: «la primera se ubica en el plano de los sentimientos y desde el ámbito mucho más subjetivo, aspecto que desarrollaremos con detenimiento más adelante; en cambio la segunda se trata de una deliberación consciente, como consecuencia de una relación de derechos y deberes» (Rosano, 1990, p. 1217), que tiene que ver con «una acción eficaz para remediar el mal» (Díaz, 1976, p. 109), por lo que supone alianzas, fidelidad, solidaridad entre los miembros de una comunidad.

Para plantear nuestra propuesta, profundizaremos los sentidos de la palabra *rahamin*, que muchos diccionarios y comentarios bíblicos traducen como «compasión», «misericordia», «cariño», «amor»; palabra asociada por su raíz con el sustantivo, *rêhem*, que se traduce como «útero», «vientre materno», «cobijo maternal de la vida», «entrañas». También nos parece importante mencionar otras tres palabras, que comparten la raíz y el sentido: *rahâm*, verbo que denota «misericordia», «amar», «compadecerse», «sentir cariño»,

«encontrar compasión», «ser compadecido»; emparentado con los adjetivos *rahamani*, «de buen corazón», y *raham*, «compasivo». Palabras profundas que están salpicadas por diversos textos del Primer Testamento y Segundo Testamento en sus traducciones al griego.

Lo que nos parece fundamental rescatar en *rahamin* es su estrecha relación con *réhem*, que dan origen al verbo «mostrar misericordia» y al adjetivo «misericordioso». Según Phyllis Tribble, «en su forma singular, el sustantivo *réhem* significa «seno» o «útero». En plural, *Rahamin*, ese significado concreto se abre a abstracciones como compasión, misericordia y amor... En consecuencia, nuestra metáfora se sitúa en el movimiento semántico que va de un órgano físico del cuerpo femenino a un modo psíquico de ser» (Johnson 1992, p. 139).

Siguiendo a Johnson, «el modo psíquico de ser, esta preocupación compasiva, pueden ser manifestados tanto por hombres como por mujeres» (1992, p. 139). Sin embargo, si queremos hacer alusión a ser misericordiosos como Dios, la metáfora paradigmática es el amor que siente una mujer por el hijo o la hija de sus entrañas, como reflejan algunos textos bíblicos: «le mostraré mi compasión materna» (Jer 31,20); «¿Puede una mujer olvidar a su hijo y no sentir compasión por el fruto de su vientre? Pues aunque ella pudiera olvidarse, yo no te olvidaré» (Is 49,15).

Nos detenemos en el símbolo al que ambos textos hacen alusión, *réhem*, el útero, el vientre materno de Dios, aunque por ser parte del cuerpo de la mujer ya tiene una serie de estereotipos. Sin embargo, el término hace referencia a ese espacio del cuerpo que tiene la posibilidad de engendrar vida y de cuidar su pleno desarrollo; sin duda, esa experiencia conlleva un sentimiento íntimo, profundo, amoroso, de plena vinculación e interrelación de dos cuerpos que están completamente compenetrados, ya que ese nuevo ser es la extensión de la misma mujer. No obstante, hago un alto para expresar que no toda experiencia de gestación es la misma, y no es tan romántica; el pueblo hebreo lo sabía, por ello presentó el parto como una «maldición» (Gn 3,16). Y en nuestros contextos hay gestaciones de la vida que son fruto de violencia y dolor, por ello no quiero dar paso a los discursos «antiaborto». Desde el sentido de la misericordia, apelo a

ella para mirar con profunda compasión algunas interrupciones en la gestación de la Vida, que no tiene comparación a las muertes inocentes de tantas vidas que se pierden en las guerras, en las redes de trata y tráfico de personas y de droga, en las dinámicas de los modelos de «desarrollo» de las políticas y economías extractivistas, que atentan contra la vida.

Por lo tanto, la misericordia y la compasión tienen otras dimensiones, que posiblemente nuestra consciencia igualmente limitada aún no es capaz de reconocer, porque se halla en esas otras memorias que conservan nuestros cuerpos y que no necesariamente están en el pensamiento, sino en esos ámbitos vinculados a las otras sabidurías que habitan en el cuerpo y sus misterios, en las emociones, sentimientos, sueños y deseos. Por ello me parece tan sugerente rescatar las huellas de lo que supuso el vínculo entre *rahamin* y *réhem*, en las prácticas religiosas que los textos del Primer Testamento no pudieron borrar. Pese a la predominancia de lenguajes y símbolos hegemónicos, se resistieron a morir. Pues desde esos otros modos de vivir y sentir lo Sagrado surgen algunas preguntas: ¿en qué se sostenían las experiencias espirituales y religiosas que sobrevivieron al establecimiento de solo Yahvé? ¿Será que la memoria de vínculo con el vientre materno tiene que ver con la experiencia de lo Sagrado?

No se trata de una experiencia solo de las mujeres, si bien hay un recorrido bello y subversivo de mujeres en sus prácticas religiosas vinculadas a las Diosas de la Fertilidad. Sin embargo, encontramos textos que proceden también de experiencias masculinas como es la bendición de Jacob a José:

Que el Dios de tu padre, y él te ayude, el Dios Saddy, y él te bendiga con bendiciones del cielo por arriba, bendiciones del abismo que yace abajo, bendiciones de pechos y senos maternos, bendiciones de espigas y frutos, amén de las bendiciones de los montes antiguos, lo apetecible de los collados eternos, vengán a la cabeza de José (Gn 49,25-26).

Se trata sin duda de una bendición antigua vinculada a la experiencia de un pueblo agrícola y a las espiritualidades cósmicas que asumen los símbolos de lo Sagrado con relación al cosmos y lo feme-

nino. Por lo tanto, vemos que los compiladores de los textos de Génesis no pudieron borrar las huellas de la Tierra, como el origen de la Vida, por lo tanto como Madre de los vivientes, como lo vemos en los capítulos 1 y 2 de Gn, donde la vida de todos los vivientes surge de la tierra y el agua.

Haciendo el recorrido por Gn 1, de la tierra brotan los vegetales y árboles (vv. 11-12); del agua bullen las aves, los peces y hasta los monstruos marinos (vv 20-21); de la tierra surgen los animales, reptiles y otros seres (vv. 24-25), y en ese mismo contexto en el v. 26 surgen las palabras que dicen «hagamos al ser humano, a nuestras imagen, como semejanza nuestra...», por lo tanto denota que son creados a partir de la tierra, pues en los versículos anteriores la tierra produce todo tipo de vivientes. Y si seguimos el vínculo con la tierra y el agua, en Gn 2, se la presenta de manera explícita, ya que el ser humano es formado de la tierra húmeda (v. 7), la vegetación brota de la tierra (vv. 8-9) y todos los otros vivientes son formados de la tierra (vv. 18-19). Por lo tanto, en ambos textos *adam* (humanidad) estará vinculada con *adama* (tierra), como lo refleja el texto del Salmo 139,15, que relaciona al útero materno, donde el nuevo ser es «tejido en las honduras de la tierra». Por ello, me parece que las atribuciones maternas de Yahvé no deben quedar solo en el nivel de las metáforas, ya que son el reflejo de otras experiencias de lo Sagrado, vividas por varones y mujeres, como se refleja en los textos de Jeremías (44,2-3.16-18), en que familias y comunidades enteras buscaban vincularse con la Reina de los Cielos, que ofrecía fertilidad, vida y protección, por lo tanto justicia.

El relato de Génesis 3 es un texto que parece presentar el triunfo de la tradición patriarcal por la sentencia que recibirán la serpiente (vv. 14-15), el cuerpo de la mujer (v. 16) y la tierra (vv. 17-18), símbolos relacionados con el origen de la vida. El varón nombra a la mujer como Eva, «por ser ella la madre de todos los vivientes» (v. 20). Según Mercedes Navarro, se trata de «el origen no solo humano de la vida humana. Si el hombre es un ser vivo entonces también tiene en ella su origen» (2010, p. 244).

A su vez, ha sido una cultura donde la descendencia era tan importante, por lo que lo deseado eran los vientres fértiles «benditos»,

en contraposición de los vientres estériles «malditos», que en cierta medida se atribuía como un designio de Yahvé (cf. Gn 16,2). Sin embargo, en las experiencias más cotidianas encontramos a mujeres vinculadas a *Ashera*, Diosa de la fertilidad, que contaba con su propio espacio en el templo de Yahvé, y las aldeas de Jerusalén, e Israel (2 Re 23,4-20), desde una representación mucho más comunitaria como eran los árboles y cipos (postes) sagrados, pero también desde sus representaciones personales, en estatuillas con bustos prominentes encontrados por las regiones de Judá, se trata de «pechos independientes de los niños (propios), que simbolizan la plenitud de la vida, la sobreabundancia, la alimentación disponible» (Schroer, 2010, p. 59).

Pues desde esta experiencia vemos que la presentación del Dios oficial, Yahvé, se apodera de los rasgos más característico que acompañaban a las Diosas, como la ternura, su capacidad generadora de la vida y protección, por lo tanto de compasión y misericordia, en el cuidado de la Vida, no solo humana, sino de todas las formas de Vida, como lo vemos expresado en los capítulos 38–39 de Job.

Haciendo el breve recorrido por las huellas de esos otros modos de sentir y vivir lo Sagrado, podemos comprender algunos aspectos de la vida de Jesús: lejos del templo, releyendo las leyes a favor de la vida, sanando las relaciones desde los cuerpos, en síntesis, cuidando y protegiendo la vida, desde el vínculo con su madre María la profetiza (cf. Lc 1,46-56), y asociado en su Genealogía según la comunidad de Mateo con mujeres protectoras de la Vida, como son Tamar, Rahab (Cananea), Rut (Moabita) y Betzabé (Itita).

Como mencionamos anteriormente, Jesús, al ubicar la Vida sobre cualquier instancia religiosa, cultural, política y económica, la sacralizó, pues para las religiones cosmológicas la Vida es Sagrada y, según su cosmovisión, como todo tiene vida, todo es Sagrado. Por ello se asoció lo Sagrado con lo femenino, por «su proximidad y semejanza con las fuerzas energéticas de la tierra» (Gebara, 1995, p. 49) de la que brota y germina toda la vida, pues ese será el gran enigma y misterio, la Vida. Este modo de experimentar lo Sagrado rompe con la idea de un único modo de comprender a Dios y de comprenderse a sí mismo/a.

El cuidado de la Vida desde la misericordia y la compasión

En estos tiempos en que la Vida ha perdido su sentido, y habita en el ser humano/a el vacío, se precisa recorrer por la ruta de la espiral, y entrar hacia el centro, para encontrarnos con las fuentes mismas de la Vida; a partir de la memoria de las conexiones e interrelaciones que experimentamos en nuestro primer cobijo, al interior del espacio sagrado del útero, vientre, casa, tierra, nido, en la que pudimos ser tocadas/os, por las fuerzas misericordiosas y compasivas de nuestras madres, que se quedaron para habitar en nuestro ser. Se trata de vivencias corazonadas, desde los símbolos Sagrados significativos que respondan a nuestras búsquedas, ya que pretender asumir un solo modo de experiencia con lo Sagrado cierra la posibilidad de una espiritualidad sanadora, liberadora, que deja brotar la misericordia y la compasión, el amor, la ternura que nos habitan.

Experiencia que a su vez nos lleva a abrirnos a otras conexiones y vínculos con las otras/os, y a concebir nuestras relaciones mucho más circulares en las que no haya que incluir a nadie, porque todas/os tienen su espacio, y así desnaturalizar las desigualdades, destejendo el sentido de lo «puro» e «impuro». Como diría la querida cantante argentina Mercedes Sosa: «somos un poco de cosas santas, mezcladas de cosas mundanas», que nos llevan a construir puentes que permitan el encuentro con otras experiencias liberadoras, para que en complicidad podamos seguir gestando la nueva humanidad interdependiente con las otras comunidades de vida, donde no se sienta el centro, sino uno más. Se trata de la reintegración de la comunidad humana, en la gran mesa de la vida compartida, donde más que el pecado prime el perdón desde su perspectiva liberadora y dignificante, que no borra la desintegración y el dolor, pues se trata de la reconexión con la memoria que vincula al vientre generador de significados y empujes para seguir tejiendo la vida y romper con los círculos de la violencia.

Por eso, hay que actuar desde la compasión y misericordia, frente a las estructuras o sistemas de políticas y economías que tienen nombres concretos de empresas y personas, que, en muchos lugares de nuestra casa común están amenazando, amedrentando, golpeando y asesinando a mujeres y hombres vinculadas/os con la defensa de las

tierras y los territorios, a fin de favorecer la vida de unos cuantos, implica recordarles que no queremos sacrificios, sino misericordia (cf. Os 6,6) y vida en plenitud para todas y todos. Y que las y los que siguen entregando sus vidas son semillas caídas en la tierra, que germinarán y alimentarán el caminar de sus pueblos que tienen la finalidad de armonizar la vida en la Gran Comunidad, como es el anhelo fundamental de todos los pueblos que viven situaciones de conquista, colonización, enajenación y avasallamiento.

Finalmente considero que la misericordia y la compasión nos lleva a la urgente necesidad de sanar no solo las relaciones, sino la concepción misma de ser humanas/os, desde donde surgirán los anhelos de «cielo nuevo y tierra nueva». Es decir, caminar por los senderos que forjen otros modos de vida, desde prácticas mucho más vivificantes y liberadoras, como lo hizo Jesús frente a los poderes de su tiempo, sin que le importase ser catalogado como «impuro» y morir así. Se trata de recorrer las sendas y resistencias personales y comunitarias que hacen frente a todos los poderes desde la búsqueda de la Vida Digna, la Vida en Plenitud, el Buen Vivir y el Buen Convivir.

Bibliografía

Arregi, José (2016). *El jubileo de la Misericordia*, en <http://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/7133-el-jubileo-de-la-misericordia.html>

Casaldáliga, Pedro (2012). «Buen Vivir – Buen Convivir», en *Agenda Latinoamericana 2012*, Sumak Kawsay, Buen Vivir, Buen Convivir 10-11, en www.serviciokoinonia.org

Chipana Quispe, Sofía (2014). «Corazonares desde el Buen Vivir», en *Voices XXXVII*, 2014/3, pp. 103-114.

Cook, Elisabeth (2012). *La cultura religiosa de las mujeres: Una mirada desde el antiguo Israel*, SEBILA, San José.

Croatto, José Severino (2001). *La sexualidad de la divinidad: reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios*, en *Ribla* 38, Recu y DEI, Costa Rica, pp. 14-28.

Díaz, José Alonso (1976). «Términos Bíblicos de “justicia social” y traducción de “equivalencia dinámica”», en *Estudios eclesiológicos* 51, pp. 95-112.

Gebara, Ivone (1995). *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid.

Johnson, Elizabeth (1992). *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona.

López Bac, Ernestina (2014). «El nuevo amanecer: un grito de “Buen vivir/Buen convivir”», en *AlainetOrg*, www.alainet.org/publica/492

Marañón, Boris (coord.) (2014). *Buen Vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, UNAM, México.

Navarro, Mercedes (2010). «A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1–3, como sistema abierto», en Irmtraud Fischer y Mercedes Navarro (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella, pp. 209-262.

Ortiz, Pedro (2001). *Léxico Hebreo/Arameo – Español. Español – Hebreo/Arameo*, Sociedades Bíblica Unidas, Madrid.

Pagola, José Antonio (2005-2006). *Jesús, poeta de la misericordia*, en <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2005-2006/CursoTeologiaSe-dCompasivos2005-2006.pdf>

Rosano, Pietro, Gianfranco Ravasi y Antonio Girlanda (dirs.) (1990), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid.

Schroer, Silvia (2010). «Las antiguas imágenes orientales como clave interpretativa de los textos bíblicos», en Irmtraud Fischer y Mercedes Navarro (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella, pp. 45-74.

EL NUEVO TESTAMENTO Y LA MISERICORDIA

Este artículo explora el carácter esencial de la misericordia como «nuevo testamento», la nueva alianza de Dios con la humanidad. La misericordia nace del amor incondicional e inmerecido de Dios hacia la humanidad pecadora, de forma gratuita. Jesús, Palabra encarnada de Dios, personifica y media esta misericordia a través de todo el acontecimiento que llamamos Cristo. El carácter de la misericordia se expresa en el vocabulario, en las enseñanzas y las acciones de Jesús, y en Pablo. Gratuita e incondicionalmente dada a todos, sin excepción, la misericordia de Dios exige a los seres humanos, especialmente a los cristianos, hermanos de Jesús, cultivar y ejercer una mentalidad misericordiosa como prueba de que el gen de la misericordia de Dios vive en ellos.

La Asociación Bíblica Católica de Nigeria (CABAN, siglas en inglés) investiga habitualmente la Biblia centrándose en un determinado tema tal como aparece «en la Biblia». Este enfoque responde a la tendencia de los cristianos de Nigeria, y de otras partes, a preguntar con respecto a una determinada cues-

* TERESA OKURE, SHCJ, nigeriana, es religiosa de la Society of the Holy Child Jesus. Profesora de Nuevo Testamento y de Hermenéutica de género en el Instituto Católica de África Occidental, en Port Harcourt. Es autora de muchos libros, capítulos de libros y artículos publicados en revistas científicas. Imparte conferencias en numerosos lugares e investiga sobre cuestiones bíblicas, africanas, eclesiales y de género. Trabaja con religiosas y grupos de jóvenes, y dirige cursos por internet. Es actualmente la presidente fundadora de la Asociación Bíblica Católica de Nigeria (CABAN) y miembro de la Comisión Internacional Anglicana y Católico Romana (ARCIC III) en representación del África católica.

Dirección: Catholic Institute of West Africa (CIWA), Second Artillery, Aba Expressway, P.O. Box 499, Port Harcourt 500001, Rivers State (Nigeria). Correo electrónico: tokure@shcj.org; tokureshcj@yahoo.co.uk

tión: «¿Está en la Biblia?». Como exégetas, a los miembros de CABAN nos encanta estar al servicio del pueblo de Dios ayudándole a descubrir que sus problemas diarios se encuentran efectivamente en la Biblia, la palabra de Dios en lenguaje humano, en la que «Dios responde a nuestras preguntas»¹. Los miembros de CABAN tienen el objetivo de ayudar a las personas a entender lo que realmente dice la Biblia, puesto que esta debe interpretarse a la luz del sentido querido por el autor² del mensaje del evangelio en su conjunto como también a la luz del recorrido histórico de la fe de la Iglesia, aun cuando ninguno de estos coincida con el sentido dado por los lectores comunes y los telepredicadores cuando afirman que «esto está en la Biblia» o «lo dice la palabra de Dios»³. Los lectores comunes de la Biblia no distinguen entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento como una revelación divina progresiva. Desconocen los estudios críticos y las orientaciones de la Iglesia sobre cómo interpretar la Biblia, que esencialmente es un libro de la Iglesia⁴.

Los editores de este número plantearon el tema de este estudio con el título «El Nuevo Testamento y la misericordia». Dado el contexto explicado anteriormente, instintivamente entendí «La misericordia en el Nuevo Testamento». Sin embargo, reflexionando posteriormente me di cuenta de la existencia de una diferencia fundamental entre las dos formulaciones. No es el objetivo analizar qué dice el Nuevo Testamento con respecto a la misericordia («¿Está en la Biblia?»), sino, más bien, realizar un esfuerzo «cualitativo» (por citar a los editores) para comprender la relación intrínseca entre el Nuevo Testamento y la misericordia.

¹ Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 4, 23.

² VD 19.

³ La obras publicadas por CABAN son las siguientes: *Alive and Active: Images of the Word of God in the Bible*, 2008; *Paul Embodiment of the Old and New Testaments*, 2009; *Good Citizenship and Leadership in the Bible*, 2010; *Faith, Culture and Development in the Bible*, 2011; *Material Wealth and Divine Blessings in the Bible*, 2012; *The Bible on Faith and Evangelisation*, 2013; *The Family in the Bible*, 2014; *Consecration and Vows in the Bible*, 2015 y *Mercy and Justice in the Bible*, 2016.

⁴ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*; Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 11; también VD 29-30.

Esta perspectiva exige que hagamos una distinción entre el Nuevo Testamento, como conjunto de veintisiete libros, que, con el Antiguo Testamento (Biblia hebrea), forma la Biblia, y el nuevo testamento entendido como nueva alianza de Dios con la creación y la humanidad. El Nuevo Testamento recoge esta alianza según fue recibida, apropiada y proclamada por sus diferentes autores⁵. En consecuencia, este estudio busca identificar el carácter esencial de la misericordia como nuevo testamento, sin adentrarse en el estudio de las veces que aparece el término «misericordia» en el NT ni en las investigaciones de los especialistas sobre el tema. Una vez que el lector comprenda la propiedad esencial de la misericordia como nueva alianza, estará equipado para navegar por el Nuevo Testamento descubriendo sus dimensiones, y, a su vez, cosechará sus frutos, que les impactarán en su vida como lo hicieron en la de los autores de los diferentes libros.

El presente estudio propone como principio que el nuevo testamento nace y se enraíza en la misericordia de Dios, y que es deber y responsabilidad de cada cristiano, seguidor de Jesús, conocer, hacer suya y asimilar esta misericordia para sí mismos. Después, como prueba de que han comprendido y han recibido la misericordia de Dios, la transmitirán a otros, independientemente de su raza, religión, género, nacionalidad o color. El papa Francisco captó esta responsabilidad de los cristianos al servicio de la misericordia en su bula *Misericordiae vultus*: «Misericordiosos como el Padre»⁶, una frase que se convirtió en el mantra del Jubileo Extraordinario de la Misericordia. Procede de labios de Jesús en el sermón lucano de la llanura: «Sed misericordiosos como misericordioso es vuestro Padre» (Lc 6,36).

⁵ El Nuevo Testamento con «T» se refiere al libro, con «t» se refiere a la nueva alianza de Dios recogida en el libro. Además, usamos indistintamente «testamento» y «alianza». Véase Teresa Okure, «Becoming a Church of the New Testament», en A. E. Orobator (ed.), *The Church We Want: African Catholics Look to Vatican III*, Orbis, Nueva York 2016, pp. 93-105.

⁶ Papa Francisco, *Misericordiae vultus*, 13.

Hacia la comprensión de la «misericordia» como «Nuevo Testamento/Alianza»

Cuando hablamos del «nuevo testamento y la misericordia» estamos hablando de «misericordia y misericordia». La misericordia es el núcleo, el latido o la esencia del «nuevo testamento». Sus componentes fundamentales son la compasión, el amor, el perdón y la justicia (entendida como verdad en la relación, no como justicia retributiva). Estos términos son atributos de Dios que es amor (1 Jn 4,8.16); que «amó tanto al mundo que entregó a su único hijo amado», no «para juzgar y condenar al mundo», sino para salvarlo (Jn 3,16-17). La acción redentora de Dios origen de la misericordia nos remite al proto-evangelio de Génesis 3,15. Los antónimos de la misericordia divina son principalmente la cólera y el juicio. Cuando Dios se encoleriza, abandona a los seres humanos a sus propias estrategias, a su autocondenación o juicio; pero en la misericordia y la justicia divina (la fidelidad de Dios a la alianza, cf. 2 Tim 2,13), Dios se acerca la humanidad, sabiendo que abandonada a sí misma, nunca podría salir de su condición pecadora, la condición de estar alienados de Dios (cf. Rom 3,21-25).

Jesús, la buena noticia de Dios para la humanidad, encarna la nueva alianza misericordiosa de Dios con la humanidad. Él la media en todo el acontecimiento que llamamos Cristo, desde la encarnación y su ministerio hasta el acontecimiento culminante del misterio pascual. En este misterio que comprende la última cena de Jesús, su juicio, su pasión, su muerte en la cruz y su resurrección, el don de la misericordia de Dios se ratifica y se sella irrevocablemente (Jn 19,30); su fruto para la humanidad es la efusión del Espíritu Santo «sobre toda carne», según la interpretación que hace Pedro del acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,14-21; cf. Eclo 1,9).

Jesús hizo de mediador de esta nueva alianza en la cruz, tanto físicamente (crucificado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo) como verbalmente («Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»). Sin embargo, sus adversarios tramaban implacable y tenazmente arrestarlo y crucificarlo. «No saben lo que hacen» es la mentalidad necesaria que genera la misericordia y el perdón divinos.

La misericordia *como* nuevo testamento incluye un conjunto de palabras: amor, compasión, piedad, perdón y justicia. El concepto está plasmado en el vocabulario usado: *éleos* (misericordia, piedad), *splagg-nizomai* (tener compasión), *dikaioynē* (rectitud, que es mejor traducción del término referido a Dios que «justicia», con su endémico significado de «justicia retributiva»), *cháris* (gracia), *pistis* (fiel, fidelidad), y *agapē* (amor). Todos los términos se refieren a una propiedad o carácter esencial de Dios en relación con los seres humanos pecadores y desvalidos sin excepción (Rom 3,23). La consecuencia completa de la misericordia de Dios es *sōtēria* (salvación) y *eirēnē* (paz, plenitud/*shalom*), otorgadas incondicionalmente por Dios como don gratuito en Cristo.

Esencialmente, la misericordia como nueva alianza es la respuesta de Dios a los seres humanos, que son totalmente incapaces de cambiar nada de su estado en la vida y que en modo alguno merecen o son dignos de la misericordia. Es un movimiento espontáneo, visceral, que surge de las profundidades de Dios, como un exceso de adrenalina. La misericordia pone a Dios en contacto con la deplorable humanidad, sin hacer cálculos, sin sopesar los pros y los contras, y sin hacer preguntas («sin contar los pecados de nadie»). No exige nada al destinatario, ni siquiera la gratitud, y simplemente «llama» a la humanidad a «reconciliarse con Dios», es decir, a restaurarse en su totalidad (2 Cor 5,17-21).

Textos selectos que ilustran la naturaleza/carácter de la misericordia

Un texto clave del NT sobre la misericordia de Dios es Tito 3,4-7:

Pero ahora se han hecho patentes la bondad y el amor que Dios, nuestro Salvador, tiene a los seres humanos. Él nos ha salvado no en virtud de nuestras buenas obras, sino por su misericordia; y lo ha hecho por medio de la nueva alianza en la sangre de Jesús, que nos hace nacer de nuevo y por medio de la renovación del Espíritu Santo que Dios ha derramado sobre nosotros con abundancia a través de nuestro Salvador Jesucristo. Restablecidos así por la gracia de Dios en su amistad, hemos sido constituidos herederos con la esperanza de recibir la vida eterna.

El pasaje resume la obra totalmente gratuita de la misericordia de Dios enraizada en el misterio pascual, «la nueva alianza» en la sangre de Jesús (Lc 22,19-20), la entrega del Espíritu Santo en el nuevo nacimiento (Jn 1,12-13; 3,3-21) por el bautismo, y el resultado final de la salvación para los creyentes que llegan a ser «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8,14-17).

Los relatos evangélicos, las enseñanzas y las acciones de Jesús revelan esta gratuidad de la misericordia de Dios. En el episodio del *endemoniado geraseno* (Mc 5,1-20) la misericordia no aparece al principio. La gente ha hecho cuanto ha podido para intentar encadenarlo sin tener ningún éxito, y, además, no tienen los medios para curarlo. Jesús aparece en la escena, libera al hombre de la legión de demonios (una legión tenía casi seis mil soldados de infantería, sin contar los arqueros), le devuelve la cordura y libera al vecindario de su presencia aterradora, incluso a costa de ahogar a tres mil cerdos. Nadie pidió a Jesús que interviniera (salvo los demonios). La gente, asustada de su presencia, le pide incluso que abandone su territorio. La misericordia emerge claramente en el relato cuando Jesús le dice Jesús al endemoniado ya curado que quiere seguirlo: «Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales todo lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido misericordia de ti» (v. 19).

La parábola del hijo pródigo (Lc 15). Jesús acogía habitualmente a pecadores y comía (compartía la comensalidad) con ellos, declarando que no son los sanos, sino los enfermos, los que tienen necesidad de médico, y que la misericordia, no los sacrificios, es la que obtiene el favor de Dios (Mt 9,9-13). Su parábola del hijo pródigo, precedida por la de la oveja perdida y la de la moneda perdida (Lc 15), manifiesta la increíble misericordia que Dios ofrece a los pecadores. El papa Francisco ve en esta parábola «el centro de nuestro evangelio y de nuestra fe»⁷. El hijo cortó deliberadamente los vínculos con su familia, se fue lejos y dilapidó su herencia (la herencia es una gracia, no algo que uno gana), y terminó viviendo casi de forma inhumana. Regresó a casa para servir de jornalero, no porque se arrepintiera de sus actos, sino porque así tendría para comer. Su padre lo vio de lejos; lleno de piedad y compasión hacia él, corrió a

⁷ MV, 9.

su encuentro y lo abrazó, mugroso como estaba; lo besó, lo aseó y lo vistió de forma distinguida, y luego le preparó un gran banquete con sus esclavos, no con invitados nobles. El amor misericordioso de Dios en esta parábola trasciende todo entendimiento humano. Solo puede aceptarse en la fe⁸.

Pablo de Tarso es también un ejemplo extraordinario de la misericordia de Dios. Dios no solo perdonó su pecado de perseguir a Jesús en sus hermanos (Hch 9,5), sino que también lo hizo apóstol de los paganos, como hizo a Pedro apóstol de los judíos (1 Cor 15,9-10; Gal 2,7). El testimonio personal de Pablo, enfatizado especialmente en 1 Tim (1,12-17), es que no merecía ser llamado apóstol. Sin embargo, Dios lo hizo apóstol en su misericordia (1 Cor 15,9-10; Gal 1,13-14), de modo que pudiera ser un ejemplo vivo de la misericordia de Dios para todos (1 Tim 1,15-16).

Pablo expone detalladamente la misericordia de Dios en su carta a los Romanos (3-5). En suma, «Todos han pecado y se han quedado [despojándose a sí mismos] sin la gloria de Dios» (3,23). Carecían de todos los medios para conseguir la gloria divina que se les había dado gratuitamente al principio. Por misericordia y fidelidad a los seres humanos «Cristo murió por nosotros» cuando todavía éramos pecadores, algo humanamente inimaginable (Rom 5,6-8). Dios salvó a los pecadores aun cuando nosotros no estábamos dispuestos al arrepentimiento.

El evangelista Juan (1,16-17) afirma que «la gracia y la verdad llegaron a través de Jesucristo». La gracia es un don totalmente gratuito e inmerecido, algo que no merecemos ni podemos conseguir. En contra, la antigua alianza, mediada por Moisés, se basaba en la ley y exigía su obediencia para que siguiera siendo válida (cf. Ex 19-24). La nueva alianza de la misericordia deriva su valor permanente y su fuerza universalmente vinculante del amor de Dios por el mundo (Jn 3,16) y está sellada por el insuperable amor de Jesús (Jn 13,1-2; 15,13). Es universal, ilimitada y atemporal (no está restrin-

⁸ Teresa Okure, «Gospel and Faith in the Parable of the Prodigal Son (Luke 15)», en *The Bible on Faith and Evangelisation*, Actas de CABAN, vol. 6, CABAN Publications, Port Harcourt 2015, pp. 169-196. (Esta obra se redactó en 2013, antes de la aparición de MV).

gida al pueblo elegido) (Jn 1,29.34; 12,32). La «misericordia de Dios» hace que los paganos, que anteriormente no eran «pueblo», lleguen a ser «pueblo propio de Dios», miembros de la «familia de Dios» (Ef 2,11-22).

Génesis 3,15: el texto fundacional de la misericordia del Antiguo Testamento como nuevo testamento

Génesis 3,15 es el texto bíblico fundacional de la misericordia de Dios. La respuesta inmediata de Dios a nuestros primeros padres, después de su caída, fue ir a su encuentro y prometerles un enfrentamiento entre ellos y la serpiente embustera. Después de comer del fruto prohibido, el hombre y la mujer no buscaron a Dios ni le pidieron que vistiera su desnudez, su nueva condición, despojados de la gloria de Dios. Cuando les echó en cara su acción, ni siquiera le pidieron perdón (salvo la admisión por parte de la mujer de que fue tentada). Les era totalmente imposible cambiar la situación que se habían provocado por su desobediencia. Dios hizo más que sacarlos del caos en el que habían caído; los vistió y les impidió comer también del árbol de la vida, que les fijaría permanentemente en su estado pecaminoso sin poder morir; sin embargo, es mediante la muerte como pueden llegar a convertirse en Cristo en seres llenos de espíritu y vida (cf. 2 Cor 15,22.35-49).

Dios cumplió la promesa de establecer el enfrentamiento entre la serpiente, la mujer y su descendencia. En primer lugar, Dios hizo «a María llena de gracia» desde el momento de su concepción (la doctrina de la Inmaculada Concepción) y ella encontró «el favor de Dios» (Lc 1,31). En segundo lugar, la Palabra de Dios se hizo carne (Jn 1,14) en Jesús de Nazaret, nacido de mujer (Gal 4,4), hijo de María (Mc 6,4). En su persona, divina y humana, Dios establece un «enfrentamiento» permanente para impedir que el pecado obstaculice siempre la relación entre la humanidad y Dios, puesto que en Cristo Dios no puede separarse de sí mismo. Además, Dios subió de categoría a los seres humanos, dejando de ser meras criaturas para convertirse en hijos de Dios: hijos e hijas en Cristo (Jn 1,12-13; 1 Jn 1,1-4) para ser «una nueva creación» (2 Cor 5,17) y permanecer

inseparablemente unidos a Dios. En Jesús, que llegó a ser «en todo igual a nosotros, menos en el pecado» (Heb 4,15), Dios, en su misericordia, derrotó al pecado (separación de Dios) y a la muerte (la consecuencia del pecado) a favor de la humanidad de una vez para siempre.

Consecuencia de la misericordia como Nuevo Testamento

La misericordia como nueva alianza tiene sus consecuencias para todos los seres humanos. Bautizados en Cristo en nombre de la Trinidad, y constituidos, así, en hijos de Dios, los cristianos participan sustancialmente en la vida de Dios (como en la creación todos participan en la vida humana). Son injertados en la nueva alianza en la humanidad de Jesús como miembros de su cuerpo (1 Cor 12) o como sarmientos de su vid (Jn 15,1-17). Son dotados con la gracia (don gratuito) y la vocación para ser un pueblo eucarístico, un pueblo que, habiendo recibido la misericordia, son en sí mismos misericordiosos en memoria de Jesús. Siendo «misericordiosos como el Padre», los cristianos manifiestan que son hijos de Dios que han recibido (no solo han oído hablar de) la misericordia de Dios. Por consiguiente, ser misericordioso no es una opción ni un don o una ofrenda hecha a Dios. No consiste en cumplir los mandamientos para agradar a Dios y recibir el cielo como recompensa. Más bien, es la prueba primera y principal de que son realmente hijos de Dios, de que poseen la vida de Dios, es decir, de que poseen lo que podríamos llamar el «gen de la misericordia» de Dios en ellos. En ellos y mediante ellos, Jesús, la misericordia de Dios hacia la humanidad, permanece vivo y activo en todos los tiempos. De lo que se sigue que la vida de un cristiano que no está enraizada y anclada en la misericordia no es una vida auténtica. Esta vida se va secando cada vez más hasta convertirse en un sarmiento muerto que se extirpa de «La Vida» (Jn 14,6).

Puesto que todo es puro don inmerecido, el cristiano, y, de hecho, todo ser humano no tiene nada de qué jactarse ante Dios (1 Cor 3,21; 2 Cor 10,17). Dios ama y da su misericordia a todos por igual, sin favoritismos. Tanto Pedro (Hch 10,34-35) como Pablo (Gal 2,6; Rom 2,11), apóstoles de los judíos y de los paganos, experimentaron

y proclamaron esta verdad. La consciencia del don gratuito de la misericordia de Dios exige una gratitud permanente a Dios y el compromiso de orar diariamente para ser misericordiosos y capaces de perdonar como Dios (la Oración del Señor; Mt 6,3-15).

De no cultivar esta mentalidad de misericordia, las consecuencias son desastrosas para uno mismo. La parábola del siervo que no perdona (Mt 18,23-25) lo ilustra. Cuando el siervo suplica posponer el pago, el dueño, movido por piedad, le cancela sus diez mil talentos de deuda (sesenta millones de dólares), porque «no tenía medios para pagar». El dueño sabía que no podría pagarla, no importa el tiempo que viviera. Un trabajador ganaba un denario por día; un talento equivalía a casi trescientos mil denarios. Sin embargo, justo después de la piedad mostrada por su dueño, que le canceló su deuda, él se negó a darle tiempo a un colega que le debía solo cien denarios (menos de 200 dólares). La misma imposibilidad de pagar, cualquiera que sea la cantidad, aparece en la parábola de los dos deudores contada en la casa de Simón el fariseo (Lc 7,29-41). La única solución posible es la cancelación de las deudas. La única respuesta posible es un amor y una gratitud ilimitados, compartidos con los demás en nuestras acciones misericordiosas con ellos.

Conclusión

La misericordia es un don de Dios a la humanidad en y mediante Cristo, dada incondicional y gratuitamente a todos sin excepción. Surge del amor fiel, compasivo e incondicional de Dios a la humanidad impotente. La prueba de que hemos recibido y nos hemos hecho con la misericordia de Dios es ser misericordiosos nosotros mismos. Por consiguiente, ser misericordioso no es una opción o algo que hacemos para heredar la vida eterna, sino una demostración de que hemos recibido la misericordia de Dios; de que Dios, que es misericordia, está vivo y actúa en nosotros; de que, como hijos amados por Dios y hermanos de Jesús (miembros de su cuerpo y sarmientos de su vid), hemos heredado el gen de la misericordia de Dios.

Un requisito esencial para ser misericordioso como el Padre, especialmente con aquellos que nos hacen mal y nunca pueden corregirse, es excusarlos: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Dios le dijo lo mismo al resentido Jonás sobre los ninivitas (Jon 4,11). Jesús nos prohíbe juzgar y condenar para no ser juzgados ni condenados nosotros (Mt 7,1). El hecho de no perdonar tiene pinta de autojustificación; bloquea nuestra recepción de la misericordia de Dios (cf. Lc 18,10-14). Teresa de Jesús decía que cuanto más conocía a Dios, más difícil le resultaba atribuir un pecado mortal a una persona. La misericordia como nuevo testamento nos exige ser incondicionalmente «misericordiosos como el Padre».

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

James F. Keenan *

LA EVOLUCIÓN DE LAS OBRAS DE MISERICORDIA

Este artículo, que parte de dos textos neotestamentarios fundamentales sobre la misericordia: la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) y el juicio de las naciones (Mt 25,31-46), recorre los diversos modos en los que la Iglesia recibió el mandato de ser misericordiosa. Definiendo la misericordia como «la disposición a entrar en el caos del otro», el artículo presenta casos significativos en los que los miembros de la Iglesia rescataron a otros y los incorporaron a la comunidad. Concluye afirmando que este modelo de rescate/incorporación es constitutivo de toda iglesia basada en el discipulado.

