Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

RELIGIONES Y POPULISMOS

Thierry-Marie Courau, Susan Abraham y Mile Babić (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Cathleen Kaveny y Bruno Cadoré

380
ABRIL 2019
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM



380

ABRIL • 2019

TEMA MONOGRÁFICO

RELIGIONES Y POPULISMOS

Thierry-Marie Courau, Susan Abraham y Mile Babić (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Cathleen Kaveny y Bruno Cadoré

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

379	FEBRERO 2019	**CIUDAD Y DESARROLLO GLOBAL: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA NORTE-SUR**
380	ABRIL 2019	**RELIGIONES Y POPULISMOS**
381	JUNIO 2019	**TECNOLOGÍA: ENTRE APOCALIPSIS E INTEGRACIÓN**
382	SEPTIEMBRE 2019	**CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS**
383	NOVIEMBRE 2019	**TEOLOGÍAS *QUEER*: EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO**

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau - Presidente
Linda Hogan - Vicepresidenta
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann-Baptist Metz
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia/Italia
Agbonkhianmeghe Orobator S.J.	Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Léonard Santedi Kinkupu	Kinshasa (R. D. Congo)
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Noruega
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. del Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico: RELIGIONES Y POPULISMOS

Thierry-Marie Courau, Susan Abraham y Mile Babić: Editorial 7

Situaciones en el mundo

1.1. Mile Babić: *Populismo y religión en Bosnia y Herzegovina* 13

1.2. Francis Gonsalves: *El populismo y el nacionalismo religioso en India* 29

1.3. Dilek Sarmis: *De la centralidad del referente islámico a su nacionalización: Islam y populismo en la historia de Turquía* ... 43

Análisis

1.4. François Mabille: *El populismo religioso, nuevo avatar de la crisis de la política* 57

1.5. Susan Abraham: *Populismo masculinista y cristianismo tóxico en los Estados Unidos* 69

La teología y su desafío al populismo

1.6. Marida Nicolaci: *El «pueblo de Dios» y sus ídolos en el Uno y el Otro Testamento. Cómo la Sagrada Escritura desafía a la retórica populista* 85

1.7. Andreas Lob-Hüdepohl: *«Puentes en lugar de barreras». El potencial de la esperanza cristiana contra el populismo de derechas* 101

1.8. Franz Gmainer-Pranzl: *Populismo de derechas y catolicidad: una reflexión desde la eclesiología* 115

1.9. Carmelo Dotolo: *Las paradojas del populismo y la contribución de la Iglesia a la democracia. Hipótesis sobre el itinerario* 127

2. Foro teológico:

2.1. Cathleen Kaveny: *El verano de la vergüenza: Los católicos estadounidenses y la última ola de la crisis por los abusos* 141

2.2. Bruno Cadoré: *De la escucha a la conversación. Reflexiones acerca del Sínodo de los Obispos sobre «Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional»* 148

Cuándo surge el populismo? En un sentido existencial, surge cuando la gente está perdida, cuando ha perdido o está en vías de perder los sueños, los beneficios, los estatus, las posiciones, las dimensiones esenciales de su vida, los intereses personales o grupales, a menudo adquiridos mediante luchas o esfuerzos anteriores, o cuando se siente en situación de peligro. El populismo parece aparecer cuando se percibe una crisis de la vida conjunta en un contexto pluralista y/o cuando determinados sectores de la población se sienten ignorados por los sistemas políticos o económicos globales. Puede surgir la nostalgia de un pasado imaginado que suplanta todo esfuerzo por trabajar por un futuro para todos. Los grupos cierran filas defensivamente en lugar de abrirse y acoger a los otros. El sufrimiento, las frustraciones, las preocupaciones y la ira se acumulan e intersecan, apoyándose entre sí. Una sensación de injusticia agravada se apodera de la situación, y la queja se convierte en el modo de empoderamiento.

Y para estos sectores de población emergen los «salvadores». Oradores con talento y manipuladores de los símbolos y de los sistemas mediáticos explotan fácilmente los sentimientos populares de temor e impotencia. Siguiendo el principio colonial del «divide y vencerás», los líderes manipuladores convierten a segmentos de la población en chivos expiatorios como estrategia preferida de control social y política, recurriendo a las redes sociales. Sus argumentos dependen de manipulaciones simplistas de categorías binarias sobre la división social y política y de un vocabulario simple, presentado todo como el «discurso llano» del liderazgo. No obstante, también

son propensos a gestos grandiosos groseros y violentos, magnificados muchas veces, porque estos gestos son recogidos por unos medios hambrientos de sensacionalismo, que los catapultan a gozar de una mayor visibilidad. En consecuencia, este comportamiento sensacionalista y vergonzoso es percibido como algo que es propio «del pueblo» en contraposición a una élite, un grupo formado o rico. Las «élites» son presentadas como personas corruptas[1] y lejanas de las realidades sociales del «pueblo», sin contacto con lo común. En el desafío grosero y ofensivo contra las élites, estas aparecen simbólicamente derrotadas, como si se tratara de un espectáculo televisivo. Mediante la actuación de la ofensa grosera, el líder populista se presenta como alternativa al *statu quo*. Se presentan como salvadores de un orden nacional y global remitiendo hábilmente a un pasado glorioso que puede ser resucitado y a un futuro también glorioso en el que el *statu quo* es inmodificable. En este contexto, la identidad, la religión y la cultura se convierten en piedras angulares emocionales. Se utilizan formas de nativismo, nacionalismo y políticas identitarias para asegurar el sentimiento popular contra los fácilmente definidos como «extranjeros» e inmigrantes.

La religión utilizada por los populistas es un tema de particular interés para los teólogos. El uso de la religión para estructurar la colectividad nativista y nacionalista ha sido especialmente efectivo en varias partes del mundo. Este poder político que utiliza la religión se basa en un sentido tradicionalista de las religiones históricas como representantes de la tradición, la estabilidad y la identidad. Los líderes populistas logran así gestionar y construir los argumentos religiosos y teológicos centrándose selectivamente en doctrinas específicas, eliminando a los líderes y soluciones religiosas legítimas y pacíficas, esterilizando la libertad interna[2]. La religión se convierte en la herramienta del líder político y los líderes religiosos reciben beneficios personales.

[1] Cas Mudde y Cristóbal Rovira Kaltwaser, *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2017.

[2] Stefan Orth y Volker Resing (eds.), *AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?,* Herder, Friburgo de Brisgovia 2017.

¿Por qué es este tema importante para los teólogos? Porque, analizando lo que ocurre en estas situaciones, podemos empezar a entender cómo se manipulan las religiones y los sistemas religiosos. Los teólogos necesitan investigar cómo la religión es fácilmente distorsionada y cómo el populismo se apropia de ella. Los estudios sobre el populismo cristiano[3] señalan que es contrario a la fe y a la doctrina y un enemigo para la vida de comunión y comunidad. También demuestran cómo la Iglesia puede inadvertidamente obstaculizar el camino de la democracia. Estos complejos problemas teológicos, con repercusiones en el modo de vivir las directrices del Vaticano II, requieren sólidos análisis y argumentos teológicos para contrarrestar las vulgares tergiversaciones de la religión populista.

Este número de *Concilium* aborda el tema desde tres amplias perspectivas. Una es histórica y descriptiva, en la que se presenta el proceso del uso de la religión por los líderes populistas, con artículos de diferentes partes y contextos del mundo. La segunda procede de las ciencias religiosas. Profundiza en la comprensión del populismo mediante un análisis de la política, la economía y las cuestiones de género. La tercera es una perspectiva teológica, con estudios interrelacionados de la Escritura, las teologías políticas, la ética, la dogmática y la eclesiología, para hacer frente al populismo.

El marco del número y la primera parte de la descripción de las situaciones en el mundo se abre con el artículo de Mile Babić en el que parte de su experiencia europea. Aborda la cuestión de la oposición de los populistas en Europa al pluralismo, a la libertad de pensamiento y a la lógica inherente a la racionalidad humana, prefiriendo en cambio argumentos que son *ad hominem* o *ad populum*. En respuesta a ellos y a su insensibilidad, aboga por centrarse en el sufrimiento de cada ser humano en el mundo como condición para una pertenencia cultural y religiosa. Sostiene que la articulación de ese aspecto es una condición indispensable para buscar la verdad que nos hará libres.

Francis Gonsalves, jesuita indio, analiza las numerosas formas de populismo que se han multiplicado en la India debido a su comple-

[3] Walter Lesch (ed.), *Christentum und Populismus*, Herder, 2017.

ja diversidad y su enorme extensión territorial. Explica cómo el actual nacionalismo religioso hindutva y sus tácticas para manipular la historia, los símbolos y los temores existenciales, es un movimiento populista con consecuencias para la población hindú como también para las minorías. Las tradiciones hinduistas, las masas empobrecidas, las minorías religiosas o subalternas están todas ellas amenazadas por esa política populista.