Las obras de misericordia se han expresado casi siempre a lo largo de la tradición cristiana como prácticas comunitarias para responder a las necesidades de cada momento. Practicando la misericordia, los cristianos se han comprendido

* JAMES F. KEENAN, S.J., es titular de la cátedra Canisio, director del Instituto Jesuita y director del Gabelli Presidential Scholars Program, en el Boston College. Se licenció y se doctoró en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y ha editado o escrito veinte libros, y ha publicado más de trescientos estudios, artículos y reseñas. Es el fundador de la Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC) y presidió la 1ª Conferencia Internacional Intercultural de Moral Católica en Padua, Italia, así como la conferencia de especialistas en Teología moral en Trento, Italia. Actualmente, la CTEWC es una red en la que colaboran más de mil especialistas en ética y moral católica (www.catholicethics.com). Su libro más reciente se titula *University Ethics: How Colleges Can Build and Benefit from a Culture of Ethics* (Rowman and Littlefield, 2015). Actualmente se encuentra escribiendo otro libro titulado *A Brief History of Catholic Ethics* (Paulist Press).

Dirección: Theology Department, Boston College, 140 Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467 (Estados Unidos).

como quienes siguen «el camino mejor» para imitar a Dios y a Cristo¹.

Significativamente, los cristianos se han esforzado en imitar a Cristo no principalmente como individuos, sino, lo que es más importante, como un pueblo. Comprendiéndose como salvados por misericordia, han perseguido ser discípulos de Cristo como una comunidad que practicaba la misericordia entre sí mismos y con los demás. El puente entre la identidad propia en la Iglesia y con Cristo se construía totalmente sobre la misericordia. No sorprende, por tanto, que los cristianos llevaran a muchos otros a la Iglesia a través de la misericordia.

Un modelo de reconocimiento y de respuesta al caos

La misericordia, según mi definición, es la disposición a entrar en el caos de otro². Porque Dios es misericordioso, él entra en nuestro caos. Esta entrada sensible de Dios en el caos del otro se convierte en un modelo que se extiende al cristianismo precisamente como *imitatio Dei*.

El modelo aparece con más claridad en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37), en la que Jesús responde a la pregunta del escriba «¿Y quién es mi prójimo?». La parábola es como una adivinanza, porque al final, a menos que no prestemos atención, se le da la vuelta al comienzo. La parábola responde a la pregunta «¿quién es mi prójimo», y, así, al empezar el relato, inmediatamente comenzamos a pensar que el prójimo es el hombre herido en el camino. Pero al final, el escriba, cuando se le pregunta de nuevo la cuestión del principio, responde que el prójimo es el que muestra misericordia.

¹ Tomás de Aquino se pregunta si la misericordia es la mayor de las virtudes (*Summa Theologiae* II.II.30.4) y responde que la mayor es la caridad, porque mediante ella nos unimos amorosamente a Dios, a la que sigue en grandeza la misericordia, porque mediante ella damos ejemplo de Dios en sus acciones, y, por consiguiente, llegamos a ser como Dios. La caridad, en efecto, hace posible que seamos misericordiosos.

² James F. Keenan, *The Works of Mercy: The Heart of Catholicism*, Sheed and Ward, Lanham 2007.

La parábola de Jesús nos enseña no a buscar un prójimo para amarlo, sino, más bien, a que *seamos* un prójimo que ama. Damos esa respuesta porque, al escuchar el relato, vemos que el centro no lo ocupa el hombre en el camino, sino el samaritano. Nos desplazamos hacia el samaritano, porque, al oír la historia, nos resulta increíble su muestra de misericordia.

El desplazamiento sorprendente hacia el agente de la misericordia ha provocado siempre un impacto enorme en quienes escuchan la parábola. A lo largo de la tradición, muchos predicadores y teólogos vieron en esta historia del buen samaritano el relato (en miniatura) de nuestra redención por Cristo. Comenzando con Clemente de Alejandría (ca. 150-215), después Orígenes (ca. 184-254) y Ambrosio (339-390), y, finalmente, Agustín (354-430), la parábola del buen samaritano es el relato de nuestra redención misericordiosa. Posteriormente, desde Beda el Venerable (354-430) hasta Martín Lutero (1483-1546), los predicadores y los teólogos se apropian y modifican el relato, pero, en cada caso, el relato es ante todo el Evangelio en miniatura, una historia de lo que Cristo ha llevado a cabo en nosotros, para que así también nosotros podamos ir y hacer lo mismo. Es mucho más que una historia de formación moral³.

La explicación alegórica de la parábola es la siguiente: el hombre que está tirado en el camino es Adán exiliado, herido (por el pecado), que sufre fuera de las verjas del Edén. El sacerdote y el levita (la ley y los profetas) pasan de largo porque no pueden rescatar a Adán. Luego llega el buen samaritano (Cristo), un extranjero, uno que no es de aquí, que cura las heridas de Adán (nuestra salvación), lo lleva a la posada (la Iglesia) y le paga al posadero dos denarios (los dos mandamientos del amor), y le promete regresar a por él (la segunda venida), cuando pagará la totalidad (nuestra redención) y lo llevará a su Reino (*éschaton*).

Esta interpretación de la parábola resalta que la exhortación «ve y haz lo mismo» se fundamenta en un relato de la obra redentora de Jesús, y, *después*, en una llamada a la imitación; la parábola revela la

³ Véase, por ejemplo, Agustín, *Quaestiones Evangeliorum*, 2.19; Beda, *Lucae Evangelium Expositio*, III (PL 92, 467-470). Véase también Robert Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, Westminster, Filadelfia 1981, pp. 42-52.

misericordia de Jesús que hace posible nuestra misericordia. Con su forma propia de expresión, la parábola es a la vez kerygma y mandato de la misericordia.

La parábola, por tanto, no es una entre tantas. Como comenta William Spohn, posee un lugar privilegiado en los Evangelios y un lugar privilegiado en la Iglesia que escucha la proclamación del Evangelio⁴. Este privilegio del buen samaritano es a la vez el privilegio de la misericordia. En Mateo se encuentra igualmente en el Juicio del Rey (Mt 25).

La misericordia, definitoria de la Iglesia primitiva

Mateo 25 le da a la Iglesia la lista de la misericordia: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, dar cobijo al que no tiene casa, vestir al desnudo, visitar a los encarcelados y enterrar a los muertos. Mientras que las seis primeras se encuentran en Mateo 25, la séptima añade una práctica de la Iglesia primitiva, a saber, que los cristianos no solo enterraban a sus miembros, sino también a los demás. Así, la Iglesia creó un fácil instrumento pedagógico que podía ponerse en paralelo con otras prácticas importantes relativas a la vida cristiana, como las siete obras de misericordia espirituales, los siete pecados capitales, las siete virtudes y los siete sacramentos.

El modelo tiene su origen en Cristo: reaccionamos ante el enfermo, porque Cristo lo hizo. Esta lista o plantilla aparece a lo largo de los evangelios sinópticos. Por ejemplo, los tres sinópticos concuerdan al afirmar que la curación de los enfermos fue el primer milagro de Jesús. Resaltan que la inauguración del ministerio de Jesús estuvo marcada por muchas curaciones (Mc 1,32-33; Mt 4,23; Lc 4,40-41). No sorprende, por tanto, que los sinópticos nos cuenten cómo formaba Cristo a sus discípulos enviándolos a predicar y a curar (Mc 6,7; Mt 10,1; Lc 9,2). Análogamente, la visita de María a Isabel es la primera expresión del propio discipulado de la madre de Jesús:

⁴ William Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics*, Continuum Press, Nueva York 1999.

reacciona sin demora a la anunciación (Lc 1,26-28) poniéndose al servicio de su prima que necesitaba asistencia (Lc 1,39-56).

La asistencia a los enfermos es una práctica cristiana bastante común en la Iglesia antigua. Cipriano, obispo de Cartago, exhorta a su congregación a que asista a las víctimas de la epidemia en el 252. El obispo Dionisio nos proporciona un relato de la reacción de su comunidad a la epidemia que estalló en Alejandría en el 259. «En todo caso, la mayoría de nuestros hermanos, por exceso de su amor y de su afecto fraterno, olvidándose de sí mismos y unidos unos con otros, visitaban sin precaución a los enfermos, les servían con abundancia, los cuidaban en Cristo y hasta morían contentísimos con ellos, contagiados por el mal de los otros [...] En todo caso, los mejores de nuestros hermanos partieron de la vida de este modo, presbíteros, algunos, diáconos y laicos» (Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* 7.22.9).

Modelos de rescate e incorporación

Entre todas las virtudes, la hospitalidad es la primera y la más inclusiva para practicar la misericordia. Ser hospitalario implicaba dar cobijo, dar de comer, vestir, visitar y cuidar a los demás. Pablo escribe a los Romanos: «Compartid la necesidad de los santos, practicando la hospitalidad» (12,13). Pedro exhorta: «Sed hospitalarios unos con otros sin murmurar» (1 Pe 4,9). La Carta a los Hebreos advierte a la comunidad: «No olvidéis la hospitalidad; gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles» (13,2)⁵.

Las exhortaciones a la hospitalidad formaban parte del mantra paulino en sus cartas (Flm 22; Rom 16,1-2.23; 1 Cor 4,14; 16,10-11; Flp 2,19-23; 2 Cor 8,16-24). La exhortación era un tanto interesada, pues como comenta Wayne: «Para los cristianos, que era un movimiento propagado por itinerantes, la hospitalidad tenía una relevan-

⁵ Clara referencia a los ángeles de Dios que visitaron a Abrahán (Gn 18) y a Lot (Gn 19), precursores de los discípulos enviados por Pablo y Jerusalén. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven 1993, pp. 104-109, aquí p. 104.

cia especial»⁶. Los cristianos eran anfitriones generosos. Las comunidades paulinas proporcionaban realmente apoyo económico a los proyectos misioneros, que hacía de los benefactores «colaboradores en el Evangelio» (Flp 1,5; 4,10-20). «La hospitalidad era ejercida, con gran frecuencia, por los padres de familia que podían hospedar en sus propias casas a los apóstoles itinerantes, pero, como atestigua Justino, muy pronto comenzaron a hacerse provisiones con el objetivo de tener unos fondos comunitarios para esta finalidad»⁷.

En su momento, la praxis de recibir a los propios se convirtió en la praxis de acoger a los extranjeros. Meeks comenta que en el siglo II el obispo se convirtió progresivamente en el principal protector para acoger a los extranjeros. El *Pastor de Hermas* (104,2) describe cómo los obispos «siempre, sin cesar, daban cobijo a los necesitados y a las viudas, ejerciendo su propio ministerio», y las personas hospitalarias «siempre acogían con mucho gusto a los siervos de Dios en sus casas, sin hacer ostentación de ello». Asimismo, Cipriano (*Carta 7*) y Tertuliano (*A las esposas 2,4*), como también el autor de la *Didajé* (12), exhortan a los cristianos a practicar la hospitalidad acogiendo a los extranjeros. Clemente lo recomienda a menudo (1 Cor 1,2; 10,7; 11,1; 12,1), y Melitón, obispo de Sardes, escribe un tratado al respecto, *Peri filoxenias*. De hecho, la fama de Roma en el cristianismo no se debía principalmente a que fuera el centro de la actividad apostólica, sino a su reconocimiento como sede de una generosa beneficencia.

Desde el siglo II hasta principios del siglo V, el diácono del obispo se encargaba de atender las necesidades de cinco grupos específicos: niños expósitos, huérfanos, ancianos, peregrinos y enfermos. Como los expósitos y los huérfanos, los ancianos no tenían familia que les asistieran. Igualmente, los enfermos eran, con toda probabilidad, recién llegados, pasajeros o peregrinos, por lo que también carecían de familia. La atención de los diáconos a los peregrinos y a los enfermos eran un deber arduo en los centros de peregrinación. Estos centros de hospitalidad llegaron finalmente a llamarse apropiadamente «hospitales».

⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁷ *Ibid.*, p. 106.

Creados para asistir y cuidar a las viudas de lengua griega (Hch 6), los diáconos estaban siempre asociados con proporcionar apoyo físico y espiritual a los demás. Al desarrollarse su ministerio, la Iglesia construyó las instituciones adecuadas. El emperador Constantino, por ejemplo, autorizó que en cada ciudad se construyeran y se mantuvieran centros para los peregrinos, los enfermos y los pobres. Posteriormente, sabemos por san Jerónimo que existía un hospital en Roma, y por san Basilio de otro que fundó cerca de Capadocia. Estas instituciones acabaron dividiendo la actividad realizada en ellas, de la que emergió la práctica independiente de la «enfermería». La comunidad cristiana de Alejandría contaba con quinientos enfermeros en el 418. En su momento, casi todos los hospitales estaban bajo la administración de los obispos locales⁸.

En su argumento de peso expuesto en *The Rise of Christianity (La expansión del cristianismo)*, Rodney Stark sostiene que el «cristianismo era un movimiento urbano, y que el Nuevo Testamento fue escrito por personas que vivían en ciudades»⁹. Pero esas zonas urbanas eran terroríficas; describe sus condiciones como «caos social y miseria crónica», una situación debida en parte a la densidad de población. Al final del siglo I, Antioquía tenía una población de 150.000 habitantes dentro de las murallas de la ciudad, es decir, 28.910 personas por kilómetro cuadrado. La ciudad de Nueva York tiene una densidad de 9.143 personas por kilómetro cuadrado, y Manhattan, con sus enormes rascacielos, tiene 24.710 personas por kilómetro cuadrado¹⁰.

⁸ Esta información procede de varias fuentes, especialmente Théodore Kohler, «Miséricorde», en Marcel Viller (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne et ses fils, París 1980, vol. 10, pp. 1313-1328; Irénée Noye, «Miséricorde (Oeuvres de)», en *Dictionnaire*, vol. 10, pp. 1328-1350; J. M. Perrin, «Mercy, Works of», *New Catholic Encyclopedia*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, Washington 1967, pp. 676-678.

⁹ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton UP, Princeton 1996, p. 147 (trad. esp.: *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Trotta, Madrid 2009).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 149-150.

Además, en contra de lo que se pensaba anteriormente, las ciudades grecorromanas no eran lugares asentados cuyos habitantes descendían de las generaciones anteriores. Con la alta tasa de mortalidad infantil y la corta esperanza de vida, estas ciudades requerían «un constante y substancial flujo de nuevos habitantes» para mantener sus niveles de población. En consecuencia, las ciudades estaban formadas por extranjeros¹¹.

Los cristianos, que, una vez más en contra de los supuestos habituales, no todos eran pobres¹², trataban bien a estos extranjeros. A través de una serie de asistencias dedicadas a los recién llegados, los cristianos más ricos acogían a los inmigrantes que llegaban. Esta acogida era una nueva forma de incorporación. Comenta Stark:

El cristianismo revitalizó la vida en las ciudades grecorromanas proporcionando normas nuevas y nuevas formas de relaciones sociales capaces de hacer frente a los numerosos y urgentes problemas urbanos. En las ciudades llenas de personas sin casa y empobrecidas, el cristianismo ofrecía caridad y esperanza. En las ciudades llenas de recién llegados y extranjeros, el cristianismo ofrecía una estructura inmediata para su integración. En las ciudades llenas de huérfanos y viudas, el cristianismo proporcionaba un sentido nuevo y ampliado de familia¹³.

Esta nueva incorporación era singular. Ciertamente, los dioses de las religiones paganas imponían exigencias éticas, pero estas eran sustancialmente rituales, como proporcionar comida u otros dones a las divinidades. No estaban, sin embargo, orientadas hacia el prójimo. Y si bien los romanos paganos conocían la generosidad, esta no procedía de ninguna orden divina, sino de la propia voluntad de la persona. Una enfermera que cuidara de una víctima de una epidemia sabía que podía perder su vida; si era pagana, no esperaba que la divinidad la recompensara por su generosidad; si era cristiana,

¹¹ *Ibíd.*, p. 156.

¹² *Ibíd.*, pp. 28-47. Véase también Marta Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, University of Oklahoma Press, Norman 1986.

¹³ Stark, p. 161.

esta vida era solo un paso para la siguiente, en la que la persona generosa se uniría con Dios¹⁴. Concluye Stark:

Este era el ambiente moral en el que el cristianismo enseñaba que la misericordia es una de las virtudes principales —que un Dios misericordioso exige que los seres humanos sean misericordiosos—. Además, *puesto que* Dios ama a la humanidad, los cristianos no pueden agradar a Dios a menos que ellos *se amen entre sí* de forma completamente nueva. Quizá fue más revolucionario el principio de que el amor y la caridad cristiana deben extenderse más allá de los límites de la familia y del clan, es decir, que deben extenderse a «todos los que en cualquier lugar invoquen el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1,2)... Era algo revolucionario. De hecho, fue la base cultural para revitalizar un mundo romano que gemía bajo una multitud de miserias¹⁵.

Peter Brown añade que la virtud de la hospitalidad potenció finalmente la comprensión del extranjero itinerante como un miembro de la comunidad, contribuyendo así a un sentido generalizado de otra virtud, la solidaridad. En *Por el ojo de una aguja*, Brown sostiene que la práctica de la hospitalidad produjo el aprecio de los pobres como hermanos propios.

Significativamente, Brown remite a Ambrosio para fundamentar su tesis. Brown escribe que Ambrosio insistía en que «dar a los pobres debería basarse en un sentido fuerte de solidaridad». Ambrosio «no deseaba que se viera a los pobres como extraños endeudados, enviados por Dios para sacudir la conciencia de los ricos»¹⁶. Brown describe cómo comprendía Ambrosio a los pobres: «En numerosas ocasiones, Ambrosio hablaba de los pobres con los sinónimos de “plebeyos” y “el pueblo”. Al llamarlos plebeyos de este modo lo hacía miembros de la misma comunidad cristiana que los ricos»¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 212.

¹⁶ Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton 2012, p. 133 (trad. esp.: *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. c.)*, Acantilado, Barcelona 2016.

¹⁷ *Ibidem*.

Brown concluye: «Por esta razón, Ambrosio consiguió asegurarse de que los cristianos no pensarán en la limosna como un gesto *de haut en bas*, sino que la considerarán como una devolución gratuita a sus prójimos de una deuda antigua»¹⁸.

Para Brown, el cristianismo «podría verse como un movimiento inclusivo tanto vertical como horizontalmente». El resultado fue que «los de arriba y los de abajo —los muy ricos y los muy pobres— se afrontaron entre sí en una relación de correspondencia en la que se habían suprimido todos los grados intermedios»¹⁹. El obispo no simplemente reprendía a los ricos, especialmente a los irresponsables e inconscientes, sino que defendía y se convertía en defensor de los pobres. Brown añade: «La intervención de un predicador como Ambrosio, hacia finales del siglo IV, mostraba que ya no podía seguir hablándose de los pobres solamente como “los otros” —como mendigos a quienes los cristianos tenían que llegar a través del abismo que dividía a los ricos y a los pobres—, pues también ellos eran “hermanos”, miembros de la comunidad cristiana que podían también exigir justicia y protección»²⁰.

Lecciones aprendidas de las obras de misericordia

Una simple mirada al modo como el cristianismo practicó las obras de misericordia nos proporciona lecciones sobre como estos modelos de rescate e incorporación fueron, ante todo, actos urgentes y sensibles hacia los más necesitados. Resulta significativo que fueran prácticas corporativas con fuertes expresiones institucionales, que incorporaban a los más humillados. Sobre todo, empoderaban a las personas que acogían, no tratándolas como objetos de beneficencia, sino como hermanos en el Señor.

Por ejemplo, a menudo el último se convertía en el más grande, es decir, la persona destinataria del ministerio llegaba a ser con el tiempo el jefe del proyecto. Por ejemplo, el lema de la *Orden del Espíritu Santo*,

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*, p. 78.

²⁰ *Ibíd.*, p. 79.

de constitución laica, fundada en el siglo XIII por Guy de Montpellier, era el siguiente: «El enfermo es el cabeza de la casa; quienes le asisten son los sirvientes en la casa». Estos apostolados, con sus inesperadas políticas de liderazgo, tuvieron un éxito extraordinario. En su punto más álgido, la orden había fundado y dirigía en Europa más de 800 hospitales. Uno de ellos, el *Hospital del Espíritu Santo*, aún permanece en Roma, a escasa distancia de la Basílica de San Pedro²¹.

Uno de los resultados de la gran convulsión suscitada por los cruzados fue la rápida propagación de lo que hoy llamamos trabajadoras del sexo. Después de los cruzados, las trabajadoras sexuales se encontraban sin dinero y sin cobijo. A finales del siglo XII, se fundaron casas de refugio en Bolonia, París, Marsella, Mesina y Roma. A su vez, algunas de ellas llegaron ser patrocinadoras de la hospitalidad. Con la fundación de la *Congregación de las Penitentes de Santa María Magdalena* (1225), estas mujeres fundaron más de cincuenta casas en toda Europa. No podemos imaginar que todos pensaran que esta Congregación era moralmente aceptable. Para muchos habría sido escandalosa. Sin embargo, en numerosos casos estas trabajadoras del sexo llegaron a ser las líderes de los apostolados²².

En el siglo XII, la *Orden Militar y Hospitalaria de San Lázaro de Jerusalén*, fundada en 1120, estaba formada en su mayor parte por caballeros infectados de lepra que dirigían y patrocinaban la leprosería del lugar. Con el brote de una epidemia de lepra en el siglo XII, todo caballero que la contraía entraba en sus filas. Su capacidad para administrar la leprosería de Jerusalén la extendieron a otras partes. En 1265, el papa Clemente IV decretó que el clero local debía garantizar que todas las leproserías estuvieran bajo la administración de los Hospitalarios. Las leproserías no eran centros de humillación, sino refugios para aquellos cuyo contagio de la enfermedad les exigía vivir aparte de los demás. No obstante, estas comunidades se encontraban por toda Europa y el Próximo Oriente y eran famosas por la

²¹ P. de Angelis, *Guido di Montpellier, Innocenzo III, e la fondazione dell'Ospe-dale Apostólico di Santo Spirito in Santa Maria in Saxia*, Nova Tecnica Grafica, Roma 1962.

²² Susan Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, Pimlico, Londres 2005, pp. 170ss.

sensibilidad social con respecto quienes sufrían la enfermedad de Hansen²³.

De los cientos de confraternidades dedicadas a las obras de misericordia²⁴, una de las más célebres fue la que se dedicaba a cuidar de los enfermos de sífilis. En 1497, el canciller de la republica de Génova, Ettore Vernazza, fundó la *Compagnia del Divino Amore* (*Compañía del Divino Amore*) como un grupo de laicos y de clérigos dedicados a trabajar con quienes sufrían la vergüenza: los pobres, las prostitutas y los sifilíticos. Las víctimas de la sífilis, que habían sido abandonados por sus familias por vergüenza y por los hospitales por el temor al contagio, encontraban una buena acogida en los *Ospedali degli incurabili* (*Hospitales para los incurables*) de la confraternidad.

En 1499, construyeron el primer hospital en Génova. La confraternidad construyó en 1517 el Hospital de la Misericordia en Verona. Un poco después, Gaetano fue a Vicenza para reorganizar el Hospital de la Misericordia y dedicarlo a los enfermos de sífilis. En 1521 abrió sus puertas el *Ospedale degli incurabili* en Brescia. En 1522, Gaetano inauguró un enorme edificio en Venecia, donde actualmente se encuentra la Academia de Bellas Artes de Venecia. También en ese mismo año se fundó una sección de la Confraternidad en Padua, abriendo a los cuatro años su hospital para los sifilíticos. En 1572 se abrió un hospital en Bérgamo y en 1584 otro en Crema.

²³ Timothy S. Miller y John W. Nesbitt, *Walking Corpses: Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, Cornell University Press, Ithaca 2014.

²⁴ Es importante tener en cuenta que las confraternidades, desde el siglo XV hasta el presente, contaban con dos movimientos básicos. En primer lugar, unían a partes interesadas en alguna forma de comunidad orante; en segundo lugar, gracias a esa comunidad adoptaban una obra de misericordia. Sobre el trabajo de las confraternidades son indispensables las obras de Christopher Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; y las de Nicholas Terpstra, *Cultures of Charity. Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Harvard University Press, Cambridge 2013, y *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

De todos los hospitales, probablemente el más notable fue el fundado en 1510 por san Gaetano da Thiene, que construyó el hospital para peregrinos que llegaban a Roma. Apenas podemos imaginarnos la experiencia terrible de quienes llegaban con esta enfermedad a Roma, supuestamente con otros peregrinos, temiendo el rechazo, la estigmatización y una muerte horrible, pero se encontraban con la acogida en el Hospital de los Incurables en la iglesia de Santiago, situada en la Via Flaminia, a unos cientos de metros de la puerta principal de la ciudad de Roma, en la Piazza del Popolo. Estas estructuras se mantienen hasta el presente; actualmente, quinientos años después, el edificio sigue albergando un hospital de obstetricia, donde se da a luz vida nueva a la ciudad eterna²⁵.

De estos ejemplos de la historia vemos cómo la misericordia de Dios en Jesucristo ha estado y sigue llamando a todos los cristianos, escuchada y cumplida por clérigos, órdenes religiosas y laicos. También hoy estamos llamados a llegar a ser comunidades de hospitalidad que practican la misericordia como inclusión y empoderamiento, tanto en las relaciones personales como sociales.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²⁵ Daniela Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*. vol. 98, Città del Sole, Nápoles 2002; Mario Fois, «La Risposta confraternale alle Emergenze sanitarie e sociali della prima metà del Cinquecento Romano. Le Confraternite del Divino Amore e di S. Girolamo della Carità», *Archivum Historiae Pontificiae* 41 (2003) 83-107.

LA MISERICORDIA Y (RE)FORMA DE LA IGLESIA Una perspectiva estructural

En la carta *Misericordiae vultus*, con la que el papa Francisco convocó el Jubileo de la Misericordia, el Papa subraya que la vida de la Iglesia está cimentada en la misericordia. No se trata de una afirmación retórica, sino de una afirmación profundamente teológica y eclesiológicamente programática. La misericordia no puede limitarse a actitudes y a acciones individuales, mucho menos a prácticas ascéticas personales, ni tampoco puede reducirse a un sentimiento. La misericordia estructura la vida entera de la Iglesia, no meramente de la disciplina o del creyente. La misericordia es la forma de la dimensión pública, visible, histórica y estructural de la comunidad de los creyentes, incluida su vida sacramental. En este sentido, la praxis pastoral no intenta resolver todos los problemas, sino apoyar y alentar a todo el pueblo de Dios.

Todavía hoy, en las tierras de Carewall, relatan todos aquel viaje. [...] Para que nadie pueda olvidar lo hermoso que sería si, para cada mar que nos espera, hubiera un río para nosotros. Y alguien —un padre, un amor, alguien— capaz de cogernos de la mano y de encontrar ese río —imaginarlo, inventarlo— y de depositarnos sobre su corriente, con la ligereza de

* STELLA MORRA. Nacida en 1956, después de formarse y trabajar como socióloga, obtuvo el doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Gregoria, donde enseña actualmente Teología Fundamental. Es cofundadora y vicepresidenta de la Coordinadora de las Teólogas Italianas (www.teologhe.org). Además de la actividad académica, realiza cursos de formación en las diócesis y las asociaciones católicas. Sus áreas de interés incluyen la eclesiología fundamental, las prácticas religiosas en la vida cotidiana, los estudios culturales y los estudios de género.

Dirección: Via Orvieto 25 - XI B 00182 Roma (Italia). Correo electrónico: starmor56@gmail.com; www.stellamorra.eu

una sola palabra, adiós. Eso, en verdad, sería maravilloso. Sería dulce la vida, cualquier vida. Y las cosas no nos harían daño, sino que se acercarían traídas por la corriente, primero podríamos rozarlas y después tocarlas y solo al final dejar que nos tocaran. Dejar que nos hirieran, incluso. Morir por ellas. No importa. Pero todo sería, por fin, humano¹.

En la bula de convocación del Jubileo de la Misericordia, *Misericordiae vultus*, encontramos una afirmación que quizá sea necesario subrayar: «La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia»². Puede parecer solo retórica, una mera imagen; en cambio, estamos convencidos de que se trata de una afirmación con gran peso teológico y de una declaración programática en el plano eclesiológico. La condición necesaria para esta comprensión es, sin embargo, que se salga de una visión de la misericordia confinada al ámbito de movimientos interiores e individuales, lugar del ejercicio ascético personal, o, peor, viciada por una peligrosa visión sentimental e intimista.

Para ponernos en guardia contra esta posible falsificación vale la misma afirmación: la misericordia es la viga maestra de la vida *de la Iglesia*, no solo del discípulo o del creyente. Por la estructura encarnada del misterio de la Iglesia (¡y por la noción de vida!), la misericordia debe remitir también a la dimensión pública, visible, histórica y estructural de la comunidad de los creyentes, es decir, en una sola palabra, a su *forma*³.

No negamos la dimensión personal (no individual) y (seriamente) interior del campo semántico de esta categoría, al contrario, se presupone como absolutamente necesaria, pero no suficiente y mucho menos exhaustiva.

¹ Alessandro Baricco, *Océano mar*, Anagrama, Barcelona 2003, pp. 52-53.

² Papa Francisco, *Misericordiae vultus*, n. 10.

³ Sobre el concepto de forma véase Wladyslaw Tatarkiewicz, «La forma: storia di un termine e di cinque concetti», en *id.*, *Storia di sei idee. L'Arte, il Bello, la Forma, la Creatività, l'Imitazione, l'Esperienza estetica*, Palermo 2006, pp. 229-254 (trad. esp.: *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Ténos, Madrid 2004).

Junto a estas indicaciones, en las intenciones propuestas por el título de este artículo, hemos querido poner una cita, de un género totalmente diferente, extraída de una novela; de hecho, es la otra condición necesaria en el tiempo de transición en el que estamos viviendo: necesitamos una sobreabundancia simbólica que permita al lector/oyente imaginar, integrar y tener abierto aquello que las definiciones de los enunciados verbales (particularmente escritos) define y cierra inevitablemente. Sin una subjetividad activa de quien lee, correríamos constantemente el riesgo de olvidar que la verdadera apuesta es siempre que, para cada mar que nos espera, exista un río que nos conduzca a ese mar y que alguien —un padre, un amor, una iglesia...— lo invente si no existe, y que sepa dejarnos ir, para que todo llegue a ser finalmente más humano.

Partiendo de estas dos premisas, queremos proceder con orden para ilustrar el desafío y las oportunidades que se nos ofrecen.

Recepción del Vaticano II: ¿tercera fase?

El punto de partida es, inevitablemente, el Concilio Vaticano II, asunción consciente por parte de la Iglesia católica de las cuestiones desencadenadas por el impacto problemático con la modernidad, que llegó a ser el elemento crítico, en el sentido etimológico del término. La historia de su recepción en estos pasados cincuenta años lo demuestra perfectamente⁴, tanto a nivel teórico e interpretativo⁵ como a nivel de la vida creyente⁶. Hemos asistido y participado en un esfuerzo de conciencia colectiva y de investigación de lenguaje que

⁴ Solo por señalar un ejemplo, véase, entre muchos otros, Christoph Theobald, *La recepción del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, Bolonia 2011 (orig. fr. 2009), que, por casualidad, se presenta «solo» como el primer volumen de una obra más amplia.

⁵ También aquí, como ejemplo, véase el número monográfico de *Recherches de Science Religieuse, Le Concile Vatican II en débat*, 100/1, enero-marzo 2012, con contribuciones de Giuseppe Ruggieri, Peter Hünermann, Gilles Routhier y Christoph Theobald.

⁶ Desde la crisis del *Catecismo Holandés* hasta el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, pero también hasta los miles de experiencias vividas en las

ha llevado a algunos incluso a concebir que el Concilio no fue la curación, aunque fuera drástica, sino la enfermedad misma. Es obvio ya que esta visión peca de una lectura miope y de poco alcance, y tiende a imaginar un pasado (¿cuándo?) mítico (¿una cristiandad feliz?) que nunca ha existido, y se trata de una tesis totalmente inaceptable.

Esta hipótesis errónea no debe, sin embargo, hacernos negar el problema de fondo, que, en cambio, es real: la evidencia de una transición larga y de una mutación necesaria y radical a favor de una forma visible y experimentable de un cristiano que se confronta por primera vez en su historia con experiencias determinantes y excepcionales. Nos hallamos ante una real «catolicidad» cultural, ante un pluralismo geográficamente sincrónico, ante la autodeterminación humana, mediante instrumentos técnicos que eran inimaginables solo hace solo unos años, ante la problemática ecológica, etc.

No se trata solo de admitir el final de una forma de cristianismo en la visión católica, que, por brevedad, podríamos definir como gregoriano-tridentina⁷, lo que no sería poco; se trata de asumir que «el día que ha amanecido» nos plantea preguntas frente a las que ninguno de los instrumentos y de las categorías conceptuales de las que disponemos parecen adecuados, mientras que algunos de ellos, incluso, se muestran deformantes. Además, la carencia de comprensión teórica se mide por la casi total evaporación de prácticas vitales «espontáneas» que eran capaces de sostener la existencia cristiana.

Por consiguiente, es comprensible que sea profundo, pero sobre todo «caótico», el sentido de desorientación y de incertidumbre comunicativa en todo el pueblo de Dios, y, especialmente, en sus elementos de mayor responsabilidad, porque está en juego precisamente el marco interpretativo necesario para expresarse e imaginar un futuro.

Nos parece que Christoph Theobald expresa con lucidez el punto en el que nos encontramos con respecto al Vaticano II:

iglesias locales menos conocidas universalmente, cada uno puede, creemos, imaginar los ejemplos necesarios.

⁷ Cf. Ghislain Lafont, *Storia teologica della chiesa, Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997, pp. 87-115; 205-228.

La apuesta [...] reside en integrar la cuestión clásica de la regulación y de la normatividad *al Vaticano II y del Vaticano II* en la *perspectiva más incluyente* «de un magisterio con carácter predominantemente pastoral», tal como dejó en herencia Juan XXIII al concilio. La cuestión puede precisarse así: ¿se trata, por tanto, de un concilio pastoral cuyo valor canónico es menor que el de los concilios «dogmáticos» precedentes —es lo que dejarían pensar los primeros debates sobre la calificación teológica de sus textos— o bien nos encontramos con *un concilio de un género nuevo que ha inaugurado el cambio mismo de lo «dogmático» y de lo «doctrinal» como del tipo de normatividad que propagan*, colocándolos en el interior mismo de la relación pastoral, marcada siempre por su contexto histórico?⁸

Podríamos decir que hemos vivido una primera fase de recepción, caracterizada por la discusión sobre la calificación teológica de los textos en la teoría y por una especie de efervescencia sin reglas y la ingenuidad de gobierno en el orden vital. Después, una segunda, caracterizada por el debate sobre la hermenéutica de la continuidad o de la ruptura en el plano teórico y por el intento de gobernar la efervescencia en torno a las categorías de «eclesiología de comunión» y de «nueva evangelización» en el orden de la vida⁹.

¿Nos encontramos ahora quizá frente a una «tercera fase de recepción» posible? No se trata de una pura cuestión académica, para alegría de quienes quieren crear períodos a cualquier precio. Más bien, se trata de afrontar una nueva «fractura instauradora»¹⁰, propia de la dinámica de la tradición cristiana, que, atravesando biografías y conceptos, busca constantemente un cuerpo de Cristo viviente en la historia de los hombres y de las mujeres.

⁸ Christoph Theobald, *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, Bologna, 2016 (orig. fr. 2015), p. 118.

⁹ Cf. Stella Morra, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, Bologna 2015, pp. 62-63.

¹⁰ Cf. Michel De Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina, 2006, pp. 189-206 (trad. esp.: *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires 2006).

Cuestión estructural que resitúa lo espiritual: el principio de pastoralidad

Según la hipótesis de Theobald, el Concilio Vaticano II habría inaugurado el cambio de lo «dogmático» y de lo «doctrinal» y del tipo de normatividad que propagan, resituándolos dentro de la relación pastoral, que está siempre marcada por su contexto histórico.

El principio de pastoralidad enmarca el conjunto evento-textos del Concilio mismo, desde el discurso de apertura de Juan XXIII hasta la calificación (¡y al enfoque de fondo!) de la última constitución aprobada, *Gaudium et spes*, y lo atraviesa continuamente en el método, en el lenguaje, en los contenidos y en las perspectivas. Sin embargo, es necesario clarificar un aspecto: no se trata de un principio meramente de aplicación, ni de una lógica puramente comunicativa, perspectivas que, no obstante, han atravesado poderosamente los últimos cincuenta años.

No es un principio de aplicación: no se trata de buscar simplemente nuevas formas de concreción de un corpus dogmático-doctrinal que se mantendría firme en su lugar determinante y de juicio, y encontrar, de algún modo, el máximo de «amabilidad y tolerancia», sin cambiar las premisas.

Tampoco es un principio comunicativo: no es cuestión de una simple (¡e innegable!) atención a los interlocutores, casi como una búsqueda de *audiencia*, en un movimiento que se mantiene, de todos modos, unidireccional, de lo alto a lo bajo, de quien sabe a quien no sabe.

El principio de pastoralidad puede comprenderse, en una primera aproximación, como un verdadero principio hermenéutico que asume la historicidad internamente, no externamente, de la subjetividad eclesial y de la relación entre la Iglesia, su naturaleza (y fundación trinitaria, no ya solo cristológica) y su misión.

Nuestra hipótesis es que el Evangelio transmitido en las Escrituras y oído en la tradición (manteniendo *Dei verbum* como fondo de estas palabras) está vinculado a los innumerables destinatarios, en los tiempos y en los espacios (manteniendo *Gaudium et spes* como fondo

de estas palabras), por una tensión que podríamos definir propiamente sacramental, en el sentido más clásico de esta palabra (que exige una materia, un ministro y una forma, y que implica, según una lógica simbólica, una cierta connaturalidad entre los tres elementos unidos). Esta tensión sacramental es, en cierto sentido, el misterio mismo de la Iglesia, no identificable en el tiempo de la historia ni con el Evangelio ni con los innumerables destinatarios, pero conjuntamente inseparable de ellos, que son los verdaderos *res* en causa, manteniendo así la función secundaria de la Iglesia. Esta tensión es forma necesaria de la relación, obviamente con condiciones específicas.

El principio de pastoralidad expresa la regla de procedimiento (la forma, en la tríada clásica señalada, que no puede reducirse a una «fórmula», como corre el riesgo de pasar en la práctica de los siete sacramentos) en esta tensión. Y, como decíamos, está caracterizado por la asunción de la historicidad de todos los elementos implicados.

Resulta obvio que, para los teólogos, todo esto implicaría una enorme cantidad de estudios que aún está totalmente sin hacer, para reconstruir instrumentos y categorías conceptuales nuevamente útiles, aceptando, en este sentido, un verdadero cambio de premisas. Pero ya se van haciendo claros algunos elementos en los estudios como (y quizá más) en los desafíos que surgen de la práctica viva.

El más evidente de estos elementos es, como decía Theobald en la frase citada, el final de la centralidad y primacía de lo dogmático y de lo doctrinal, que había considerado la enunciación lógica y verbal como el verdadero criterio externo de la relación de tensión sacramental.