Dilek Sarms aporta una reflexión sobre el uso de la religión por la política populista en Turquía. Presenta en primer lugar un análisis histórico de las primeras décadas republicanas en las que no se usaron argumentos o sentimientos religiosos. En el contexto político actual, en cambio, muestra cómo la identidad religiosa es usada para una removilización total del islam con intereses culturales e identitarios por parte del actual partido en el gobierno y el presidente del país, y cómo con esta perspectiva populista se están transformando profundamente los valores políticos turcos.

La segunda parte de este número, centrada en análisis sociales y religiosos, comienza con un artículo de François Mabille. En el mundo actual, marcado por profundas desigualdades sociales, por la crisis de la representación política y por el problema de la soberanía, los partidos políticos que proclaman unas fuertes referencias culturales y religiosas recrean identidades nacionales duras delimitadas por unas fronteras rígidas. Pone de relieve, especialmente, el inesperado retorno de estrategias religiosas anticuadas a los espacios públicos y políticos en sociedades que anteriormente habían abrazado el secularismo.

Susan Abraham indaga en los estudios académicos que se han hecho sobre la retórica populista de Donald Trump, que ha tenido un enorme éxito entre los cristianos evangélicos y católicos de los Estados Unidos. Ella argumenta que la retórica de Trump despliega sutilmente las ansiedades de los cristianos blancos y su sentido de pérdida de privilegios y poder para reafirmar los puntos de vista tradicionales e idealizados de la masculinidad y la ciudadanía estadounidense. Los cristianos blancos hacen caso omiso del escandaloso comportamiento público de Trump como sátira porque este les asegura el poder político dentro de los Estados Unidos. Trump pro-

porciona a los cristianos blancos estadounidenses una figura creíble de masculinidad muscular, dejándoles expresar una forma específica de cristianismo patriótico y muscular.

La tercera y última parte del número desafía modestamente al populismo con argumentos teológicos. El primer artículo, de Marida Nicolaci, muestra cómo el fenómeno moderno del populismo puede encontrar paralelismos con las dinámicas de la construcción de la identidad del Pueblo de Dios en las Escrituras. Las cuestiones del pluralismo, la alteridad y las diferencias aparecen en estos procesos y en una relectura constructiva de los textos neotestamentarios. Tal modo de leer las Escrituras señala el camino a seguir para una sociedad humana inclusiva, fecunda para individuos y comunidades, en contraposición con las promesas disgregadores de los líderes populistas.

Andreas Lob-Hüdepohl aporta unas perspectivas desde la esperanza cristiana para construir puentes y no muros. Como sostiene, esta esperanza debe surgir a partir de la preocupación por el «otro» en toda comunidad. El comportamiento populista, en cambio, trata de excluir de muchas maneras a quienes se oponen a sus perspectivas selectivas y divisorias de la sociedad, negando la igualdad fundamental de todas las personas. Como es bien sabido, las tácticas de terror que usan las teologías de la destrucción y la aniquilación se manipulan para provocar miedo y ansiedad. Contra estos escenarios apocalípticos, las teologías cristianas de la esperanza proporcionan teologías constructivas de la comunidad y las relaciones que son capaces de superar las fronteras mentales y sociales que obstaculizan la visión de un planeta unido.

Franz Gmainer-Pranzl, cuyas investigaciones se centran en la filosofía y la teología interculturales, especialmente entre África y Europa, analiza los conceptos de «populismo de derechas» y «catolicidad» en una lectura de *Lumen gentium*. Sostiene que cuando el argumento populista actual mezcla «el verdadero pueblo» con una «sociedad cristiana», fabrica en realidad mitos para usos políticos. La solución pasa por construir una creatividad alternativa a las estrategias populistas de derechas apelando a un nuevo «coraje necesario para la catolicidad», es decir, para una orientación optimista hacia la

fuerza de liberación del Evangelio y su realización en un mundo de diversidades.

Carmelo Dotolo parte de la distorsión creada por y en nuestras democracias que se manifiesta en una fractura sociopolítica y cultural de gran envergadura propagada por el populismo. Frente a este conflicto hermenéutico y a la intencionalidad del populismo en la reforma del marco social a nivel local, busca recuperar compromisos de la Iglesia capaces de estimular fuerzas democráticas para neutralizar liderazgos populistas y autoritarios. La Iglesia potencia su responsabilidad pública como «Pueblo de Dios» a través del cuidado de una ética de la comunidad, de la relación entre derechos y deberes de los miembros en el servicio a sus comunidades, de la praxis del diálogo entre múltiples culturas y religiones, y de un marco económico atento a la ecología integral.

En el *Foro teológico* se abordan dos sucesos contemporáneos. El primer artículo, de Cathleen Kaveny, analiza las revelaciones de los abusos sexuales del pasado verano. El segundo, de Bruno Cadoré, ofrece una reflexión acerca de los trabajos del último Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes, su fe y el discernimiento vocacional[4], en donde intervino como moderador del grupo francófono.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[4] http://www.synod2018.va/content/synod2018/es.html

Mile Babić *

POPULISMO Y RELIGIÓN EN BOSNIA Y HERZEGOVINA

Con toda claridad, puede decirse que el populismo es inherente a la democracia representativa, entre otras razones porque los populistas no se oponen a la representación política. Los populistas se oponen al pluralismo, a la libertad de pensamiento y a la lógica propia de la racionalidad humana, prefiriendo argumentos que son *ad hominem* o *ad populum*. La respuesta teológica al populismo consiste en acentuar que no hay sufrimiento en el mundo que no nos concierna. El respeto al sufrimiento de los demás es una exigencia previa de la cultura. Expresar este respeto es una condición indispensable para buscar la verdad que nos hará libres.

El populismo está hoy presente en toda la Unión Europea y en toda Europa, y en ninguna parte más que en Bosnia y Herzegovina. Presente como forma de pensar, de hablar y de actuar, y presente como estilo de comunicación, en la política, por supuesto, pero también en la vida cotidiana. Se podría decir que está presente como ideología y como meta-ideología. Los partidos populistas atraen a un número cada vez mayor de seguidores, mien-

* Mile Babić (1947), OFM, es un franciscano bosnio y profesor de Teología y Filosofía. Se graduó en Historia de la Literatura y se doctoró en Teología («La cristología en Teodoreto de Ciro») y en Filosofía («La filosofía del derecho de Hegel»). Es docente en el Centro Franciscano de Teología en Sarajevo desde 1977. Es director de la revista *Miscellany Jukic*. Sus áreas de investigación son Teodoreto de Ciro, Juan Duns Scoto, Nicolás de Cusa, G. W. F. Hegel, la literatura, la teología y filosofía contemporáneas. Es miembro del consejo editorial de *Concilium* desde 2013.

Dirección: Franjevaćka teologija Sarajevo, Aleja Bosne Srebrene 111, BiH-71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina). Correo electrónico: dekan.babic@gmail.com

tras que los políticos de todas las tendencias despliegan formas de pensamiento populista, al menos a veces. En consecuencia, el populismo es ahora la mayor amenaza para la democracia en Europa.

En este artículo, me gustaría presentar, en primer lugar, el significado del populismo. Después quiero mostrar hasta qué punto el populismo estaba presente en los antiguos países socialistas, señalando sus raíces más profundas, su presencia en la Edad Media con otro nombre, el miedo como base y la respuesta democrática y teológica pertinente a este fenómeno.

¿Qué es el populismo?

Jan-Werner Müller, politólogo alemán y profesor en Princeton, enumera en primer lugar y describe a continuación las características principales del populismo en su libro *¿Qué es el populismo?* Según Müller, para que un político sea considerado populista debe ser crítico con las élites, pero esto no es suficiente. Los populistas están en contra de las élites, pero también están en contra de la pluralidad, afirmando que ellos y solo ellos representan al pueblo. Afirman que quienes no piensan como ellos son miembros corruptos e inmorales de la élite (la élite es por definición inmoral y corrupta). Una vez alcanzado el poder, piensa que la oposición es ilegítima. A las objeciones basadas en estudios empíricos y racionales que demuestran que el 100 % de la población no los respaldan, responden insistiendo en que solo ellos son moralmente íntegros y que solo ellos representan al pueblo en su conjunto[1].

El populismo es una forma de política identitaria, según Müller, que da por sentado que solo los populistas pueden determinar qué constituye la identidad del pueblo. En el caso de Bosnia y Herzegovina, lo anterior implica que solo los populistas pueden decir quién es o no un verdadero bosnio, croata o serbio. Los populistas afirman que el pueblo que solo ellos representan es una totalidad homogénea, más bien que una comunidad de individuos libres y responsa-

[1] J.-W. Müller, *¿Qué es el populismo?*, Grano de Sal, Ciudad de México 2017. En el artículo se usa la versión en serbio, especialmente pp. 30-35.

bles. Los populistas no reconocen la pluralidad: un pueblo, un pensamiento. Una vez en el poder, hacen todo lo posible por subordinar el Estado y sus instituciones a sus propios intereses, y, de este modo, propagar la corrupción y el clientelismo. A sus clientes y compinches les dan rienda suelta, tendiendo así a suprimir la sociedad civil, pues no pueden tolerar la opinión alternativa. Justifican la supresión de la libertad de pensamiento arguyendo que solo ellos representan al pueblo. Quienes los siguen los justifican y los defienden si son sorprendidos en actividades de corrupción porque lo hacen a favor del pueblo real. Los populistas están dispuestos a cambiar la Constitución si es necesario para erradicar el desarrollo del pluralismo[2].