La discusión durante y en torno a los Sínodos sobre la familia ha mostrado perfectamente el intento de tomar en serio este paso¹¹. La

¹¹ Entre los muchos ejemplos posibles, bastaría comparar la intervención en el aula de mons. Stanislaw Gądecki con la intervención de mons. Mario Grech, ambos presentes el 10 de octubre de 2015: para el primero, no es misericordia el acto que no respeta fielmente las afirmaciones dogmáticas, porque el criterio de la vida en Cristo es la aplicación de la doctrina; para el segundo, el ejercicio de la misericordia consiste exactamente en volver a proponer siempre la posibi-

cuestión afrontada por los obispos era la familia en la situación actual, y, para quien entiende la pastoral como la aplicación de la doctrina, la cuestión parecía contar con una mayor o menor rigidez de mediación. La verdadera cuestión planteada, sin embargo, es de tipo estructural: *Amoris laetitia* da a entender veladamente, entre líneas, que la doctrina debería retomar su puesto de instrumento y no de criterio¹². Mucha de la tensión eclesial se ha generado, no obstante, precisamente por este desplazamiento.

La doctrina no es un instrumento secundario: en un sujeto colectivo la función del lenguaje es decisiva para la construcción de una comunidad comunicativa¹³, pero es una verdadera cuestión estructural resituar un elemento de este tipo.

Sobre las muchísimas observaciones posibles con respecto a esta afirmación, todas muy relevantes, quisiéramos expresar solo una: la absolutización de la doctrina como criterio ha llevado consigo (como efecto no querido ni previsto) el exilio de lo espiritual. A nivel teórico, la función del Espíritu y de la vida según el Espíritu casi han desaparecido, al menos en la tradición latina. A nivel práctico, la dogmática ha sido considerada más «académica» y creíble que la espiritualidad, el catecismo más seguro y correcto que la piedad popular, y la demanda de espiritualidad de las personas corre el riesgo de emigrar «a otros lugares». Estas separaciones constituyen una amputación de la vida cristiana y eclesial que la ha marcado al menos desde hace dos siglos, y al que ha intentado ponerse remedio en muchos niveles, de muchos modos y con muchas palabras¹⁴.

En este marco —necesita recordarse— habría que analizar y comprender con delicadeza algunas de las cuestiones inherentes a las crisis de orden moral de la vida de la Iglesia, conjuntamente con las

lidad de la relación como el fin y la afirmación de los principios doctrinales como el instrumento fundamental para caminar hacia la perfección.

¹² Cf. Papa Francisco, *Amoris laetitia*, nn. 2-3.

¹³ Basta con recordar la obra de Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid 2010.

¹⁴ Citamos un solo ejemplo, ilustrativo, según nuestra opinión, desde su mismo título: Giuseppe Angelini, *La fede. Una forma per la vita*, Glossa, Milán 2014.

sinceras y apremiantes demandas de reforma: aun manteniendo claramente que la responsabilidad es grave y personal, porque incluso en las condiciones peores siempre es posible hacer el bien, sigue en pie, no obstante, la cuestión de que una decadencia de costumbres de vastas proporciones suscita también y siempre una exigencia estructural¹⁵. En efecto, si bien es verdad que toda reforma en y de la Iglesia debe proceder de la conversión del corazón, pues entonces no sería «verdadera», es igualmente necesario que, con discernimiento inteligente y gobierno sabio, se permita que la «forma» que se ve, que contiene y que es común, esté eficazmente al servicio de esta conversión.

La misericordia del papa Francisco: ¿categoría generadora para la re-forma?

En este breve recorrido hemos llegado a mostrar cómo las esperanzas de reforma deben entenderse en un cambio de forma de la experiencia cristiana en su vertiente católica, que se propone como mutación a largo plazo y que necesita un cambio de premisas, y cómo el Concilio Vaticano II orienta esta mutación, en una primera aproximación, según el principio de pastoralidad.

En una eficaz recepción creativa de todo lo anterior, nos parece poder entender la opción del papa Francisco de volver a poner en el centro de su acción de gobierno la misericordia: no como tema doctrinal (objeto, por ejemplo, de catequesis, o de un acto magisterial eligiéndolo como argumento de una encíclica), sino, más bien, deberíamos decir, de un modo «multimedial». La misericordia es un tema que se repite en sus discursos, en las homilias y en los documentos, pero es también una actitud suya personal, gestual, opción canónica, operación de lo imaginario y de los ejemplos. La opción del Jubileo es ejemplar: llamada a la subjetividad del pueblo de Dios y de las iglesias para que se pongan en marcha, a través de una provocación

¹⁵ Véase el iluminador artículo de John P. Beal, «“Tan inertes como un barco pintado sobre un océano pintado”. Un pueblo a la deriva en la calma chicha eclesiológica», *Concilium* 306 (2004) 111-123.

que no es simplemente una enseñanza, sino un «hacer», corporal y popular. Podríamos decir que se trata de una operación performativa¹⁶, que, en el mismo modo de acción, aplica la descentralización de la dimensión doctrinal, sin proponer simplemente un tema (un capítulo de la doctrina), sino realizando «palabras que hacen cosas»¹⁷.

Esta primera característica de la categoría «misericordia» no procede solamente del uso que hace de ella el papa Francisco, sino de su misma naturaleza: inevitablemente, por su significado, pone en primer plano la necesidad de reconstituir un vínculo interno entre lo teórico y lo práctico. Surge de una autoconciencia que exige reflexión crítica (saber de uno mismo, de la propia necesidad de misericordia, y, por tanto, de las propias heridas y fragilidades, saber reconocer la acción de Dios que ha actuado y actúa con misericordia con nosotros, encontrar palabras para poner nombre a esto), pero, al mismo tiempo, se falsifica a sí misma si no encuentra la fantasía creadora de los ojos, de las manos, de los pies, que hacen misericordia con «obras».

Y esto vale, obviamente, tanto para el individuo como para cada situación estructural, incluida la experiencia históricamente ubicada de la Iglesia.

La segunda característica es su carácter inclusivo y subjetivante: por lo que significa y por cómo se usa, actúa como reconocimiento de la dignidad del sujeto reconstituyéndole, abriéndole un futuro posible y confiándole la responsabilidad propia creando distancia de las «cosas» (comportamientos, problemas, heridas) que pueden haberlo menoscabado. Lo hace a partir de una solidaridad fundamental (quien actúa con misericordia ha recibido misericordia) en una coacción virtuosa que se repite y que incluye y respeta.

¹⁶ En la carta conclusiva del Jubileo *Misericordia et misera* (20 de noviembre de 2016), se usa este término poco habitual en el n. 5.

¹⁷ Cf. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós Ibérica, Barcelona 31982(orig. ingl. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Cambridge MA 19622). Obviamente no puede dejar de citarse también a Victor Turner, *The anthropology of performance*, Nueva York 1986.

Se podría (y se debería) continuar en el itinerario de la indicación de las características que hacen de esta categoría una posibilidad eficaz de generación de una nueva forma de Iglesia. Nos parece, no obstante, que este comienzo es suficiente para mostrar el carácter generador de este camino: en la transición de gran alcance que hemos indicado necesitamos categorías generadoras que muevan las diversas subjetividades y constituyan horizontes de interpretación y ubicación de las diversas particularidades. Necesitamos un «mapa» para que los pequeños trazos del camino puedan ser finalmente reconocidos como orientadores y no dispersivos (o conflictivos). La función de un gobierno pastoral no es «solucionar» todos los problemas (y cuántas veces lo repite Francisco), sino ofrecer categorías generadoras que tracen un mapa y valoren el esfuerzo de todo el pueblo de Dios.

La «materia» en la lógica de la tensión sacramental del misterio de la Iglesia, de hecho, es la vida como es, en su historicidad y pluralidad irreducibles. El «ministro» se halla en la totalidad del *sensus fidei* del pueblo de Dios, en su unidad diferenciada, bautismal-eucarística. La «forma» pastoral del vínculo entre estas dos «realidades primeras» requiere que la Iglesia genere continuamente mapas del itinerario en la escucha del Dios que sigue hablando y del tiempo en el que vive.

Desde un cierto punto de vista, por tanto, la «doctrina» es clara y también es más bien tradicional... Pero es precisamente el punto de vista (las premisas, decíamos) y los lugares recíprocos de relación de estos elementos los que hacen de ella un lugar de re-forma posible.

Quisiéramos concluir como hemos comenzado: con una sobrea-bundancia simbólica y poética y con la imagen del mar. El pasaje que estamos viviendo, en efecto, exige tener la valentía de alejarse de la orilla y afrontar el mar abierto, y la barca de Pedro, transmutada en la de Pablo en el capítulo 27 de Hechos de los Apóstoles, puede correr el riesgo de naufragar... pero somos fuertes en la palabra del Señor: ¡ninguna vida se perderá!¹⁸

¹⁸ Véase el admirable comentario de Hans Urs von Balthasar, *Gloria*, vol. VII, *Nuovo Patto*, Milán 1977, pp. 483ss (trad. esp.: *Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 2015).

Por tanto:

Como el nadador que se lanza,
tirándose de la barca,
como un cadáver hasta el agua más profunda,
y allí encuentra su dulce reposo;
así en el Amor yo me pierdo¹⁹.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

¹⁹ Jean-Joseph Surin, *Cantiques spirituels de l'amour divin*, ed. Benedetta Papiasogli, Florencia 1996, *Cantico XLII* [traduzione nostra].

COMPASIÓN POR LA JUSTICIA

Comparando los tres conceptos de misericordia, compasión y amor, este artículo describe, en primer lugar, con Kasper, la misericordia o compasión divina como un atributo esencial del amor de Dios, que exige la misma respuesta humana al sufrimiento. En segundo lugar, con Metz, sitúa la compasión en la teología política, pero la desarrolla como concepto esencial de la moral. En tercer lugar, con Nussbaum, entendemos la compasión y el amor como un puente entre las normas políticas de la justicia y las realidades sociales de la injusticia y la indiferencia. En la segunda parte, adoptamos la perspectiva político-teológica de la razón histórica, que interpreta la compasión por la justicia como una práctica de presencia y resistencia crítica, y solidaridad transformadora. Sostenemos la teología anamnética de la compasión y de la misericordia de Dios como supremo don divino de la justicia, que debe recordarse frente al olvido y la indiferencia.

* HILLE HAKER ocupa la Cátedra Richard McCormick S.J. de Teología Moral Católica en la Universidad Loyola de Chicago. Se doctoró y obtuvo su habilitación por la Universidad de Tubinga. Anteriormente, fue profesora en el Seminario Harvard (Cambridge, MA) y en la Universidad de Fráncfort (Alemania). Actualmente es la presidenta de Societas Ethica, European Society for Research in Ethics. Ha formado parte del Grupo Europeo sobre Ética (EGE, siglas en inglés) de la Comisión Europea de 2005 a 2015, y ha sido miembro del consejo editorial de *Concilium* hasta 2015. Entre sus obras destacamos *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion* (1999), *Ethik der genetischen Frühdiagnostik* (2002) y *Hauptsache gesund* (2011). En este momento está trabajando en un proyecto sobre el reconocimiento y la responsabilidad.

Dirección: Crown Center 321, Loyola University, Chicago Illinois 60660 (Estados Unidos).

I. La teología de la misericordia de Walter Kasper y la teología de la compasión de Metz

Según el estudio fundamental de Walter Kasper¹, la misericordia es un concepto central para la teología cristiana del siglo XXI. Sin embargo, la teología sistemática raramente la ha considerado como algo fundacional.

¿Por qué la misericordia en lugar del amor? La misericordia, sostiene Kasper, mantiene la conexión con la justicia mejor que el amor. Explicada como empatía, compasión o piedad, la misericordia se convierte en un término correlativo con la justicia. La tradición bíblica resalta la misericordia como un atributo esencial de Dios; de hecho, la misericordia es el modo como Dios muestra su justicia y santidad (o sacralidad), pues vincula la atención de Dios a aquellos que se encuentran sufriendo. La misericordia resalta, al mismo tiempo, cómo deben practicarse la *caritas* y las obras del amor: completando y superando, de hecho, la justicia. Mientras la justicia se basa en la simetría y en la reciprocidad del «toma y daca» entre socios, la misericordia abarca el don sin reciprocidad. A la luz de la misericordia, la *caritas* no solo significa asistencia y *apoyo de los pobres*, sino que también implica el *amor a los enemigos* y el *perdón de la culpa*.

Con estas breves observaciones solo quiero referirme a la orientación adoptada por Kasper. Desde la ética, que es mi disciplina, acojo con agrado esta atención prestada a la misericordia en el seno de la teología sistemática. Sin embargo, la forma en la que Kasper desarrolla el concepto suscita algunas cuestiones con respecto a la relación entre la teología sistemática y la ética. Para mostrarlo, quiero reinterpretar un enfoque alternativo, concretamente el concepto de compasión que Johann Baptist Metz presentó en el cambio de milenio². El concepto de Metz difiere sorprendentemente del de Kasper, y merece la pena analizar las diferencias.

¹ W. Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012.

² J. B. Metz, «Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen», *Luzerner Universitätsreden* 14, 2001, pp. 3-14; J. B. Metz, «Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religio-

Como ya mostré en un número anterior de *Concilium*, los conceptos fundamentales de la «nueva teología política» alternativa de Metz, con los que está relacionada su teología de la compasión, son cuatro³. En primer lugar, la teología política se fundamenta en la *razón anamnética*, como la memoria de Dios en cuanto que también expresa esta la memoria del sufrimiento humano. La compasión es una implicación ética de lo histórico, o, más precisamente, la concepción anamnética de la razón da forma, al mismo tiempo, a la perspectiva histórica. En segundo lugar, la nueva teología política de Metz se basa en un *universalismo negativo* más bien que asumir, como Hans Küng, en su Proyecto de Valores Globales, valores universales apoyados por todos; se ocupa de las experiencias históricas concretas, especialmente del sufrimiento de la injusticia, y ubica a quienes sufren en el centro de la teología. En tercer lugar, Metz insiste en una *teología escatológica* que enfatiza la urgencia del *kairós* de la acción; y, en cuarto lugar, da a la *ortopraxis*, al compromiso activo, la prioridad sobre la ortodoxia. Colocada en esta concepción de la teología política, la compasión no es (meramente) empatía ni piedad (paternalista), sino que implica el *reconocimiento* del otro, que, como el otro concreto, correlaciona la exigencia moral de que debo ver las huellas del daño que deja el sufrimiento, y especialmente el sufrimiento de la injusticia, y de que debo responder al sufrimiento de los demás. Para Metz, esta dimensión personal del sufrimiento debe conducir a la práctica de la solidaridad, que es el eje de su giro político de la compasión.

La misericordia o la compasión, tal como son adoptados por estos dos importantes enfoques cristianos, no es solo un término entre otros. Más bien, Kasper y Metz resaltan por igual que se trata de un concepto esencial de la teología cristiana. Sin embargo, la distinción semántica entre misericordia y compasión es más sorprendente de lo que sostiene Kasper en su libro. Los conceptos no son intercambiables, según sostengo, pero, en cambio, revelan dos senderos diferentes que son necesarios en una renovada ética política cristiana.

nen und Kulturen«, en L. Kuld y A. Weisbrod (eds.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Herder, Friburgo 2000, pp. 9-20.

³ Cf. H. Haker, «La compasión», ¿programa mundial del cristianismo?, *Concilium* 292 (2001) 67-84.

Mi tercer interlocutor, Martha Nussbaum, ha publicado importantes obras sobre las emociones morales en el campo de la teoría ética, incluida la compasión; más recientemente, sin embargo, ha presentado un enfoque filosófico que integra los conceptos del amor y la compasión en una ética política liberal. La diferencia entre un concepto teológico-sistemático de la misericordia y un concepto teológico-político de la compasión se hace más clara cuando tenemos en cuenta su concepto categóricamente ético de «amor político».

II. El concepto de amor político en Nussbaum

En su obra reciente⁴, Martha Nussbaum explora el amor y la compasión en su relevancia para una ética política, y sostiene que complementa el ámbito normativo del liberalismo político. La compasión, según la define, es una «emoción dolorosa dirigida hacia el grave sufrimiento de otra criatura o criaturas»⁵. La compasión está estrechamente relacionada con los juicios morales. Las emociones morales poseen una dimensión cognitiva, como hace tiempo ha sostenido Nussbaum, pero al ser «afectivas», están más vinculadas a situaciones concretas que a principios morales abstractos. Lo contrario al amor y a la compasión no es tanto el odio, sino, más bien, la repugnancia y la vergüenza. La repugnancia excluye o estigmatiza a los otros, especialmente a grupos sociales, o, más radicalmente, incluso los deshumaniza. El temor, la envidia y la vergüenza, sostiene Nussbaum, son todos enemigos de la compasión. Nos impiden conectar con el otro: no consideramos seriamente su dolor, le culpamos por su sufrimiento, fingimos que su destino nunca nos habría pasado a nosotros. Nussbaum muestra el proceso por el que emerge la cultura de la indiferencia, y proporciona modos para combatirla. Girando su mirada al Estado nacional liberal, Nussbaum afirma sus ideales normativos: la justicia está centrada en el igual respeto y en la dignidad de todos los miembros de la humanidad, y de todos los ciudadanos en un Estado. Pero la norma sola es insuficiente, a me-

⁴ M. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

⁵ *Ibid.*, p. 142.

nos que tengamos recursos para combatir las actitudes sociales de la repugnancia, el avergonzamiento y la estigmatización. La sociedad, sostiene Nussbaum, necesita el compromiso imaginativo de los ciudadanos, y este es nutrido por el *amor*. «El amor, por tanto, es pertinente para la justicia, especialmente cuando esta es incompleta y constituye una aspiración»⁶. El amor es, necesariamente, particular y plural, y, no obstante, puede unir a las personas, especialmente mediante el arte, en torno a un conjunto común de valores. Un «espíritu poético» (p. 191) combate nuestra indiferencia y nos conecta con nuestras dimensiones más vulnerables y «animalísticas». El amor político, por consiguiente, nos capacita para ser compasivos y para vivir según las exigencias de la justicia.

El análisis que hace Nussbaum de las emociones negativas es importante para comprender cómo emerge o prevalece la cultura de la indiferencia, que Metz llama «amnesia», la represión de nuestra propia vulnerabilidad y la falta de compasión y de solidaridad. Mientras que ella recurre a la estética como un medio para conectar el amor (político) y la justicia, yo defiendo una ética política cristiana que reemplaza la excesivamente optimista ética liberal de Nussbaum con la *crítica*, la *resistencia* y la *solidaridad transformadora*, como elementos necesarios para una contracultura con respecto a la indiferencia.

III. La ética política cristiana: direcciones futuras

1. *La compasión como sentido moral*

Tanto la actitud espontánea como reflexiva de la compasión implica un sentido de atención a alguien cuya integridad moral está amenazada o ha sufrido daños físicos, psíquicos o morales⁷. La compasión es una respuesta emocional que perfectamente mueve la motivación a la acción. Una ética teológica de la compasión asume el concepto bíblico

⁶ *Ibid.*, p. 380.

⁷ H. Haker, «Vulnerable Agency: A conceptual and contextual analysis», en J. Rothschild y M. Petrussek (eds.), *Dignity and conflict: contemporary interfaith dialogue on the value and vulnerability of human life*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2017, en prensa.

de *rahāmim*: conecta el sufrimiento con el dolor representado en el seno materno (que es la raíz etimológica del término hebreo)⁸, vinculando la compasión a la sensación del dolor experimentado durante el ciclo menstrual, pero también a la *fase* del parto. La concepción bíblica de la compasión no es «privada» en el sentido moderno; más bien, está vinculada a la narrativa político-teológica del Dios compasivo cuyo objetivo es la liberación y la transformación de la injusticia social.

Hablando políticamente, la compasión es, por consiguiente, el sentido de solidaridad con los *anawim* de las sociedades. Nos exige hablar sin temor (lo que Foucault llamaba *parresía* o discurso valiente⁹), y, de este modo, dar testimonio contra la injusticia; nos impone la obligación de *resistir* a la complicidad de causar daño a los demás, y a *buscar la transformación de la injusticia en justicia*.

Como afirma acertadamente Nussbaum, *ninguna* percepción, *ningún* conocimiento, *ninguna* memoria y *ninguna* acción es posible sin una emoción correspondiente; pero, aun siendo importante, lo opuesto también es verdadero: las emociones morales implican evaluaciones, y, en consecuencia, informan a la razón —la razón y las emociones están dialécticamente relacionadas—. Por espontánea que pueda parecer la compasión, es una causa crucial de y para las obligaciones normativas, una causa que está entretejida con razones morales, que no son independientes de ella.

2. La compasión por la justicia

Tanto Kasper, como Metz y Nussbaum están de acuerdo en que la compasión debe relacionarse con la esfera política de la justicia. Kasper relaciona la misericordia, principalmente, con la justicia legal en el seno de la Iglesia católica, a saber, con el Derecho Canónico; para él, la justicia es *incompleta* a menos que esté asociada con la misericordia. Nussbaum afirma acertadamente que la justicia, entendida

⁸ R. von Scoralick (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.

⁹ M. Foucault, *Fearless Speech*, ed. de Pearson, Semiotext(e), Los Ángeles 2001.

como la norma principal que rige una política, no puede *por sí misma* solucionar el problema de la brecha existente entre la norma y la facticidad de las realidades sociales; para ella, es necesaria como complemento de la justicia toda una gama de emociones políticas, adquiridas con las prácticas de un «espíritu poético». La estética, como también los valores y las virtudes sociales, sin embargo, son una espada de doble filo: los «hábitos del corazón» o las disposiciones no son solo virtudes sociales, sino también vicios sociales: vergüenza, repugnancia e indiferencia son las emociones políticas negativas que impiden a las personas responder a las exigencias de la justicia. Sin un acercamiento crítico a estos valores y vicios sociales, el giro hacia las emociones (políticas) es altamente problemático, como bien sabemos por la historia de las ideologías de masas¹⁰. Metz, en deuda con la teoría crítica, desplaza la perspectiva al impacto que la injusticia y las estructuras injustas tienen sobre las personas y los grupos. De hecho, Kasper y Metz hablan de constelaciones un tanto diferentes, porque en la perspectiva de Kasper la justicia (legal) puede causar por sí misma sufrimiento e injusticia a quienes transgreden las normas (eclesiales), y, por consiguiente, necesita la misericordia como correctivo, mientras que Metz aboga por las víctimas del daño y de la injusticia social, económica o político-legal; en contraste con Nussbaum, su teología política no solo cuestiona las respuestas emocionales de los ciudadanos, sino las mismas normas de un orden político en la medida en que permiten que se produzcan daños o no hacen nada para corregirlos.

La compasión como parte de una ética política, especialmente su forma *constructiva* de solidaridad, está enraizada en el sentido moral de asistir a quien carece de apoyo para el bienestar y la libertad de los *anawim*. Se despega de la comprensión proporcional de la justicia, del «*suum cuique*» romano («a cada uno lo suyo»), si esta definición se toma como criterio de los derechos, y, en su lugar, prioriza la justicia transformadora, que mantiene despierta la memoria del dolor y de la indignación contra la injusticia, y, apoyada por la emoción moral de la compasión, dispone a los agentes morales a dar los pasos para transformar la injusticia en justicia.

¹⁰ Elias Canetti, *Masa y poder*, Alianza, Madrid 2014.

La ética política basada en la compasión y orientada hacia la justicia es una ética *crítica*: no le interesa tanto fomentar el amor político (por la propia nación, o, si vamos al caso, por la propia iglesia), sino que critica las injusticias reales que existen en toda realidad social y orden político. La compasión no suaviza la relación entre un determinado orden político y la ciudadanía, sino todo lo contrario, la compasión, en su conexión con el dolor en el seno materno, es similar a la indignación: interrumpe los estados de injusticia y puede expresarse, por tanto, en las protestas de ira y de cólera por el sufrimiento de los demás. Al verse confrontados con el actual orden político global de asesinatos y de múltiples formas de injusticia, los cristianos están llamados a echar tanta arena en su mecanismo como sea posible. En su solidaridad activa y defensora de los *anawim*, mantendrán la esperanza de un futuro diferente, lo nuevo que vendrá a quienes sufren (el término alemán *Zukunft* significa *aquello que le viene a uno*).

La compasión y la misericordia tienen su función propia en toda ética política. La compasión es necesaria, en parte, como correctamente afirma Martha Nussbaum, para superar la «alteridad» de los otros y dar un rostro concreto al respeto, pero debe también traducirse en solidaridad transformadora y en lucha por el reconocimiento y la justicia de las víctimas del daño y de la injusticia; la misericordia es necesaria para construir la paz y la reconciliación. Las dos dimensiones del amor de Dios nos urgen a *reconocer* el sufrimiento de *cualquier persona*, prestándole atención, recordándola, haciendo luto por ella, y transformándola.

La ética de la compasión que concibo aquí está estrechamente unida a una ética del reconocimiento y de la responsabilidad, que complementa el objetivo del reconocimiento recíproco con el análisis de las asimetrías fácticas, es decir, de las diferentes posiciones de poder y de las diferentes capacidades de actuar y de responsabilidad que puedan tener las personas. Pero, como nos recordaba el filósofo Emmanuel Levinas, para el que responde responsablemente la asimetría entre él y el otro sufre un vuelco: el otro que pide ayuda está, de forma paradójica, moralmente *al mando*; al responder, el agente moral se coloca al *servicio* del otro. Puesto que la dominación es el *espectro* de las relaciones asimétricas, la respuesta atenta es el *espíritu moral* del reconocimiento compasivo.

Dada la realidad de la injusticia estructural y de las estructuras de violencia, la compasión debe llegar a ser política y social —debe hacerse solidaridad—. La solidaridad significa hablar *con* los otros como también *por* los otros, y hablar públicamente¹¹. Como parte de una ética política, transforma la amnesia y la indiferencia culturales y estructurales en memoria y testimonio culturales y políticos¹². Los agentes de la solidaridad política, tanto en movimientos civiles, sociales y religiosos, etc., criticarán todo acto, práctica, estructura u orden de injusticia, denunciarán las políticas de la indiferencia como políticas inmorales y lucharán por transformar la injusticia en justicia. La ética política *cristiana* del reconocimiento y de la responsabilidad es una ética política de la memoria y del testimonio, que conecta el presente amor compasivo por el prójimo tanto con las enseñanzas de Jesús, en el pasado, como con la esperanza escatológica de la justicia divina.

La ética política de la compasión pregunta de quién somos prójimos antes de preguntar quiénes lo son. Los prójimos son personas cercanas a los que pasan necesidad. Considerado más allá de la «cercanía» del propio espacio político, de la propia polis o nación, el amor al prójimo solo puede enunciarse como solidaridad global, aun cuando todavía sigue anclado en prácticas locales. La solidaridad media entre lo que Ricoeur llamaba «procurarse una vida buena con los demás en instituciones justas» y la innegable obligación de cuidar del sufrimiento de los demás. La moralidad *exige* incluir en la lucha por una propia vida buena el sufrimiento de los otros, especialmente cuando esta deriva de las injusticias; la compasión nos capacita, co-

¹¹ Axel Honneth sugiere que la lucha por el reconocimiento es principalmente llevada por los grupos «indignificados». Dietmar Mieth, en cambio, distingue entre lo que llama co-solidaridad (la solidaridad entre los miembros del grupo como los *anawim* sociales) y la pro-solidaridad (la defensa de otros por la causa de los *anawim*). La ética de la compasión rechaza esta complacencia de quienes pueden responder de hecho a la injusticia. Cf. A. Honneth, *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, Oxford University Press, Cambridge 1995.

¹² El término de Benjamin «Eingedenken», que se ha perdido en el término de Metz de recuerdo o memoria peligrosa, está más cerca del término hebreo *zakor*, que no se refiere solamente a los hechos pasados. Cf. Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Meaning*, University of Washington Press, Seattle 1983.

mo dice con acierto Nussbaum, para dar prioridad o *preferencia* a la «vida dañada» de quienes sufren. Determina la visión global de la vida buena para todos como meta por la que debemos luchar, como solidaridad con cualquier individuo cuya vida haya sido dañada, procurando su liberación y empoderamiento. Como compromiso político, o, con otras palabras, como compasión por la justicia, esto solo puede realizarse en un movimiento que implique la crítica de la injusticia y la solidaridad con los *anawim* de nuestro orden global.

Para terminar, el concepto *teológico* de compasión por la justicia no es solamente ético; de hecho, rebasa la dimensión política. La justicia es el concepto nuclear de toda ética *profética*, y, como tal, es escatológico, pues mantiene la visión de la salvación como la esperanza por la justicia transformadora. La teología cristiana nos recuerda la esperanza que tenemos que justificar (1 Pe 3,15), es decir, la esperanza que nuestra fe representa. La compasión de Dios es la justificación teológica de la esperanza. No es la última palabra, pero sí la primera que Dios pronuncia con vistas al sufrimiento, mientras que la última palabra puede ser perfectamente la misericordia de Dios, el perdón de los pecados. La teología puede —y quizá debe— expresar en su propio lenguaje el dolor, el lamento y la cuestión de la teodicea. El lenguaje de la teología es dialogal, y mantiene la comunicación con Dios en las profundidades del sufrimiento. La fe se dirige a Dios con lágrimas, con palabras, y en la zona límite del discurso y del silencio. Similar al *espíritu poético* de Nussbaum, pero enraizada en experiencias *personales e históricas*, no en las estéticas, la teología se expresa principalmente en relatos, oraciones, salmos y poemas. Con palabras del poeta Paul Celan, los poemas hablan a favor del otro, y, quizá, a favor del totalmente Otro¹³. La teología política poética insistirá, ciertamente, en hablar a favor del otro, y mantendrá su conexión con el «totalmente Otro».

¹³ «¡Pero si el poema habla! Permanece en el recuerdo pensativo de sus datos, pero —habla. Ciertamente, siempre habla únicamente por propia cuenta de la cosa que le es propia, personalísima. Pero pienso —y este pensamiento apenas puede sorprender a ustedes ahora—, pienso que desde siempre pertenece a las esperanzas del poema hablar precisamente de este modo también por cuenta de la cosa ajena —no, esta palabra no puedo emplearla más—, hablar precisamente de este modo por la cosa de un Otro —quién sabe, quizás por la cosa de un totalmente Otro», en <https://exilsite.files.wordpress.com/2012/12/elmeridianocelan.pdf>

El evangelio de Juan es la referencia nuclear para una ética cristiana de la memoria y la compasión con y hacia los *anawim*. Si somos, sin embargo, como afirmó el papa Francisco en su discurso en Lampedusa (2013), indiferentes hacia los *anawim* de nuestro tiempo; si hemos perdido nuestro sentido moral y nos hemos acostumbrado totalmente a los *valles de huesos secos* (Ezequiel 37) y los *paisajes de alaridos* (Nelly Sachs), si estamos *alienados* de nuestra capacidad humana para actuar moralmente, entonces la teología debe llegar a ser profética en un sentido diferente. El evangelio de Mateo reitera la teología profética de la perdición: no se salvarán quienes no den nada a los hambrientos, quienes no den cobijo a los *anawim*, quienes no luchen por la justicia. Sin este juicio anticipado, podemos continuar perfectamente amando a nuestro país y *ser*, al mismo tiempo, indiferentes cuando los pobres se mueren de hambre, los emigrantes mueren, las personas inocentes son asesinadas por nuestro propio Estado, o millones de personas son abandonadas en las cárceles. Sin una teología de juicio, que es la otra cara de la compasión por la justicia, podemos defender el orden político y legal internacional que mata, diariamente, a miles de personas. Aquellos, en cambio, que comparten su pan y sus casas con los necesitados son los testigos de la fe, son la esperanza para quienes no tienen esperanza. Según el evangelio de Mateo, son los benditos. La tradición bíblica nutre, entre otras cosas, nuestra formación moral, y nos inspira a imaginar el mundo que vendrá.

Conclusión

El testimonio solo puede darse en lugares concretos, *aquí y ahora*. Estas son las palabras orientadoras de la ética política cristiana de la compasión. Solo podemos amar a Dios amando al prójimo. Como *ética profética*, la ética política cristiana debe ser una ética que apela a transformación necesaria, y posible, de la injusticia en justicia. Como *teología*, es una teología política poética, una teología del lamento y de la esperanza, de la memoria, que da testimonio de la compasión de Dios por la justicia y la misericordia. Exige la memoria de la ética jesuánica y la reflexión crítica de la tradición teológica cristiana. Requiere prestar atención y dar prioridad a los *anawim* en cada sociedad e institución, incluyendo las instituciones cristianas.

Y necesita la imaginación profética de lo que puede ser posible, insistiendo en el lema del Foro Social Mundial, *otro mundo es posible*.

El Dios que es justicia y amor no es indiferente a las personas que hacen daño a los demás, y, por tanto, no podemos recordar a Abel sin acordarnos de Caín. Las referencias del Papa a la tradición: «Adán, ¿dónde estás?» y «¿Dónde está tu hermano?» remiten a la negación de la responsabilidad por parte de Adán y de Caín. Remiten a la indiferencia que se resiste a la compasión, a la pérdida del sentido encarnado de la moralidad: la incapacidad de llorar y hacer duelo al ver los valles de huesos secos. «¿Quién de nosotros ha llorado por este hecho y por hechos como este?», pregunta Francisco al ver los refugiados ahogados en el Mediterráneo, y añade: «Somos una sociedad que ha olvidado la experiencia de llorar, de “sufrir con”: ¡la globalización de la indiferencia nos ha quitado la capacidad de llorar!»¹⁴. La compasión de Dios no significa indiferencia hacia la injusticia, sino, como insiste Kasper, la esperanza de la misericordia y del perdón, el don de comienzos siempre nuevos. Ambos elementos del amor de Dios, la compasión y la misericordia, constituyen la verdad de la fe cristiana, la esperanza que necesita ser justificada.

La verdad de Dios comienza con el dolor y la indignación por aquellos que sufren y a quienes se les niega la responsabilidad y la solidaridad; este Dios no está meramente comprometido con la libertad humana, sino con la *liberación*; la verdad de Dios implica distinguir entre quienes responden y no responden responsablemente. Finalmente, no obstante, la verdad de Dios es la verdad de comienzos siempre nuevos. Anclada en la compasión y la solidaridad con las víctimas de la injusticia, la ética de la compasión recuerda también el final de la visión de Ezequiel: los valles de huesos secos, las islas de la muerte, las fronteras, los mares, los desiertos y las ciudades de la muerte, *pueden* transformarse en valles de vida nueva.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁴ Papa Francisco, *Homilía*, Lampedusa 8 de julio de 2013, en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html

UN HOSPITAL DE CAMPAÑA TRAS UNA BATALLA La misericordia como característica fundamental de la presencia de Dios

El problema que presenta el término «misericordia» es que a menudo se le asocia con una compasión condescendiente. Así, la misericordia se contrapone a la justicia... Desde el comienzo de su pontificado, el papa Francisco ha usado la palabra «misericordia» para referirse a un aspecto central de la fe cristiana. La «misericordia» significa para él reconocer que toda persona es creada a imagen de Dios y, por tanto, está investida de una dignidad que debe ser respetada en todas las circunstancias. Conduce directamente a la opción preferencial por los pobres, que, en lo que parece su falta de dignidad, forman lo que el Papa llama «la periferia», hacia la que tenemos que dirigirnos para encontrar la presencia de Dios entre nosotros.

Pocos meses después del inicio de su pontificado, el papa Francisco comenzó a usar esta sorprendente imagen de la Iglesia. En una entrevista con Antonio Spadaro, director de la revista *La civiltà cattolica*, él dijo que la Iglesia tenía que verse como «un hospital de campaña tras una batalla». Con esta metáfora, acentuaba que la misericordia tiene que tener la prioridad absoluta en la Iglesia. La tarea principal de la Iglesia es dar testimo-

* ERIK BORGMAN, dominico laico, es profesor de Teología Pública y director académico del Tilburg Cobbenhagen Center de la Universidad de Tilburgo. Durante 2015-2017 es también profesor visitante en el Seminario Menonita de la Universidad Libre de Ámsterdam. Centra su investigación en la presencia de la religión en la esfera pública y en las implicaciones públicas de aspectos de la doctrina cristiana.

Dirección: P.O. Box 90153, NL-5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: e.p.n.m.borgman@uvt.nl

nio de la cercanía misericordiosa de Dios y curar las heridas de las personas; este es el mensaje. Solo después de esto tenía sentido, explicó Francisco, intentar convencerlas de que necesitan cambiar su comportamiento y decirles qué implicaba según el sentir de la Iglesia católica romana. Apoyándose en la imagen del hospital de campaña, explicó: «¡Qué inútil es preguntarle a un herido si tiene altos el colesterol o el azúcar! Hay que curarle las heridas»¹.

Misericordia y justicia

La centralidad que tiene la misericordia para el papa Francisco es actualmente, más que hace cuatro años, bien conocida tanto dentro como fuera de la Iglesia católica romana. Pronto en su pontificado se hicieron famosas las siguientes palabras:

Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades².

El Papa proclamó un jubileo extraordinario en honor de la Divina Misericordia del 8 de diciembre de 2015 hasta el 20 de noviembre de 2016. En vísperas del jubileo, de nuevo en una entrevista, resaltó cómo el mundo necesita «descubrir que Dios es Padre, que existe la misericordia, que la crueldad no es el camino, que la condena no es el camino». En ella el Papa admitía que «la Iglesia sigue a veces una línea dura» y cae en la tentación de «acentuar solo las normas morales», excluyendo así a muchas personas de la Buena Noticia del Evangelio³.

El centro público de atención sobre esta línea de pensamiento aumentó fuertemente con la muy debatida exhortación apostólica

¹ A. Spadaro, «Un gran corazón abierto a Dios. Entrevista con el papa Francisco, 30 de septiembre de 2013, publicada en traducción española por la revista *Razón y fe*.

² Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, n. 49.

³ La entrevista fue publicada por la revista *Credere*, 2 de diciembre de 2015. Para la traducción en español, véase <http://www.benedictogaenswein.com/ver-noticia.php?Id=1998>

Amoris laetitia, «Sobre el amor en la familia», en la que quería «animar a cada uno a ser un signo de misericordia y de cercanía dondequiera que la vida familiar no sea perfecta o carezca de paz y de alegría». En un capítulo muy controvertido, se lleva a cabo una pequeña apertura para que los católicos que viven una relación que no está de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, después de un período de «discernimiento pastoral», sean readmitidos para recibir la comunión eucarística. En el documento, este punto se basa en la misericordia como valor nuclear que la Iglesia tiene que encarnar. «Yo creo sinceramente», escribe el Papa,

que Jesucristo quiere una Iglesia atenta al bien que el Espíritu derrama en medio de la fragilidad: una Madre que, al mismo tiempo que expresa claramente su enseñanza objetiva, «no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino»⁴.

La ubicación de las personas que están divorciadas y se han vuelto a casar entre las categorías «misericordia» versus «ley» se debe en parte al influyente libro del cardenal W. Kasper, *La misericordia: Clave del Evangelio y de la vida cristiana*⁵.