Berto Šalaj, politólogo croata, define el populismo como una meta-ideología política con dos características esenciales: la divinización o deificación del pueblo, y, por tanto, la valoración positiva de un pueblo unido y homogéneo, y el antielitismo. Sitúa el populismo entre los sistemas, de valores sociales, pluralistas, por un lado, y los sistemas monistas (como el fascismo, el comunismo y el fundamentalismo religioso), por otro. En el libro *Dobar, loš ili zao? Populizam u Hrvatskoj,* él y Marijana Grbeša muestran que los orígenes del populismo se encuentran en la misma democracia representativa[3], una posición con la que está de acuerdo también Müller, considerándolo, por tanto, como una forma corrompida de democracia. Los populistas insisten solamente en que son los únicos representantes legítimos del pueblo. En una recensión crítica de un libro colectivo titulado *Kršćanstvo i populizam. Jasne fronte?*, Axel Bernd Kunze resalta que el populismo debe entenderse como una estrategia de debate que está estructuralmente cerrada a opiniones alternativas[4]. Por expresarlo más claramente, podríamos decir que los populistas adoptan las formas y los procedimientos democráticos y los llenan de contenido antidemocrático.

[2] Ibíd., pp. 15.97-98.

[3] B. Šalaj y M. Grbeša, *Dobar, loš ili zao? Populizam u Hrvatskoj* (*Good, Bad or Evil? Populism in Croatia*), Tim Press, Zagreb 2018.

[4] Cf. A. B. Kunze, «Potential und Versuchung», *Concilium* [edición alemana] 54 (2018) 3, p. 351, reseña de W. Lesch (ed.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2017.

El populismo en los países exsocialistas

Cuando su libro apareció en Belgrado en 2017, Müller participó en un debate público con la historiadora Dubravka Stojanović y la socióloga Vesna Pešić. Los tres participantes coincidieron en que la característica principal del populismo es el antipluralismo. Los populistas no pueden entender que alguien piense de forma diferente y consideran a quienes lo hacen unos traidores, pagados por potencias extranjeras, despiadados y corruptos. Aludiendo a la próxima publicación de su libro *Populism the Serbian way*, Dubravka Stojanović comentó que populismo había existido en Serbia desde los tiempos de Svetozar Marković (1846-1875), el influyente pensador socialista serbio que representaba la forma (izquierdista e inspirada en Rusia) *Narodnjak* del populismo, y creía que el principado de Serbia sería capaz que saltarse varias etapas de desarrollo histórico y pasar directamente de las formas precapitalistas a la forma socialista de la sociedad sin necesidad de pasar por el capitalismo. El populismo nacionalista serbio fue desarrollado por Nikola Pašić (1845-1926), el fundador y líder del Partido Radical Popular (*Narodna radikalna stranka*), por el obispo ortodoxo serbio Nikolaj Velimirović (1881-1956), que era teólogo e ideólogo nacionalsocialista, por Dimitrije Ljotić (1891-1945), político serbio y colaboracionista nazi, y por Milan Nedić (1876-1946), el líder del gobierno títere en Serbia bajo el III Reich en la II Guerra Mundial. La autogestión socialista en la anterior Yugoslavia, bajo Josip Broz Tito (1892-1980), que fue presidente del Estado con un mandato ilimitado (es decir, de por vida), fue un ejemplo típico del populismo de izquierdas. El prof. Stojanović ha mostrado claramente cómo el populismo de derechas y de izquierdas apelan al pueblo afirmando que tienen el apoyo del 100 % de la población o incluso del 104 %, como dijo Slobodan Milošević (1941-2006), primer presidente de Serbia y posteriormente de la República de Yugoslavia, e inculpado por crímenes de guerra por el Tribunal de La Haya. En la política populista, el partido gobernante es igual al pueblo y el pueblo es igual el líder, de tal modo que el Estado es igual al partido gobernante, y este es igual al líder. Como decía una consigna serbocroata de la era socialista: *Mi smo Titovi, Tito je naš* («Nosotros somos de Tito, y Tito es nuestro»). El líder de los radicales serbios, Nikola Pašić, ya había hecho ante-

riormente una afirmación similar. En todo caso, comenta Stojanović, el populismo, de izquierdas o de derechas, conduce al país a una espiral de violencia en la que quienes piensan de forma diferente son perseguidos y asesinados.

La socióloga Vesna Pešić puso de relieve que el populismo es una negación de la democracia en la que encontramos el máximo desarrollo posible del clientelismo, puesto que el individuo depende del partido populista para progresar. Aun cuando los populistas hablan en contra de las élites, de la corrupción, del capitalismo, etc., en realidad se comportan, según la socióloga, como los abanderados de formas autoritarias de pensamiento y de acción, no de la libertad, como a menudo se presentan. Muestra que el movimiento comunista, cuyos líderes apelaban a los trabajadores (populismo de clase), y el movimiento nacionalista, cuyos líderes apelan al pueblo serbio (populismo nacionalista), son claramente dos formas del sistema populista. En el socialismo, el pueblo verdadero o real era la clase trabajadora, en el nacionalismo es el pueblo serbio. Los dos populismos acabaron provocando violencia y guerras con los pueblos y los Estados cercanos[5].

Merece la pena recordar que todas las características del populismo encontradas en Serbia y mencionadas por Stojanović y Pešić están también presentes, *mutatis mutandis*, en otros países que surgieron después de la desintegración de Yugoslavia y, ciertamente, en todos los países exsocialistas. Es evidente que el antipluralismo (que rechaza opiniones alternativas como inmorales y corruptas) que apela a la nación como una totalidad homogénea más que como una comunidad de individuos libres y responsable, conduce directamente al odio del otro y del diferente, y, en última instancia, a la violencia que busca destruirlo.

Los partidos nacionalistas de la población bosnia, croata y serbia de Bosnia y Herzegovina se niegan constantemente la legitimidad unos a otros como representantes de sus electorados correspondientes. Complaciéndose en esta forma de política, reprimen los derechos humanos en sus propios grupos. Solo este hecho es sufi-

[5] https://www.youtube.com/watch?v=nhYTixvylcY&t=1032s

ciente para mostrar que ninguno de estos partidos políticos respeta los derechos humanos universales, y los nacionalistas menos que nadie. Aunque afirman apoyar los derechos humanos universales, en realidad dan preferencia a los derechos nacionales que son fundamentalmente particularistas. En consecuencia, la identidad nacional llega a ser más importante que la identidad individual, sin importar lo claro que le resulta a una persona con formación política que no puede haber democracia sin libertad individual (del ciudadano).

Los políticos populistas de toda Europa dividen y polarizan a la población entre «nosotros» y «ellos», provocando exclusividad y odio y haciendo promesas fáciles que nunca pretenden cumplir, para usurpar y politizar las instituciones gubernamentales y aumentar su propio poder político. Denigran como inmoral a cualquiera que no esté de acuerdo con ellos, utilizando argumentos *ad hominem* y *ad populum* y rechazando los basados en la facultad de la razón común de todos los seres humanos. De lo que se sigue que emprendan acciones contra las instituciones democráticas, la razón objetiva y las libertades humanas fundamentales: la libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión. Apelan al pueblo y lo tratan como una totalidad homogénea, una totalidad en la que nadie piensa por sí mismo, sino que solo siguen a su gran líder. Apelan a la voz del pueblo y al «sensato sentido común», configurando esa voz y ese sentido común a su imagen y según sus finalidades. Aparentemente preocupados por el hombre común, su verdadero deseo es aumentar su poder y perseguir sus propios intereses. Ofrecen soluciones simplistas a problemas complejos, porque un lado (el de ellos) está formado exclusivamente por los representantes del pueblo real (auténtico y moral), mientras que el lado opuesto está formado por quienes han traicionado al pueblo, la verdad y la moral. Se proponen como los únicos líderes que pueden salvar al pueblo. Halagan y complacen al pueblo (*populus)*, reforzando los estereotipos y los prejuicios que ya existen en el mismo pueblo y los despliegan a favor de sus objetivos. Presionan solo por sus intereses, mientras que insisten en que no existen alternativas a ellos, pues son los únicos salvadores.