Sin embargo, se ha prestado mucha menos atención a la imagen del mundo que implica la metáfora de la Iglesia como un hospital de campaña. «¡Cuánta gente herida y destruida!». Y los heridos, por tanto, deben ser curados: «Creo que este es el momento de la misericordia»⁶. Y en *Amoris laetitia* subraya que

la Iglesia debe acompañar con atención y cuidado a sus hijos más frágiles, marcados por el amor herido y extraviado, dándoles de nuevo confianza y esperanza, como la luz del faro de un puerto o de una antorcha llevada en medio de la gente para iluminar a quienes han perdido el rumbo o se encuentran en medio de la tempestad.

⁴ Papa Francisco, *Amoris laetitia*, n. 308. El Papa cita aquí explícitamente *Evangelii gaudium*, n. 44.

⁵ Sal Terrae, Santander 2012.

⁶ Véase la entrevista del Papa en la revista *Credere*, en <http://www.benedictogaenswein.com/vernorticia.php?Id=1998>

Y sigue, una vez, con la comparación de la Iglesia con un hospital de campaña⁷. Aquí al menos se sugiere el enorme impacto de la insistencia de Francisco en la misericordia. En última instancia, se proporciona una interpretación novedosa de lo que significa que, según la famosa afirmación en *Lumen gentium*, «la Iglesia es en Cristo como un sacramento», es decir, «un signo e instrumento tanto de la unión estrechamente tejida con Dios y de la unidad de todo el género humano». Ya en julio de 2013, durante la visita a la isla de Lampedusa para honrar a los refugiados ahogados mientras huían del norte de África y del Próximo Oriente hacia Europa, Francisco comentó que la «globalización de la indiferencia» nos había quitado la capacidad para llorar y sufrir con los demás. En este sentido, recuerda la afirmación inicial de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* que dice:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón⁸.

Francisco sugiere aquí que la Iglesia podría ser un signo y un instrumento de la presencia de Dios y de la unidad del género humano existiendo como un espacio en el que se cultiva la compasión en medio de la amenazadora globalización de la indiferencia. Con la metáfora del hospital de campaña, el Papa piensa en que la Iglesia debe ser un sacramento de la misericordia de Dios en un mundo que, según sus palabras, «se encuentra ante una terrible guerra mundial por partes»⁹.

Algunos han preguntado si la centralidad de la misericordia no difumina la necesidad de la justicia en el mundo. Sin embargo, en la perspectiva de Francisco, en un mundo en guerra y amenazado por una globalización de la indiferencia, la misericordia es el auténtico fundamento de la justicia. La abundancia de misericordia, expresada por el mandato de Jesús de amar a nuestros enemigos, en el sermón

⁷ *Amoris laetitia*, n. 291.

⁸ *Gaudium et spes*, n. 1.

⁹ Papa Francisco, Mensaje para la celebración de la I Jornada Mundial de la Paz, *La no violencia: un estilo de política para la paz*, n. 2.

de la montaña, no implica «sucumbir al mal», sino «responder al mal con el bien», como exhorta el apóstol Pablo a los cristianos de Roma (cf. Rom 12,17-21), rompiendo así la cadena de la injusticia¹⁰. Merece la pena explorar en profundidad la idea que tiene Francisco de la misericordia, porque a la vez que se inspira en motivos tradicionales de la teología católica, es también revolucionariamente pertinente para la situación actual.

Mirada contemplativa

En lo que constituye el documento fundacional de la visión que tiene Francisco de la Iglesia, *Evangelii gaudium*, se establece una estrecha conexión entre misericordia y contemplación. Tenemos que ver nuestras situaciones de forma contemplativa, es decir, con «una mirada de fe», que ve a Dios viviendo en medio de las ciudades en las que vivimos con nuestros contemporáneos, «en sus casas, en sus calles y plazas»¹¹. La presencia de Dios no puede ni debe ser organizada, ni forzada, ni aplicada estratégicamente a la situación. Todo esfuerzo en este sentido podría impedirnos ver esa presencia, que, como afirma el documento,

acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas. Él vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia (n. 71).

Esto es lo mismo que mirar el mundo, y especialmente al otro, con amor: «El verdadero amor siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello» (n. 199). Aquí sigue el Papa explícitamente a Tomás de Aquino,

¹⁰ *Ibíd.*, n. 3. El papa Francisco cita extensamente un pasaje de una extraordinaria reflexión realizada por el papa Benedicto XVI durante el ángelus del 18 de febrero de 2007.

¹¹ Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 71. Este documento recoge oficialmente las conclusiones del Sínodo de los Obispos de octubre de 2012, pero, de hecho, presenta los grandes temas del pontificado de Francisco. A partir de ahora, nos referimos a él poniendo el número del párrafo entre paréntesis.

que escribe que *la caritas* nos permite ver el valor máximo y la hermosura de lo que es amado, y, así, nos capacita para ponernos a su servicio»¹². Así pues, la mirada contemplativa del amor misericordioso nos posibilita ver a las personas, que nuestra cultura puede hacer que parezcan inútiles, en su verdadero valor dado por Dios, llevándonos a buscar su bien (n. 199)¹³.

Activar esta mirada contemplativa es, según el papa Francisco, una contribución muy importante a la cultura contemporánea. Durante su viaje apostólico a Cuba y los Estados Unidos en la segunda mitad de septiembre de 2015, Francisco celebró la eucaristía en el Madison Square Garden de Nueva York. En la homilía comentó cómo en las megalópolis contemporáneas muchas personas permanecen invisibles:

Los extranjeros, sus hijos (y no solo) que no logran la escolarización, los privados de seguro médico, los sin techo, los ancianos solos, quedando al borde de nuestras calles, en nuestras veredas, en un anonimato ensordecedor. Y se convierten en parte de un paisaje urbano que lentamente se va naturalizando ante nuestros ojos y especialmente en nuestro corazón.

Es deber nuestro ver a estas personas y ser misericordiosos con ellas, afirma el Papa. Sin embargo, esta misericordia se despierta con la conciencia contemplativa de que Jesús está presente en ellos. Ver y ser movidos por sus necesidades es ver a Jesús salvándonos de estar perdidos y abandonados:

Saber que Jesús sigue caminando en nuestras calles, mezclándose vitalmente con su pueblo, implicándose e implicando a las personas en una única historia de salvación, nos llena de esperanza, una esperanza que nos libera de esa fuerza que nos empuja a aislarnos, a desentendernos de la vida de los demás, de la vida de nuestra ciudad. [...] Una esperanza que nos invita a ver en medio del «smog» la presencia de Dios que sigue caminando en nuestra ciudad. Porque Dios está en la ciudad¹⁴.

¹² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 3.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 110, a. 1.

¹⁴ Papa Francisco, Homilía en el Madison Square Garden, 25 de septiembre de 2015, en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150925_usa-omelia-nyc.html

Ver a los pobres, a los excluidos y a los invisibles en nuestras ciudades, es contemplar a Dios y su presencia misericordiosa entre nosotros. «Os aseguro que todo lo que hayáis hecho en favor del más pequeño de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho» (Mt 25,40). Pero, puesto que las obras de misericordia son una respuesta a la presencia oculta de Dios, se inicia un diálogo con el amor divino que transforma la ciudad entera en el lugar de la morada de Dios.

La misericordia, fundamento de la justicia

Para Tomás de Aquino, el hecho de ser misericordioso posee una cualidad divina en el sentido de que la misericordia desea dar a aquello con lo que se compromete el bien del que carece. Da gratuitamente lo que el otro necesita, o espera o anhela¹⁵. Así pues, para Tomás, la misericordia es tanto la consciencia de que los otros carecen de algo que les beneficiaría, y de que poseen un valor y una dignidad intrínsecos que los hace dignos de recibirlo. Es decir, en contra de la opinión común, la visión de la misericordia que tiene Tomás no tiene nada que ver con la lástima en el sentido condescendiente del término. En modo alguno se trata de pensar que una persona se encuentra en un estado lamentable y la ayudamos por el sentimiento de arbitrario de la pena que nos causa (n. 37).

La misericordia significa reconocer a los demás como criaturas de Dios, como expresiones de la bondad de Dios. Él «creó todo para poder comunicar su bondad a las criaturas y que fuera representado por ellas», escribe Tomás de Aquino, y el papa Francisco lo ha citado afirmativamente. «El conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios. Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen “de la intención del primer agente”, que quiso que “lo que falta a cada cosa para representar la bondad divina fuera suplido por las otras”, porque su bondad “no puede ser representada convenien-

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 30, a. 4.

temente por una sola criatura¹⁶». Esto significa que cada criatura, y especialmente cada ser humano, posee algo único que contribuye al bien común. Cada uno es singularmente valioso a su modo. La misericordia implica ver qué le falta al otro para que realice plenamente su verdadero potencial, como Dios lo desea. Por consiguiente, en la visión de Francisco, la misericordia conduce a una sociedad mejor, no solo para los destinatarios, sino también para todos los implicados. En su extraordinario discurso al Congreso de los Estados Unidos, durante el viaje apostólico anteriormente mencionado, afirmó el Papa:

Recordemos la regla de oro: «Hagan ustedes con los demás como quieran que los demás hagan con ustedes» (Mt 7,12). Esta regla nos da un parámetro de acción bien preciso: tratemos a los demás con la misma pasión y compasión con la que queremos ser tratados. Busquemos para los demás las mismas posibilidades que deseamos para nosotros. Acompañemos el crecimiento de los otros como queremos ser acompañados. En definitiva: queremos seguridad, demos seguridad; queremos vida, demos vida; queremos oportunidades, brindemos oportunidades¹⁷.

Ser misericordioso significa proporcionar oportunidades donde no existen. De este modo, todos logran las oportunidades para llegar a ser lo que quieren ser: expresiones únicas de la bondad de Dios que contribuyen al bien común. La contemplación misericordiosa nos lleva a ver a todos los seres humanos no como cargas o competidores por los limitados y escasos recursos de alimentación y de techo, sino como agentes enriquecedores y beneficiosos de renovación.

La opción preferencial por los pobres

En los documentos del papa Francisco, la misericordia es el fundamento supremo de la «opción preferencial por los pobres».

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 1; citado por el papa Francisco en *Laudato si'*, n. 86.

¹⁷ Papa Francisco, Discurso a la sesión conjunta del Congreso de los Estados Unidos, 24 de septiembre de 2015.

La frase «opción por los pobres» fue acuñada por el preposito general Pedro Arrupe (1907-1991) en 1968 en una carta remitida a sus hermanos jesuitas de América Latina. Fue recogida en el documento conclusivo de la tercera asamblea de la Conferencia de los Obispos de América Latina (CELAM) celebrada en Puebla en 1979, con la adición del adjetivo «preferencial». Esta noción se convirtió en objeto de una dura controversia. Temiendo que su uso en la teología de la liberación ensombreciera la universalidad del mensaje cristiano e introdujera divisiones entre las clases sociales, la Congregación para la Doctrina de la Fe se opuso al término¹⁸. Finalmente, sin embargo, el papa Juan Pablo II se apropió de él en la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, y de nuevo en la Encíclica *Centesimus annus*. Entró a formar parte del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*¹⁹. En su Encíclica *Deus Caritas Est*, el papa Benedicto XVI no la usa, pero, en línea con los documentos escritos por su predecesor, subraya la responsabilidad específica de la Iglesia hacia los pobres como consecuencia de la caridad²⁰.

En *Evangelii gaudium*, el papa Francisco regresa a las raíces de la opción preferencial por los pobres en la teología de la liberación²¹. Aunque cita a sus predecesores, no obstante, rompe con su tendencia a considerar la opción por los pobres como consecuencia caritativa de la fe. Él la sitúa en el corazón de la fe. El Dios profesado por los cristianos, subraya Francisco, «tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre” (2 Cor 8,9)».

¹⁸ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre ciertos aspectos de la «Teología de la liberación»*, 6 de agosto de 1984. Véase también, Instrucción sobre la libertad y la liberación cristiana *Libertatis conscientia*, 22 de marzo de 1986.

¹⁹ Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, nn. 42 y 47; *Centesimus annus*, nn. 11 y 57; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 182-184.

²⁰ Papa Benedicto XVI, *Deus caritas est*, esp. nn. 26-29 y 31. Benedicto XVI usa la expresión «opción preferencial por los pobres» en su discurso durante la sesión inaugural de la V Conferencia General de los Obispos de América Latina y del Caribe en Aparecida, 13 de mayo de 2007, n. 3.

²¹ Sobre la relación del papa Francisco con la teología de la liberación, cf. A. Ivreigh, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*, Allen & Unwin, Londres 2014, esp. pp. 89-123.

Evangelii gaudium señala cómo la historia de la revelación de Jesucristo está íntimamente conectada con el mundo de los pobres (n. 197). Aunque están necesitados de ayuda, su función no se restringe en absoluto a atestiguar que los cristianos tienen que ser caritativos y compartir sus posesiones con ellos. En un pasaje altamente extraordinario escribe Francisco que quiere una Iglesia «pobre y para los pobres», porque

ellos [los pobres] tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos (n. 198).

En definitiva, lo fundamental no es lo que les damos a ellos, sino lo que somos capaces de ver como el don que ellos nos hacen. Para ver a los pobres como personas que contribuyen a nuestra vida y a nuestra salvación, se necesita lo que el Papa llama misericordia. Ver la necesidad de misericordia es ser digno de ella.

Evidentemente, los pobres necesitan ayuda, tanto para sobrevivir como para superar las estructuras injustas que los marginan y los mantienen en los márgenes de la sociedad. Sin embargo, el papa Francisco resalta que lo principal es una atención amorosa a su destino, que inspira una verdadera preocupación y la búsqueda de su bien como bien nuestro:

El pobre, cuando es amado, «es estimado como de alto valor», y esto diferencia la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología, de cualquier intento de utilizar a los pobres al servicio de intereses personales o políticos. Solo desde esta cercanía real y cordial podemos acompañarlos adecuadamente en su camino de liberación (n. 199).

Por consiguiente, los pobres, los excluidos y los marginados, aquellos que viven en donde Francisco llama la periferia, se convierten en recursos para la liberación de los ricos, de los poderosos y de los

que viven en el centro. En una entrevista de 2014 sobre la relevancia de la vida religiosa, afirmó Francisco:

Estoy convencido de una cosa: los grandes cambios de la historia se produjeron cuando se vio la realidad no desde el centro, sino de la periferia. Ciertamente, para entender la realidad tenemos que salir de la posición central de tranquilidad y sosiego y dirigirnos a las zonas periféricas²².

Ir a la periferia es ir a donde fue Jesús, opina Francisco. Tener misericordia con los pobres, los vulnerables y los excluidos, en el sentido de conectar con ellos y considerarlos como nosotros mismos, es *imitatio Christi*²³.

La gracia de la liberación

Entre los teólogos de la liberación, Gustavo Gutiérrez, en particular, ha subrayado siempre la opción preferencial de Dios por los pobres como pura gracia. No existe una razón intrínseca para amar a los pobres, en particular para que sean amados por Dios: no son mejores seres humanos, ni más virtuosos que los que tienen suficiente para vivir y participar plenamente en la sociedad²⁴. El papa Francisco especifica la gracia como misericordia. Sus manos vacías y sus estómagos vacíos les hacen abrirse a su amor, y Dios da a los pobres y los excluidos su amor misericordioso, haciendo de ellos los primeros en recibir el reino de los cielos²⁵. Los seres humanos que siguen a Dios en su misericordia y se alían con los pobres serán

²² A. Spadaro, «Despertar al mundo». Conversación con el papa Francisco sobre la vida religiosa, *La civiltà cattolica* 1 (2014) 3-17, en español http://www.confar.org.ar/descargas/textos/despertan_al_mundo.pdf

²³ *Ibid.*, p. 5.

²⁴ Cf., en particular, G. Gutiérrez, *We Drink from Our Own Well: The Spiritual Journey of a People*, Maryknoll 1984 (1983), pp. 107-113; «Gratuitousness: The Atmosphere for Efficacy»; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca ³1995.

²⁵ Véase, por ejemplo, la meditación durante el ángelus sobre Mt 5,1-12, 29 de enero de 2017.

sus coherederos. Desde la periferia recibirán el aliento de vida de Dios, que, en palabras del papa Francisco, salva de

la asfixia sofocante provocada por nuestros egoísmos; asfixia sofocante generada por mezquinas ambiciones y silenciosas indiferencias, asfixia que ahoga el espíritu, reduce el horizonte y anestesia el palpitar del corazón. El aliento de la vida de Dios nos salva de esta asfixia que apaga nuestra fe, enfría nuestra caridad y cancela nuestra esperanza²⁶.

Las personas que viven en el centro han crecido «habitadas a respirar un aire en el que la esperanza se ha desvanecido, el aire de tristeza y de resignación, aire sofocante de pánico y aversión». La misericordia derriba el muro que los separa de aquellos que están excluidos y son percibidos como peligrosos. Les enseña a mirar con sus ojos, a oír con sus oídos y a sentir con consciencia verdadera. Así ocupan el primer plano nuevas necesidades, nuevas exigencias y posibilidades, y nuevas perspectivas. Variando ligeramente lo que dijo el papa en el Congreso de los Estados Unidos: si queremos misericordia, tenemos que dar misericordia²⁷.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²⁶ Papa Francisco, Homilía en el Miércoles de Ceniza del 1 de marzo de 2017, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170301_omelia-ceneri.html

²⁷ Véase nota 17.

ASPECTOS Y ALCANCE DE LA MISERICORDIA DE DIOS EN EL CORÁN

El artículo aborda las ideas que están asociadas en El Corán con el concepto de la misericordia de Dios. Explica, en primer lugar, el significado fundamental del concepto de «misericordia» cuando este se aplica a Dios. Después profundiza en el sentido de las tres formas principales es las que, según El Corán, actúa la misericordia de Dios: la realización cuidadosa de la creación para el bien de la humanidad y la preocupación por su sustento, la «guía» mediante la revelación y el perdón de los pecados. Finalmente, analizamos la relación entre la misericordia y la justicia de Dios tal como aparece en El Corán, demostrando, así, que en el texto sagrado del islam no aparece la idea de una misericordia incondicional por parte de Dios¹

* ROTRAUD WIELANDT nació en 1944 en Tubinga. Se licenció en Islamología y Estudios Árabes, Turcología, Religiones Comparadas y Filosofía en las Universidades de Múnich, Tubinga y Estambul. En 1970 se doctoró en Filosofía en la Universidad de Tubinga. En 1970-1971 colaboró en el *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Becaria de investigación en la Deutschen Forschungs-gemeinschaft y encargada de un curso en la Universidad de Tubinga. Desde 1975 hasta 1978 fue jefa de negociado en el Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft en Beirut (Líbano); en 1982 obtuvo la habilitación en la Universidad de Bonn. Entre 1985 y 2009 fue profesora de Islamología y Estudios Árabes en la Universidad de Bamberg. Fue directora entre 1998 y 2007 del programa de posgrado «Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam» en la Universidad de Bamberg; en esta misma universidad cofundó y es miembro del equipo directivo del Centro para Estudios Interreligiosos. Es consejera en la Subcomisión para el Diálogo Interreligioso de la Conferencia Episcopal Alemana y desde 2012 también es consultora de la Comisión Pontificia para las Relaciones Religiosas con los Musulmanes.

Dirección: Holzmarkt 3a, 96047 Bamberg (Alemania).

¹ Seguimos la traducción *El Corán* de Julio Cortés, Herder, Barcelona ⁸2002.

La misericordia es, sin duda, uno de los rasgos más importantes de la imagen coránica de Dios. Su importancia se nota ya en el comienzo del texto, en el v. 1 de la sura 1 de la fatiha («la que abre»), que es una breve oración: «En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso» (*bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*). Esta fórmula, construida con una palabra artificial árabe, conocida como basmala, partiendo de las consonantes raíces de su comienzo, precede a todas las demás suras menos a la novena.

En el texto de El Corán aparece más de 300 veces el término «misericordia», más que el de Dios². En estos pasajes se llama a Dios «el Misericordioso» (*ar-raḥmān*) o bien se le describe como «misericordioso» (*raḥīm*), o se le agrega el sustantivo «misericordia» (*raḥma*), o se usa una forma finita del verbo «compadecerse» (*raḥima*) en la que el sujeto es Dios. En dos ocasiones se menciona el compromiso que tiene Dios con la misericordia³. En lo que sigue indagaremos en el sentido del concepto de la misericordia de Dios, en sus aspectos y su alcance, y en la relación entre la misericordia y la justicia en El Corán, prestando atención especial a los contextos en los que se habla de un modo u otro de la misericordia divina.

Significado fundamental, aspectos y alcance de la misericordia de Dios

Como manifiestan los numerosos pasajes coránicos correspondientes, la misericordia de Dios está relacionada en general con su acción bondadosa hacia el ser humano, a quien le da lo que necesita en cada situación y en parte anhela, pero que no puede procurarse a sí mismo. A menudo se trata de la liberación o de la protección de apuros o peligros, a veces también de la liberación de situaciones de la vida que —como la falta de hijos, por ejemplo— por varias razones se experimentan como particularmente opresoras. Al describir la

² En Rahbar (1960, pp. 158-171) encontramos una lista completa de los pasajes de El Corán que hablan de la misericordia de Dios y una visión sistemática de conjunto.

³ En vv. 12 y 54 de la sura 6.

gracia misericordiosa, El Corán nunca habla de una compasión de Dios en el sentido literal de una com-pasión con los hombres; no obstante, siempre queda claro que la misericordia de Dios atiende a las necesidades de los hombres con esmero y los trata con gran cariño. Aunque Dios no se compadece de quienes tiene misericordia, es evidente que no quiere que *ellos* sufran ni que mueran.

El título ar-Raḥmān, «el Misericordioso», es originalmente en El Corán un nombre de Dios, pero de origen indirectamente arameo, con el que habitualmente designaban al único Dios los judíos y los cristianos del sur de la Arabia preislámica⁴. En la fase intermedia de la actividad de Mahoma en La Meca, ar-Raḥmān fue incluso durante algún tiempo el nombre más frecuente de Dios, antes de que se estandarizara el nombre de «Alá». Sin embargo, los comentaristas musulmanes sostienen desde muy antiguo que el término *raḥmān* tiene un origen puramente árabe, es decir, es un adjetivo árabe, que al principio era sinónimo de *raḥīm*, «misericordioso». Ven únicamente la diferencia entre *raḥmān* y *raḥīm* en que *raḥmān* expresa un grado de intensidad más alto de misericordia que *raḥīm*, y que la primera, a diferencia de la segunda, solo puede otorgarse como atributo a Dios o puede enunciarse de él, mientras que no es aplicable a los hombres⁵.

El Corán conoce tres formas principales de la misericordia de Dios, que se conceden o al menos se dispensan a todos los hombres: la misericordia con la que Dios llevó a cabo toda la creación para el bien del hombre y con la que sigue proporcionándole constantemente todo cuanto necesita para vivir; la misericordia de la «guía» divina (*hudā*) mediante la revelación, que ha comunicado a los hombres a lo largo del tiempo mediante los profetas, para hacerles volver

⁴ Ryckmans 1964, pp. 432-436; Robin 2004, pp. 840, 868-869, 891; véase también Jomier 1957, pp. 365-366, 376.

⁵ Cf., p. ej., ar-Rāzi, *Lawāmi'*, pp. 153-155 (trad. de Gloton, pp. 289-291); al-Ġazālī, *al-Maḥṣad*, pp. 61-62 (trad. de Burrell y Daher, p. 54); sobre esto Gimaret 1988, pp. 376-377. Una propuesta digna de consideración sobre la interpretación, a primera vista, tautológica de la combinación «El compasivo misericordioso» se encuentra en Körner 2016, pp. 253-254. Jomier 1957, p. 362, ofrece material adicional para un análisis del trasfondo.

de los errores politeístas y de la depravación moral al sendero recto, permitiéndoles escapar tanto de los castigos terrenales como de los del infierno; y, finalmente, la misericordia con la que Dios manifiesta su disposición a perdonar los pecados.

Abordemos en primer lugar la presentación de Dios como creador y sustentador misericordioso. Evidentemente, los musulmanes no invocan a Dios como su padre, pero una de sus características más importantes, según la concepción coránica y por tanto de todo el pensamiento islámico, es su gran preocupación por los hombres. Como dice de forma variada El Corán, él ha creado el cambio benéfico entre el día y la noche para que los hombres puedan descansar, asimismo el sol, la luna y los astros, para que sirvan al hombre para medir el tiempo y para orientarse, después las plantas y los animales que le proporcionan comida y vestido, las nubes, de donde procede la lluvia, que hace crecer las plantas y donde pastan los animales, etc.⁶ De este modo, Dios ha «hecho» toda la creación para «servir» a los hombres⁷. Estos recursos y ventajas de la vida humana se atribuyen en El Corán a la actividad creadora y cuidadosa de Dios, que hoy se consideran, en general, como logros de la actividad civilizadora del hombre. Dios ha hecho a los hombres, según El Corán, casas y tiendas, barcos, con los que surcar los mares, y camisas o camisones para protegerse del calor⁸, un obsequio especial en las condiciones climáticas de la península Arábiga.

La concepción coránica de la historia de la salvación se basa en la premisa de que el islam es la religión natural de la humanidad, que ya siguieron Adán, Abrahán y Moisés, pero de la que, con el paso del tiempo, los pueblos más diferentes apostataron cada vez más, dedicándose al politeísmo e incumpliendo los mandamientos de Dios, y que la mayoría de la humanidad hubiera caído inevitablemente bajo el castigo de Dios, a más tardar bajo el castigo del infierno el día del juicio final, si Dios mismo, por pura misericordia, nos hubiera recordado constantemente los principios de la auténtica fe y del verdadero comportamiento. Esta «guía» divina culminó, según El Co-

⁶ Cf., p. ej., Sura 2,164; 6,95-99; 16,78-83; 43,10-12.

⁷ Cf., p. ej., Sura 14,32-33; 16,12; 31,20; 45,12-13.

⁸ Cf., p. ej., Sura 16,80-81; 43,12.

rán, en la profecía de Mahoma. Con esta revelación última, Mahoma se presenta no solo como el último de todos los profetas, sino que, a diferencia de los anteriores, él es enviado a toda la humanidad. En un versículo se dice que Mahoma ha sido enviado como «misericordia para todo el mundo»⁹. Otros pasajes¹⁰ caracterizan la revelación coránica como «misericordia de Dios».

Con respecto al perdón de los pecados, la misericordia divina, en la concepción coránica, adquiere un relieve especial. Aproximadamente dos tercios de casi 120 pasajes, en los que Dios es llamado *rahim*, «misericordioso», utilizan este epíteto en relación inmediata como el mismo segundo adjetivo, a saber, *gafur*, «pronto a perdonar». Las dos fórmulas, muy parecidas, ponen de relieve de forma especialmente impresionante la grandeza de la misericordia de Dios: una lo describe como el «más misericordioso de todos, que tiene misericordia», la otra lo caracteriza como el «mejor» de todos¹¹. Ambas tratan del perdón de los pecados: la primera aparece en el contexto de una promesa de perdón, la segunda en una exhortación a pedir el perdón a Dios¹².

Según la concepción coránica e islámica en general, Dios perdona por principio casi todos los pecados cometidos, siempre que el hombre se decida con antelación en su vida terrenal a arrepentirse y ser obediente —el equivalente coránico de la conversión (*tawba*)—. No obstante, la disposición de Dios al perdón es temporal y no de contenido ilimitado: Él acepta la conversión solo mientras que el hombre sea capaz de actuar, aun cuando pueda seguir pecando, pero no cuando ya se encuentra en el lecho de muerte¹³. Hay un único pecado que Dios no perdona: la «asociación» (*širk*), es decir, la veneración de otros dioses junto a Dios¹⁴, que equivale a rechazar la fe en la proclamación monoteísta de Mahoma.

⁹ Sura 21,107.

¹⁰ Cf., p. ej., Sura 7,52; 12,111; 16,64.

¹¹ Sura 12,93 y 23,118.

¹² Sura 12,1

¹³ Sura 4, 18.

¹⁴ Sura 4,48 y 116.

El Corán no cataloga a los judíos y los cristianos como politeístas originarios, pero sí como infieles. Posteriormente, según su concepción, han atribuido a Dios un socio, los judíos, al declarar hijo de Dios a 'Uzayr (Esdras)¹⁵, los cristianos con su fe en la Trinidad; además, tanto los judíos como los cristianos han puesto a sus rabinos o a sus monjes en lugar de Dios¹⁶. En consecuencia, no pueden esperar el perdón no solo los antiguos árabes paganos, sino tampoco los seguidores del judaísmo ni del cristianismo, por obstinarse en su propia religión. Si no se convierten al islam, serán víctimas de las penas del infierno en el juicio final, que es la misma amenaza que lanza El Corán contra todos los infieles. El Corán no contempla la posibilidad de que puedan lograr la salvación.

Misericordia y justicia de Dios

Al pertenecer a la verdadera religión, los musulmanes, según El Corán, gozan ya de una posición de ventaja ante el tribunal de Dios. Pero no tienen asegurado el paraíso, pues también en su caso a la misericordia de Dios se le une su justicia. Su destino correspondiente se decide más bien por la exacta relación entre las buenas obras y los pecados cometidos a destiempo, que tienen que presentar en el día del juicio final.

Este se describe como un día de «ajuste de cuentas» (*ḥisāb*) exactamente meticuloso de Dios con los hombres, pues él les dará en mano el registro que tiene en el cielo de sus obras buenas y malas: en la derecha están escritos los destinados al paraíso y en la izquierda los que arderán en el infierno¹⁷. Reiteradamente se dice que en el día del juicio final se pesarán en una balanza las acciones buenas y malas de cada hombre; si las buenas pesan más que las malas, irá al paraíso, mientras que si pesan más las malas, irá al infierno¹⁸.

¹⁵ Sura 9,30. No está claro el trasfondo de esta aceptación.

¹⁶ Sura 9,31.

¹⁷ Cf., p. ej., Sura 69,18-31 (parecida 17,71); 14,51; 40,17.

¹⁸ Cf., p. ej., Sura 101,6-8; 7,8-9; 23,102-103.

Ocasionalmente se encuentran afirmaciones en El Corán, que, consideradas aisladamente, podrían entenderse en el sentido de que en este meticuloso ajuste de cuentas o pesaje aún puede intervenir un poco más la misericordia de Dios. Así, sobre el modo en el que el juez divino asigna la recompensa o el castigo se dice una vez: «Si se trata de una obra buena, la doblará»¹⁹. De vez en cuando se recomienda a los creyentes que cumplan lo mandado como un buen «préstamo», que pueden hacer a Dios en esta vida y que él se lo devolverá en forma de múltiples recompensas²⁰. Frente a estas afirmaciones se encuentran, lógicamente, sus contrarias, en las que Dios impone numerosos castigos a los pecadores²¹. Tomadas conjuntamente, no puede decirse que en el día del juicio tengan esencialmente más fuerza las obras buenas anotadas en el libro que las malas. Estos puntuales indicios de una discrepancia con respecto al principio del riguroso ajuste de cuentas o pesaje pueden entenderse como una motivación dirigida a los destinatarios de El Corán para que obren el bien y refuercen la prevención del mal; pero, en el contexto global de la descripción coránica del juicio, no pueden interpretarse en el sentido de que, en el día del juicio, finalmente, sin embargo, se impondrá la misericordia de Dios sobre su justicia.

La concepción coránica del juicio final está dominada por las ideas de que Dios juzga en él con una justicia implacable y de que asigna a cada hombre lo que ha recibido por sí mismo mediante su forma de comportarse. Esta idea aparece, por ejemplo, en expresiones como las siguientes: «Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá. Y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá»²², o «... cada uno recibirá su merecido, y nadie será tratado injustamente»²³.

En algunos pasajes relacionados con el juicio final se promete, naturalmente, la misericordia de Dios como recompensa correspondiente por haber creído y obrado con rectitud. Uno de ellos dice: «A

¹⁹ Sura 4,40.

²⁰ Sura 57,11 y 17-18.

²¹ Sura 11,20; 25,69; 33,30.

²² Sura 99,7-8.

²³ Sura 2,281 y par.

quienes creyeron y obraron bien, su Señor los introducirá en su misericordia»²⁴. Otro explica el destino correspondiente que aguarda a los creyentes honrados, por una parte, y, por otra, a los hipócritas: «... Entre ellos se levantará una muralla con una puerta. Dentro estará la misericordia, y fuera, enfrente, el castigo»²⁵. Otro predice que en el día del juicio aquellos que hayan apostatado de la fe tendrán rostros hoscos y recibirán las penas del infierno anunciadas, mientras que los creyentes, con rostros radiantes, entrarán eternamente «en la misericordia de Dios»²⁶. La misericordia se encuentra aquí, por tanto, en el estado *posterior* al resultado favorable en el juicio final, es decir, como recompensa merecida. Así entendida, no contradice a la estricta justicia de Dios.

Lo mismo cabe decir con respecto a los frecuentemente mencionados, en El Corán, resultados de la misericordia divina en este mundo, que, por su contexto, son reconocibles como recompensa por la rectitud de fe y de comportamiento. De ella disfrutaban, según la concepción coránica, muchos personajes piadosos de la historia de la salvación del pasado, sobre todo los profetas y sus seguidores, cuando sufrían personalmente o eran puestos en apuros por sus adversarios²⁷. Así, con la misericordia de Dios se explica, por ejemplo, que Noé y su familia escaparan al diluvio en el arca construida por orden de Dios²⁸, que los ángeles pudieran anunciar a una Sara anciana que tendría un hijo²⁹, que Moisés y los israelitas pudieran pasar con seguridad el mar Rojo, mientras que Dios permitió que se ahogaran sus perseguidores³⁰, o que Dios salvara a los profetas árabes Hūd y

²⁴ Sura 45,30.

²⁵ Sura 57,13.

²⁶ Sura 3,106-107.

²⁷ Ocasionalmente (p. ej., sura 30,33-34; 41,50) se habla de personas a las que Dios ha ayudado en el infortunio dándoles a probar muestras inmerecidas de su misericordia, pero son tan desagradecidas que inmediatamente después no quieren saber nada más de él.

²⁸ Sura 26,119-122.

²⁹ Sura 11,73.

³⁰ Sura 26,63-68.

Šu'ayb, junto con quienes creyeron en su mensaje, de las persecuciones perversas de sus adversarios³¹.

Ni en estos relatos de bendición y de salvación ni en la descripción del juicio se presenta la misericordia de Dios como algo sin fundamento e incondicionado. Su mención se transmite más bien en las dos conexiones del mismo mensaje: el que cree y actúa rectamente, puede esperar la misericordia de Dios. No obstante, también pueden esperarla los pecadores. A ellos se dirige la palabra de aliento de la sura 39,53: «¡No os deis por vencidos en la esperanza en la misericordia de Dios!». Deben confiar en que Dios, como ha prometido, es misericordioso y está siempre dispuesto a perdonar. De ahí la importancia de convertirse en el momento oportuno de cara al juicio final.

Sin embargo, la esperanza en la misericordia *en el* juicio es solo muy limitada: cabe esperar que Dios sopesa con indulgencia algunos pecados sobre cuya valoración El Corán no dice nada específicamente, y que pase por alto generosamente los muchos pecados cometidos inconscientemente y que por eso no han suscitado el arrepentimiento, lo que no estaría en contra de su justicia, pero nada más. Por lo demás, El Corán prepara a los creyentes para comparecer en el día del juicio final ante un juez divino que aplicará su justicia de forma implacable. Así pues, en la dimensión escatológica se mantiene la relación de tensión entre misericordia y justicia de Dios.

Esto aparece precisamente también en los pasajes de El Corán con cuya interpretación ha creído poder resolverla [la tensión] Mouhammad Khorchide, un teólogo musulmán que enseña en una universidad alemana. Él cita la sura 7,156, donde se menciona como afirmación de Dios dos breves frases: «Inflijo mi castigo a quien quiero, y mi misericordia abarca todo»³². De la combinación de ambas, deduce, lógicamente, que, si la misericordia de Dios abarca todo, entonces también abarca las penas del infierno impuestas a los infieles y los pecadores. En consecuencia, las penas del infierno solo podrían ser una medida pedagógica limitada impuesta por Dios por su mise-

³¹ Sura 7,72; 11,94.

³² Khorchide 2012, p. 51.

ricordia, de la que serán liberados los condenados en algún momento para entrar en el paraíso³³. Sin embargo, el pasaje así interpretado no se presta realmente a esta idea, como muestra el contexto de la reflexión en el que se ubica.

Dios pronuncia las dos frases como respuesta a la petición de Moisés, de que los israelitas no se vieran privados de la dicha eterna por el extravío cometido con el becerro de oro, sino que se les perdonara este pecado. Por consiguiente, se trata —justo como en otros pasajes de El Corán, en los que aparece la mención de la misericordia de Dios que abarca todo³⁴— del perdón de Dios otorgado al comportamiento pecaminoso más gravísimo imaginable, a saber, la práctica del politeísmo. Por tanto, debe aceptarse el sentido del texto originalmente pretendido, que con estas dos frases quiere decir: «Tengo el poder para entregar a las penas del infierno, si quiero. Pero mi misericordia es tan inmensamente grande que también perdono un pecado tan grande». La frase «mi misericordia abarca todo» es, por tanto —así lo han visto también los comentaristas musulmanes—, una palabra de consuelo, con la que Dios asegura a Moisés que ningún pecado sobre el que se produzca el arrepentimiento, incluida la danza en torno al becerro de oro, con la que los israelitas han traspasado los límites altamente imperdonables de la «asociación», es demasiado grande para la capacidad de perdón de Dios. Una declaración de principios de Dios sobre el alcance de su misericordia que tomada al pie de la letra permite deducir, según las leyes de la lógica, que esa incluye realmente de forma incondicional todo lo existente, por consiguiente también las penas del infierno, no entraría en absoluto en la situación narrada y, por tanto, no puede ser su significado.

De ello habla la continuación inmediata de la frase «Mi misericordia abarca todo», que menciona de nuevo determinadas condiciones para la misericordia de Dios. Pues la respuesta de Dios a Moisés prosigue con las palabras: «Destinaré a ella (es decir, a la misericordia) a quienes teman a Dios y den limosna y a quienes crean en nuestros signos, a quienes sigan al enviado, el profeta de los paganos

³³ *Ibíd.*, pp. 51-64, 74 (cf. también p. 131).

³⁴ Sura 40,7. Intercesión de los ángeles ante el trono de Dios por los antiguos seguidores paganos del profeta.

(es decir, a Mahoma)... a quien ven mencionado en la Torá y en el Evangelio»³⁵. Aquí, por tanto, se dice claramente: aun cuando Dios perdona de nuevo a los israelitas que se convierten a él después de haber bailado en torno al becerro de oro, la perspectiva final es que entrarán en su misericordia solamente aquellos que pertenezcan a la religión islámica y cumplan sus mandamientos³⁶.