Las raíces más profundas del populismo

Se hace ahora necesario decir algo sobre las raíces más profundas del populismo. Una de ellas es la crisis de la democracia, que ha causado una sensación de inseguridad. La praxis democrática se ha alejado claramente de los ideales democráticos, la igualdad entre los individuos ha sido socavada en nombre del liberalismo. El centro político y la clase media están desapareciendo y son reemplazadas por dos extremos: el grupo de los ricos y los poderosos, por un lado, y la gran masa de los pobres, por otro. Se ha producido una cierta erosión de los sistemas sociales por la huida de las comunidades rurales y de ciudades pequeñas hacia las grandes ciudades, que provoca aislamiento, y por el aumento de la globalización, con sus ganadores y sus perdedores. En suma, a las crisis democrática, económica y social se ha unido una crisis en la cultura, provocada por las oleadas de emigrantes que han reforzado el temor al otro, en particular a quienes son cultural y religiosamente diferentes, especialmente los musulmanes.

Han surgido en Europa analistas y comentaristas políticos que usan cada desastre para propagar el temor al otro. En lugar de la confianza en el otro, ahondan la desconfianza difundiendo noticias falsas y desinformación. Es importante notar que los abanderados de las políticas populistas han producido una polarización profunda (división) en la sociedad, y ni ellos ni los representantes de la democracia liberal están preparados o son capaces para un diálogo bidireccional. Hay que decir a los defensores de los valores democráticos que también ellos tienen cierta responsabilidad en la aceptación de la lógica populista que produce la exclusión: o nosotros o ellos, sin compromisos, sin diálogo.

Ulrich Beck, prestigioso sociólogo alemán, habla de una sociedad del riesgo global *(Weltrisikogesellschaft)*. Ha desarrollado una teoría original del riesgo y de la modernidad reflexiva, en la que muestra que el proceso de la individualización de la religión es ambivalente en sí mismo: puede conducir a fundamentalismos religiosos (encerrados en el yo) o a un cosmopolitismo religioso. Para el cosmopolitismo religioso, las otras religiones no son una amenaza, sino un enriquecimiento. El que integra las tradiciones y las perspectivas

religiosas de los otros en una experiencia religiosa personal sabe más y aprende más no solo sobre los otros, sino también sobre sí mismo. Si aceptamos y valoramos las diferencias religiosas y culturales positivamente, entonces nos enriquecemos recíprocamente. No obstante, la individualización de la religión puede producir temor en algunos, haciéndoles huir hacia el fundamentalismo religioso para sentirse seguros[6]. Merece la pena notar que los políticos europeos no han resuelto los temores y las inseguridades provocadas por los constantes procesos de globalización, modernización e individualización, y por la brecha cada vez más profunda entre los ricos y los pobres, y, especialmente, la supresión de principios democráticos (igualdad y fraternidad/solidaridad). Como mucho, los han aplazado. Estos temores se han intensificado por la reciente oleada de migración incontrolada, y los populistas proyectan actualmente la suma de todos estos temores y seguridades en los refugiados de países no europeos como sus nuevos chivos expiatorios.

Los defensores de la democracia responden a los prejuicios populistas con sus propios prejuicios, presentándolos como personas que sufren un trastorno xenofóbico. Este común rechazo ha desembocado en violencia, tanto en la periferia europea como en el centro mismo de Europa (París, Bruselas, Niza, Berlín, Múnich, etc.), provocando la aplicación de estados de emergencia debido a esta mayor sensación de inseguridad. También ha llevado a que columnas de refugiados se muevan libremente por la periferia y el centro de Europa, aumentando así el apoyo a los partidos populistas, que han perdido toda fe en una Europa unida, replegándose y encerrándose en sus Estados nacionales.

Si queremos fortalecer la democracia social, los que la defienden tienen que dialogar con quienes apoyan el populismo, no desacreditándolos con desprecio. El populismo es mucho más que una protesta contra la corrupción en los Estados de Europa o incluso contra las élites gobernantes. Es expresión de la gran inseguridad que co-

[6] U. Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Fráncort del Meno y Leipzig 2008, pp. 209-237 (trad. esp.: *El Dios personal: la individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós Ibérica, Barcelona 2009).

rree a la sociedad Europa. ¿Es la xenofobia de los partidos populistas solo una expresión de su obsesión con los extranjeros (inmigrantes) o de su necesidad de ayuda? ¿Cómo debemos reconciliar la lógica del mercado y el bienestar social en unas condiciones en las que el Estado se muestra incapaz de atender a las clases medias y bajas? Quienes se sienten social y económicamente marginados están buscando ayuda y no deben ignorarse sus preocupaciones.

Con su unilateralidad, los populistas exacerban las cosas movilizando y amplificando el malestar popular, los temores, las preocupaciones y los resentimientos, usándolos para sus propios objetivos políticos. La meta es conseguir el poder por cualquier medio: con promesas fáciles, mostrando preocupación por la gente común, fingiendo cercanía con el pueblo, y denunciando a quienes piensan de forma diferente de ellos como inmorales. Los populistas no respetan, de hecho, las normas morales ni la lógica racional, y su argumentación tiende a ser siempre *ad hominem* o *ad populum*. Están más preocupados por impresionar al pueblo que por llegar a alguna verdad. Someten las instituciones gubernamentales a sus caprichos personales, permitiendo que sus clientes y parásitos hagan lo que quieran otorgándoles una dispensa especial. En consecuencia, apenas les preocupan la verdad, la moral o la justicia social; su máxima preocupación es cómo aumentar su poder. Glorifican a sus líderes como figuras carismáticas por encima del estado de derecho, recurriendo a la ayuda del populismo religioso para afirmar que esos grandes líderes han sido enviados por Dios y que la voz del pueblo es en sí misma la voz de Dios. De esta manera, el deseo de un poder cada vez mayor se ve reforzado por la legitimación divina (justificación). Sin embargo, hay que admitir que los populistas a menudo hacen las preguntas correctas, pero dan las respuestas equivocadas, como dijo el que fuera primer ministro francés Laurent Fabius en 1984.

Roger Bacon

Habiendo estudiado la vida y obra del gran pensador franciscano del siglo XIII Roger Bacon, he notado que lo que llamamos populismo él lo denominó errores y equivocaciones *(errores)* y obstáculos

para el reconocimiento de la verdad en el camino hacia la perfección y la sabiduría: «el ejemplo de la autoridad frágil e indigna, el hábito arraigado, la opinión de la muchedumbre ignorante y el encubrimiento de la propia ignorancia con una muestra de sabiduría aparente» *(fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti, et propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis)*. El primer obstáculo para el reconocimiento de la verdad es el seguimiento de una autoridad frágil e indigna (en el populismo se trata de la confianza ciega en el líder, incluso cuando está obviamente equivocado, ya sea de hecho o moralmente), el segundo es el obstáculo del hábito arraigado (en el populismo se trata de la dependencia de los estereotipos y los prejuicios), el tercero es el obstáculo de la opinión pública desinformada (en el populismo se trata de la apelación al sentido común y a los argumentos que se formulan *ad populum* o *ad hominem*). El argumento *ad hominem* es el intento de negar la verdad de una afirmación dirigiendo la atención a las características o creencias negativas del individuo que la expresa. Y el argumento *ad populum* es un intento de probar la verdad de una afirmación apoyándose en lo que mucha gente o la mayoría cree. El cuarto obstáculo es el encubrimiento de la propia ignorancia de formas que la presentan como conocimiento o sabiduría[7].

Bacon piensa que la opinión pública desinformada es incluso más peligrosa que depender de una autoridad indigna o un hábito arraigado, «porque la autoridad solicita y el hábito ata, pero la opinión pública da origen y confirma al obstinado [en su obstinación]» (*nam auctoritas solum allicit, consuetudo ligat, opinio vulgi obstinatos parit et confirmat*). En su perspectiva, los defensores del error ponen su confianza en la multitud, como si por muy grande que esta fuera constituyera una prueba de la verdad (los populistas ponen su confianza en el pueblo como un todo que está totalmente de su parte: *argumentum ad populum*). También comenta que los partidarios del error esperan usar a la multitud para derrotar a quienes «no habían podido derrotar mediante la razón» *(quem ratione superare non poterant)*.

[7] *The Opus maius of Roger Bacon, 1-3*, ed. John-Henry Bridges, Oxford, 1897-1900, I, pp. 2.9.

Los partidarios del tercer obstáculo (la opinión pública desinformada) tienden más a la violencia y al mal que los dos primeros. Todo lo malo, dice Bacon, que le sucede a la raza humana se produce cuando la gente celebra sus errores (mentiras) como verdad y su mal como bien. Los defensores del cuarto obstáculo son de este tipo: no les importa ni la verdad ni el bien, al igual que a los populistas de hoy[8].

El temor como base de la lógica populista

Tony Blair, exprimer ministro británico, dio una respuesta muy acertada a la pregunta sobre la polarización radical que se ha producido en las sociedades europeas (con los populistas por un lado y sus adversarios por otro) en una entrevista concedida al periódico de Zagreb *Jutarnji list (Morning Press)* el 2 de septiembre de 2018. Señaló que «el populismo existe tanto en la izquierda como en la derecha, en parte como resultado de factores económicos, como la crisis financiera, pero también en parte debido a factores culturales, por ejemplo, como consecuencia de la inmigración», y que la solución consiste en crear un centro fuerte. Blair también subraya la importancia de escuchar y comprender «por qué la gente elige el populismo, porque, si no encontramos respuestas a sus preocupaciones y problemas sinceros, entonces el proceso por el que los partidos políticos tradicionales están siendo sustituidos por los populistas continuará y se intensificará». La verdadera amenaza contra la democracia es «que el mundo se divida en dos grupos de personas que no estén dispuestos a escucharse entre sí, a hablar entre sí y a amarse uno al otro». Para él, el alma de la democracia es «el compromiso, llevarse bien y creer que lo que nos une es más importante que los nos divide»[9]. Es particularmente peligroso negar toda legitimidad a las cosas solo porque no estamos de acuerdo con ellas.

La cuestión que ahora se plantea es hasta qué punto las religiones se han llevado bien con el populismo nacional y hasta qué punto lo

[8] Ibíd., pp. 10-11.

[9] Ibídem.

han apoyado realmente. Ivo Banac, eminente historiador croata y exprofesor de historia en Yale, ha demostrado en su libro *Los croatas y la Iglesia* cómo la Iglesia católica logró con éxito hacer frente al comunismo (estalinismo), cuyo programa exigía un desmantelamiento de la religión junto con una demostración científica de la no existencia de Dios, expresada en una nueva ideología llamada cientificismo. Los ideólogos comunistas promovieron así el «ateísmo científico» (declararon que es posible demostrar científicamente que Dios no existe)[10]. La Iglesia católica llegó a ser plenamente moderna solo cuando aceptó el nacionalismo como la cima de la modernidad. Tendríamos que añadir que se ha dado un particular énfasis a la tesis de la infalibilidad del propio pueblo al que se pertenece cuando se emitieron las sentencias del Tribunal Internacional de La Haya. Ninguna de las partes está dispuesta a aceptar que hubiera criminales entre su gente y tampoco quiere aceptar el veredicto del tribunal, pues los condenados por los crímenes cometidos deberían ser más bien considerados héroes, santos y mártires. Es decir, que los miembros de una población determinada actúan moralmente bien especialmente cuando cometen crímenes de guerra, porque lo hicieron por su pueblo. Lo que Banac dice sobre el catolicismo se aplica también, *mutatis mutandis*, a la ortodoxia y al islam en todos los países en los que se disgregó Yugoslavia y, más en general, en los antiguos países socialistas.

Al analizar el populismo más detalladamente, podemos percibir que la lógica populista se edifica sobre el miedo. El miedo *(Angst)* es para Martin Heidegger una parte integral, existencial, de la propia estructura del ser humano, y puede asumir varias formas, algunas patológicas, dependiendo de diferentes influencias. Este miedo se intensificó durante la crisis económica en Europa (2007-2008), que provocó una crisis en la misma Unión Europea. La crisis de los refugiados agravó aún más la crisis, al atacar a los principios y los valores fundacionales de la misma Europa. ¿Debe Europa construir su estabilidad y seguridad excluyendo a los demás? ¿O se necesita una política de apertura y cooperación? ¿Cómo hacer frente al populismo,

[10] I. Banac, *Hrvati i Crkva. Kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti*, Svjetlo riječi & Profil, Sarajevo-Zagreb 2013, pp. 153-156.

al terrorismo y al incontrolado flujo de refugiados? Por la psicología, la filosofía y la teología, sabemos bien que la única respuesta apropiada al miedo es la confianza. Pero debe ser una confianza que no esté en contra de la lógica de la razón humana.

Una respuesta teológica al populismo

¿Cuál sería la respuesta teológica al miedo y las crisis tan evidentes en las políticas populistas? Personalmente me decanto por la respuesta teológica que consiste en hacer reales las tesis de Johann Baptist Metz, eminente teólogo, fundador de la nueva teología política, y uno de los fundadores de la revista *Concilium*. Sus tesis instan a romper con el mal en nuestro pasado y apostar por el desarrollo espiritual de los cristianos como portadores de esperanza. Los conceptos esenciales de su pensamiento teológico son: *passio*, *compassio*, *memoria passionis*, *la autoridad del sufrimiento y la historia del sufrimiento*. La relevancia de sus tesis para el mundo actual resulta obvia, particularmente en las regiones que una vez formaron parte de Yugoslavia y en los países exsocialistas, pero quizá más que en cualquier otro lugar en Bosnia y Herzegovina. Metz resalta que todas las grandes religiones y culturas reconocen la autoridad del sufrimiento, es decir, la autoridad de las personas que sufren porque están expuestas a la injusticia, al odio y a la violencia:

> Existe una autoridad que es reconocida por todas las grandes religiones y culturas: la autoridad de quienes sufren. El respeto por el sufrimiento de los demás es una condición de toda cultura. Ser capaces de hablar del sufrimiento de otras personas es la condición indispensable para satisfacer las exigencias de la verdad. Como también lo es para la teología y para toda cristología[11].

Su primera tesis establece que todas las principales religiones y culturas reconocen la autoridad de los que sufren. Esto supone que la humanidad y todos los que la componen tienen una responsabilidad compartida por todo el sufrimiento que se produce en la huma-

[11] J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen*, Herder, Friburgo-Basilea 2011, esp. p. 156 (trad. esp.: *Por una mística de ojos abiertos*, Herder, Barcelona 2013).

nidad. Hay, pues, una responsabilidad universal, lo que significa que no puede haber sufrimiento en el mundo que no nos concierna. Metz explica que este imperativo deriva de la universalidad de los hijos de Dios. Si todos somos hijos de Dios (en teología) y si todos somos iguales (en política), entonces estamos vinculados a nuestra responsabilidad por todo sufrimiento, no solo por la tradición bíblica, sino también por los principios del Estado democrático moderno. Si queremos transformar el mundo en un mundo de paz, no de conflicto, debemos ejercer nuestra responsabilidad con respecto a todos los que sufren en el mundo. Se trata de un imperativo moral que se nos impone incondicionalmente, es un mandato incondicional. Desde esta consciencia reflexiva de todo sufrimiento, desde esta *memoria passionis*, se desarrolla nuestra esperanza en un futuro mejor, un futuro que no es una continuación de los males del pasado. La *passio Christi* y la *passio* de toda la humanidad están intrínsecamente unidas. El primer criterio de Jesús es mesiánico y se dirige principalmente al sufrimiento del otro, al sufrimiento de cada individuo que sufre: «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).

La segunda tesis postula que el respeto por el sufrimiento de los demás es una exigencia fundamental para toda cultura. Este es el criterio para distinguir entre salvajes y bárbaros, por un lado, y las personas de cultura, por otra. Los bárbaros y los salvajes son los que no respetan el sufrimiento de los demás. El bárbaro puede extenderse hasta el punto de disfrutar del sufrimiento de otras personas, el término para el cual es *schadenfreude*. Cuando los historiadores de la cultura hablan de Europa, se refieren a cuatro piedras angulares: Atenas (cultura griega), Roma (cultura romana), Jerusalén (las religiones abrahámicas) y los pueblos eslavo-germánicos, que eran bárbaros y salvajes. Este barbarismo de los pueblos *(gentes)* se hace evidente a lo largo de la historia europea: la Inquisición, las guerras de religión, el terror jacobino, las dos guerras mundiales, los campos de concentración (el Holocausto y el Gulag) y las actuales formas tecnológicamente perfeccionadas de matar no solo a soldados, sino también a civiles inocentes, mujeres y niños. En la actualidad, lo que aumenta intencionadamente es el sufrimiento de los otros, tanto

cuantitativa como cualitativamente, más bien que el respeto por quien sufre. Las palabras *culto* y *cultura* comparten la misma raíz, el verbo latino *colere*, *colui*, *cultum*, que indica que la religión pertenece al mismo núcleo de la cultura. La común tarea de la religión y de la cultura es la perfección de la naturaleza humana, no su destrucción.

La tercera tesis de Metz afirma que hablar del dolor de los otros y dar expresión a su dolor es una exigencia previa para buscar la verdad. Quienes se mantienen en silencio sobre el dolor de los otros no desean saber la verdad. Los que ocultan ese dolor bajo un velo de silencio pasan por encima de la verdad en silencio, por encima de lo que realmente ha sucedido. Es decir, no desean conocer esa verdad que es la única que puede liberarnos de las mentiras y del error. En los antiguos países socialistas, un bando exagera enormemente el número de víctimas, mientras que el otro lo subestima enormemente, demostrando claramente que ninguno de los dos bandos se preocupa por la verdad ni por las víctimas.

Conclusión

La consciencia reflexiva del sufrimiento de Jesús es subversiva, puesto que nos conduce a una ruptura con las ideas establecidas e inspira en nosotros una esperanza en un futuro nuevo. La herencia práctica de Jesús tiene una dimensión mística y política, la «mística de ojos abiertos», los ojos abiertos al sufrimiento de los demás. Con el sufrimiento compartido *(compassion)* se produce la reciprocidad *(conversio)*.