Conclusión

La misericordia y la justicia son para la concepción coránica de Dios y de su relación con los hombres dos conceptos centrales de igual importancia. La tensión entre ambas no se deja resolver fácilmente a favor de una cualidad ni de la otra. Por eso no es correcto hablar de una misericordia «incondicional» y «absoluta» de Dios en El Corán³⁷. La misericordia que Dios muestra a la humanidad mediante la cuidadosa institución de la creación y el bondadoso sustento es, según El Corán, algo que se da a todos efectivamente sin condiciones previas. Con el transcurso de la historia la misericordia es también dispensada a todos los hombres en forma de revelación, en cada experiencia de gracia o de salvación, preferentemente a los creyentes verdaderos y a los justos; también los pecadores, que, arrepintiéndose con antelación, pueden estar seguros de ella en forma de perdón. Sin embargo, El Corán cuenta también con frecuencia los castigos que a lo largo de la historia Dios ha impuesto a los pueblos pecadores que no aceptan la fe monoteísta; mediante ellos se realiza ya en la tierra su justicia. En el juicio final predomina claramente la justicia de Dios: los no musulmanes y aquellos cuyos pecados pesen más que sus buenas acciones

³⁵ Según la concepción de El Corán, las Sagradas Escrituras judías y cristianas anunciaron la venida del Mahoma de parte de Dios.

³⁶ Para los contemporáneos judíos que se oponían a Mahoma, es decir, que, muy a su pesar, no querían reconocerlo como profeta, esta advertencia cumple la función de contraponerse, premeditadamente, a la expectativa de que ellos entrarían en el paraíso sin convertirse al islam, puesto que Dios ya había perdonado a su pueblo en el episodio del becerro de oro.

³⁷ Así Khorchide 2012, pp. 53, 72.

serán castigados con el infierno eterno; solo los que llegan al paraíso reciben la misericordia de Dios como recompensa.

Celebramos que actualmente los teólogos musulmanes quieran contribuir con su trabajo a una comprensión más profunda del significado de la misericordia divina en el islam. Pero también cabe esperarse de ellos que tengan en cuenta el peso que la justicia de Dios tiene en El Corán, en lugar de contraponerla de forma absoluta con la misericordia de Dios, que no tiene fundamento en el texto coránico. De no hacerlo, entonces cabe preguntarse qué normatividad tiene El Corán para ellos.

Bibliografía

Al-Ġazālī, *al-Maqṣad: al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: al-Maqṣad al-asnā fi šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, ed. de Muḥammad 'Uṭmān al-Ḥišt, El Cairo 1984.

Al-Ġazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trad. ingl. de David B. Burrell y Nazih Daher, Cambridge 1995.

Jomier, Jacques, «Le nom divin “al-Raḥmān” dans le Coran», en *Mélanges Louis Massignon*, vol. 2, Damasco 1957, pp. 361-381.

Khorchide, Mouhanad, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Friburgo, Basilea y Viena 2012 (cita aquí de la 2ª ed. de 2016).

Khorchide, Mouhanad, Milad Karimi y Klaus von Stosch (eds.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Münster y Nueva York 2014.

Körner, Felix, «Theologie der Barmherzigkeit. Ein christlich-islamisches Gespräch», en Augustin, George (ed.), *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, Friburgo, Basilea y Viena 2016, pp. 251-261.

Rahbar, Daud, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ān*, Leiden 1960.

Ar-Rāzī, Lawāmi': ar-Rāzī, Faḥraddīn, *Lawāmi' al-bayyināt, šarḥ asmā' Allāh ta'ālā wa-ṣ-ṣifāt* (también conocido por el título *Fī l-as-mā' wa-ṣ-ṣifāt*), El Cairo 1323 d. H.

Ar-Rāzī, *Traité sur les noms divins (Les 99 plus beaux noms d' Allāh)*, trad. fr. Con introducción y notas de Maurice Gloton, Beirut y París 1421 d. H. = 2000.

Robin, Christian (2004), «Himyar et Israël», en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148 n. 2, pp. 831-908; también en línea http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_2004_num_148_2_22750

Ryckmans, Jacques, «Le christianisme en Arabie du Sud préislamique», en *L'Oriente cristiano nella Storia della Civiltà. Atti del Convegno Internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella Storia della Civiltà* (Roma 31 marzo-3 aprile 1963; Firenze 4 aprile 1963), Roma (Accademia Nazionale dei Lincei) 1964, pp. 413-543.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Linda Hogan *

LA JUSTICIA RESTAURATIVA: LOS VÍNCULOS DE LA MISERICORDIA

En su filosofía y praxis, el objetivo de la justicia restaurativa es reparar el daño hecho a las víctimas, pedir cuentas a los agresores y restaurar las relaciones en la comunidad. Se inspira en las tradiciones indígenas de Canadá, los Estados Unidos, Nueva Zelanda y África, entre otras, y tiene fuertes resonancias de la visión de la justicia que encontramos en las tradiciones judía y cristiana. En el ámbito de la justicia penal, como también en el de la reconciliación política, la justicia restaurativa resalta el valor de la justicia influida por y perfeccionada por la misericordia, y le da un nuevo contenido mediante el perdón.

Introducción

La justicia restaurativa se ha convertido en una importante característica de un discurso y de una práctica de la justicia, y ha comenzado a transformar muchos puntos de vista tradicionales y profundamente arraigados sobre su naturaleza y

* LINDA HOGAN es profesora de Ecumenismo en el Trinity College de Dublín. Se dedica especialmente al estudio de la ética intercultural e interreligiosa, de la ética social y política, de los derechos humanos y de género. Ha publicado recientemente *Keeping Faith with Human Rights*, Georgetown University Press, 2015; *Feminist Catholic Theological Ethics: Conversations in the World Church*, Orbis Press, 2014, editado conjuntamente con Agbonkhanmghé Orobator, y «The Role of Religion in Building Political Communities», en ed. Cranmer, Hill, Kenny y Sandberg (eds.), *The Confluence of Law and Religion*, Cambridge University Press, 2016.

Dirección: Irish School of Ecumenics, ISE/Loyola Building, Trinity College Dublin, Dublin 2 (Irlanda). Correo electrónico: Lhogan2@tcd.ie

finalidad. Comparada a menudo, de forma bastante simplista, con la justicia como retribución, la justicia restaurativa requiere esencialmente, como mínimo, «que nos hagamos cargo» de los daños provocados a las víctimas y de sus necesidades, que exijamos a los agresores solucionar esos daños, y que involucremos en este proceso a las víctimas, los agresores y las comunidades¹. Esta sucinta definición capta efectivamente el núcleo de la justicia restaurativa. Exige responsabilidad a los agresores, busca reparar el daño infligido a las víctimas y contempla a la víctima, al agresor y a la comunidad como partes integrantes en el proceso de esta reparación. De hecho, esta dinámica relacional de involucración de todas las partes se encuentra en el centro de la transformación que la justicia restaurativa trata de lograr.

Abundan las definiciones y en diferentes partes del mundo se han probado ciertas prácticas dirigidas a su logro, a veces positivamente. Los valores y los principios de la justicia restaurativa se han utilizado hasta ahora principalmente en dos contextos: en la administración de la justicia penal y en situaciones políticas donde la persistencia de la injusticia sistémica heredada es causa permanente de conflicto político. En el caso de los sistemas de justicia penal, la motivación que llevó a emplear los principios de la justicia restaurativa surgió del reconocimiento de que los programas de orden público, con su dura versión de justicia retributiva, no han logrado, en general, reducir los delitos, satisfacer a las víctimas o rehabilitar a los culpables. Evidentemente, muchos ciudadanos piensan que un castigo más duro tendría finalmente un impacto positivo sobre la tasa de delitos y la reincidencia. Sin embargo, las pruebas de la efectividad de un régimen de castigo duro, hasta la fecha, no resultan concluyentes². En este espacio, por consiguiente, ha emergido un movimiento liderado por profesionales que busca establecer un sistema de justicia restaurativa junto al retributivo, remodelando así la admi-

¹ Howard Zehr, *Little Book of Restorative Justice*, Good Books, Vermont 2002, p. 25.

² Véase Hannah Graham, *Rehabilitation Work: Supporting Desistance and Recovery*, Routledge, Nueva York 2016, y Pamela Ugwudike (ed.), *What Works in Offender Compliance: International Perspectives and Evidence-based Practice*, Palgrave, Basingstoke 2013.

nistración de la justicia penal mediante la adición de un aspecto restaurativo donde sea más apropiado y efectivo.

En el contexto político internacional, la motivación surgió de lo que se ha descrito como «el proyecto de la paz liberal», es decir, el creciente reconocimiento de que el establecimiento de la justicia social y de las instituciones políticas en el mundo solo puede llevarse a cabo cuando se produce un compromiso concomitante que aborde las injusticias del pasado y las vulnerabilidades estructurales que esas producen en el presente. Desde Irlanda del Norte hasta Sudáfrica, desde Timor Oriental hasta Guatemala, los principios y las prácticas de la justicia restaurativa han jugado un parte importante en los esfuerzos para crear una reconciliación política. Los éxitos han sido modestos y relativos, pero el deseo de crear sociedades pacíficas y justas a la sombra de la violencia sistemática y de desigualdades incrustadas se decanta por la perspectiva de que la reconciliación será solo posible con la curación de las relaciones quebradas durante mucho tiempo.

I. Recuperación y renovación

El interés actual por los principios de la justicia restaurativa ha provocado una recuperación y revalorización de prácticas tradicionales, en particular las de los pueblos de la Primera Nación. Por ejemplo, el rodeo tradicional para establecer la paz en la Nación Navajo se ha adaptado y se ha usado en algunos contextos actuales en los que las partes buscan un modelo restaurativo. Entre los navajos, cuando se hace daño a un individuo, los parientes de la víctima y del autor se unen para buscar restaurar la relación que se ha quebrantado. El concepto africano de *ubuntu*³ y la justicia maorí tradicional⁴ han tenido también su influencia al respecto, y ellos, con las cosmovisiones

³ Véase Mfuniselwa Bhengu, *Ubuntu: the Essence of Democracy*, Novalis Press, Ciudad del Cabo 1996, y Augustine Shutte, *Ubuntu: An Ethic for a New South Africa*, Cluster Publications, Pietermaritzburg 2001.

⁴ John Pratt, «Colonisation, Power and Silence: a History of Indigenous Justice in New Zealand Society», en Burt Galway y Joe Hudson (eds.), *Restorative Justice: International Perspectives*, Criminal Justice Press, Nueva York 1996, pp. 137-155.

de la primera nación, han sido esenciales para proporcionar un apoyo filosófico y unos recursos prácticos de cara al desarrollo de la justicia restaurativa. En este contexto, una antropología relacional sirve de fundamento a una solidaridad comunitaria en la que «la ley no es un proceso para castigar o sancionar a las personas, sino para enseñarles cómo vivir una vida mejor. Se trata de un proceso de curación que o bien restaura las relaciones buenas entre las personas o bien, en caso de no tenerlas para comenzar, fomenta y nutre un entorno saludable»⁵. Los antecedentes en la tradición legal occidental no son tan evidentes, pero existen, aunque en el contexto del marco retributivo dominante. El criminólogo y exalcaide David Cornwell⁶ cita a historiadores especializados en criminología que concluyen lo siguiente: solo progresivamente, a lo largo de la Edad Media (en Europa), la retribución sustituyó a la restitución como finalidad principal del castigo. Las razones fueron muchas, pero, en general, la aparición de los sistemas retributivos de justicia penal estuvo vinculada principalmente a la centralización de la justicia penal y a la sustitución por parte del Estado de la víctima por el agresor como el principal actor en la administración de la justicia⁷. Pese al predominio de la filosofía retributiva, sin embargo, han persistido vestigios del enfoque restaurativo en la tradición legal occidental, que siguen siendo recuperados por los defensores de la justicia restaurativa.

Las tradiciones teológicas del judaísmo y del cristianismo han sido también catalizadoras del compromiso político a favor de una justicia que restaura una relación justa. Inevitablemente, como ocurre en toda religión, cada perspectiva de la justicia es diversa y mixta, con fuertes interpretaciones retributivas junto a otras restaurativas. No obstante, insertos profundamente en las cosmovisiones y los valores éticos de estas tradiciones religiosas se encuentra la creencia de que la reconciliación es una característica de las acciones y de los

⁵ Robert Yazzie y James Zion, «Navajo Restorative Justice: The Law of Equality and Justice», en B. Galway y J. Hudson (eds.), *Restorative Justice: International Perspectives*, op. cit., p. 160.

⁶ David Cornwell, *Mercy A Restorative Philosophy*, Waterside Press, Hampshire 2014, p. 18.

⁷ Nils Christie, «Conflicts as Property», *British Journal of Criminology* 17 (1977) 1-15.

objetivos de Dios en el mundo, y de que la compasión y la misericordia de Dios constituyen una invitación para que los seres humanos se comporten entre sí compasiva y misericordiosamente. La invocación de las razones religiosas para apoyar la implementación de los principios de la justicia restaurativa en el ámbito político secular ha provocado controversias en algunos círculos, cuyos críticos sostienen que los principios de procedencia religiosa no tienen cabida en las deliberaciones políticas del Estado. Algunos de los debates en torno a la Comisión Verdad y Reconciliación de Sudáfrica se centran en este aspecto, con críticas hostiles tanto a la idea del derecho al perdón de los autores de delitos graves como también a la invocación de los orígenes explícitamente cristianos del fundamento de este enfoque⁸. Sin embargo, hay ecos de justicia restaurativa en muchas tradiciones, de modo de que sus defensores pueden utilizar una diversa gama de recursos e invocar una pluralidad de tradiciones en su esfuerzo por cambiar el sistema penal actual y apoyar el logro de formas más duraderas de reconciliación política.

II. La justicia y la misericordia

En la tradición cristiana la justicia tiene el objetivo de restaurar las relaciones justas. Fundamentada en los textos de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento, la justicia denota justificación y relación justa. Además, estas denotaciones de la justicia la hacen global, es decir, afecta a las relaciones personales, a las relaciones de la comunidad y también a la relación con Dios. Tanto en la Biblia hebrea como en el Nuevo Testamento los términos que se traducen por justicia contienen este sentido integral. Los términos hebreos que, en general, se traducen por justicia son *sedeq* y *mišpat*, aunque ambos conceptos también significan justificación; con frecuencia aparecen juntos. En efecto, en su análisis de *Los Profetas*, el rabino Abraham Joshua Heschel pone de relieve la frecuencia con la que se intercambian, puesto

⁸ Véase Henry Steiner (ed.), *Truth Commissions: A Comparative Assessment*, World Peace Foundation, Cambridge 1997, y Richard Wilson, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

que cada uno evoca la idea de un sentido integral de las relaciones justas, o de la justificación, es decir, de la justicia⁹. En el Nuevo Testamento encontramos una similar afinidad filosófica entre justicia y justificación, una afinidad que está también avalada por la etimología. El término griego *dikaiosynē* se traduce tanto por justicia como por justificación, y se refiere a una situación en la que las personas viven en armonía y en una relación justa recíproca, como también a la obligación de restaurar estas relaciones cuando se quebrantan.

Pero la justicia y la justificación de las que habla el Nuevo Testamento no están restringidas exclusivamente a los derechos, los deberes, las recompensas o los castigos. Más bien, son el reflejo de la relación de alianza que Dios tiene con su pueblo, y, por tanto, se trata de una relación que está caracterizada por la misericordia y orientada hacia la reconciliación. La justicia, la justificación y la misericordia están íntimamente relacionadas, aunque, como es evidente en los textos bíblicos, y reconocido en las tradiciones interpretativas, los límites precisos entre ambos conceptos y las relaciones entre ellos no es clara ni uniforme. La encíclica *Dives in misericordia* de Juan Pablo II habla de la profunda relación entre justicia, justificación y misericordia, y en varias secciones resalta los modos complejos y diferentes en los que los textos bíblicos interpretan la relación entre justicia y misericordia. Analizado el Antiguo Testamento (Biblia hebrea) escribe que «la misericordia se contrapone en cierto sentido a la justicia divina y se revela en multitud de casos no solo más poderosa, sino también más profunda que ella... La primacía y la superioridad del amor respecto a la justicia (lo cual es característico de toda la revelación) se *manifiestan* precisamente a través de la *misericordia*»¹⁰. Aquí, la justicia y la misericordia aparecen como virtudes complementarias, pero distintas. La justicia debe hacerse, y las exigencias de la justicia son perfeccionadas por la misericordia.

Sin embargo, la misericordia no se opone a la justicia ni la compromete, sino que, más bien, como indica el papa Juan Pablo II posteriormente en la misma encíclica: «La misericordia auténticamente

⁹ Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, Harper & Row, Nueva York 1962, p. 200.

¹⁰ Papa Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*, n. 4.

cristiana es también, en cierto sentido, la más perfecta encarnación de la “igualdad” entre los hombres y por consiguiente también la encarnación más perfecta de la justicia...»¹¹. Y añade que «la estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia»¹² y que la misericordia «tiene la fuerza de conferir a la justicia un contenido nuevo que se expresa de la manera más sencilla y plena en el perdón»¹³. Las parábolas de Jesús transmiten esta conexión, mientras que las Cartas de Pablo refuerzan aún más estos vínculos, al hablar de la justicia como reconciliación¹⁴. La justicia y la misericordia se superponen y se completan entre sí, y en su interrelación captan la noción expansiva de la justicia como relación justa, que está implicada en las tradiciones del judaísmo y del cristianismo. De particular relevancia es la insistencia con la que el papa Juan Pablo II afirma que la misericordia confiere un nuevo contenido a la justicia, y que este nuevo contenido es el perdón. Aquí vemos la reorientación radical de la justicia, que deja de estar centrada exclusivamente en el deber para ampliarse al reconocer que, en nuestra vulnerabilidad compartida como seres humanos, la justicia que buscamos debe ser una justicia modelada por la misericordia. Esta relevancia renovada dada a la misericordia ha constituido un recurso vital para el pensamiento cristiano contemporáneo sobre la justicia restaurativa, que ha adquirido aún más importancia recientemente gracias al papa Francisco, tanto en *Misericordiae vultus*¹⁵, en su libro *El nombre de Dios es misericordia*¹⁶, como también en los numerosos actos simbólicos que ha realizado durante el Jubileo de la Misericordia.

¹¹ *Ibíd.*, n. 14.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Véase Christopher Marshall, *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, donde sostiene el predominio de este modelo de justicia, particularmente en el Nuevo Testamento, al igual que John de Gruchy en *Reconciliation: Restoring Justice*, Fortress Press, Minneapolis 2001.

¹⁵ Papa Francisco, *Misericordiae vultus*, 2015.

¹⁶ Papa Francisco, *El nombre de Dios es misericordia*, Planeta, Barcelona 2016.

III. Reconciliación: Las prácticas de la justicia y la virtud de la misericordia

La justicia que busca restaurar unas relaciones justas es, por tanto, una forma de justicia que está llena de misericordia. En su función en el contexto político se describe como reconciliación, una tarea que es emblemática del mensaje cristiano de paz en la historia. En efecto, esta historia de reconciliación que los cristianos están llamados a llevar a cabo es posible en las circunstancias políticas concretas precisamente gracias a las prácticas de justicia infundidas de misericordia. Ninguna adhesión férrea a los derechos o las recompensas/castigos, por importantes que sean, logrará la restauración de las relaciones justas o la reconciliación que tan urgentemente se buscan en muchos contextos políticos de todo el mundo.

La Comisión Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (TRC, siglas en inglés) es quizá el experimento político más ambicioso de justicia restaurativa realizado hasta la fecha. Creada en 1995, buscaba poner al descubierto la verdad sobre las violaciones, políticamente motivadas, de los derechos humanos durante los años del apartheid. Sin embargo, lo hizo de una manera mediante la que los autores de grandes actos de violencia pudieran ser culpados por sus acciones, mientras que también se les daba la oportunidad de reconocer su responsabilidad, de buscar el perdón, de concederles la amnistía, y, en última instancia, contribuir a la creación de una nueva sociedad caracterizada por la igualdad, la reconciliación y la unidad. Estructurada en tres comités—sobre las Violaciones de los Derechos Humanos, sobre la Amnistía y sobre las Reparaciones y Rehabilitación—, la TRC buscaba forjar una visión integral de la justicia como restauración de relaciones justas. Personificaba la filosofía de la justicia restaurativa al intentar demostrar que la justicia y la misericordia no son mutuamente excluyentes ni tampoco son exactamente lo mismo. La misericordia, que incluye la posibilidad de perdón, no es independiente de la justicia, pues solo es posible cuando atiende a las exigencias de la justicia. Además, como la TRC reconoció, las exigencias de la justicia necesitan formas de restitución o reparación, bien monetaria o simbólica, o ambas. Como elemento esencial de la justicia restaurativa, las reparaciones admiten las injusticias pasadas, reconocen su impacto sistémico durante décadas (a

veces siglos), buscan corregir las exclusiones heredadas y reparar las estructuras políticas. Son un elemento esencial de la persecución de la justicia como restauración de las relaciones y son fundamentales para construir comunidades políticas sostenibles¹⁷.

Dos décadas después de su creación varían las evaluaciones sobre su efectividad para lograr sus objetivos políticos¹⁸. Junto a la cuestión sobre su efectividad política se ha cuestionado su moralidad. Los defensores de la TRC sostienen que fue una actividad dirigida hacia la justicia, mientras que los críticos insisten en que se abandonó la justicia a favor del compromiso político. En el fondo se trata de un debate sobre la legitimidad del concepto de justicia restaurativa. Las fuertes defensas del arzobispo Tutu, Alex Borraíne y otros miembros de la TRC se oponen a una drástica distinción entre hacer justicia y buscar la reconciliación, fundamentando este compromiso con la justicia restaurativa tanto en la tradición africana de *ubuntu* como en el mensaje cristiano de la reconciliación¹⁹. En palabras del arzobispo Tutu: «quizá no se logra hacer justicia si por ella entendemos justicia retributiva, cuyo principal objetivo es punitivo... Nosotros mantenemos que existe otro tipo de justicia, la justicia restaurativa, que fue característica de la tradicional jurisprudencia africana. En esta perspectiva la preocupación central no es la retribución o el castigo. En el espíritu de *ubuntu*, la preocupación central es la sana-

¹⁷ Además de las obras citadas en este artículo, véase Russell Daye, *Political Forgiveness, Lessons from South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Orbis, Maryknoll 2002; Antje Kroj, *Conditional Tense: After the South Africa Truth and Reconciliation Commission*, Seagull Books, Salt Lake 2013, y Charles Villavicencio en *The Provocations of Amnesty: Memory, Justice and Impunity* (editado con Eric Duxtader), Africa World Press, Trenton 2004.

¹⁸ Amy Gutmann y Dennis Thompson, «The Moral Foundations of Truth Commissions», en Robert I. Rotberg y Dennis Thompson (eds.), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, Princeton University Press, Princeton 2001, pp. 22-44.

¹⁹ Véase Arzobispo Desmond Tutu, *Sin perdón no hay futuro*, Hojas del Sur, Buenos Aires 2013, y Alex Borraíne, *A Country Unmasked, Inside South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Oxford University Press, Oxford 2001, y su obra más reciente *What's Gone Wrong? South Africa on the Brink of Failed Statehood*, NYU Press, Nueva York 2014.

ción de las rupturas, la compensación de los desequilibrios, la restauración de las relaciones rotas, la rehabilitación tanto de la víctima como de su verdugo, a quien debería dársele la oportunidad de reintegrarse en la comunidad a la que ha herido con su crimen»²⁰.

Mientras que algunos países han optado por un enfoque exclusivamente judicial basado en la retribución/castigo respecto a las injusticias pasadas, otros, inspirándose en Sudáfrica, han enmarcado sus objetivos en términos restaurativos, aunque raramente con el nivel de ambición asociado con la TRC. En Irlanda del Norte, por ejemplo, aun cuando el Acuerdo de Viernes Santo de 1998 no creó un proceso de reconciliación nacional, llegó al compromiso de aplicar un enfoque restaurativo a uno de los aspectos más controvertidos del conflicto, a saber, el control policial²¹. Tanto el estatuto como los modelos de base comunitaria se han implementado con un éxito considerable, particularmente en la juventud y en algunos espacios de experimentación. Los innovadores programas de justicia restaurativa de base comunitaria, tanto nacionalista como unionista, han sido también efectivos al reducir los sistemas paramilitares de castigo que habían caracterizado al conflicto durante décadas. Tradicionalmente, los paramilitares en estas comunidades pagaban a menudo un violento castigo por sus crímenes, de modo que las comunidades no solo estaban machacadas con los efectos del conflicto político, sino también con la violencia que les imponían los que se proclamaban sus protectores. Sin embargo, mediante organizaciones como Community Restorative Justice Ireland (predominantemente nacionalista) y Northern Ireland Alternatives (predominantemente unionista) se ha producido una transición de las formas violentas de la justicia retributiva hacia alternativas de justicia restaurativa²². Además, como parte del compromiso de reconciliación los grupos de la sociedad civil, incluyendo las Iglesias, han fomentado la justicia res-

²⁰ Desmond Tutu, *Sin perdón*, op. cit., p. 51.

²¹ Acuerdo de Viernes Santo de 1998, 7.12 y 9.1, disponible en <https://www.dfa.ie/media/dfa/alldfawebstimedia/ourrolesandpolicies/northernireland/good-friday-agreement.pdf> (visitada 24/01/2017).

²² J. M. McGloin, «A Historical Consideration of the Police and Prosecution/Courts in Northern Ireland», *International Criminal Justice Review* 16 (2006) 77-98.

taurativa como un bien social²³ y han implementado sus prácticas en colegios, institutos, universidades, cárceles, en centro de atención social y en las iglesias²⁴.

Las cicatrices del terror, de la discriminación y de la injusticia proyectan una larga sombra sobre el mundo, y las transiciones hacia acuerdos políticos más inclusivo y equitativos son complejas. Los debates sobre qué implica la justicia en estos contextos son inevitablemente polémicos y los puntos de vista se sostienen férreamente. La tentación de responder mediante formas de justicia exclusivamente retributiva es fuerte. Sin embargo, la tradición cristiana, de acuerdo con otras tradiciones religiosas y espirituales, ofrece una visión de la justicia como restauración —una forma de justicia ciertamente—, pero una forma que se basa en el reconocimiento de los males cometidos, en la necesidad de reparar las vidas destrozadas, en el compromiso de restaurar las relaciones y curar a las sociedades.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²³ Véase, por ejemplo, Irish School of Ecumenics, Inter-Church Fora programme en <http://www.tcd.ie/ise/news/ICF-Winter-2016> (visitada 24/01/2017).

²⁴ Véase Brian Payne, Vicky Conway, Colleen Bell, Alexis Falk, Helen Flynn, Conor McNeil y Fiona Rice, *Restorative Practices in Northern Ireland: A Mapping Exercise*, 2010, disponible en <http://www.facingforward.ie/wp-content/uploads/2013/08/Restorative-Practices-in-Northern-Ireland-A-Mapping-Exercise.pdf> (visitada 24/01/2017).

LA LÓGICA DEL AMOR INCONDICIONAL

La misericordia a través de los ojos de los refugiados

La invitación hecha en el Jubileo Extraordinario de la Misericordia a ser misericordiosos como el Padre me desafió a reflexionar sobre la misericordia tanto como nombre y como acción. Dios es misericordia porque Dios ama misericordiosamente. Este artículo reflexiona sobre el significado de la misericordia desde la perspectiva de los refugiados como un modo de levantar su voz y de permitirles estar en el centro de quienes buscan la misericordia más bien que mantenerles como sus destinatarios. Dadas las privaciones y las tribulaciones que han sufrido, los refugiados son agentes privilegiados de misericordia y de reconciliación. Como otras personas que sufren, ellos son nuestros maestros y guías hacia la vocación de la misericordia modelada sobre la naturaleza y la acción de Dios.

* DEOGRATIAS M. RWEZAURA es sacerdote jesuita y miembro de la Provincia de África Oriental de la Compañía de Jesús. Obtuvo su doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Santa Clara. En la actualidad ejerce de secretario ejecutivo (*socius*) del provincial. Pasó gran parte de su formación como jesuita abordando las cuestiones de la migración forzosa, y fue director regional del Servicio Jesuita a Refugiados en África oriental desde 2012 hasta 2015. Ha escrito numerosos artículos sobre cuestiones relacionadas con los refugiados.

Dirección: Loyola House, P.O. Box 21399-00505, Nairobi (Kenia). Correo electrónico: deomuta@gmail.com

Introducción

El Año Jubilar Extraordinario de la Misericordia, que terminó el 20 de noviembre de 2016, exigía una reflexión profunda sobre el amor misericordioso de Dios y las acciones correspondientes. La invitación a ser misericordioso como el Padre me desafió a reflexionar sobre la misericordia tanto como nombre y como acción. Dios es misericordia porque ama misericordiosamente. En este artículo reflexiono sobre el significado de la misericordia desde el contexto y la experiencia del trabajo con refugiados desde hace años. Veo mi reflexión como un modo de levantar la voz de los refugiados y de permitirles que ocupen el centro de los que buscan misericordia más bien que permanecer como meros destinatarios suyos.

Qué significa la misericordia

No es fácil definir la misericordia, pero su descripción ayuda a entender su significado. George Kaitholil, que ha escrito abundantemente sobre el tema, sostiene que «la misericordia de Dios con los seres humanos significa su compasión, bondad, piedad, clemencia, perdón, comprensión, indulgencia, benevolencia, dulzura, amabilidad, afabilidad y mansedumbre»¹. Llega a decir que «los seres humanos deben mostrarse entre sí caridad, compasión, misericordia, bondad, piedad, simpatía, clemencia, perdón, comprensión, indulgencia, benevolencia, amabilidad, afabilidad y mansedumbre»². Cada una de las palabras usadas por Kaitholil contiene un rico significado y se dirigen hacia el Otro. Cada una es una virtud en un movimiento hacia fuera para abrazar al Otro.

Como amor incondicional, la misericordia brota libremente de Dios hacia los otros, especialmente hacia los oprimidos. De la raíz latina *miseri cordis*, la misericordia «significa la apertura del propio

¹ George Kaitholil, *Mercy: Human and Devine*, St. Pauls, Bombay 2015, p. 9.

² *Ibid.*, p. 9.

corazón al desdichado»³. En palabras del papa Francisco, la misericordia «es la actitud divina que abraza, es Dios mismo dándose a nosotros, aceptándonos e inclinándose para perdonarnos»⁴. Al experimentar la misericordia que surge del cuidado de Dios por la humanidad, aprendemos de corazón qué significa ser perdonado y actuar con compasión, que, en palabras del papa Francisco, «significa sufrir con, sufrir junto a, no permanecer indiferente al dolor y el sufrimiento de los demás»⁵. Con inmensa alegría, aprendemos a comportarnos con compasión con los que pasan necesidad —los desdichados—. En este sentido, la misericordia se convierte en misión, trascendiendo la mera justicia, aunque no la excluye.

La misericordia, como cualquier otra virtud, se adquiere practicándola. Para ser misericordiosos como el Padre tenemos que aprender sencillamente a serlo. Pero esto no se adquiere fácilmente. Antes tenemos que experimentar la naturaleza misericordiosa de Dios de forma personal y existencial. La experiencia de la misericordia incondicional de Dios suscita una respuesta de gratitud, que, a su vez, genera un deseo de perdonar, no necesariamente porque el Otro lo merece, sino porque juntos necesitamos la paz⁶.

Mi experiencia de trabajo con refugiados de Burundi hace quince años corrobora la descripción anterior de los dinamismos de la misericordia. En 2001 se me pidió dirigir un retiro para los líderes de la pequeña comunidad cristiana del campo de refugiados de Nduta, en Tanzania occidental. Elegí usar las palabras del evangelio de Mateo: «Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis» (10,10). Antes de que pudiera hacer la introducción, un catequista me abordó con una pregunta: «Nosotros hemos perdido todo, incluidos los seres queridos de nuestras familias, así que ¿qué hemos recibido gratis para darlo gratis?». En lugar de responder a su pregunta, pedí a cada

³ Papa Francisco, *The Name of God is Mercy: A Conversation with Andrea Torielli*, Random House, Nueva York 2016, p. 8 (trad. esp.: *El nombre de Dios es misericordia*, Planeta, Barcelona 2016).

⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶ Las palabras exactas atribuidas a Jonathan Lockwood Huie son «perdonad a los demás no porque lo merezcan, sino porque vosotros merecéis la paz».

participante que dijera qué consideraba que eran dones gratuitos de Dios. En respuesta, una mujer del grupo (a quien llamaré Chantal) dijo que, pese a los sufrimientos que había experimentando por la huida, se había reconciliado con la misericordia inmerecida de Dios. «Muchos murieron ante mis ojos», dijo, «pero Dios me dio una oportunidad de vivir y aquí estoy». Otros dijeron exactamente lo mismo y mencionaron muchos otros dones, algunos de los cuales eran de tipo material —aire fresco, vida, aliento, buena salud, vista, nuevos amigos, energía, inteligencia y numerosos talentos—. Al final de la oración del retiro, los participantes se dieron cuenta de los dones recibidos y formaron un grupo para ayudar a los miembros más vulnerables de la comunidad de refugiados. El don gratuito de la misericordia de Dios había suscitado una respuesta compasiva hacia los más débiles de entre ellos. La misericordia los empoderó para ser misericordiosos. Comenzaron a visitar a los enfermos en el hospital, como también a los que se encontraban en las tiendas, buscaban leña para los vulnerables y los ancianos, se ocupaban de los menores sin familia y adoptaron a algunos de ellos, y ayudaban a distribuir ropa y otras cosas a los débiles.

Comprender la misericordia en el contexto de exilio

Los refugiados han sufrido graves enfermedades sociales y los efectos de un pecado estructural del que son víctimas de varios modos. Me centro, por tanto, en cómo los refugiados, en cuanto víctimas de un pecado estructural, entienden y enfocan la misericordia. ¿Cómo debe practicarse la misericordia en el contexto de una migración forzosa? El papa Francisco nos ha recordado elocuentemente en *Misericordiae vultus* que acoger al extranjero es una de las *obras de misericordia corporales*, junto con dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, curar a los enfermos, visitar a los encarcelados y enterrar a los muertos⁷. Con demasiada frecuencia, los refugiados se encuentran a sí mismos en todas estas situaciones, incluyendo la detención y la cárcel no por culpa de ellos, salvo por escapar de la violencia buscando un lugar mejor y más seguro.

⁷ *Misericordiae vultus*, n. 15.

Al ser detenidos muchos experimentan el hambre, la sed, el frío, la falta de atención médica y un entierro decente. Las obras de misericordia corporales nos llaman a abrazar a Dios que supera «el rechazo con compasión y misericordia»⁸. Tristemente, vivimos en un mundo en el que los refugiados afrontan un enorme rechazo mediante el aumento del control de las fronteras, las exigentes leyes sobre inmigración y la insensibilidad de las directrices de los gobiernos más influidas por intereses políticos que por la compasión. La gente huye de sus casas en busca de seguridad y anhelan hospitalidad y compasión, no hostilidad ni rechazo. El rechazo degrada su dignidad humana, y la hostilidad los traumatiza. La compasión y la misericordia hacia los refugiados afirman su humanidad e infunden en ellos la esperanza.

No obstante, como ya hemos comentado, debemos superar la tentación de convertir a los refugiados en objetos de misericordia. La experiencia de misericordia expresada por Chantal en la historia contada anteriormente no surgió como resultado de una sensación de indignidad y de culpa por haber pecado. Más bien, ella se sintió amada incondicionalmente. La experiencia la invitó, como a los demás, en el contexto de oración, a responder a una llamada para servir compasivamente ofreciendo lo que había recibido gratuitamente. La reflexión creyente sobre los numerosos dones que Dios le había dado a Chantal le condujo a ella y a sus colegas a darse cuenta de la inmerecida misericordia de Dios. Llegaron a comprender que la misericordia es un don, no una recompensa. Mi forma de entender la misericordia a partir de la experiencia de Chantal, que propongo desarrollar en este artículo, es que la misericordia es un don inmerecido que Dios nos hace, que, por usar las palabras de Kaitholil, «lleva a cabo todo lo que es instado por la bondad y el amor»⁹. Comprender la misericordia de este modo nos llevará a saborear interiormente lo mucho que hemos sido amados, y, por tanto, lo mucho que tenemos que amar.

La experiencia de la misericordia que tuvo Chantal y la reflexión posterior le condujeron a comprender cómo actúa Dios, y le provo-

⁸ *Misericordiae vultus*, n. 9.

⁹ Kaitholil, p. 9.

có una respuesta activa: servir a los necesitados. En este sentido, la misericordia misma se convirtió en un acto de misericordia. Los refugiados abrieron su corazón y comenzaron a actuar con compasión con los otros refugiados con necesidades urgentes. La duda del catequista sobre la razón para dar gratuitamente se disipó positiva y activamente por una comprensión más profunda de la misericordia de Dios como un don inmerecido: «Es tanto cuanto hemos recibido que podemos ofrecer mucho». Es importante partir de la experiencia que tienen los refugiados de la misericordia, para no caer en la tentación de percibirlos y estereotiparlos simplemente como meros objetos de la misericordia.

Debemos llegar a darnos cuenta de que los refugiados pueden jugar, y de hecho juegan, «un papel más activo como agentes de la misericordia que como simples destinatarios de ella»¹⁰. Como toda persona humana, los refugiados saben qué significa ser misericordioso y compasivo. En *Misericordiae vultus*, el papa Francisco se dirigió también a ellos deseándoles «gracia, misericordia y paz»¹¹. Por mi experiencia de trabajo estrecho con ellos, creo firmemente que, debido a lo que han pasado y siguen viviendo en general, los refugiados poseen una comprensión más profunda de la misericordia y del amor compasivo de Dios. Aunque el Jubileo Extraordinario de la Misericordia nos invitó a experimentar la misericordia de Dios para ser misericordiosos como nuestro Padre celestial, es importante evitar la tentación de centrar nuestra atención en la búsqueda de personas como objetos de misericordia en lugar de experimentar la misericordia en acto en nosotros y entre nosotros. La consecuencia de un planteamiento puramente externo es comprender la misericordia en términos exclusivamente humanitarios. La misericordia se convierte en una intervención humanitaria, en hacer obras de misericordia. Aunque son importantes, las obras de misericordia deben surgir de la experiencia de ser amados misericordiosamente e incondicionalmente. Esto fue lo que empoderó a Chantal y a sus colegas

¹⁰ Joseph Lobo, «Mercy and Justice: The Warp and Woof of Human Existence», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 80 (2016) 38.

¹¹ Estos son los deseos que expresa el Papa a todos los que lean la carta *Misericordiae vultus*.

para actuar con compasión con respecto a los otros refugiados en el campamento de Nduta.