(Traducido del croata al inglés por Desmond Maurer, y del inglés por José Pérez Escobar)

Francis Gonsalves *

EL POPULISMO Y EL NACIONALISMO RELIGIOSO EN INDIA

Dada la inmensidad territorial y la compleja diversidad, son muchas las formas de populismo que se han multiplicado en la India. Actualmente, el populismo del nacionalismo religioso hindutva asume avatares virulentos que no solo amenazan a los procesos democráticos, sino que también son una ofensa al verdadero hinduismo y un obstáculo para el desarrollo integral de las masas pobres. Recurriendo a tácticas como la historización de mitos, la mitificación de la historia, la manipulación de los símbolos, la catalogación de sus enemigos imaginarios, y con el apoyo del mundo empresarial, los medios de comunicación y las fuerzas militares y policiales, el *lobby* hindutva hace cuanto puede por comenzar un Rashtra hindú, que puede poner en peligro a las minorías religiosas y a las comunidades de rango inferior. En este contexto, la victoria final reside en las personas comunes cuya sabiduría se ha visto infaliblemente a través de las políticas antipopulares y es de esperar que elijan la democracia por encima de un nacionalismo religioso estrecho.

* Francis Gonsalves, S.J., es un jesuita indio, profesor de Teología, periodista y activista social. Exdecano del Vidyajyoti College of Theology, Delhi, es actualmente el decano de Teología en el Jnana-Deepa Vidyapeeth (JDV), Pune. Es también el secretario ejecutivo de la comisión de Teología y Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal de la India (CCBI). Autor de siete libros, destacamos los siguientes: *God of Our Soil: Towards Subaltern Trinitarian Theology* (2010), *Body Broken for Body Building: Christic Living in a Broken Global Village* (2013), *Feet Rooted, Hearts Radiant, Minds Raised: Living Sacraments in India* (2015).

Dirección: Jnana-Deepa Vidyapeeth, Ramwadi Nagar Road, Pune – 411014 (India). Correo electrónico: fragons@gmail.com

Introducción

Hace cinco décadas, Ionescu y Gellner escribieron: «Un fantasma recorre el mundo actual: el populismo»[1]. Hoy día, este fantasma del populismo, dirigido por el primer ministro Narendra Modi e impulsado por la militancia «hindutva» [= «hinduidad», calidad de hindú; se usa para describir grupos nacionalistas en la India], suscita graves amenazas para la democracia en la India. Ayudado por la alianza con la derecha hinduista, colectivamente conocida como el *Sangh Parivar* y liderada por el *Rastriya Swayamsevak Sangh* (RSS)[2], Modi consiguió el poder en mayo de 2014 después de la victoria aplastante de su *Bhartiya Janata Party* (BJP), que se jacta de haber conseguido mejores resultados en las encuestas de 2019.

Müller, en su obra *¿Qué es el populismo?*, afirma que para que alguien sea catalogado como «populista» tiene que: (a) ser crítico con las élites; (b) ser antipluralista; (c) afirmar categóricamente que es moralmente irreprochable mientras prueba que los adversarios son corruptos; y (d) desarrollar formas exclusivistas de política identitaria. Además, los gobiernos populistas suelen: (1) intentar apropiarse del aparato del Estado, (2) lograr el «clientelismo de las masas», y (3) suprimir la sociedad civil[3]. Basándonos en estos criterios, este

[1] G. Ionescu y E. Gellner (eds.), «Introducción», en *Populismo: Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires 1970.

[2] El hinduismo no es sinónimo de *hindutva*, que es una rama exclusivista y militante del hinduismo propagada por los hindúes fanáticos que quieren instaurar una «Hindu Rashtra» (nación) teocrática. La *Sangh Parivar* —que significa «Familia de Organizaciones»— remite al conglomerado de organizaciones nacionalistas hindúes iniciado por los miembros de la RSS, el *Rastriya Swayamsevak Sangh*, que significa «Cuerpo Nacional de Voluntarios». Cada ala de la *Sangh Parivar* tiene sus propias políticas y actividades dentro de la extensa ideología hindutva. Por ejemplo, el *Bhartiya Janata Party* (BJP) es el ala política, el *Vishwa Hindu Parishad* (VHP) es el ala religiosa, el *Akhil Bhartiya Vidhyarti Parishad* (ABVP) es la asociación juvenil etc. Cf. V. D. Savarkar, *Hindutva*, Veer Savarkar Prakashan, Bombay 1969; J. Sharma, *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, Penguin Books, Nueva Delhi 2011.

[3] Cf. J.-W. Müller, *¿Qué es el populismo?*, Grano de Sal, Ciudad de México 2017, pp. 7-14.

artículo analizará la política y las políticas de Narendra Modi y sus socios para desvelar la naturaleza del populismo hindutva y evaluar su éxito. Nos esforzaremos también por mostrar cómo las estructuras democráticas que han sido construidas por todos los indios a lo largo de los siglos están siendo sistemáticamente subvertidas por los actuales nacionalistas de derechas.

I. Historiografía en India: La guerra por un pasado prístino

La historiografía es un arma útil para probar la antigüedad y la legitimidad con el objetivo de someter a los demás. La ingenua periodización de la historia de la India que James Mill, en *The History of British India*, divide entre una civilización hindú, una civilización musulmana y el período británico, ha contribuido en gran medida a que los fanáticos hinduistas sostengan que los musulmanes y los británicos (cristianos) son los culpables de la destrucción de la antigua, monolítica y dorada época hindú. Esta sensación de vulneración y pérdida se intensificó cuando un brahmán, Keshav Baliram Hegdewar, fundó el RSS en 1925. Los ideólogos brahmanes V. D. Savarkar y M. S. Golwalkar echaron después más leña al fuego con la exclusivista ideología hindutva, con su propia Constitución, para restaurar el perdido orgullo hindú y la bandera de color azafrán distinta de la tricolor[4]. Alegando su preocupación exclusiva por los problemas socioculturales, el RSS se distanció del movimiento de no violencia Quit India centrado en la oposición contra el poder colonial. Además, sus miembros estaban en contra de cualquiera que trabajara por una India unida y pluralista. Esto condujo a que el resentido Godse asesinara al M. K. Gandhi en enero de 1948, pues la idea que Gandhi tenía de la India —respeto de todos los credos y defensa de la igualdad de todas las comunidades— era radicalmente opuesta a la sostenida por la hindutva.

En contra de la historia exclusivista de una hegemonía hindú, historiadores eminentes como Thapar sostienen que las configura-

[4] Cf. M. S. Golwalkar, *We, or, Our Nationhood Defined*, Bharat Prakashan, Nagpur 1947; y *Bunch of Thoughts*, Sahitya Sindhu Prakashana, Bangalore [3]1996.

ciones y la cohesión de la comunidad en el subcontinente indio son el resultado del lugar, el idioma, la ocupación y la casta, factores que no estaban necesariamente unidos por una identidad religiosa común[5]. La batalla contra el poder colonial fue sin duda una batalla unida y conjunta de creyentes y no creyentes que en colaboración construyeron la independencia. B. R. Ambedkar, un dalit (exintocable), fue el principal arquitecto de la Constitución de India, que garantizaba una serie de «salvedades» (discriminación positiva) para los sectores desfavorecidos de la sociedad como los dalits y los adivasis (grupos tribales) como también los «derechos de minorías» para comunidades que podrían llegar a ser víctimas de las mayorías. Así, a las «minorías religiosas», como los musulmanes y los cristianos, se les garantizaron los derechos constitucionales para practicar y propagar libremente su religión.

Para asegurar el éxito continuado del proyecto histórico hindutva, se han mantenido encendidas las pasiones públicas mediante el esfuerzo persistente de mitificar la historia y de historizar los mitos. Las contribuciones de luchadores por la libertad, como M. K. Gandhi, B. R. Ambedkar, J. Nehru y Maulana Azad, que lideraron la lucha por la independencia y propusieron proyectos para una India unificada y progresista, son eclipsadas, en el mejor de los casos, y, en el peor, son descalificadas como contrarias a la nación, laicistas, sin rumbo, elitistas o promulsumanas (es decir, contrarias a los hindúes). Por el contrario, los ideólogos hindutva, como Savarkar y Golwalkar, son ensalzados por sus gloriosas visiones de un Rashtra hindú. Además, se ha encargado a historiadores oscurantistas, como Dina Nath Batra, escribir libros de texto en los que mezclan la historia y el mito, afirmando que el Majabhárata carece de paralelo en todos los campos de la ciencia, la aeronáutica y la cirugía en los tiempos védicos, mucho antes de que Occidente soñara con aviones o la cirugía plástica[6]. Los historiadores rechazan estos relatos como ficticios, retrógrados y perjudiciales para el futuro de la India.

[5] R. Thapar, «Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity», *Modern Asian Studies* 23/2 (1989) 209-231.

[6] https://en.wikipedia.org/wiki/Dinanath_Batra (visitada el 10 de octubre de 2018). Batra es un historiador-ideólogo del RSS que ha provocado muchas controversias con sus extravagantes teorías, como, por ejemplo, que la cirugía plás-

II. Simbolismos en la construcción y destrucción de India

La transformación del mito en historia y de la historia en mito es posible gracias al uso inteligente de los símbolos. Los símbolos son medios poderosos para construir o destruir la comunidad. A diferencia de los textos y los relatos que exigen explicaciones verbales para clarificar los temas, los símbolos logran infaliblemente sus objetivos no solo moldeando la opinión pública, sino también evocando fuertes sentimientos de atracción o de repulsión, provocando que la población se enfrente durante conflictos entre comunidades[7]. El Sangh Parivar ha moldeado astutamente algunos símbolos para catalizar la causa nacionalista hindú. Entre los símbolos más poderosos se encuentran las idílicas imágenes del Rashtra hindú, el *janmabhoomi* (lugar de nacimiento) del dios Rama, las vacas sagradas, los saludos con la jaculatoria *Jai Sri Ram* y los intentos por universalizar el Bhagavad-gītā, el Gayatri Mantra y el yoga.

La destrucción, el 6 de diciembre de 1992, de la Babri Masjid (mezquita) —considerada por los hindúes como el *janmabhoomi* de Rama en Ayodhya, en el estado de Uttar Prades (UP)— constituye sin duda una de las confrontaciones más explosivas que polarizan a los hindúes contra los musulmanes hasta el presente. Con la beligerancia entre ambas partes, los tribunales de la India no saben cómo salir de este atolladero y llegar a una decisión que sea mutuamente aceptable. A los disturbios de Ayodhya le siguió el pogromo en Gujarat en el que murieron cientos de musulmanes en febrero de 2002. El primer ministro Modi surgió como el líder indiscutible entre los radicales hindutva, y los miembros del BJP afirmaron ser los auténticos custodios de la herencia hindú y de todos los hindúes. Los éxitos electorales del BJP en Gujarat se repitieron en Uttar Prades,

tica era probablemente conocida en la antigua India puesto que el dios Ganesh había implantado una cabeza de elefante en un cuerpo humano.

[7] A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (Ellis Horwood Limited, Chichester y Tavistock Publications, Londres y Nueva York 1985, pp. 11-38), afirma que la comunidad se construye no tanto por la proximidad geográfica de los miembros, sino por los campos simbólicos que unen o dividen a la población. Cf. P. Bourdieu, *Language & Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 163-170.

cuando en marzo de 2017 Yogi Adityanath, mahant (sumo sacerdote) del Gorakhnath Math, fue elegido su jefe de gobierno. Famoso por sus diatribas corrosivas contra musulmanes y cristianos, aumentaron las controversias sobre la política de protección de las vacas y la *gharvapasi* (conversión al hinduismo).

La protección de las vacas es una cuestión muy polémica que enfrenta a los hindúes de las denominadas «castas superiores», que sostienen que las vacas deben ser protegidas a toda costa, contra muchos otros de las denominadas «castas bajas» y credos, que no solo comen carne de vacuno, sino que también viven del mercado de la carne: sacrificio de vacas, la venta de carne de vacuno, el comercio de exportación-importación y la industria del cuero. La prohibición del sacrificio de vacas dio razón a los *gau-rakshaks* (protectores de vacas) para tomar la ley en sus manos y linchar a los musulmanes por la mera sospecha de que poseían carne de vacuno. Además, la mayor ofensiva de la línea dura hindú contra los cristianos bajo el gobierno del BJP se produjo en 1998-1999 en el distrito Dangs de Gujarat, cuando las instituciones, capillas y los adivasis (grupo étnico y tribal) cristianos fueron atacados supuestamente por «convertir por la fuerza» a los hindúes al cristianismo. En UP y Gujarat, muchos de los convertidos al cristianismo fueron obligados a realizar rituales de purificación llamados *gharvapasi* (literalmente, vuelta a casa), presuponiendo, por supuesto, que la «casa» religiosa de India es el hinduismo. En este sentido, la hindutva sostiene que, para disfrutar de los plenos derechos en el Rashtra hindú, hay que amar a la propia nación no solo como el propio lugar de nacimiento *(janmabhoomi)*, sino también como la propia «tierra santa» *(punyabhoomi o pitrubhoomi)*. Con esta exigencia, a los musulmanes y los cristianos se les niega automáticamente la igualdad de ciudadanía con los hindúes.

Modi es un símbolo más grande que la vida, es el *Purusha* (el «Varón», divinidad única omnipresente) por excelencia: el célibe valiente que ha sacrificado todo por el Rashtra, el mesías de un hinduismo herido, pequeño vendedor de té que alcanzó la fama gracias al trabajo duro, singularmente centrado en el desarrollo, invencible en las urnas, duro con los terroristas e implacable en la destrucción de los «enemigos» del Rashtra. En las plataformas indias, la retórica sagaz de Modi, los gestos grandiosos, las consignas pegadizas y los llamamientos emo-

tivos hipnotizan a las masas. Y, en sus 58 viajes al extranjero desde mayo de 2014 hasta octubre de 2018, ha saludado a los presidentes Obama y Trump y al primer ministro Netanyahu no solo con un apretón de manos protocolario, sino con lo que parecen abrazos entre amigos cercanos, regalándoles copias del Bhagavat Gita sin pedirles disculpas. El ímpetu de Modi hace que muchos indios se sientan orgullosos y esperanzados, a la espera de esos *aache din* (días buenos) que Modi siempre promete, pero que nunca lleva a cabo en realidad.

III. ¿Definir o ser definido? Cuestiones de identidad

Mientras que la mente occidental prefiere la precisión con la categorización «o… o», la mentalidad oriental se siente cómoda con las descripciones «y… y». En consecuencia, dada la diversidad que caracteriza a la India en cultura, casta, credo y clase, los indios se sienten bien con miles de indicadores de identidad. No hace mucho tiempo, muchos cristianos indios no se opondrían a ser catalogados como «hindú cristiano», es decir, hindú de cultura y cristiano de religión. Sin embargo, dado el aumento de la consciencia de los procesos de asimilación y alienación que subrepticiamente buscan la división y la demarcación de quién es hindú/indio y quién no, las minorías religiosas temen por su propia identidad y desean ahora reivindicar su derecho a decidir «quiénes» son en lugar de someterse a la «tiranía de las categorías» y permitir que los poderosos decidan «quiénes» deberían ser[8].

La hindutva engloba en cinco «emes (m)» —marxismo, macaulacionismo, misioneros, materialismo y musulmanes extremistas—[9] a los enemigos del Rashtra hindú, y cada una de ellas le proporciona el margen necesario para catalogar a los adversarios. Así, historiadores como

[8] R. Thapar, «The Tyranny of Labels» (en K. N. Panikkar [ed.], *The Concerned Indian's Guide to Communalism*, Viking, Nueva Delhi 1999, pp. 1-31), advierte contra la catalogación ingenua de las comunidades religiosas y su puesta en confrontación, pues la religión no era tan importante en la India antigua como en la actualidad.

[9] Cf. S. Roy, «On Hindutva and the 'Five Ms' that Pose a Threat to it», 2 de diciembre de 2014, https://www.newslaundry.com/2014/12/02/on-hindutva-and-the-five-ms-that-pose-a-threat-to-it (visitada el 10 de octubre de 2018).

Thapar, que proponen historias pluralistas y progresistas de la India, son tachados de «marxistas». Los cristianos son presentados como «misioneros» que convierten por la fuerza a los hindúes al cristianismo, mientras que el cristianismo mismo es vinculado al «macaulacionismo» porque los colonizadores son mayoritariamente cristianos y porque los cristianos indios gestionan muchas instituciones educativas cuya lengua oficial es el inglés. Asimismo, los musulmanes son aleatoriamente considerados «terroristas» o «extremistas», pues se considera impensable que un hindú pueda ser terrorista —pese a que miembros de organizaciones hindúes como *Sanatan Sanstha* han sido arrestados por asesinatos, atentados y posesión de explosivos—. Dado que los musulmanes y los cristianos representan solo un 14,2 % y un 2,3 % respectivamente de la población india, mientras que los hindúes constituyen el 79,8 %[10], uno se pregunta por qué los hindúes se sienten inseguros y por qué se esfuerzan tanto para marginar a las minorías. El Informe Justice Sachar de 2006 mostró incluso que los musulmanes se encuentran entre las comunidades más pobres y atrasadas de la India[11]. Por tanto, es una patraña afirmar que los musulmanes superan a los hindúes no solo numéricamente sino también económicamente.