En la bula *Misericordiae vultus* el papa Francisco se dirigió a todos. Entre sus destinatarios se encuentran personas que se han visto forzadas a dejar sus casas y a buscar refugio en otras partes. Los migrantes forzados son personas de carne y hueso. También luchan contra el pecado, hacen daño a otros e incluso se hacen daño a sí mismos; necesitan pedir la misericordia incluso cuando desean actuar con compasión con otras personas que encuentran o con quienes viven. Necesitan ser liberadas del sentimiento y del rencor que surge de tanta opresión sufrida en sus países de origen o en su Estado de exilio. Me viene a la mente un joven refugiado de Eritrea, Mesfin, de veinticuatro años, que dice: «Todas las religiones dicen que debemos amar a todas las personas y nunca tratarlas mal. Los textos religiosos dicen que, si cumplimos la voluntad de Dios y nos amamos unos a otros, entonces se nos concederá Misericordia. Nosotros, como refugiados, necesitamos la Misericordia del mundo»¹².

No mera justicia, sino justicia misericordiosa

Existe una tendencia a ver la justicia y la misericordia como contradictorias. Esto se debe a que algunas personas tienden a considerar la misericordia como «indulgencia» y «la justicia como severidad»¹³, y, por tanto, como opuesta a la misericordia. El papa Francisco ha hecho claramente hincapié en el vínculo inseparable entre ambas afirmando que «no son dos momentos contrastantes entre sí, sino dos dimensiones de una única realidad que se desarrolla progresivamente hasta alcanzar su ápice en la plenitud del amor»¹⁴. Gran parte del discurso político sobre los refugiados y migrantes tiende actualmente a separar la justicia de la misericordia, enfatizando la primera y olvidando la segunda. De aquí que las leyes discriminatorias, la

¹² Jesuit Refugee Service Eastern Africa, *Artists in Motion: Illustrations of Perilous Journeys-Art for Change by Eritrean Refugees*, julio de 2016.

¹³ Joseph Lobo, SJ, «Mercy and Justice», art. cit., p. 33.

¹⁴ MV, n. 20.

seguridad fronteriza, la inversión en verjas eléctricas y la excesiva preocupación de que los emigrantes quiten trabajos se convierten en modos de asegurar la justicia a los ciudadanos a costa de los migrantes forzosos, los extranjeros indignos. Se discute muy poco sobre una cuestión fundamental: supongamos que fuera un refugiado o un emigrante, ¿cómo quiero ser tratado? La pregunta es fundamental, porque nos lleva más allá del desafío externo para usar un lenguaje que habla de cerca a nuestro corazón. Hace que el discurso avance desde las leyes externas hacia la lógica interna del amor compasivo. Compasivo no porque yo sea un supermán, sino porque no puede permanecer ciego o sordo ante una persona que está en una necesidad extrema. El consiguiente imperativo nos invita a razonar y a actuar con una lógica diferentes, la del amor incondicional de Dios. Es con esta lógica con la que el papa Francisco invitó a todos los que entraran por la *Puerta de la Misericordia* a «experimentar el amor de Dios que consuela, que perdona y ofrece esperanza»¹⁵.

Paradójicamente, aun cuando las leyes internacionales y nacionales proveen políticas y directrices para ser hospitalarios con los refugiados y los emigrantes, los Estados, con demasiada frecuencia, eligen trancar estas leyes y formular unas nuevas que mejor sirven a sus angostos intereses a expensas de las vidas de miles de hombres, de mujeres y de niños inocentes que huyen de la violencia y de la muerte. Podemos ver esto en Europa, donde las leyes sobre los refugiados y las leyes internacionales han sido sustituidas por fronteras cerradas para mantener alejados a refugiados sirios y africanos. Aun cuando el principio de la justicia nos llama a dar a cada uno lo suyo, la misericordia nos invita a un valor más alto, a mirar cara a cara a un refugiado y responder a su necesidad con compasión. Francisco ha dicho que la misericordia es «la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida»¹⁶. La mirada sincera no admite la malicia hacia la otra persona. La misericordia, en palabras del Papa, invita entonces a cada persona a mirar a los refugiados sinceramente, a comprender su grave situación y a responder con cora-

¹⁵ *Ibíd.*, n. 3.

¹⁶ *Ibíd.*, n. 2.

zón sincero a sus necesidades. Catalogar a los refugiados como emigrantes, como ha hecho Europa, es un rechazo deliberado a asumir la responsabilidad eligiendo un término legalmente menos vinculante para denominar a las personas que huyen de la persecución, la guerra y la violencia. Es un rechazo a mirar atentamente a sus ojos, a nombrarlos por su verdadero estatus legal y a responder a sus necesidades legítimas.

La invitación a ser misericordiosos como el Padre celestial evoca al salmista que afirma que Dios es rico en misericordia y abundante en clemencia. En efecto, «cuando un hombre rico en misericordia no tiene nada que dar al pobre, le da su amor y su corazón, convirtiéndose así en un familiar de quien vive en la miseria. En esta experiencia, el hombre encuentra la mejor parte de su prójimo, aquella humanidad no desfigurada por el mal, y en sus semejantes reconoce y recobra su propia humanidad»¹⁷. Esta recuperación de lo que somos se pierde cuando ante la miseria, en lugar de ver a un ser humano necesitado, vemos a una persona dispuesta a quitarnos lo que tenemos. La codicia quita al compartir el centro del escenario y todo tipo de muros —ideológicos y reales— encuentran su lugar frente a la crisis de la migración forzosa.

La misericordia nos invita a desmontar los muros del odio y de la codicia para construir puentes de compasión y de amor. La misericordia es «la vía que une Dios y el hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados para siempre no obstante el límite de nuestro pecado»¹⁸. Una invitación de esta naturaleza toca el corazón de los individuos, pero debe también agitar radicalmente la conciencia de los líderes políticos y a los actores políticos cuyas decisiones hacen que los refugiados clamen misericordia. La Iglesia, como conciencia de la sociedad, debe dialogar con sus miembros que se dedican a la política para impedir que se tomen decisiones dolorosas que afectan a la vida de miles de personas inocentes. Aquí no solo deben abrazarse la misericordia y la justicia, como afirma el salmista, sino

¹⁷ Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, *Mercy in the Fathers of the Church*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2016, p. 36 (trad. esp.: *La misericordia en los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2016).

¹⁸ *Misericordiae vultus*, n. 2.

que también la misericordia y la compasión deben hacer lo mismo. Antes de tomar decisiones como el abandono de la política de puertas abiertas por parte de Austria para hacer de Europa una fortaleza, liderado por su ministro de asuntos interiores, los líderes políticos deben reflexionar primero sobre cómo impactarán negativamente a los refugiados sus decisiones. Ciertamente que resulta costoso albergar a los refugiados, pero también deberían buscarse enfoques mejores que aborden los obstáculos económicos en lugar de tomar decisiones que agravan la situación ya precaria de los refugiados.

El conflicto armado continúa siendo la causa principal de las masivas huidas de las personas tanto dentro de África como hacia el extranjero. Estos conflictos no pueden meramente resolverse recurriendo a la «justicia retributiva», reiterando las palabras del arzobispo Desmond Tutu¹⁹. Esta forma de justicia solo puede conducir a una espiral sin fin de violencia vengativa, como ha ocurrido en Burundi, Ruanda, Somalia, Sudán y Sudán del Sur. La lógica de la misericordia, en cuanto opuesta a la que Martha Minow ha llamado «la lógica de la venganza»²⁰, apela a otra forma de justicia, a saber, la justicia restaurativa. Esta forma de justicia busca construir puentes, reparar las relaciones rotas, y crear lo que el arzobispo Tutu llamaba la arriesgada empresa de comprometerse en la reconciliación, la paz, el perdón y la compasión²¹. Sin justicia restaurativa, cree Tutu, no habrá perdón, y sin perdón no habrá futuro²². El perdón es una de las *obras de misericordia espirituales* que el papa Francisco nos ha exhortado a no olvidar. Si bien no es fácil, es indispensable para restaurar la armonía en el mundo.

Comprendida a la luz de todo lo anterior, la misericordia asume una dimensión muy práctica derivada del amor incondicional de Dios a cada persona, cuya recepción nos empodera y nos impulsa a

¹⁹ Desmond Mpilo Tutu, *No Future Without Forgiveness*, Doubleday, Nueva York 1999, p. 260 (trad. esp.: *Sin perdón no hay future*, Hojas del Sur, Buenos Aires 2013).

²⁰ Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness*, Beacon Press, Boston 1998, p. 11.

²¹ Tutu, pp. 268-269.

²² Tutu, p. 260.

ser misericordioso como Dios. A imitación del amor misericordioso de Dios por los refugiados, estos, en lugar de mirar a su pasado con sentimientos de venganza, deben recordar —sin olvidar lo acontecido— el pasado roto sin buscar la venganza, usando la lente de aquel que no tiene en cuenta nuestra culpa. Al igual que el perdón, la misericordia es un camino que puede recorrerse, y Sudáfrica logró recorrerlo, pese a los baches, las colinas y los valles que su pueblo tuvo que atravesar. Al final de un camino así, puede mirarse hacia atrás y decir, con palabras del arzobispo Tutu, verdaderamente «la reconciliación... es una empresa arriesgada, pero al final merece la pena, porque al final la curación real solo la produce el afrontamiento de la situación real. La reconciliación adulterada solo puede producir una curación falsa»²³. Lo contrario a lo acontecido en Sudáfrica es lo que presenciamos en muchos países que han sufrido atrocidades al elegir la venganza en lugar del perdón. Sudán del Sur me viene enseñada a la mente. El resultado final ha sido pérdida de vidas y de hogares, una población desnutrida, un empobrecimiento económico, sueños abandonados, años perdidos, corazones heridos, y, sobre todo, los movimientos incesantes de personas forzadas a abandonar sus territorios. La misericordia y la compasión deben ser nuestro camino si queremos un mundo sano y sensato.

Conclusión

En este artículo he intentado reflexionar sobre el tema de la misericordia desde la perspectiva de los refugiados. En lugar de percibirlos como meros objetos de misericordia, basándome en una reflexión sobre sus experiencias, he sostenido que, debido a las pesadumbres y las tribulaciones por las que han pasado, ellos son agentes verdaderos y privilegiados de la misericordia y de la reconciliación. Como otras personas en su condición de sufrimiento, ellos son nuestros maestros y guías hacia la vocación de la misericordia modelada sobre la naturaleza y la acción de Dios.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²³ Tutu, p. 270.

REIVINDICACIÓN DEL DERECHO A LA MISERICORDIA EN LA FAMILIA: VOCES DE MUJERES DE LA INDIA

La Exhortación Apostólica *Amoris laetitia* considerada en el contexto del Jubileo de la Misericordia, recientemente celebrado, estimula a prestar atención a la necesidad de misericordia en la familia. Un documento innovador que suscita la inspiración y crea esperanza. Sin embargo, se queda corto, pues no critica la familia como espacio patriarcal que desfavorece a las mujeres de muchos modos, y no cuestiona los estereotipos de género que limitan tanto a las mujeres como a los hombres. Este artículo usa un enfoque de género para analizar el contexto en la India, donde las mujeres son ciudadanas de segunda clase, y el matrimonio y la familia son frecuentemente instrumentos de opresión. Abre la puerta a iniciativas pastorales que sean más sensibles con la situación de las mujeres.

La Carta Apostólica *Misericordia et misera* (MM), promulgada por el papa Francisco al concluir el Jubileo Extraordinario de la Misericordia, toma su título del dramático episodio de la mujer sorprendida en adulterio y que es llevada ante Jesús

* ASTRID LOBO GAJIWALA es doctora en Medicina. Creó el primer Banco de Tejidos de India en 1988, y fue la primera mujer presidente de la Asociación de los Bancos de Tejidos para la Cirugía de Asia y del Pacífico. Tuvo una función clave en la Comisión para las mujeres instituida por los obispos católicos en 1992, y fue miembro del equipo que preparó el borrador del documento episcopal «Gender Policy of the Church of India» (2010). Ganadora de dos premios de periodismo, su informe sobre las familias interreligiosas fue usado por los delegados indios en el Sínodo sobre la Familia de 2014. Es una de las autoras del libro *Catholic Women Speak: Bringing Our Gifts to the Table* (Paulist Press, 2015), que se distribuyó en el sínodo.

Dirección: 801 Aqua, Planet Godrej, KeshavraoKhadye Road, Mahalaxmi, Mumbai 400011 (India).

para que sea sentenciada a muerte (Jn 8,1-11). Los maestros de la ley y los fariseos están seguros de haberlo acorralado, pero Jesús los derrota usando la ley del amor de Dios. Al encontrarse «misericordia y miserable» se abren nuevos caminos para la vida y la justicia, tanto para la mujer como para los hombres que la habrían lapidado sin piedad. Jesús libera a la mujer de la cárcel del miedo, de la culpa y de la condena y «mirada con misericordia... la ayuda a mirar al futuro con esperanza y a estar lista para encaminar nuevamente su vida» (MM 1). Sin embargo, no muestra misericordia con sus acusadores. Los desafía, en cambio, a que abandonen su juicio moralista, pese a que es justo ante los ojos patriarcales de la Ley. Condimenta su «justicia» con la misericordia de Dios y les invita a participar en el poder de Dios haciendo lo mismo¹.

Destape del patriarcado

Si bien este episodio proporciona unas lecciones valiosas sobre la misericordia y su capacidad para transformar a los individuos y las situaciones, también abre una ventana a las vidas de las mujeres de todo el mundo, que están a merced de leyes y costumbres patriarcales. Así, en el antiguo Israel el adulterio se definía como una relación sexual entre una mujer casada y un hombre que no era su marido. Aunque era considerado un delito capital que exigía la pena de muerte de los *dos* acusados (Lv 20,10), el delito no consistía en una ofensa contra el vínculo matrimonial, o en una transgresión de los derechos del esposo agraviado, o incluso en la ruptura de un contrato, como se entiende actualmente². El delito se centraba en los derechos de un hombre sobre su esposa. Por eso, la pena de muerte no se aplicaba a

¹ En *El mercader de Venecia* (acto IV, escena I), Shakespeare describe gráficamente la cualidad de la misericordia. Atributo de Dios mismo, es distribuida como la lluvia, indiscriminada y abundantemente, sobre los buenos y los malos. Entronizada en el corazón humano, hace dioses a los seres humanos, bendiciendo tanto a los misericordiosos como a los destinatarios.

² *Catecismo de la Iglesia Católica*, IV. Las ofensas a la dignidad del matrimonio: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html#IV

la relación sexual con una virgen³. En la práctica, sin embargo, la prostitución estaba extendida y el adulterio era frecuente, así que las leyes eran «ignoradas o no se ejecutaban a menudo», en particular con respecto a los varones infractores⁴. Quizá por esta razón no se menciona a un hombre adúltero en este relato, y por lo mismo el acto de misericordia de Jesús adquiere un significado más profundo.

En su entusiasmo al alabar el ejemplo de Jesús, *Misericordia et misera* no llega a criticar la visión patriarcal del mundo, que exige la ejecución de la mujer por adulterio, mientras que, al parecer, condona a su cómplice⁵. En esta visión se justificaba la furia celosa del marido agraviado (Prov 6,32-35), porque él tiene los derechos exclusivos sobre su esposa. En los desposorios había pagado al padre la dote para compensarlo por la pérdida de mano de obra al abandonar su casa, así que, desde entonces, contaba entre sus pertenencias⁶. En el decálogo es mencionada explícitamente entre sus «bienes» (Ex 20,17). Aunque las mujeres recibían cierta protección económica después del divorcio⁷ y eran libres para volver a

³ Leo G. Purdue, «The Israelite and Early Jewish Family», en Leo G. Purdue, Joseph Blenkinsopp, John J. Collins y Carol Meyers, *Families in Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, p. 184.

⁴ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁵ El antiguo Israel no era ni más ni menos patriarcal que sus vecinos —o que las culturas posteriores y la actual en todo el mundo—. Para una crítica de las exageradas caracterizaciones cristianas del judaísmo como misógino en contraposición con un Jesús protofeminista, véase Amy-Jill Levine, «Second Temple Judaism, Jesus and Women», en Athalya Brenner-Idan, *Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, pp. 302-331. En tiempos de Jesús, las mujeres judías pueden incluso haber comenzado a gozar de un elevado estatus y de mayor libertad, como sucedía con las mujeres en el resto del mundo romano. Véase Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York 1994).

⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁷ Al menos este era el caso en tiempos del judaísmo del Segundo Templo. Véase John J. Collins, «Marriage, Divorce and Family», en *Families in Ancient Israel*, p. 109.

casarse, el divorcio era el derecho del marido⁸, mientras que a la mujer divorciada se le llamaba «la despedida»⁹. Las mujeres no podían divorciarse engañando a sus maridos. La misericordia era, por tanto, el derecho natural del hombre, no de la mujer. Incluso en caso de violación, dependiendo de si era virgen o casada, había que resarcir al padre o al marido. Los hombres eran concebidos como las víctimas, no la mujer.

Asuntos de propiedad

Así pues, la ley judía con respecto al adulterio era una forma de «homicidio por honor», que aún se practica en muchas partes del mundo¹⁰. En la India se mata a las mujeres cuando se considera que han deshonrado a la familia. En la mayoría de los casos, su único «delito» consiste en haberse atrevido a amar a un hombre que no pertenece a la misma casta o *gotra* (linaje paterno). La casta *panchayats* de los pueblos sanciona estas muertes aun cuando son ilegales, y los asesinos son miembros de la familia: padres, hermanos e incluso abuelas.

Aun cuando estos asesinatos se asocian habitualmente con el islam, también son practicados en las familias sijs e hinduistas. Sin embargo, tienen poco que ver con la religión. Están más bien relacionados con el control ejercido por la familia, y son una violenta reacción patriarcal contra quienes osan rechazar los estereotipos pa-

⁸ Purdue comenta que es probable que solo el marido pudiera iniciar el divorcio, pero es una cuestión que no está totalmente clara (p. 185). Collins proporciona pruebas documentales que atestiguan que, al menos en una comunidad del judaísmo del Segundo Templo, las mujeres tenían el derecho a iniciar el divorcio (pp. 109-110).

⁹ *Ibid.*, pp. 185-186.

¹⁰ El honor basado en la violencia predomina en Asia central y del sur, en Oriente Próximo, en el norte de África, y en algunos países de Europa del este. En la mayor parte de Europa occidental y del norte, Estados Unidos, Canadá y Australia, está casi totalmente relacionado con las poblaciones migrantes. Honor Based Violence Awareness Network. <http://hbv-awareness.com/regions/> (visitada 10/04/2017).

triarcales tradicionales. Aparecen incluso en las poblaciones migrantes que son incapaces de asumir la brecha entre los valores patriarcales de su país de origen y el estilo de vida cambiante de sus jóvenes¹¹. En el lado opuesto, encontramos a las mujeres que son víctimas de «crímenes pasionales» y que extrañamente provocan penas y revulsión de menor calado que las «asesinadas por honor», aun cuando es la misma dinámica la que opera en ambos casos: la transformación de la furia en violencia.

La imagen de la «propiedad del varón» se manifiesta de otros modos también. En muchas partes del mundo islámico y asiático, las mujeres son compradas y vendidas a voluntad, en su mayor parte para generar ingresos familiares en un mundo de pobreza atroz, pero a veces para fomentar los programas patriarcales que necesitan mujeres que den hijos y que cuiden de la casa y satisfagan sexualmente al varón¹². En la India, la decreciente proporción entre sexos¹³ ha dado origen a un suculento negocio de trata de novias e intercambio de esposas en Estados como Haryana, Punjab y Uttar Pradesh, que tienen las proporciones de diferencia sexual más bajas. Las hijas se venden en las fronteras y se ven aisladas, una sensación que se hace más intensa por la diferencia de idioma, comida, vestido y cultura, y la conmoción que les produce tener que ser la esposa común de varios hermanos. Viven en esclavitud, siendo objeto de abusos, y, con fre-

¹¹ En Gran Bretaña se produjo un 29% de ataques violentos basados en el honor entre 2013 y 2014, y un 25% entre 2014 y 2015. Solo una minoría de los agresores llegó a ser acusada, según Kathryn Snowdon. Posted 12/11/2016: http://www.huffingtonpost.co.uk/entry/honour-based-violence-reports-to-police-reveal-minority-of-alleged-crimes-actually-result-in-charge_uk_581a0f81e4b0b7155dbf7f9c. Es un dato que resulta particularmente significativo, dada la actual crisis de los refugiados y el trauma de la translocación y de la exclusión social que muchos probablemente afrontan.

¹² Un paquistaní intercambia a su hija de trece años por una segunda esposa, 30 de diciembre de 2016, en <http://www.thenational.ae/world/south-asia/pakistani-man-exchanges-daughter-13-for-a-second-wife#full>

¹³ La proporción de sexos en el grupo de 0-6 años es de 919 niñas por 1.000 niños (censo de 2011). <http://censusindia.gov.in/2011census/censusinfodashboard/index.html>. http://www.actionaid.org/sites/files/actionaid/child_sex_ratio_-_presentation_by_census_commissioner.pdf

cuencia, terminan siendo abandonadas. Y puesto que son propiedad de sus maridos, no pueden regresar a la casa materna.

«El deseo de casarse y formar una familia», que constituye el fundamento de la Exhortación Apostólica Postsinodal del papa Francisco, *Amoris laetitia* (AL), suena a cuerno quemado en estas situaciones, y, definitivamente no es una «buena noticia» para las esposas (AL 1). Precisamente, porque el matrimonio es visto como el único futuro para una chica, su vida resulta desoladora. La costumbre de la dote¹⁴ o bien la mata porque es una carga o bien la echa de la casa para que se la gane. Contemplada desde el nacimiento como *paraya dhan* («propiedad de otro»), porque crecerá, se casará y servirá a otra familia, es privada de una educación y de atención sanitaria, desatendida, y a veces hasta se le deja morir. El incesto no es algo raro, especialmente en la familia extensa¹⁵. En el mejor de los casos,

¹⁴ La dote se refiere al dinero, a los bienes duraderos, y a la propiedad mueble o inmueble, que se exige a la familia de la novia. Estas exigencias se prolongan frecuentemente incluso después del matrimonio, convirtiendo en un infierno la vida de la mujer, y conduciendo a veces al suicidio o al asesinato («muertes por la dote»). Aunque tanto la entrega como la aceptación de la dote están castigadas por la Ley de Prohibición de la Dote (1969), la justicia es lenta. Según la Oficina nacional de Registro Criminal, el 87% de las muertes provocadas por la dote en el país están pendientes de juicio. La práctica es predominante, incluso entre los católicos con estudios y bien acomodados. En Kerala, que tiene la tasa más alta de mujeres, el 92,98%, y la mejor proporción de sexos de la India, 1.084 mujeres por 1.000 varones, las muertes por la dote, aunque menores que el promedio nacional, están aumentando. Aunque las mujeres justifican la dote como una forma de herencia, la realidad es que raramente tienen el control de su dote. Véase «Kerala: Dowry greed claims lives», T. Sudheesh, *Deccan Chronicle*, 11 de febrero de 2017. <http://www.deccanchronicle.com/nation/in-other-news/110217/kerala-dowry-greed-claims-lives.html>. Véase también «Kerala's riches & rapes: One of India's most progressive states, but crime data shockingly bad», 19 de junio de 2013, Swaminathan S. Anklesaria Aiyar. <http://swaminomics.org/keralas-riches-rapes-one-of-indias-most-progressive-states-but-crime-data-shockingly-bad/>

¹⁵ Informe «Crime in India-2009» realizado por la Oficina nacional de Registro Criminal (NCRB, siglas en inglés), <http://archive.indianexpress.com/news/alarminc-increase-in-incest-rape-cases/741160/> (visitada 10/04/2017). Las víctimas encuentran poco apoyo en sus madres, que se asustan mucho de hacer

estas chicas son dadas en matrimonio antes de los dieciséis años¹⁶. Estas criaturas, muchas de la cuales son niñas aún, experimentan el matrimonio como una condena de cárcel, llena de violaciones maritales, violencia doméstica, aislamiento, sumisión hasta el punto de la esclavitud, y embarazos sin planificar con consecuencias funestas tanto para la madre como para el hijo¹⁷. Resulta difícil ver a estas familias como «ámbito no solo de la generación sino de la acogida de la vida que llega como regalo de Dios» (AL 166). También es difícil verlas, ante todo, como oportunidades, no como problemas (AL 7). De hecho, el capítulo cuarto de *Amoris laetitia*, con su énfasis en «estimular el crecimiento, la consolidación y la profundización del amor conyugal y familiar» (89), parece casi irrelevante en estos contextos, porque el ingrediente esencial, el amor, no existe.

Sin embargo, *Amoris laetitia* no se hace la ciega ante estas situaciones inhumanas. Admite que la violencia y la hostilidad pueden existir en las familias, y reconoce su potencial para generar «nuevas formas de agresión social» (51). Expresa su preocupación al rechazar «viejas formas de familia “tradicional”, caracterizadas por el autoritarismo e

frente a sus maridos o están más preocupadas en proteger la reputación de sus hijos.

¹⁶ El 69% de todas las mujeres en las zonas rurales y el 31% en las zonas urbanas se casan antes de los dieciséis años. La edad media del primer embarazo se sitúa en torno a los 19,2 años. http://www.medindia.net/health_statistics/general/marriageage.asp (visitada 21/05/2015). Según un informe de UNICEF (2012), una de cada dos mujeres se casa antes de los dieciocho años: <http://www.unicef.in/Itstartswithme/childmarriage.pdf> (visitada 21/05/2015).

¹⁷ Las madres adolescentes no están física ni psicológicamente preparadas para hacer frente a un embarazo. Véase <http://www.unicef.in/Itstartswithme/childmarriage.pdf> (visitada 21/05/2015). Según un informe de 2010, India es el lugar con el número más alto de mujeres que mueren durante el parto. <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Despite-59-drop-India-tops-maternal-mortality-list/articleshow/6561490.cms> Kounteya Sinha, 16 de septiembre de 2010. La reiteración de los embarazos junto a una pobre alimentación y el intenso esfuerzo físico de recoger leña, ir a por agua, ocuparse de los campos, pasan factura. La tasa de mortalidad infantil (número de niños que muere antes de cumplir un año) en 2013 es del 41 por 1000, comparada con la tasa de un solo dígito en la mayoría de los países desarrollados <http://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.IMRT.IN> (visitada 21/05/2015).

incluso por la violencia» (53), y las «constantes formas de dominio, prepotencia, abuso, perversión y violencia sexual, que son producto de una desviación del significado de la sexualidad» (153). El documento subraya además que «la violencia verbal, física y sexual que se ejerce contra las mujeres en algunos matrimonios contradice la naturaleza misma de la unión conyugal» (54), y denuncia con fuerza «la vergonzosa violencia que a veces se ejerce sobre las mujeres, el maltrato familiar y distintas formas de esclavitud que no constituyen una muestra de fuerza masculina sino una cobarde degradación» (54). En un cambio positivo, la violación marital, aunque no se menciona explícitamente, es, no obstante, condenada cuando dice: «un acto conyugal impuesto al cónyuge sin considerar su situación actual y sus legítimos deseos, no es un verdadero acto de amor; y prescinde por tanto de una exigencia del recto orden moral en las relaciones entre los esposos» (154). Más importante es el párrafo en el que se aconseja a las mujeres que viven en matrimonios difíciles que «tener paciencia no es dejar que nos maltraten continuamente, o tolerar agresiones físicas, o permitir que nos traten como objetos» (92). Al contrario, en situaciones de maltrato y de abuso crónicos, de humillación y explotación, de menosprecio e indiferencia, el documento acepta que la separación es inevitable e incluso «moralmente necesaria» (241). Solo cabe esperar que estas perspectivas se desarrollen y formen parte de la formación recomendada a sacerdotes y a otros agentes comprometidos en la atención pastoral de la familia (204, 229), de modo que puedan producir un cambio de paradigma en el enfoque hacia matrimonios problemáticos.

La atribución de culpas

La mujer sorprendida en adulterio pone de relieve también otra maldición de la vida de las mujeres: el ser culpadas por transgresiones sexuales. Las mujeres han sido incapaces de quitarse de encima la imagen de «Eva, la seductora». Cuando un matrimonio se rompe porque el marido ha encontrado otro interés amoroso, se culpa a la «otra mujer» por seducirlo. Y, alternativamente, la esposa es culpada si el marido cumple con sus deberes patriarcales como buen proveedor, y ella se opone al molde o el control patriarcales, y quiere ser

tratada como una persona, con dignidad y con derecho. Frecuentemente, es denunciada como una «feminista» extraviada.

En la India, gracias a los estereotipos de género, se culpa a las víctimas de la violación: por vestir ropas «incorrectas», por estar fuera en el momento «inoportuno», por estar con «malas» compañías, por comportarse «mal». Las masculinidades de los violadores, que provocan tal agresión, son tácitamente condonadas. En consecuencia, las mujeres pueden moverse solo restringidamente, en zonas estipuladas, o con toques de queda, o con la insistencia en que vayan acompañadas; se prescribe su forma de vestir y se le niega su autonomía, dejándoles pocas opciones y encarcelándolas y esclavizándolas en el hogar.

La atribución de culpas se realiza incluso en la Iglesia, cuando los sacerdotes manipulan y abusan sexualmente de las mujeres. Inevitablemente, es la mujer a quien culpa la parroquia, pues la mira con sospecha y la acusa de seducirle. Su persona como un «hombre que está en lugar de Dios» es tan fuerte que pocos dedos le señalarán. Esto es particularmente verdad en países como la India, donde el clericalismo y la religiosidad están tan fuertemente arraigados que los sacerdotes son prácticamente venerados y así es imposible que no se les vea como personas irreprochables.

Cuando se produce un aborto una vez más es la mujer la que habitualmente se pone en la picota. La decisión del Papa de dar a todos los sacerdotes el poder de levantar la pena de «excomunión *latae sententiae*» (can. 1398)¹⁸, que acompaña al delito canónico, de tal modo que «quienes hayan cometido el pecado de aborto procurado» puedan recibir el sacramento de la reconciliación (MM 12), se interpreta frecuentemente como una gran ayuda para las mujeres, no para los hombres que han engendrado al niño. Dado el amplio

¹⁸ Una persona que procura el aborto incurre en excomunión *latae sententiae*. *Código de Derecho Canónico*, can. 1398. Si bien el pecado puede ser absuelto en el sacramento de la reconciliación, a las penitentes se les niega el acceso a la confesión porque la excomunión les impide el acceso a los sacramentos. Así pues, la pena por el delito canónico tiene que ser levantada (normalmente por el obispo local o su delegado) para que sea efectiva la absolución sacramental del pecado.

predominio del matrimonio infantil en la India, la presión social para producir un hijo y el bajo estatus de las mujeres en las estructuras jerárquicas de poder de la familia extensa, ¿cómo puede atribuírseles responsabilidad alguna?

Incluso las parejas que tienen la libertad para tomar decisiones, sin embargo, no siempre pueden tomarlas en libertad. Pueden optar por un aborto por el interés superior de sus familias, pero la carga de la culpa permanece, como en el caso de la *abuela* que me confesó que reza diariamente por el bebé que abortó, porque falló la planificación familiar natural (PFN), y ella no tenía ni las fuerzas físicas ni los recursos materiales para cuidar de un tercer hijo cuando aún estaba amamantando a su segundo. Las familias numerosas pueden ser «una alegría para la Iglesia» (AL 167), pero ¿lo son para las mujeres? Se reconocen las realidades sociales y demográficas, y también las situaciones específicas y los «deseos legítimos», como factores que intervienen en una «paternidad responsable» (AL 167), pero ¿qué ocurre con los perjuicios que los embarazos provocan en los cuerpos y las vidas de las mujeres?¹⁹ ¿No debería ser este el principal factor de decisión?

Desde una perspectiva de género

Desafortunadamente, mientras que *Amoris laetitia* contiene muchas ideas valiosas sobre la misericordia, no logra ver a la familia desde una perspectiva de género, y así, de muchas maneras, tampoco a las mujeres. De hecho, manifiesta recelos hacia el feminismo. Así, mientras que reconoce que es «muy legítimo, e incluso deseable, que las mujeres quieran estudiar, trabajar, desarrollar sus capacidades y tener objetivos personales», al mismo tiempo advierte que «la mujer está ante el hombre como madre, ... y el debilitamiento de la presencia materna con sus cualidades femeninas es un riesgo grave para nuestra tierra» (173). Las madres tienen la responsabilidad de enseñar a sus hijos «la intimidad y la empatía» amparándoles con «ternura y compasión», mientras que cabe esperar de los padres que abran

¹⁹ <http://edition.cnn.com/2011/11/01/health/multiple-pregnancies-mother/>

a sus hijos a «la salida hacia el mundo más amplio y desafiante, por la invitación al esfuerzo y a la lucha» (175). Pocas parejas, tanto profesionales como trabajadores, que negocian la flexibilidad de los roles y las responsabilidades en el seno de la familia (175) podrán identificarse con este estereotipo de género. Además, expresiones como «cualidades femeninas», «genio femenino» (173), «identidad masculina» (175), «virilidad» (176) y «masculinidad» (177), contienen muchos terrores ocultos para las mujeres, pues mantienen la puerta abierta a las tergiversaciones que provocan restricciones y a veces violencia cuando las mujeres ejercen su derecho a salirse fuera de la casilla del género.

Con el objeto de «buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales» (AL 3), los obispos católicos de India reflexionaron recientemente sobre «Promoting the Joy of Love in Our Families» [«La promoción de la alegría del amor en nuestras familias»]²⁰. Expresaron su preocupación por las mujeres y los niños que son quienes más sufren entre los pobres, y abordaron el fuerte impacto negativo de la violencia doméstica, del alcoholismo y de la migración en el matrimonio y la vida familiar. Sin embargo, en sus reflexiones no aparece la opresión que las mujeres afrontan en los matrimonios, no solo por la pobreza, sino porque carecen de personalidad en el matrimonio, es decir, no tienen derecho a sus cuerpos y su sexualidad, a su economía, a su alimentación, a su movilidad, a expresar su opinión, a vestir como quieran, a sus nombres y ni siquiera a sus sueños. Para muchas mujeres, el matrimonio es poco más que un espacio en el que se controla patriarcalmente su autonomía, sexualidad y trabajo.

Para las mujeres de la India habría sido una buena noticia que se reconocieran estos matices, así como el intento de sus obispos por denunciar y deconstruir la mentalidad y las prácticas patriarcales y las masculinidades que producen, que obligan a las mujeres a estar sometida a los padres, los maridos y/o los hijos. Les hubiera gustado haber oído de sus obispos el rechazo claro que hace el papa Francis-

²⁰ 29th Plenary Assembly of the Conference of Catholic Bishops of India (CCBI), que representa a 132 diócesis de rito latino, 31 de enero – 8 de febrero de 2017. <http://ccbi.in/?p=2110>

co «de toda forma de sometimiento sexual», incluyendo «toda interpretación inadecuada del texto de la Carta a los Efesios [5,22] donde se pide que “las mujeres estén sujetas a sus maridos”» (AL 156). Habrían agradecido un énfasis en su condena de la violación marital (AL 154) y una categórica censura de la práctica de la dote como un pecado y un delito, dado su amplio predominio entre los católicos²¹. Es un silencio elocuente, que parece sancionar tácitamente el dominio de los «derechos» maritales del marido y el *statu quo* del que algunas iglesias, particularmente en Kerala, se benefician al recibir una parte de la dote²².

Algunas directrices pastorales con respecto a la función del sacerdote como «guía, apoyo y consuelo» de las penitentes del aborto procurado han servido de recordatorio de la misericordia de Dios a un corazón arrepentido que busca reconciliarse con él (MM 12). Los sacerdotes podrían haberse concienciado de la dominación del varón y de la opresión de las mujeres, que a menudo conduce al aborto en la India, y podrían haber recurrido al poco conocido canon 1323, que establece la exención de la pena de excomunión en muchas de estas circunstancias²³, de modo que las mujeres no tengan que llevar una injusta carga de culpabilidad y que los hombres asuman sus responsabilidades.

²¹ A. Vimal Kumar, MMI, Bala Kiran Vannekuty y Joseph Thambi, «The Impact of the Dowry System in Christian Communities», 31 de octubre de 2013: <http://www.catholicethics.com/forum-submissions/the-impact-of-the-dowry-system-in-christian-communities>

²² Swapna Mukhopadhyay y Ratna M. Sudarshan, *Tracking Gender Equity Under Economic Reforms*, 2003, p. 245. <https://books.google.co.in/books?id=A8k-1311M3SQC&pg=PA245&lpg=PA245&dq=kerela+churches+share+dowry&source=bl&ots=q7t2LxYVvKA&sig=LyzksuVBh7AWvQNMozCrYxaVt-tU&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiFkq-xlJ3TAhXJQY8KHfcQBGUQ6AEI-TTAJ#v=onepage&q=kerela%20churches%20share%20dowry&f=false>

El argumento usado por algunos sacerdotes es el siguiente: «Si pueden dar tanto, ¿por qué no dar algo a la Iglesia?».

²³ *Ibidem*.

Conclusión

La misericordia en la familia no puede verse aisladamente o meramente como actos personales de compasión. Cuando las familias son centros de patriarcado, como en la India, la misericordia debe incluir el uso de la lente del género para descubrir, afrontar y transformar los modos visibles y encubiertos mediante los que las mujeres están en una situación de desventaja. Debería tenerse cuidado también para asegurar que el aliento dado a las mujeres para que sean mediadoras de la misericordia en la familia no se confunda con la sumisión en situaciones de violencia y opresión. Un marido abusador debe ser desafiado «mirarse a sí mismo, a convertirse» y a aceptar la responsabilidad de sus acciones, pues «la misericordia no significa restarle valor a la justicia o hacerla superflua, al contrario. Quien se equivoca deberá expiar la pena» (*Misericordiae Vultus* 21)²⁴. En definitiva, solo cuando cambien las perjudiciales estructuras sociales, religiosas y económicas, de fondo, y las actitudes, las costumbres y las leyes correspondientes, para potenciar una igualdad radical en la familia, el matrimonio llegará a ser «una comunidad de vida y de amor» (*Gaudium et Spes* 48), y la misericordia florecerá.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²⁴ *Misericordiae Vultus*, Bula de Convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia, 11 de abril de 2015.

OBRAS DE MISERICORDIA ECOLÓGICAS

El papa Francisco ha propuesto «el cuidado de nuestra casa común» como una nueva obra de misericordia. En este artículo se intenta especificar algunas obras de misericordia ecológicas, especialmente en dos terceras partes del mundo. Para este objetivo, el autor recurre a temas e ideas del folclore filipino y de la sabiduría indígena, a la sabiduría bíblica, a los documentos del Magisterio, a la teología contemporánea, a la poesía y a las obras literarias de no ficción, y a las ciencias naturales y sociales.

En 2016, el papa Francisco propuso «una nueva obra de misericordia... el cuidado de nuestra casa común». «Como obra de misericordia espiritual, el cuidado de la casa común precisa de “la contemplación agradecida del mundo” que “nos permite descubrir a través de cada cosa alguna enseñanza que Dios nos quiere transmitir”. Como obra de misericordia corporal, el cuidado de la casa común necesita “simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo [...] y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor”¹. Con este artículo queremos especificar algunos

* DENNIS T. GONZALEZ es el presidente de la Catholic Theological Society of the Philippines (DaKaTeo), que se decanta por las teologías de la liberación e interdisciplinarias para conseguir una Iglesia y una sociedad justas e inclusivas. Enseña Teología Sistemática en St Vincent School of Theology, Quezon City, y Ética y cursos de Liderazgo en el Ateneo de la Universidad de Manila. Terminó su doctorado en Teología en la Universidad Católica de Lovaina (KULeuven).

Dirección: 65 Nova Scotia Street Loyola Grand Villas 1800 Marikina City (Filipinas). Correo electrónico: dengon1964@yahoo.com

¹ Mensaje de Su Santidad el papa Francisco para la celebración de la Jornada Mundial de Oración por el cuidado de la creación, 1 de septiembre de 2016, n. 5.

modos mediante los que el cuidado de nuestra casa común es una obra de misericordia.

Prestar atención a la creación

Este es un modo para concretar el cuidado de la tierra y de sus moradores como una nueva obra misericordia espiritual: «consolar al afligido», prestando atención a los prodigios de la creación en la vida diaria. A título personal, me acuerdo de mi difunto padre. En sus últimos años de salud deteriorada y de la jubilación, no querida, de un servicio público frenético, notaba y comentaba con una débil sonrisa el gorjeo de los gorriones entre los árboles que estaban fuera del comedor informal de casa.

A veces, reflexiono sobre estos versos traducidos de un poema épico de los grupos indígenas manobo que viven en la isla filipina de Mindanao:

No nos sentiremos solos
no nos sentiremos tristes
porque los árboles tocarán el laúd.
El sonido crujiente de las hojas cantará
el cántico de victoria.
Las rocas silbarán
con un silbido que puede realmente consolar
a los bambús que corean
los hijos, cantando, consolarán².

La consolación puede llegarnos a través de los seres y de las cosas de la naturaleza debido a «la íntima conexión entre Dios y todos los seres»; la encíclica *Laudato si'* comenta que esta conexión es percibida por místicos como Juan de la Cruz (1542-1591), en cuyo *Cántico Espiritual* podemos leer los siguientes versos que reproduce el mis-

² Agyu, en Gabriel Casal, *Kayamanan [Treasure]: Ma'i – Panoramas of Philippine Primeval*, ed. Nick Joaquin, Central Bank of the Philippines, Manila 1986, p. 137. En los registros de los comerciantes chinos de 1225, *Ma'i* era el nombre del grupo de islas que los colonizadores españoles, en el siglo XVI, llegaron a llamar Filipinas por el nombre de su rey Felipe II (1556-1598).

mo texto papal: «Las montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, y hermosas, o graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi Amado para mí. Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y en el suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí» (LS, n. 234).

Sabiduría ecológica en Job

Un ejemplo bíblico mediante, que el afligido se consuela prestando atención a la creación es el largo drama poético de Job (3,1–42,6). A las repetidas protestas del atribulado Job por su inocencia y por la injusticia de su sufrimiento, el Señor le responde «desde el torbellino» (38,1). Dios acribilla a Job con muchas preguntas y afirmaciones sobre el mundo de la naturaleza, sus profundos secretos, sus aspectos superfluos (38,25-27), su vida salvaje que escapa al control humano (cap. 39) y sus animales fabulosos (40,15–41,34).

En los discursos de Dios a Job encontramos una divertida descripción del «asno salvaje» que toma «la estepa como su hogar» y «se ríe del bullicio de la ciudad» (39,5-7). El Señor expresa también un deleite no utilitarista con el «avestruz», que fue creado un tanto estúpido y sin embargo capaz de una gran velocidad, pues «despliega sus plumas para correr y se ríe del caballo y del jinete» (39,13-18). Después, evoca Dios una visión expansiva de su gratuidad y libertad y de la creatividad juguetona dentro y más allá de la justicia divina, y el drama poético concluye cuando Job encuentra la paz en el Señor y la paz consigo mismo, aun cuando no haya recuperado (aún) sus riquezas (42,5-6).

Nombres de los que están en peligro de extinción

En el gran himno al Creador y Sustentador, el Salmo 104, los «asnos salvajes» y las «cabras salvajes» se encuentran entre los animales salvajes mencionados por el antiguo salmista. Probablemente, el salmista tenía en mente el asno salvaje somalí y el íbice nubio. Actual-

mente, se consideran especies en peligro de extinción. En el caso del asno salvaje corre un alto peligro; en Israel sobrevive solo en la Reserva Natural de Yotvata Hai-Bar. Un mejor conocimiento de los «animales de la Biblia»³ y su situación actual aumentará nuestro aprecio por textos como el Salmo 104, y ayudará a promover y consolidar una espiritualidad ecológica.

Un modo de promover una espiritualidad ecológica en una iglesia local o comunidad de fe consiste en adaptar, componer y difundir himnos y oraciones al Creador en el que los fieles pronuncien los nombres de las especies en peligro de extinción en el país o la región, como, en el caso de mi país, el *haribón* (ave real: el águila filipina), el *tamaraw* (el búfalo salvaje), la *katala* (cacatúa filipina), el *kalaw* (el bucerótido), el *kwaknit* (el dobsonia), la *kulo-kulo* (gallicolumba luzónica) y la tortuga de los bosques de Palawan⁴.

El reconocimiento de los nombres posee un poder importante. Hablar y escuchar habitualmente los nombres, locales o globales, comunes o científicos, propios o no, tienen consecuencias para las comunidades, especialmente cuando se reúnen en asamblea solemne o no. En el segundo relato de la creación, en Gn 2, el hecho de nombrar a cada especie animal parece ser una responsabilidad tan importante de la humanidad que el Señor quiere «ver qué llamaría el ser humano» a cada uno de ellos (2,19).

Hacer duelo por los animales extintos

En las comunidades que fomentan una espiritualidad ecológica, esto puede llegar a ser una práctica específica de misericordia: la

³ Véase, p. ej., David Darom, *Animals of the Bible: From the Lion to the Snail*, Palphot, Herzlia 2007.

⁴ Con el deseo de reformular los salmos para el laicado, que constituye la mayoría de los creyentes, Jim Cotter compuso una versión del Salmo 104 con versos como los siguientes: «Allí se abren paso las brillantes montañas, tierras de largas nubes blancas, águilas que se elevan hasta sus nidos, leopardos de las nieves dominando las cumbres». Véase Jim Cotter, *Psalms for a Pilgrim People*, Morehouse Publishing, Harrisburg 1998, p. 222.

recitación pública y el recuerdo solemne de los nombres de las especies muertas o extintas por causa de la actividad humana. Quizá, las iglesias, la diócesis, las parroquias y los colegios pueden iniciar o establecer un «día de recordatorio y de duelo por las criaturas extintas (en el período antropoceno⁵)», en el que nombres tales como el jabalí de las Bisayas, el tigre de Java, el tigre de Tasmania, y la foca fraile caribeña, son mencionados en encuentros y liturgias de oración o incluso en la plegaria eucarística.

Propongo, humildemente, que este día o período de recordatorio de las especies extintas se incluya en la celebración ecuménica del «Tiempo para la Creación» durante las cinco semanas entre el 1 de septiembre (la conmemoración ortodoxa de la creación de Dios) y el 4 de octubre (la festividad de Francisco de Asís en la Iglesia católica y otras tradiciones occidentales)⁶. Hacer duelo por los muertos es un acto de misericordia y dispone a quienes lo hacen para recibir la bendición de la consolación (Mt 5,4).

Un día litúrgico específico dedicado a las criaturas extintas puede ser una buena oportunidad para experimentar «una conversión ecológica» y hacer lo siguiente: 1) expresar gratitud a nuestro Creador por el don de las criaturas y las especies que la humanidad había encontrado y conocido aunque insuficiente y brevemente en el pasado; 2) lamentar su extinción y mostrar arrepentimiento por la oportunidad perdida e irreparable para las generaciones presente y futura de observar y valorar especies vivas, especialmente en el medio salvaje; 3) confesar nuestros pecados contra el Creador y la creación; 4) invocar la misericordia divina en nombre, por una parte, de

⁵ El antropoceno es nuestro período contemporáneo, en el que la humanidad ha llegado a ser consciente de nuestro poder y (ir)responsabilidad en el planeta. «Somos la primera especie que ha llegado a tener una influencia a escala planetaria y es consciente de esta realidad» (Andrew Revkin)... Este es nuestro tiempo, el antropoceno... la época en la que hemos conseguido nuestras metas y hemos perdido la razón». Véase Renato R. Constantino, «Weather», en *Agam [Disquiet and Discernment]: Filipino Narratives on Uncertainty and Climate Change*, Institute for Climate and Sustainable Cities, Quezon City 2014, p. 94.

⁶ Mensaje de Su Santidad (1 de septiembre de 2016), n. 1. El «Tiempo para la Creación» fue propuesto inicialmente por la III Asamblea Ecuménica de Europa y apoyado por el Consejo Mundial de las Iglesias.

las personas y las familias pobres que recurren a prácticas medioambientales destructivas por ignorancia o por desesperación, y, por otra, de las personas y las clases consumistas y complacientes que solo oyen sus propias voces y hacen oídos sordos a los gritos de las familias pobres o a los gemidos del Espíritu Creador en las especies en peligro de extinción; 5) reunirnos para hablar sobre vías y medios prácticos para impedir la extinción de más especies y proporcionar formas alternativas de subsistencia para los pueblos pobres que se dedican a prácticas medioambientales nocivas como la tala y quema de bosques, la pesca con dinamita y cianuro y la pequeña minería sin planificación.

Para la liturgia en el «Tiempo para la Creación», e incluso fuera de este período, será importante que evitemos usar imágenes y objetos religiosos hechos de marfil. En una carta pastoral, «The Lord God Made Them All», el presidente de la Conferencia Episcopal de Filipinas exhortó a los demás obispos a «que prohibieran a los clérigos bendecir ninguna nueva escultura, imagen u objeto de devoción hechos de materiales como el marfil o partes del cuerpo semejantes de especies amenazadas o protegidas, ni que se usaran como objetos de veneración en ninguna de nuestras iglesias... [y que] no se aceptara como donación ninguna nueva escultura u objeto religioso hechos de marfil»⁷.

El desarrollo de una comprensión ecológica polifacética

Otra obra de misericordia ecológica para nuestro tiempo consiste en ayudar a los principiantes, a los novatos, a los idealistas nostálgicos y a las personas no bien formadas, a descubrir o desarrollar una comprensión ecológica polifacética o de múltiples niveles. Regresando al ejemplo del texto poético de Job, los discursos de Dios inclu-

⁷ «Aquellas esculturas e imágenes de marfil... que se usan probablemente durante siglos antes de la publicación de esta orientación pastoral, deben protegerse y pueden mantenerse como objetos de devoción y como reconocimiento de su valor histórico». Véase Sócrates Villegas, «The Lord God Made Them All: Pastoral Moral Guidance on the Poaching, Trafficking and Decimation of Endangered Species», CBCP, Manila, 4 de noviembre de 2015, pp. 1-2.

yen una parodia del discurso de Job, y evocan muchas facetas de la creación: desde los aspectos estables y ordenados hasta los violentos, divertidos y juguetones⁸. De igual modo, en muchas culturas, hay proverbios divertidos o cómicos sobre la vida salvaje y la naturaleza. Un ejemplo es el siguiente proverbio filipino: «El cuervo grazna de tal modo que nadie le graznará a él»⁹.

Creo que nos abre los ojos imaginar a nuestro Creador como un Dios con un gran sentido del humor. En la humanidad, como imagen de Dios, el humor es un valioso modo de conocer e intervenir en el mundo¹⁰, y es deseable desarrollar y mantener un buen sentido del humor al estudiar la naturaleza y analizar los serios desafíos ecológicos que las sociedades y las familias afrontan y los medios sostenibles para responderles. Reírse, que no es mofarse, puede aliviar un dolor de cabeza o una pena, y crear una puerta, aunque a menudo sea estrecha, para entrar en la reflexión necesaria y tomar mejores decisiones.

En algunos casos, el mejor modo de consolar al afligido es prestando atención a lo absurdo o lo tragicómico en la creación. Quizá los creyentes y los pastores a los que les gusta citar y cantar el himno compuesto por Cecil Alexander en 1848 «Todas las cosas brillantes y

⁸ El aspecto humorístico es de tal calado que el libro de Job puede considerarse una comedia, o, mejor, una tragicomedia, debido a «su percepción de la incoherencia que se acerca al ámbito de lo irónico, lo absurdo y lo ridículo». Véase William Whedbee, «The Comedy of Job», en Y. Radday y A. Brenner (eds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, p. 221.

⁹ Damiana Eugenio, *Philippine Folk Literature: The Proverbs*, University of the Philippines Press, Quezon City 2002, p. 118. Quizá sea este el caso de un ejemplo del libro de los Proverbios: «Los damanes, pueblo sin fuerza, hacen en cambio madrigueras en las rocas» (30,26).

¹⁰ «El humor no es un estado de ánimo, sino una forma de mirar el mundo». Véase Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, trad. P. Winch, Basil Blackwell, Oxford 1980, p. 78. La comedia auténtica no es mera diversión, y su característica principal es «su percepción de las incoherencias de la existencia en la que la celebración y la fiesta se realizan conjuntamente con el mal y la muerte». Véase Whedbee, p. 245.

hermosas»¹¹, necesiten lidiar con esta letra (modificada) de la parodia realizada en 1989 por el grupo humorístico británico Monty Python:

Todas las cosas apagadas y feas,
 Todas las criaturas pequeñas y achaparradas,
 Todas las cosas groseras y repugnantes,
 (¿No las hizo Dios?).

Cada pequeña serpiente que envenena
 Cada pequeña avispa que pica
 (¿No hizo él su brutal veneno?
 ¿No hizo él sus horrorosas alas?).

Una espiritualidad ecológica madura

La espiritualidad ecológica madura para nuestro tiempo nos lleva a abrir los ojos también a las facetas feas y trágicas y a los hechos naturales y de la vida salvaje incluso dentro de los hábitats donde apenas ha intervenido el ser humano. Entre las terribles facetas encontramos el feroz sentido territorial entre muchas especies y el canibalismo con el que los progenitores se comen a sus crías o los fuertes devoran a los heridos y los enfermos.

En las zonas rurales de la isla de Cebú, la pequeña agricultora vive más cerca de la naturaleza que los que habitan en las urbes. Ella «levanta la mirada y pide un clima benigno: la justa cantidad de sol y de lluvia», y conoce la dificultad de «vigilar a las aves rapaces [y] proteger [la siembra] de las ratas audaces»¹². Por consiguiente, no será como el pensador ecológico de despacho que puede fácilmente idealizar la naturaleza y la vida salvaje. En el *Cantar de los Cantares*, que es la fuente de inspiración del *Cántico Espiritual*, un cantor enamorado es consciente de la urgencia de «cazar las raposas, las raposas pequeñas que destrozan las viñas, nuestras viñas en flor» (Cant 2,15).

¹¹ «All creatures great and small... the Lord God made them all» son los versos del himno de 1848 que se citan en la primera frase de la carta del arzobispo Villegas.

¹² Grace Monte de Ramos, «How Do You Read the Clouds?», en *Agam*, p. 36.

Considero la versión creativa del Salmo 104 realizada por Jim Cotter como expresión de una profunda espiritualidad ecológica, especialmente en estas últimas líneas:

Tú nos das abundancia para compartir, las hogazas de vida para la mesa, el vino para alegrar nuestros corazones, el aceite para hidratar nuestra piel. Sin embargo, el sol puede quemar el maíz, la lava devorar los árboles, el huracán arrasar las casas, los maremotos y las crecidas de los ríos ahogar. Los meteoritos se abalanzan por el espacio, las estrellas explotan y desaparecen, la violencia que nuestros corazones aborrece, y, sin embargo, es parte de la vida. Podemos creer que tu Espíritu creó y renueva la faz de la tierra: la destrucción mitiga nuestra alabanza, oscurecida por el dolor y la perplejidad¹³.

Un signo de los tiempos

La perplejidad es el estado de la pequeña campesina de Cebú, pues su cosecha se había secado en una estación y se había inundado o destruido en la siguiente, dadas las extremas condiciones climáticas. Monte de Ramos expresa poéticamente la confusión de la campesina al contemplar «los grandes cambios en los cielos» y hacerse preguntas como las siguientes:

¿Por qué ha desaparecido el viento del suroeste y no llega ya en el día habitual?... ¿Caerá un chaparrón o un diluvio, o sobrevendrá la sed que sigue a la sequía? ¿Cómo leer las nubes cuando ya no sirve la antigua sabiduría, que ha quedado desfasada?¹⁴

En nuestra época de cambio climático, este parece ser uno de «los signos de los tiempos»: los pueblos indígenas y los pequeños campesinos y pescadores dependen de la antigua sabiduría para «saber cómo discernir el aspecto del cielo» (Mt 16,2-3). Así pues, es otra obra de misericordia ecológica ampliar su comprensión científica, ética, estética, cultural y religiosa del clima, la naturaleza y la vida salvaje.

¹³ Cotter, pp. 222-223.

¹⁴ Monte de Ramos, pp. 36-37.

Educación ecológica

Educar a los principiantes, a los confusos y a los insuficientemente informados en el conocimiento científico del clima y del medioambiente es una tarea que es misericordiosa y respetuosa cuando se hace con un lenguaje que sea accesible a los destinatarios y que sea sensible o tenga resonancias en la cultura local. Para el papa Francisco, «la ecología integral... reclama prestar atención a las culturas locales a la hora de analizar cuestiones relacionadas con el medio ambiente, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular» (LS, n. 143). Usado sin sensibilidad cultural o contextual, el lenguaje científico y académico aparecería a menudo elitista, alienador y usurpador del poder de los pobres y de los grupos vulnerables.

Otra obra de misericordia ecológica es ayudar a los pobres y a los grupos vulnerables a que inventen o utilicen tecnología e instrumentos técnicos de bajo coste para que los pequeños campesinos, los pescadores, los pueblos indígenas y las familias sin tierras, que viven en zonas con peligros geológicos, puedan controlar los cambios inesperados y prepararse para «el desdeñoso clima que ha perdido el sentido de las estaciones»¹⁵; y para que las familias pobres que viven en ciudades cultiven alimentos ecológicos y hierbas medicinales mediante compost casero o comunitario y granjas interiores¹⁶. La tecnología de bajo coste tendrá que ser culturalmente sensible, y, en la medida de lo posible, los materiales para la elaboración

¹⁵ Honorio Bartolome de Dios, «Rainbow's Edge», en *Agam*, p. 51.

¹⁶ Incluso antes de la publicación de *Laudato si'*, las granjas de compost y orgánicas han ocupado el primer puesto en las iniciativas ecológicas comunes de algunas comunidades religiosas en Filipinas. Véase Daniel Franklin Pilario, «Caring for Our Common Home: Responses of Philippine Religious Congregations to *Laudato Si'*», informe inédito remitido a la CBCP (2016), p. 2. Entre otras iniciativas, «la atención pastoral a los que se dedican a buscar en la basura» es un ministerio pastoral que requiere ser apoyado y ampliado. «Los filipinos no tienen las maquinarias de reciclaje de alta tecnología como en los países del Primer Mundo. Tenemos recicladores humanos, los que excavan en el vertedero de *Payatas*, por ejemplo. Es deseable que la Iglesia se haga presente entre ellos». Véase Pilario, pp. 2-3.

o el montaje de estos instrumentos deberán buscarse en el lugar o en la región.

Es una obra de misericordia ecológica ayudar a las familias y a las comunidades pobres y vulnerables a sobrevivir y adaptarse creativamente al cambio climático y a la degradación medioambiental. Además, cuando se convierten en refugiados por el cambio climático o abandonan sus casas y lugares para buscar un refugio de los desastres ambientales, es una obra de misericordia ecológica acogerlos y ofrecerles hospitalidad.

En cuanto a las personas ricas y no tan ricas que están obsesionadas con el consumo que genera residuos innecesarios y emisiones que cambian el clima, la educación ecológica tiene estas prioridades: la adopción de estilos de vida moderados o sencillos, el desarrollo de hábitos o virtudes ecológicas como la sobriedad, y el descubrimiento de la alegría y la paz en «los encuentros fraternos, en el servicio, en el despliegue de los carismas, en la música y el arte, en el contacto con la naturaleza, en la oración» (LS, n. 223).

Palabras de la naturaleza

El contacto con la naturaleza puede producir alegría, pues «la naturaleza está llena de palabras de amor» (LS, n. 225). Esto es verdad desde una perspectiva mística, y necesitamos redescubrir esas palabras de amor, especialmente en tiempos de soledad, aflicción o desolación. La naturaleza, sin embargo, es como una gran obra de arte que no ofrece un único mensaje o una enseñanza absoluta. Hay que redescubrir otros mensajes, como, entre otros, los signos de la atención, la cautela, la oportunidad y el distanciamiento, y las consecuencias tragicómicas de la ignorancia, la desatención y la temeridad.

Una forma de distanciamiento, por ejemplo, es una faceta de la naturaleza: el mosquito que transmite una enfermedad pica por igual a los misericordiosos y a los inmisericordes; el león hambriento ruge a los respetuosos y a los irrespetuosos; el terrible calor de una estación seca elimina las cosechas de los malos y de los buenos; la lluvia inesperada «llora de forma diferente, llega como un berrinche

que desgarrar las montañas y convierte a pueblos en sepulturas»¹⁷ de los justos y de los injustos (cf. Mt 5,45). Es como si la naturaleza dijera: no es asunto mío que una persona moral o inmoral viva o muera.

La espiritualidad, cuya comprensión ecológica es polifacética, nos ayuda a reconocer no solo el equilibrio, la armonía y la belleza de la creación, sino también sus facetas tragicómicas y su complejidad meticulosa y científica. El «significado místico» que se encuentra en cada cosa, ser y fuerza de la naturaleza (LS, n. 233) es útil para responder concretamente a nuestra crisis ecológica cuando ese significado se conecta estrechamente, o es un fruto de, con una comprensión polifacética en la que la perspectiva religiosa, la sensibilidad estética y el conocimiento científico se mantienen conjuntamente en una tensión dinámica y creativa.

Gestión y reencantamiento de la naturaleza

Para que la espiritualidad ecológica sea más relevante en nuestra crisis actual, en mi opinión, tiene que lidiar con el fenómeno de la disolución de la «naturaleza», de la naturaleza no tocada por la intervención humana. Según Anthony Giddens, la especie humana, en nuestro «mundo desbocado», está viviendo ya con una «naturaleza gestionada» en sistemas eco-sociales, más bien que en ecosistemas naturales; por tanto, las exhortaciones a regresar a la «naturaleza» o abolir el urbanismo representan una nostalgia que puede convertirse en un engaño nocivo¹⁸. En esta perspectiva, la llamada a cuidar de, o a reconciliarse con, la creación debe distinguirse de una llamada al retorno a la naturaleza.

Actualmente, los ambientes intactos y desprotegidos no existen ya, al menos en la superficie de la tierra¹⁹. Los actuales santuarios de

¹⁷ Romulo Baquiran Jr, «The Changing Sky», en *Agam*, p. 62.

¹⁸ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 206-122 (trad. esp.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid 2011).

¹⁹ Un punto similar se subraya en *La ideología alemana* (1846), donde se critican las visiones idealizadas de la naturaleza y del hombre natural de Ludwig

vida salvaje, las reservas forestales y naturales, continuarán siendo «naturales» solo si son protegidos y gestionados cuidadosamente. Tanto si se admite como si no, nuestras varias comunidades y organizaciones, incluidas las grandes organizaciones centralizadas como los Estados y las empresas y agencias multinacionales, han estado gestionando los ambientes eco-sociales mal o bien. Es espantoso imaginarse a miles de millones de personas renunciando a cualquier participación en la gestión del entorno eco-social cayendo rendidas en éxtasis ante la «naturaleza».

Un reencantamiento nostálgico o una idealización de la naturaleza no aportarán a nuestros problemas eco-sociales soluciones prácticas y sistemáticas. Para que un reencantamiento fuera beneficioso tendría que ser afín al tercer nivel de conocimiento de Baruch Spinoza, un conocimiento intuitivo, y, quizá, místico, que puede llamarse una segunda ingenuidad o inocencia. Pero este tercer nivel no puede alcanzarse sin pasar por el segundo nivel, la comprensión de las determinaciones científicas y las durezas de la naturaleza. El reencantamiento no debe ser la imitación de, ni el retorno nostálgico a, la inocencia original del primer nivel, que incluye las creencias míticas y los prejuicios incoherentes²⁰. Bajo esta perspectiva, una espiritualidad ecológica madura nos conduce a ver el estrato místico o el núcleo de la naturaleza conjuntamente con otros muchos estratos o facetas, de tal modo que lo místico fomenta e interactúa activamente con la práctica y la teoría, es decir, no las sustituye.

Feuerbach: «La naturaleza, la naturaleza que precedió a la historia humana, no es en modo alguno la naturaleza en la que vive Feuerbach, es naturaleza que ya no existe en ninguna parte (excepto tal vez en unas pocas islas de coral australiana de origen reciente)». Véase Karl Marx y Frederick Engels, *The German Ideology: Part One*, ed. C. J. Arthur, International Publishers, Nueva York 1993, p. 63 (trad. esp.: *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1974).

²⁰ Para un análisis de los tres niveles de conocimiento de Spinoza y la pertinencia del neo-spinozismo, o spinozismo *panteísta*, para presentar el concepto cristiano de Dios en el ambiente científico contemporáneo, véase Georges De Schrijver, «Changes in the Understanding of the Attributes of God in Deism, Newton, and Spinoza: The Influence of Cosmological Reflection on Religious Thought», en H. E. Mertens y L. Boeve (eds.), *Naming God Today*, KULeuven Press, Lovaina 1994, pp. 48-61.

Conclusión

Como breve resumen y conclusión, expondré los medios para cuidar específicamente de la tierra y de sus moradores como una nueva obra de misericordia:

1. consolar al afligido prestando atención a la creación y a sus muchas facetas, tales como lo maravilloso, lo grotesco y lo meticuloso;
2. hacer luto por la extinción (antropogénica) de criaturas que las generaciones presentes y futuras no contemplarán vivas en el ámbito salvaje nunca más;
3. ayudar a los pobres y a los grupos vulnerables a ampliar su comprensión científica, ética, estética, cultural y religiosa del clima, de la naturaleza y de la vida salvaje;
4. ayudar a los pobres y los vulnerables, especialmente en zonas de grave riesgo geológico, a inventar o utilizar tecnología de bajo coste para controlar los cambios inesperados en el medioambiente y para que cultiven sus propios alimentos ecológicos y hierbas medicinales;
5. practicar la hospitalidad con los refugiados por cambio climático y con quienes han huido de desastres eco-sociales.

Puede haber más obras de misericordia ecológicas para contextos diferentes. Un proverbio filipino dice: «La obra de misericordia nunca termina»²¹.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

²¹ Véase Eugenio, *óp. cit.*, p. 363.

FORO TEOLÓGICO

EL BREXIT Y EL SILENCIO DE LA IGLESIA

Este artículo analiza el «silencio» relativo de la Iglesia católica del Reino Unido durante el referéndum (Brexit) y cómo este ilumina la función de la Iglesia en el ámbito público. Sostiene que, si la Iglesia no participa en la cuestión nacional hasta olvidarse de su misión universal, necesita recordar la comprensión de su misión y su servicio universal a la humanidad. Sin ello, corre el riesgo de convertirse en un *lobby* o de ser aspirada en alianzas políticas que sacrifican la misión a una influencia a corto plazo.

¿Qué consiente el silencio?

Niebla en el Canal, un continente aislado!» era un titular que se suponía que tenía que haber aparecido en un periódico inglés antes incluso de que llegara a imaginarse el Proyecto de la Unión Europea. Verdadero o no, capta esencialmente la prolongada actitud del Reino Unido (RU) con respecto a Europa que ahora se ha visto corroborada por el Brexit.

El 23 de junio de 2016, por un margen relativamente corto (52,48%), el RU decidió que la niebla era un fenómeno demasiado contingente como para garantizar su estatus independiente y votó a favor de aban-

* JAMES HANVEY, SJ, es profesor de la Facultad de Teología en la Universidad de Oxford, y director del Campion Hall, también en la Universidad de Oxford. Fue el director fundador de The Heythrop Institute for Religion, Ethics, and Public Life. Es teólogo sistemático y actualmente investiga sobre la pneumatología y cómo la doctrina del Espíritu Santo puede fundamentar el compromiso de la Iglesia con las culturas seculares y postmodernas.

Dirección: The Master, Campion Hall, University of Oxford OX1 1QS (Reino Unido).

donar la Unión Europea. Las razones de fondo para esta importante votación eran complejas, pero puso de manifiesto toda una serie de divisiones entre las naciones que forman el RU y revelaron profundas fracturas entre las generaciones, entre las culturas urbana y rural, y entre las clases económicas y sociales. Se hicieron promesas por ambas partes para ser retiradas inmediatamente al disminuir la adrenalina de la campaña e imponerse el peso de la realidad. Las contradicciones comenzaron a aparecer pronto: se decía que el Brexit liberaría a la(s) nación(es) del yugo de Bruselas restaurando la soberanía del Parlamento y de la Justicia del RU, pero ha terminado en un inquietante cuestionamiento de ambas instituciones en nombre de la «voluntad del pueblo». Convertir un fácil mantra «populista» en un principio que no puede frustrarse, amenaza a la auténtica democracia que sus defensores creen expresar. La experiencia enseña que toda democracia necesita equilibrios para asegurar que se mantiene justa, accesible y madura, y no se degrade en una tiranía populista voluble que enmascara muy frecuentemente los meros intereses de una oligarquía. Es como si el RU no hubiera aprendido nada del sombrío siglo xx de Europa. La democracia no es garantía contra la atrocidad a menos que sea custodiada por instituciones independientes del Estado¹.

El discurso público empobrecido o ideológicamente polarizado es también una amenaza para la vida de una sociedad democrática. La presentación de las posiciones a favor y en contra no solo demostraron la vacuidad de la argumentación y la ausencia de un debate maduro y riguroso que capacitara al pueblo para hacerse un juicio razonado e informado, sino que fomentó la visión puramente instrumental de Europa. Alentó la supresión de la memoria cultural, política y personal de la

¹ El «populismo» es un término complejo en este contexto. Como el resultado del Brexit muestra, representa una protesta que ha encontrado sus ecos también en toda Europa y en los Estados Unidos. Se trata de un rechazo al *statu quo* político y a las «políticas establecidas». Es también un fenómeno complejo que fluctúa entre la emersión de partidos con posiciones políticas, económicas y sociales de extrema derecha o fascistas, como en Austria, Hungría y Francia, y los que sostienen posiciones de extrema izquierda, como Podemos en España o Syriza en Grecia. No se trata solo del fracaso de las políticas tradicionales en la distribución efectiva de los beneficios económicos y sociales entre las comunidades menos favorecidas que han sufrido pérdidas, especialmente desde 2008, sino que es también un movimiento entre los sectores más poderosos para hacerse con el control del proceso político.

constante implicación del RU en Europa desde que emergió como una unión de naciones reconocible. Su identidad y su propio destino dependen en gran medida de estas conexiones históricas y culturales que están profundamente arraigadas. El resultado del referéndum no solo fue desestabilizador para todo el «proyecto europeo», sino también para el esmeradamente construido, ya frágil, orden del mundo occidental.

La búsqueda de la voz pública

Es oportuno explorar por qué los obispos de la Iglesia católica eligieron, en su mayoría, guardar silencio durante el debate del referéndum. Sin duda alguna, las razones eran complejas, y los mismos obispos, al igual que la nación, estaban divididos sobre el tema. No obstante, presenta un ejemplo importante de cómo una Iglesia nacional puede llegar a ser atrapada por las políticas nacionales y lucha por conseguir una voz católica más universal.

El episcopado de Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda del Norte puede caracterizarse como predominantemente pastoral más que político. Ha evitado con cuidado y correctamente pronunciarse sobre las políticas de los partidos en las elecciones generales, eligiendo, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, resaltar los principios generales o centrarse en cuestiones particulares como la justicia económica, los refugiados y la protección de la vida. En gran medida, la estrategia ha sido la misma: invitar a los miembros de la Iglesia a examinar los manifiestos y los programas de los diversos partidos a la luz de la doctrina social católica. De vez en cuando, la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales han intentado influir en el discurso público y político introduciendo conceptos procedentes del Magisterio de la Iglesia y de la constante reflexión teológica. Las intervenciones relevantes, como *El bien común* (1996), *Apreciar la vida* (1996) y *Un lugar de redención: Enfoque cristiano sobre el castigo y la cárcel* (2004), han sido bien acogidas. Aun cuando su impacto en la política pública no ha sido particularmente determinante, han servido como medios para fundamentar la propia actuación de la Iglesia en su silenciosa y admirable misión. Los obispos de Irlanda del Norte han continuado recientemente en esta línea con su «reflexión pastoral»: *A Better Future: towards a culture of life, care and hope for all* [Un futuro mejor: hacia una cultura de la vida, del cuidado y de la espe-

ranza para todos], en vísperas de la elección de una nueva Asamblea (2 de marzo de 2017) después de su intenso fracaso. Desde el acuerdo del Viernes Santo de 1998, la paz en Irlanda del Norte ha sido siempre frágil. Ahora más que nunca, con la pérdida de Europa como parte de un marco de estabilización, la provincia cansada de conflictos necesita un liderazgo valiente y generoso.

Aunque la Iglesia ha logrado con éxito algunas intervenciones ante el Gobierno, principalmente en la defensa del derecho de los padres a que el Estado subvencione en parte los colegios católicos, no todas sus intervenciones públicas lo han tenido. En su aparente lucha contra la reforma social liberal, dirigida por los valores globales de la igualdad y de los derechos de las mujeres, el episcopado tuvo difícil la presentación de argumentos creíbles y convincentes. También hay que admitir que un número importante de obispos comparten estos valores «seculares liberales», que pueden encontrar un fundamento considerable en la Doctrina Social Católica, aun cuando las autoridades eclesiásticas puedan no estar de acuerdo con las conclusiones extraídas.

Es difícil que los obispos, cuya línea principal es la sensibilidad pastoral y el pragmatismo benigno, se sientan cómodos con la confrontación y el conflicto públicos. No se debe a una falta de valentía, sino a una preferencia por la diplomacia y el compromiso silencioso, respetando los procedimientos y las estructuras normales del Gobierno y del Parlamento, pues creen que son más efectivos que las polémicas hiperbólicas de un foro público saturado de posverdades con la ayuda de los medios de comunicación. También refleja una característica peculiar de la Iglesia católica en el RU que cuenta con «una Iglesia protestante oficial»². Es una característica peculiar de la cultura política británica, que parece ser capaz de abrazar los valores de la laicidad secularista, por una parte, mientras que mantiene una religión de Es-

² Juramento el día de la coronación:

«*Arzobispo de Canterbury*: "... ¿Mantendrá con todo su poder las leyes de Dios y la verdadera profesión del Evangelio? ¿Mantendrá en el Reino Unido la *religión protestante reformada* establecida por la ley? ¿Mantendrá y preservará la *Iglesia de Inglaterra* su doctrina, culto, disciplina y gobierno tal como establece la ley? ¿Y preservará a los *obispos* y *clérigos* de Inglaterra y a las iglesias a su cargo todos los derechos y privilegios que por ley les están reconocidos?».

Reina: "Lo prometo».

tado, por otra. No debemos subestimar la presencia de una «Iglesia anglicana oficial» y el modo en el que esto influye en la forma en la que puede comprometerse la Iglesia católica en el discurso público. La Iglesia (protestante), establecida por ley, tiene acceso inmediato al gobierno, los obispos a la Cámara de los Lores, y goza de privilegios bien integrados en los sistemas académico, social y de seguridad social. La Iglesia católica no tiene nada directamente equivalente a esta posición. Aun así, resulta significativo el silencio de la Conferencia Episcopal durante la campaña vergonzosa y confusa del referéndum³.

La naturaleza teológica de la misión cívica de la Iglesia

El papa Benedicto XVI, en su visita de Estado (2010), pronunció un discurso sin precedentes a las dos cámaras del Parlamento en el Gran Salón del Palacio de Westminster. Su moderada y razonada intervención no podía ocultar el rigor del desafío que planteaba a la democracia más madura: «Si los principios éticos que sostienen el proceso democrático no se rigen por nada más sólido que el mero consenso social, entonces este proceso se presenta evidentemente frágil. Aquí reside el verdadero desafío para la democracia»⁴.

La Iglesia, en la praxis y la enseñanza, tiene una misión cívica no solo en sus intervenciones caritativas y educativas, sino también en el discurso público. Como deja claro *Gaudium et spes*, se trata de un discurso sobre los valores que construyen y sostienen una sociedad auténticamente humana, como también sobre Dios. En efecto, como sostiene la Constitución Pastoral y prácticamente desarrolla toda la

³ El liderazgo de la Iglesia en el RU no carece de experiencia en la presencia en el ámbito público. El cardenal Manning fue altamente efectivo en que el Gobierno se implicara con los pobres y con los derechos de los trabajadores en el siglo XIX, como lo fue Newman en sus intervenciones públicas sobre cuestiones controvertidas. Uno de los ejemplos más exitosos puede verse también en el cardenal Arthur Hinsley, que lideró a toda la nación durante la II Guerra Mundial, y el modo habilidoso con el que llevó a cabo las negociaciones sobre la Ley de Educación de 1945, que aseguró la base para la financiación pública de la educación católica.

⁴ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societati-civile.html

obra de Juan Pablo II, ambas dimensiones se integran recíprocamente en virtud de la persona de Cristo. De hecho, la Iglesia misma genera estos valores y aporta esta generación al ámbito público. Es tanto una testigo epistemológica e imaginativa como también en la práctica. Dicho brevemente, la Iglesia vive siempre por y a partir de la «*caritas Christi urget nos*» (2 Cor 5,14) de la experiencia apostólica. Este es el horizonte escatológico que relativiza todas las estructuras políticas y económicas, y las afirmaciones pseudo-soteriológicas que hacen. Cuando la Iglesia rehúsa vivir en este horizonte, o cree que puede realizarlo en una estructura inmanente de cesaropapismo, cae en el mismo engaño que el Estado públicamente secular. Acertadamente, Eric Voegelin vio aquí la tentación de un dios falso⁵.

Es esta presencia activa del horizonte escatológico la que da a la Iglesia (y a toda la vida cristiana), tanto en la praxis como en la inteligencia, una imaginación profética creativa, que permite a la comunidad cristiana aportar una nueva perspectiva sobre lo que existe y una posibilidad de acción transformadora (cf. Rom 12,2; Col 3,10; 1 Cor 2,16). En cuanto tal, la comunidad puede ser generativa de la esfera pública, especialmente cuando esta se ha empobrecido o se ha reducido a una esterilidad desesperante, y su retórica se hunde bajo el peso del sufrimiento social real y la disfunción sistémica. Para la *civitas terrena*, la generatividad de la vida cristiana surge cuando el horizonte escatológico no es tratado como anhelo de un distinta *civitas Dei*, sino cuando es entendido como una realidad cristológica y pneumatológica. Por un lado, esta realidad es la presencia activa del Resucitado, el Cristo personal y vivo, y, por otro, es el Espíritu *Dominum et vivificantem*, no solo confesado sino experimentado como tal. La efusión de amor salvífico del Espíritu recrea constantemente las posibilidades de nuestra libertad redimida en las estructuras relacionales dinámicas de la existencia y de la historia humanas. Con demasiada frecuencia esto se reduce a un activismo moralista.

⁵ *The Political Religions* (trad. ingl.), en *Collected Works*, vol. 5, «Modernity without Restraint», ed. Manfred Henningsen, University of Missouri Press, 2000, pp. 59s. Debemos notar que el cesaropapismo no es solo cuestión de estructuras políticas y económicas entre la Iglesia y el Estado, pues puede adoptar formas tales como el deseo de la Iglesia por sentarse en la mesa de los poderosos de la sociedad y ejercer su influencia.

El desafío que el papa Benedicto lanzó en Westminster no se dirigía solamente a los políticos, sino también a los obispos. Se trata de una invitación para que hagan, bebiendo en el profundo pozo del magisterio y de praxis de la Iglesia, lo que los partidos políticos no pueden hacer a menudo: buscar el bien de todo el pueblo y gobernar, no para un beneficio a corto plazo, sino para un beneficio universal a largo plazo. En esta empresa, todos los líderes, seculares o religiosos, tienen una función formativa; deben educar y no manipular, si queremos que sea realmente posible la democracia.

El riesgo de olvidar la naturaleza teológica de la misión pública

Lo que ha resultado más llamativo en el debate previo y posterior al referéndum sobre el «Brexit» es la concepción puramente instrumental de la Unión Europea, una dimensión que la iglesia nacional ha hecho poco por corregir. Ciertamente, existían problemas profundos que se debían tanto al fracaso del Gobierno nacional como al de la UE. Se permitió que Europa se convirtiera en el chivo expiatorio de este fracaso, especialmente en las comunidades olvidadas que se sentían marginadas y excluidas de los beneficios indudables que la UE había aportado. Lo mismo cabe decir también sobre la crisis económica de 2008 y el continuado fracaso de la reforma de los sistemas bancario y económico que le siguió. La inmigración fue ciertamente otro factor, pero no puede tratarse independientemente de los desastrosos intentos por implicarse social y militarmente en el Próximo Oriente.

La UE y el proyecto de una «unión cada vez mayor» no carece de sus propias tensiones. Aparte de los problemas irresolubles del euro, probablemente, el proyecto mismo no ha protegido ni ha desarrollado adecuadamente el principio de subsidiaridad. Sin este, la cuestión de la soberanía, que es una cuestión cultural y psicológica como también política y legal, estará siempre amenazada⁶. Ahora bien, los beneficios de la unión son incalculables, no solo económicamente sino también en los ámbitos de la seguridad y de los derechos humanos, como el

⁶ La crisis del euro debe insertarse también dentro de la crisis más amplia del mismo capitalismo. Cf. Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End?*, Verso, Londres/Nueva York, 2016, pp. 172ss.

mismo Gobierno del RU tuvo que aprender en Irlanda del Norte. A nivel nacional, el silencio de la Iglesia católica en el RU (y en Europa) no ayudó a orientar la reflexión pública hacia los valores más profundos, ofreciendo una aproximación más creativa hacia Europa que la mera pasividad. La verdad es que la salida de la UE no rectificará los fracasos de las políticas nacionales, sino que los exacerbará, pues los problemas que provocaron la ruptura dominarán ahora el futuro.

A diferencia de otras jerarquías, las conferencias episcopales del RU nunca han producido realmente ningún documento de doctrina social de la envergadura del de Aparecida (CELAM) o un documento marco principal sobre la misión y las responsabilidades sociales de la Iglesia como han hecho otras jerarquías nacionales. En general, el temperamento anglosajón es reactivo a las grandes visiones, aunque sean católicas. En este sentido, la Iglesia se ha empobrecido extrañamente en el RU, cuando tiene tanto que ofrecer. Su fuerza reside en su capacidad de suscitar las cuestiones más profundas sobre cómo puede ser una sociedad justa y humana, y cómo podrían contribuir a ella del mejor modo posible unas estructuras sociales, económicas y políticas. Puede ayudar a la vida cívica a resistirse contra la tentación perenne de olvidarse de las cuestiones morales y metafísicas que la fundamentan. Es fuente para que se mantengan valores humanos que proporcionan la inspiración y la valentía, lo que Arendt llamaba «natalidad», que es esencial si una sociedad quiere realizarse incluso parcialmente. Si no se inspira constantemente en la visión teológica de la humanidad y de la sociedad que configura la perspectiva de la Iglesia y la sitúa en el discurso secular, cualquier conferencia episcopal corre el riesgo de llegar a estar demasiado condicionadas por las políticas nacionales del momento. Correrá el riesgo de sacrificar la «imaginación profética» al intentar ganar tácticamente un objetivo a corto plazo. Cae, así, en la misma trampa de las políticas seculares.

El trabajo de anamnesis de la Iglesia en el discurso público

En un ensayo sobre Europa a finales del siglo xx, Agnes Heller resaltaba cómo las naciones europeas han ido tropezando de una calamidad a otras, acosadas por la *phantomachieia*, una creencia en el

poder redentor de la violencia⁷. El RU nunca ha entendido realmente que la UE no es solo un proyecto económico, sino también moral y cultural. Es un intento por exorcizar el terrible horror de las ideologías destructivas que legitimaron la atrocidad humana, y establecer la base de un nuevo orden que pueda impedir su retorno. En este sentido, la UE es tanto un acto de redención como un proyecto político. Los papas lo han entendido desde su comienzo; con prudencia y abiertamente han querido alentarlos y apoyarlos. Esto no significa que se haya perdido una distancia crítica. Se ha empleado para fortalecer y recordar a los países europeos que la unión política y económica es un medio para un fin, no un fin en sí mismo. De convertirse en esto, entonces la unión corre el riesgo de abrirse a los prejuicios, temores y violencias del pasado, pues están siempre latentes —*mala hierba nunca muere*—. También esto forma parte del realismo escatológico de la Iglesia. Además, este le confiere a la Iglesia la tarea moral de recordar la acción de *Andenken*: la capacidad para una memoria reflexiva profunda, que busca en los acontecimientos y más allá de ellos sus raíces y causas. Aprende de ellos, y, al hacerlo, preserva sus posibilidades positivas perdidas. Puede nutrir las semillas de un futuro mejor. En este sentido, *Andenken* se convierte en *anamnesis*.

Al aceptar el Premio Carlomagno en 2016, el papa Francisco ejerció este servicio de reflexión: «Qué te ha sucedido, Europa humanista, defensora de los derechos humanos, de la democracia y de la libertad? ¿Qué te ha pasado, Europa, tierra de poetas, filósofos, artistas, músicos, escritores? ¿Qué te ha ocurrido, Europa, madre de pueblos y naciones, madre de grandes hombres y mujeres que fueron capaces de defender y dar la vida por la dignidad de sus hermanos?»⁸. A continuación, apeló a una «transfusión de memoria», actualizando «la idea de Europa» capaz de dar a luz un «nuevo humanismo». Su discurso esboza las tres capacidades esenciales para una Europa renovada: la capacidad de integrar, la capacidad de dialogar y la capacidad de engendrar. Fue una pérdida para el debate sobre

⁷ «Requiem für ein Jahrhundert: Auf der Ruinen der menschenverschuldeten Apokalypsen», *Frankfurter Rundschau* 29 de abril de 1995, p. 2.

⁸ Papa Francisco, Discurso en la concesión del Premio Carlomagno, Sala Regia, 6 de mayo de 2016, n. 2.

el referéndum que la visión del Discurso de Carlomagno no llegara a divulgarse ampliamente y a desarrollarse en el RU. Los valores defendidos en su discurso son incluso más relevantes para una Gran Bretaña dividida y confundida en el post-Brexit, que parece pensar solamente que la salvación llega mediante los mercados.

El efecto de la decisión del RU ha hecho que el proyecto de la UE sea más frágil y precario en un momento en el que se está deshaciendo el orden cuidadosamente construido después de la Segunda Guerra Mundial. La falta de una imaginación profética y del ejercicio atento del *Andenken* han significado que las oportunidades presentadas por el final de la Unión Soviética en la década de 1980 y el surgimiento del terrorismo posterior a la invasión de Iraq, acompañados con el surgimiento de otros poderes hegemónicos globales, organizaciones comerciales como también de naciones, provocando que vivamos con realidades «líquidas» en nuestro país y fuera de él. Esto hace que las naciones sean más vulnerables a los antiguos dioses populistas y a los falsos mesías que producen. En un momento así, la Iglesia tiene la misión de entrar en el foro público e internacional al servicio de toda la humanidad y de «nuestra casa común». Para realizarlo, las conferencias episcopales necesitan recuperar su visión más auténticamente católica, convirtiéndose en algo más que meras «conferencias nacionales». Por el bien de sus naciones, deben recordar que están al servicio del círculo más amplio de cuidado y vigilancia de la Iglesia universal, como lo están todos los cristianos. Este ministerio no puede ejercerse para la Iglesia universal sin la solicitud por toda la familia humana y la creación que la sustenta⁹. Esta es la otra dimensión de la colegialidad, que se convierte en testigo de la solidaridad y prefigura el Reino «presente misteriosamente»¹⁰.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

⁹ *Christus Dominus* § 6;13;16. Cf. la amplia misión social del episcopado «ad extra» en *Pastores Gregis*, nn. 66ss, especialmente como «profeta de la justicia», «siervo de la paz entre los pueblos», preocupado por la vida civil, social y económica de las personas, promoviendo una ecología integral, la atención sanitaria y la acogida a los emigrantes. «Asumir responsabilidades ante el mundo, sus problemas, sus desafíos y sus esperanzas, forma parte de nuestro compromiso de anunciar el Evangelio de la esperanza. En efecto, siempre está en juego el futuro del hombre en cuanto “ser de esperanza”» (n. 72).

¹⁰ *Lumen Gentium*, n. 3.

ESTRATEGIAS NO VIOLENTAS PARA REDUCIR EL TERRORISMO Y EL EXTREMISMO VIOLENTO

El papa Francisco llama a todos a una resolución no violencia de los conflictos y del terrorismo. ¿Puede la no violencia usarse efectivamente contra actores no estatales que atacan deliberadamente a los ciudadanos? Este artículo describe por qué la resistencia no violenta, con tácticas como boicots, huelgas y manifestaciones, ha sido históricamente efectiva contra los adversarios represores. La resistencia no violenta puede abordar las injusticias subyacentes que alimentan el terrorismo y puede afrontar el extremismo violento. Sugiere algunos medios con las que la Iglesia católica puede apoyar alternativas prácticas a la violencia.

El papa Francisco, en su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz (JMP) de 2017, titulado *La no violencia: un estilo de política para la paz*, llamó a las gentes de todo el mundo a practicar la no violencia activa, comentando que «la no violencia practicada con decisión y coherencia ha producido resultados impresionantes»¹. En su mensaje resaltó la naturaleza destructiva de la violencia, incluso cuando se usa claramente por causas justas, y sub-

* MARIA J. STEPHAN dirige el Program on Nonviolent Action en el U.S. Institute of Peace. Es coautora de *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, la editora de *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East* y la coeditora de *Is Authoritarianism Staging a Comeback?*

Dirección: 1010 25th St, NW, Apt 611, Washington, DC 20037 (Estados Unidos).

¹ «La no violencia: un estilo de política para la paz», Mensaje de Su Santidad el papa Francisco para la celebración de la L Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2017.

rayó que estos efectos negativos persisten a menudo durante generaciones. El pontífice mencionó el terrorismo entre las plagas globales que han causado un sufrimiento particular, destruyendo las vidas de civiles inocentes y provocando estragos, entre otros lugares, en Iraq, Afganistán, Somalia, Europa y los Estados Unidos.

El mensaje del Papa y el prolongado compromiso de la Iglesia con la centralidad de la no violencia evangélica suscitan una pregunta obvia: ¿cómo puede ser efectiva una actitud de no violencia contra actores no estatales que deliberadamente atacan a la población civil con una violencia terrible, incluidas las decapitaciones y los atentados suicidas? Una variante extremista, el Estado Islámico de Iraq y el Levante (ISIS, siglas en inglés), ha usado tácticas brutales, como las ejecuciones sumarias, las decapitaciones y el genocidio de un grupo minoritario, los yezidíes del norte de Iraq. Otros grupos, como el Ejército de Resistencia del Señor, un grupo terrorista no estatal que actúa en el norte de Uganda, y Al-Shabaab, un grupo extremista vinculado a Al Qaeda en el este de África, han sido responsables de muchas muertes y de destruir la cohesión social.

Mientras que la vasta preponderancia de los Estados Unidos y de los recursos internacionales están dedicados a combatir el terrorismo y la violencia extremista usando medios militares, incluidos los controvertidos ataques con aviones teledirigidos, incluso los generales de mayor rango de los Estados Unidos admiten que la fuerza militar sola es insuficiente para deteriorar y mucho menos derrotar al ISIS². Las luchas militares no hacen nada para afrontar las injusticias subyacentes, es decir, la corrupción sistémica, la represión y la exclusión, que dan origen a las organizaciones terroristas y avivan el reclutamiento. Por ejemplo, en el norte de Nigeria, la organización terrorista Boko Haram surgió de la corrupción del Gobierno y de las tácticas brutales usadas por las fuerzas de seguridad del país para arremeter contra los civiles que la apoyaban.

En su mensaje de la JMP, el papa Francisco reafirmó la importancia de estas realidades: «Responder con violencia a la violencia lleva, en el mejor de los casos, a la emigración forzada y a un enorme sufri-

² James Fallows, «On the Impossibility of Fighting ISIS», *The Atlantic*, febrero.

miento, ya que las grandes cantidades de recursos que se destinan a fines militares son sustraídas de las necesidades cotidianas de los jóvenes, de las familias en dificultad, de los ancianos, de los enfermos, de la gran mayoría de los habitantes del mundo. En el peor de los casos, lleva a la muerte física y espiritual de muchos, si no es de todos»³. Incluso cuando las intervenciones militares logran eliminar a los líderes de los grupos terroristas y destruir parte de su infraestructura, no pueden hacer frente a las injusticias que provocan el apoyo. Las respuestas violentas al terrorismo son insuficientes, en el mejor de los casos, y con bastante frecuencia contraproducentes.

Para abordar las raíces del problema del conflicto violento se necesita un planteamiento ascendente que desafíe la plaga del terrorismo global. Un estudio de Mercy Corps realizado en 2015 sobre Afganistán, Somalia y Colombia puso de relieve que la «injusticia», no el desempleo o la pobreza, era el impulsor más significativo de la participación de los jóvenes en la violencia y en el extremismo violento⁴. Haciendo observar que más de la mitad de la población del mundo es joven, el informe urgía a usar nuevos planteamientos colectivos para disuadir a los jóvenes de su implicación en la violencia política.

Las soluciones no violentas contienen importantes funciones, incluida la resistencia civil, para deshacer las causas del terrorismo al tiempo que se niega legitimidad y apoyo a las organizaciones terroristas. La resistencia no violenta, un método de lucha en el que la gente corriente aplica el poder social, económico y político sin amenazas y sin recurrir a la violencia, ha tenido éxito en contextos muy diferentes. Por ejemplo, el uso coordinado de huelgas, boicots, manifestaciones, la no cooperación colectiva, y cientos de otras tácticas no violentas han tenido éxito en las luchas populares contra las dictaduras de Sudáfrica, Filipinas y Túnez; en las campañas contra la corrupción sistémica en Egipto, Guatemala y Rumanía; y en las campañas dirigidas contra grupos armados no estatales en Colombia,

³ http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/pa-pa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html, n. 2.

⁴ Mercy Corps, «Injustice, not Unemployment, a Key Driver of Youth Participation in Violence», 17 de febrero de 2015.

Siria y Afganistán. Al negar a los adversarios el consenso y la obediencia que necesitan, al tiempo que aumenta los costes de mantener y expandir el poder, la resistencia no violenta puede desafiar incluso a los adversarios más poderosos.

Los líderes terroristas justifican sus acciones y consiguen reclutas afirmando, como hizo el ex líder de al Qaeda Osama bin Laden, que los gobiernos opresores (incluidas las dictaduras árabes respaldadas por Occidente) solo pueden ser eliminados con la fuerza violenta. Sus afirmaciones son falsas. La resistencia civil ha sido hasta diez veces más efectiva que la lucha armada en el derrocamiento de las dictaduras, según un importante estudio empírico realizado sobre 330 campañas violentas y no violentas entre 1900 y 2006⁵. Las campañas no violentas atrajeron significativamente niveles más altos de participantes de diversos grupos sociales (no solo a jóvenes no incapacitados) que las campañas armadas, aumentando su éxito estratégico.

¿Qué ocurre cuando el adversario no es un régimen represor, sino un actor no estatal como una organización terrorista? Se aplica gran parte de la misma lógica. Las organizaciones terroristas necesitan legitimidad, financiación y recursos humanos (expertos técnicos, propagandistas, reclutadores, proveedores de servicios, soldados, etc.) para consolidar y ampliar su poder. Las lealtades de estos individuos no son monolíticas ni inalterables. Si bien la no cooperación masiva no puede ser posible en zonas directamente controladas por grupos terroristas, los ciudadanos organizados pueden ejercer presión e influir en el comportamiento, incluida su capacidad para conseguir nuevos reclutas⁶.

La reciente investigación sobre la acción no violenta de la ciudadanía en Colombia, Filipinas y Siria, ha descubierto que las comunidades locales con instituciones autónomas eran capaces de frenar y mitigar la violencia de los actores armados estatales y no estatales,

⁵ Erica Chenoweth y Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, 2011.

⁶ Maria J. Stephan, «Civil Resistance vs. ISIS», *Journal of Resistance Studies* 2 (2015).

incluidos los grupos de milicianos y paramilitares que empleaban tácticas terroristas⁷. En algunos casos, la acción no violenta ha frustrado los objetivos del ISIS en Siria e Iraq. Por ejemplo, las manifestaciones lideradas por mujeres en Raqqa, Siria, que constituye *de facto* la capital del ISIS, lograron que se pusiera en libertad a los prisioneros políticos⁸. La liberación de estos se produjo después de que las mujeres llevaran pancartas y se manifestaran fuera de la sede del ISIS, denunciando sus tácticas como contrarias al islam.

En Iraq, el intento por derribar el minarete de la mezquita en Mosul se vio abortado cuando los seguidores de un popular imán rodearon la mezquita, trabando sus brazos, y se negaron a separarse hasta que se fue la unidad del ISIS⁹. Existen también numerosos casos documentados de individuos que abandonan el ISIS en Iraq y Siria, después de llegar a la conclusión de que la resistencia no era lo que decía la propaganda¹⁰. El trabajo conjunto con los desertores y sus familias, y la amplificación de sus voces, es uno de los instrumentos no violentos más poderosos en la lucha contra los grupos extremistas.

La no cooperación colectiva fue usada también efectivamente contra los militantes de al-Shabaab. En 2015, después de detener un autobús en el norte de Kenia en el que viajaban, en su mayoría, mujeres musulmanas y cristianas, exigieron que las cristianas se separaran de las musulmanas. Era una táctica que el grupo terrorista había usado repetidamente como precursor del asesinato en masa de cristianos. Sin embargo, en esta ocasión las mujeres no acataron las órdenes. Según se informa, las mujeres dijeron: «O nos matáis a todas o nos dejáis en paz»¹¹. Mientras tanto, las musulmanas ocultaron a

⁷ Oliver Kaplan, *Resisting War: How Communities Protect Themselves*, Cambridge University Press, 2017.

⁸ Julia Taleb, «From Assad to ISIS, a Tale of Syrian Resistance», *Waging Non-violence*, 22 de agosto de 2014.

⁹ Maria J. Stephan, «Resisting ISIS», *Sojourners*, abril 2015.

¹⁰ Kimiko De Fraytas-Tamura, «ISIS Defectors Reveal Disillusionment», *New York Times*, 20 de septiembre de 2015.

¹¹ BBC, «Kenyan Muslims Shield Christians in Mandera Bus Attack», 21 de diciembre de 2015.

las cristianas y les pusieron el hiyab en sus cabezas. Los combatientes de al-Shabaab se fueron sin matar a ninguna.

Este incidente aislado demuestra el poder de la obstinación colectiva incluso cuando se usa contra actores no estatales famosos por su brutalidad. Siendo realistas, sin embargo, la confrontación directa con los actores terroristas no funciona en muchos casos, en particular cuando los ataques son inminentes. En el caso de los yazidíes, a quienes el ISIS han secuestrado, violado, torturado y asesinado desde 2014, en lo que la ONU ha reconocido como un «genocidio»¹², la acción no violenta directa realizada por los yazidíes probablemente no habría detenido la matanza.

Aun así, la utilidad estratégica de identificar las fuentes de la legitimidad moral y del poder económico del ISIS y de otras organizaciones terroristas y de atacarlas con una acción no violenta colectiva continúa siendo relevante. Especialmente con el ISIS, cuya meta estratégica última es implantar un califato islámico. Ahora bien, para implantarlo necesita apropiarse y mantener un territorio, lo que, a su vez, exige importantes cantidades de recursos económicos y humanos para realizar las funciones básicas de un gobierno. El ISIS se apoya en organizaciones religiosas, instituciones financieras y empresas que proporcionan a la organización bienes y suministros. Todas estas instituciones son objeto potencial de no cooperación. La incapacidad del ISIS para proporcionar los servicios y la gobernabilidad esenciales podría resultar su talón de Aquiles, en particular si las comunidades enteras se vuelven contra ellos.

Dada la combinación entre adoctrinamiento ideológico, terror y una sofisticada burocracia para mantener el dominio total sobre las poblaciones, el ISIS se parece a un régimen totalitario. En sus abundantes escritos sobre el totalitarismo, la filósofa alemana Hanna Arendt concluía afirmando que la mayor amenaza para los regímenes totalitarios es la actividad ciudadana autónoma e independiente. Una forma de auto-organización es la capacidad de las comunidades locales de resolver las disputas. Un conjunto de mediadores iraquíes bien forma-

¹² Patrick Wintour, «UN Condemns ISIS Genocide Against Yazidis in Iraq and Syria», *The Guardian*, 16 de junio de 2016.

dos logró mediar con éxito en la principal controversia entre las tribus suníes y chiíes, una división que el ISIS había explotado con su reino de terror impuesto por «el divide y vencerás». El esfuerzo de mediación que siguió a la masacre de militares chiíes en la provincia de Anbar en 2014 desembocó en la creación de un grupo intersectorio de líderes tribales que condenaron públicamente la violencia de venganza y se pusieron de acuerdo en facilitar conjuntamente el retorno de los iraquíes desplazados internamente por el territorio¹³. Fue una intervención exitosa no violenta de iniciativa local en un territorio donde el ISIS ejercía una considerable influencia.

Mientras tanto, ha proliferado la sátira contra la hipocresía y la inmoralidad de las acciones del ISIS en los medios de comunicación árabes¹⁴. Este humor, cuando es ejercido por líderes árabes y musulmanes respetados, desafía la legitimidad de las palabras y las acciones del ISIS al tiempo que rompe las barreras del miedo. El humor le da a la gente (fuera de las zonas controladas por el ISIS) los medios para disentir sin retar directamente a las organizaciones terroristas. Evidentemente, los responsables de la producción de estos programas están expuestos a ataques, represiones o a algo peor. La amplificación de sus voces y de su talento satírico de modos sensibles es una forma poderosa de resistencia no violenta al ISIS y a otros grupos terroristas.

Otra respuesta no violenta consiste en desarrollar relatos opuestos a los del ISIS, Boko Haram y otros grupos terroristas. Estos relatos, realizados por líderes locales respetados, deberían reconocer la legitimidad de luchar contra las injusticias y la opresión, al tiempo que critican la futilidad de los métodos terroristas. Un contrarrelato subrayaría un método alternativo de lucha que tiene profundas raíces

¹³ Viola Gienger, «In the Shadow of a Massacre, a Peaceful Return in Iraq», U.S. Institute of Peace *Olive Branch*, 16 de julio de 2015. <https://www.usip.org/publications/2017/02/how-foster-peace-iraq-after-isis>

¹⁴ Associated Press, «One Weapon Against ISIS Brutality Emerges in Arab World: Satire», 1 de septiembre de 2014. <http://www.cbsnews.com/news/arab-satire-ratchets-up-against-isis-as-militant-group-grows/>

ces en el islam y que ha resultado efectivo¹⁵. Lo encontramos en la resistencia no violenta de los egipcios contra los colonizadores británicos en 1919, en la resistencia no violenta de los palestinos durante la primera intifada de 1987-1990, que presionó al poder ocupante de un modo sin precedentes, las dos exitosas revoluciones no violentas del pueblo sudanés contra los dictadores militares en 1964 y 1985, y en el derrocamiento exitoso de un gobernante autocrático por los tunecinos en 2011, allanando el camino hacia una prometedora transición democrática. Es particularmente importante contar a los jóvenes esta historia de no violencia, para que refuten las afirmaciones de los grupos terroristas de que la violencia es el único camino para luchar contra las injusticias y la opresión.

Conclusión

Si bien no existe una fórmula mágica contra la lacra del terrorismo global y del extremismo violento, hay enfoques no violentos que son efectivos y exponencialmente menos costosos (en vidas y en economía) que las respuestas militares. Entre las formas posibles destacamos la resolución del conflicto dirigida por los mismos implicados, la inversión en contra-relatos en los medios de comunicación y los sistemas educativos, el apoyo a la resistencia no violenta contra la injusticia, y el reforzamiento de la resiliencia y de la auto-organización de comunidades locales.

En la declaración final de la Conferencia sobre la No Violencia y la Paz Justa, organizada por el Vaticano y que se celebró en abril de 2016 en Roma, se hace una llamada a toda la Iglesia para que invierta en instrumentos y respuestas prácticas para prevenir, mitigar y transformar el conflicto violento¹⁶. La Iniciativa Católica de la No Violencia, un proyecto de Pax Christi International que surgió de

¹⁵ Maria J. Stephan (ed.), *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization, and Governance in the Middle East*, Palgrave Macmillan, 2009.

¹⁶ Catholic Nonviolence Initiative, «An Appeal to the Catholic Church to Recommit to the Centrality of Gospel Nonviolence», abril 2016. <https://nonviolencejustpeace.net/final-statement-an-appeal-to-the-catholic-church-to-recommit-to-the-centrality-of-gospel-nonviolence/>

esta conferencia, está dedicado a este objetivo. Los materiales para la educación y la formación están actualmente disponibles en al menos 55 idiomas¹⁷. El U.S. Institute of Peace, el International Center on Nonviolent Conflict, la Nonviolent Peaceforce, el American Friends Services Committee, y los Christian Peacemakers Teams son organizaciones que están especializadas en la transformación no violenta de los conflictos. Las organizaciones de base como Pax Christi, Mercy Corps, Caritas Internacional y Catholic Relief Services están dispuestas a difundir los materiales formativos y educativos sobre la organización no violenta en zonas en conflicto de todo el mundo.

Mediante su defensa y apoyo para la construcción de la paz y las empresas de justicia social globalmente, la Iglesia católica cuenta con múltiples recursos morales y materiales para desafiar las injusticias que dan origen el terrorismo. Al promover la dignidad, los derechos, la paz y la resistencia no violenta mediante su magisterio, educación, influencia política y programas basados localmente, la Iglesia católica puede proporcionar formas concretas para eliminar el terrorismo de raíz.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁷ Véanse, por ejemplo, los recursos bibliográficos del International Center on Nonviolent Conflict (www.nonviolent-conflict.org) y de la Albert Einstein Institution (www.aeinstein.org).

UN FORO DE TEOLOGIA PARA RESISTIR,
ESPERAR E INVENTAR

En agosto de 2016 se celebró en Montreal el XII Foro Social Mundial con el lema «Otro mundo es posible, juntos lo haremos posible». Después de las convocatorias de Porto Alegre, Nueva Delhi, Nairobi, Belém, Dakar y Túnez, era la primera que se reunía en el «norte» del planeta. El actual sistema planetario es transversal, neoliberal y capitalista, con efectos perjudiciales tanto en el norte como en el sur. Los desafíos para el futuro incluyen el desarrollo de una epistemología y de una política que sean diversas e interreligiosas y que rebasen la descolonización de cara a una liberación global; y la emersión de un nuevo liderazgo para las nuevas generaciones de los movimientos sociales que sean a la vez diversos pero que estén interconectados.

Cuando los teólogos y las teólogas salen de sus despachos y se colocan literalmente en la calle, en movimiento y en marcha, sabiendo firmemente que «el Espíritu es movimiento», sus investigaciones y trabajos pueden asumir perfectamente el lema del Foro Social Mundial de Montreal celebrado en agosto de 2016: *Un autre monde est nécessaire, ensemble il devient possible*. El Foro Mundial Teología y Liberación que acompañó al Foro Social

* LUIZ CARLOS SUSIN es secretario general del Foro Mundial de Teología y Liberación, antiguo miembro del comité científico de la revista *Concilium*, miembro fundador y expresidente de la Asociación de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) de Brasil, profesor de Teología Sistemática en la Universidad Pontificia Católica de Río Grande do Sul y en la Escuela superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, en Porto Alegre (Brasil). Entre sus libros destacamos *A vida dos outros: ética e teologia animal* (Paulinas, São Paulo 2015).

Dirección: Rua Juarez Távora, 171. Porto Alegre-RS (Brasil). Zip Code: 91520-100. Correo electrónico: lcsusin@puers.br; lcsusin@gmail.br

aumentó el lema: *résister, esperer, inventer*. De hecho, la resistencia, la esperanza y la creatividad son el camino de liberación para que la teología, la fe cristiana y las prácticas religiosas, en este tiempo de aceleración del capitalismo y de sus consecuencias, no degeneren en cinismo con respecto al que nos alertaba con clarividencia Hugo Asmann a comienzos de la Teología de la Liberación. Presentamos aquí algunas informaciones y reflexiones sobre lo que aconteció en pleno verano de 2016 en Montreal.

Esta XII edición concentrada del Foro Social Mundial —otros años se hacía de forma descentralizada— después de las celebradas en Porto Alegre, Nueva Delhi, Nairobi, Belém, Dakar y Túnez, se realizó por primera vez en el «norte» del planeta. En palabras de Carminda MacLorin, coordinadora de la propuesta de Montreal, «el paradigma *norte/sur* está cambiando y no puede considerarse de igual modo. Hay norte en el sur y sur en el norte. Tenemos un sistema que es transversal, neoliberal, capitalista, que tiene efectos nefastos tanto en el norte como en el sur». A los participantes del sur no les resultó difícil sumergirse en los problemas del norte y reconocer que estamos todos en un mismo planeta, con sociedades atravesadas por consecuencias económicas, políticas, culturales y espirituales que proceden de unas causas comunes, y que los caminos de liberación solo pueden ser eficaces si los recorremos en común. Desde sus orígenes el Foro Social Mundial es el contrapunto al Foro Económico Social, que siempre se celebra en las montañas heladas de Suiza, en Davos. Es preocupante que la economía de mercado gobierne de forma totalmente soberana sobre la política de las naciones. En Montreal, el foro gritó que no solo es posible otro mundo, sino que es *necesario*. Resistir de forma creativa y activa es necesario.

Si no quiere convertirse en cínica o esquizofrénica, la teología tiene que pensar en este tema. En Montreal, el Foro Mundial de Teología y Liberación llegó a su séptima edición. Se insertó en el proceso del Foro Social con el objetivo de escuchar, buscar inspiración y compartir. Además de los representantes de los diversos continentes, coordinados por el Consejo Permanente que tiene su sede en Porto Alegre, contó con el liderazgo local de los profesores Denise Couture y Jean-François Roussel, del Centro de Estudios de Teologías Contextuales de Quebec, de la Universidad de Montreal, y

miembros del Consejo Permanente. Contó además con la ayuda de un centenar de voluntarios para la organización de los días de las actividades anteriores y posteriores a la edición del Foro Social y para insertar los talleres en el marco del Foro Social. La excelente organización se debe a un factor histórico y a otro muy actual: 1) Canadá, y específicamente Quebec, tiene una larga historia de movimientos y luchas sociales, en los que la Iglesia, también por razones históricas, y con sus ambigüedades, intervino y sigue haciéndolo. 2) El foro se organizó con la colaboración y el patrocinio de la Red Ecuménica Justicia, Ecología y Paz (*Reseau Oecumenique Justice, Écologie et Paix – ROJEP*), y el apoyo local de *Développement et Paix*, de decenas de comunidades religiosas, Iglesias, Facultades de Teología, y muchos voluntarios.

Para quienes vinieron de otras regiones del planeta, una buena sorpresa del foro fue la participación inquieta y viva tanto de los jóvenes como de personas ya ancianas. No fue solo una participación ecuménica en el sentido cristiano. La oración de bendición y las palabras de bienvenida «al territorio *Mohawk*» nos fueron dadas por un líder religioso *mohawk*. Inmediatamente nos dimos cuenta de que, antes que en Montreal o el sur de Canadá, nos encontrábamos en el territorio ancestral del pueblo *mohawk*, sin las fronteras actuales entre Canadá y Estados Unidos. Visitamos una de sus aldeas, fuimos recibidos en la *Casa grande*, lugar de reunión y de celebración, como también en el santuario que conserva la memoria de santa *mohawk*, Kateri Tekakwitha.

En este contexto ancestral se centró el trabajo de la teología en uno de los principales ejes de los talleres, tanto internos como en los que fueron ofrecidos a la teología en el espacio del Foro Social: la relación histórica y actual con los pueblos autóctonos en Canadá y en todo el mundo. Una teología crítica y autocrítica, con análisis pacientes de desconstrucción, adquirió un perfil más definido en un trabajo aún más intenso de *descolonización*. Incluso para los espíritus más inquietos, que prefieren un trabajo más constructivo y poscolonial, uniendo los recursos culturales y religiosos de los pueblos autóctonos con las fuentes del cristianismo, es necesaria esa paciencia de *descolonización*, asumiendo sus diversas consecuencias. Por ejemplo, la responsabilidad por un pasado de educación violenta o

al menos ambigua en el caso de las escuelas misioneras para los indígenas, o la consecuencia de la actual secularización de la región, aunque la secularización tenga múltiples causas y sea evaluada de diferentes modos. Pero en cuanto a los pueblos autóctonos, los procesos de superación de la marginación y de la autoafirmación implican todo un conjunto de aspectos, que van desde el territorio hasta la religión. Y, en este caso, no solo la religión, sino el territorio, más amenazado actualmente que la propia religión, reclama una comprensión teológica.

En esta conjunción de religión y territorio, los pueblos indígenas nos conducen a un segundo eje que desafía a todos: la ecología. En los múltiples talles del Foro Social, las informaciones y las estadísticas de las diferentes regiones del planeta coincidieron espantosamente en un punto: precisamente en los tiempos de una mayor conciencia de los desafíos que tenemos que afrontar, se está produciendo una aceleración estadística absurda de la explotación de todo tipo de recursos: minerales, energías fósiles, forestales, hídricos, con el aumento de monocultivos, violencia y expulsión de pueblos originarios. Combinada con esta locura global, se da también una tendencia global al aumento de gobiernos y legisladores más conservadores y más nacionalistas, que ponen sus intereses nacionales económicos y militares por encima de los síntomas ecológicos, convirtiendo la «conversión ecológica» y las acciones globales casi en un sueño que se convierte en pesadilla. El ejemplo más duro nos fue dado por los mismos canadienses, conscientes de la responsabilidad de su país en la minería mundial, dentro y fuera del país, desequilibrando medioambientes, arruinando biomas, contaminando sobre todo el agua y enfermando severamente a los pueblos afectados. Todo esto, bien documentado, suscitó más que un impacto, una herida que duele al pensamiento. En este punto, los jóvenes y las mujeres tuvieron una voz más contundente dentro del propio foro social. Y esta nos lleva al tercer eje, al feminismo y a lo que se denominó «intersección de opresiones».

Parece un sofisma o una media verdad tanto en el contexto del foro social como en el de foro teológico el eslogan posmoderno de que se acabó el tiempo de la igualdad y ahora es el tiempo de la diversidad. En realidad, lo que nace en estos ambientes es la *conver-*

gencia de la diversidad y la *reciprocidad* del reconocimiento. Las representantes de los movimientos feministas, las voces de la teología feministas y de diversas minorías, crearon puentes entre los que están sometidos a diferentes opresiones. La convergencia permite un frente común de deconstrucción de las falsas jerarquías arraigadas en las sociedades, de carácter patriarcal y *kiriarc*, que afectan a todo tipo de minorías. La convergencia y la reciprocidad fueron atestiguadas en el foro teológico, incluso de forma interreligiosa, colocando los tesoros religiosos disponibles al servicio de una verdadera construcción de la paz y la justicia. Aunque el espacio del foro era modesto para afrontar la complejidad de un planeta entero, tuvo un carácter de ventana y de síntoma que da esperanza.

El foro de teología, además de los cuatro paneles en el plenario, trabajó en ocho talleres internos y en veintiuno insertos en la Foro Social Mundial. A partir del foro de Montreal se imponen a la teología algunas reflexiones y algunos desafíos. Los resumo en dos puntos:

1. El primero y más amplio que el foro de teología y con respecto a su contexto es propio del Foro Social Mundial, pero interpela también al foro de teología. En sus cuatro primeras ediciones, en Porto Alegre y Nueva Delhi, creció vertiginosamente y entusiasmó también la presencia de la teología. Suscitó cierto impacto en el Foro Económico de Davos y en los señores de la economía. Después se estabilizó en un discurso y en una actuación que está repitiéndose peligrosamente. Montreal y la representación canadiense ofrecieron perspectivas nuevas para un camino que parece estar haciéndose más difícil, pero, desde hace tiempo, algunos movimientos importantes dejaron de participar en el Foro Social Mundial, como la *Vía Campesina* y la *Marcha Mundial de las Mujeres*. El hecho es que el foro social tiene problemas con el surgimiento de nuevos líderes, de sangre nueva, de protagonismo de las nuevas generaciones, como muchos movimientos que lo componen. El riesgo reside en pasar de foro a institución. Pero este dependerá de los movimientos sociales y de su apertura global.

2. No solo de América Latina, que tiene la fama, sino de diversos continentes y de diversidad de contextos y movimientos nació lo que llamamos *Teología de la Liberación*, y que, por eso mismo, puede

reconocerse como la primera teología realmente planetaria, pudiendo recibir otras adiciones a su título: negra, feminista, *queer*, *dalit*, *minjung*, *ecológica*, *animal*... Pero el desafío epistemológico no solo se encuentra en la desconfianza del pensamiento tradicional conservador. Las «epistemologías del sur», justo por primera vez en un foro celebrado en el norte, se han visto desafiadas a superarse en un trabajo arduo de *reconocimiento* y *convergencia* planetaria, interreligiosa, que necesita ir más al fondo en la descolonización y en la liberación global, caracterizada por una diversidad en red, una liberación sin la que no hay evangelio para los pobres ni para nadie.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)