Entre los muchos marcadores de identidad que siguen imponiéndose a quienes supuestamente amenazan al populismo hindutva encontramos antinacionales, antipatriotas, *sickular* [juego de palabras: *sick*, «enfermo», *kular*, «laicista»), pseudo-secularistas, marxistas, maoístas, naxalitas, yijadistas, extranjeros, proselitistas, extremistas, terroristas, etc. Otra forma que trata sutilmente de privar a los pueblos autóctonos de la India de sus derechos y de la propiedad de la tierra es llamar a los *adivasis* («habitantes originales») *vanvasis* (literalmente, «los que viven en los bosques»). Finalmente, a las personas de los medios de comunicación que expresan diferencias de opinión con los miembros de la línea dura de hindutva se les llama «presstitutos» (prostitutos/as de los medios de comunicación) para mostrar que sus opiniones son perversas, poco autóctonas y abomi-

[10] https://www.census2011.co.in/religion.php (visitada el 12 de octubre de 2018).

[11] Véase, para más información sobre la situación actual de los musulmanes, O. Anas, «Indian Muslims between Exclusion and Political Populism», *Al Jazeera Centre for Studies' Report* 30 de noviembre de 2016.

nables para los ciudadanos de mente recta que respetan la autoridad gubernamental y obedecen las órdenes.

IV. Censurar la prensa, asfixiar al disidente y deificar al líder

Actualmente, la democracia india afronta graves amenazas contra la libertad de expresión, asfixiando al disidente. Muchos periódicos y canales de televisión locales en lenguas autóctonas dan publicidad desde hace tiempo a lo que es producido y pregonado por el gobierno. En cambio, numerosos canales y medios de comunicación en inglés habían mantenido su autonomía, respetando el espacio democrático y permitiendo la difusión de puntos de vista que diferían de los suyos. Esta tendencia ha cambiado, y una atmósfera de temor ha paralizado a los medios indios. Eminentes presentadores de televisión como Prannoy Roy, Barkha Dutt, Karan Thapar y Ravish Kumar, que no están de acuerdo con las políticas del gobierno, han sido víctimas de acosos en línea y amenazados incluso de muerte. Se han hecho intentos por penalizar a canales populares como la NDTV. A autores mundialmente aclamados como Arundhati Roy tampoco se les ha salvado, ya que han sido tildados de antinacionales, rebeldes, paquistaníes y maoístas. Racionalistas como M. M. Kalburgi, Govind Pansare y Narendra Dabholkar, así como la valiente periodista Gauri Lankesh, fueron asesinados a tiros por ser críticos con la política hindutva.

Uno de los casos más recientes y flagrantes de intimidación contra intelectuales fue la represión de cinco «naxalistas urbanos», sospechosos de tener vínculos con los subversivos ultraizquierdistas del Estado. Junto con ellos, un sacerdote jesuita de 82 años, Stan Swamy, que trabajaba con adivasis desposeídos en el estado de Jharkhand, también fue arrestado, y fueron enjuiciados en virtud de la draconiana «Ley de Prevención de Actividades Ilegales» (UAPA, siglas en inglés). Todos estos acusados son abogados, escritores y activistas sociales comprometidos que se preocupan por los intereses de los sectores más pobres y explotados de la sociedad de la India. Un activista social hindú vestido de azafrán, Swami Agnivesh, también fue maltratado, le rompieron la túnica y las costillas simplemente porque habla de la abolición de las castas, de la igualdad entre todos los

indios, y lucha por los derechos de los pobres de las zonas rurales y de los trabajadores sin tierra.

La estrategia populista trata, por un lado, de sofocar a los disidentes, y, por otro, apoyar a determinados miembros de la prensa y canales de televisión para que propaguen las opiniones gubernamentales. Arnab Goswami, probablemente el presentador de televisión mejor pagado de la India, y su Republic Channel son considerados como los altavoces del gobierno. Además de abatir a los adversarios ideológicos durante los debates televisados en hora de máxima audiencia, el Republic Channel de Goswami lanzó también una caza de brujas, intentando probar en vano que el Vaticano, en connivencia con los obispos indios, estaba conspirando para subvertir el renacimiento hindú en la India. Las cartas pastorales de los tres arzobispos católicos de Delhi, Gandhinagar y Goa, en las que pedían a los fieles orar por el país, fueron interpretadas como una estrategia de la Iglesia para difamar el buen gobierno de Modi y presionar a los cristianos para derrotar al BJP.

En particular, hoy en día, con la revolución de las tecnologías de la información y la propagación generalizada de las redes sociales, la opinión pública «a favor» o «en contra» de cualquier cosa o de cualquier persona puede ser diseñada de manera efectiva. Las últimas elecciones generales de la India en 2014 fueron consideradas como «las primeras elecciones realizadas mediante las redes sociales». Modi y el BJP inundaron las redes describiendo la campaña como un combate entre dos «marcas políticas» opuestas: el plebeyo *chaiwallah* (vendedor de té), Narendra Modi, contra el elitista *shehzada* (príncipe), Rahul Gandhi de la dinastía Nehru-Gandhi; el buen gobierno contra la corrupción endémica; la decisión contra la vacilación; la disciplina contra el caos; el respeto por la religión contra el pseudo-secularismo; etc. Se dice que hubo genios de la computación brillantes, a los que se les pagaba generosamente para que gestionaran la campaña electoral. El BJP de Modi obtuvo la mayoría absoluta en la Lok Sabha (Cámara del Pueblo) con 282 escaños de un total de 543, mientras que el Congreso Nacional Indio —que gobernó durante 55 de los 69 años de independencia de la India— solo obtuvo 44 escaños, en comparación con los 206 obtenidos en 2009. Aparte de los éxitos electorales, Modi es una de las personas más seguidas en Twitter con unos 43 millones de personas en todo

el mundo. Sorprendentemente, Modi nunca ha aparecido en ninguna entrevista de televisión o debate público. Es un comunicador unidireccional; los demás escuchan y obedecen.

V. La impía trinidad: neoliberalismo, nacionalismo religioso y el poder del activismo

En medio de los rápidos cambios que está experimentando la India y en contra con la creciente ola de cinismo sobre el estado de cosas en el país, uno podría preguntarse: ¿Por qué esta marca populista de nacionalismo religioso sigue siendo aceptable —aunque no totalmente satisfactoria— para grandes masas de la población india? La respuesta parece estar en el carácter religioso de la India y en la psique de la mayoría de los indios, que nunca ha cambiado realmente a pesar de las afirmaciones de que la India se está convirtiendo en una superpotencia mundial. Aunque ha habido una «democratización de la religión», pues muchos miembros de las llamadas «castas bajas» asumen posiciones de poder, las llamadas «castas altas» no aceptan tales cambios, ya que inevitablemente conducen a la pérdida de poder sociopolítico así como al debilitamiento del estatus económico. El elitismo permanentemente arraigado en el sistema de castas persiste, y los problemas parecen destinados a continuar.

Roy comenta acertadamente: «La lucha por la libertad de la India, aunque impresionante, no fue revolucionaria. La élite india asumió fácil y finamente el papel de los imperialistas británicos»[12]. Con el derrocamiento del «gran enemigo», Gran Bretaña, las anomalías del sistema de castas y las desigualdades entre el campo y la ciudad no llegaron a resolverse. Después de la independencia, la visión de Jawaharlal Nehru de una India próspera y moderna, con el «secularismo» y el «socialismo» añadidos finalmente a la Constitución, benefició sobre todo a los indios urbanos, que se dedicaron egoístamente a aumentar el bienestar de su propia familia, clan, casta o comunidad. Esto fue posible por la intervención de líderes fuertes del partido del

[12] A. Roy, *Public Power in the Age of Empire*, Seven Stories Press, Nueva York 2004, p. 6.

Congreso. Sin embargo, el recordatorio de M. K. Gandhi a los indios de que «el alma de la India vive en sus aldeas», y las persistentes demandas de B. R. Ambedkar por la «abolición de las castas», fueron olvidadas en la lucha por satisfacer los intereses personales.

Los partidos que durante mucho tiempo se han opuesto a la política del Congreso de Nehru, a saber, el *Bharatiya Jana Sangh* (BJS) desde 1951 hasta 1977 y el BJP desde 1980 en adelante hasta la fecha, fueron perspicaces al forjar una unidad genérica de las castas inferiores junto con aquellos que buscaban algún tipo de ayuda para el renacimiento religioso. A finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, cuando el partido del Congreso se interesó por la «hindutva blanda» y abrió las puertas de la India a los capitalistas neoliberales, muchos indios comenzaron a sentirse desilusionados con las promesas vacías del partido. Mientras tanto, el BJP percibió que sus perspectivas electorales radicaban en abrir una brecha entre las tan publicitadas «élites» y los «plebeyos», reviviendo la agenda hindutva y haciéndose pasar por el protector de la religión hindú mayoritaria contra los «pseudo-secularistas», denunciados como contemporizadores con las minorías religiosas. Gujarat se convirtió en el «laboratorio de la hindutva» y el «modelo de desarrollo de Gujarat», con generosas subvenciones a los inversores extranjeros y a las empresas indias, y con concesiones a los agentes locales, se convirtió en el ejemplo de la India nueva y fuerte.

Hoy en día, los capitalistas neoliberales se han unido a los chovinistas religiosos, y, con la agresión de los militares y la protección de la policía, mantienen vivo un estado de sitio y tensión, conservando así un dominio sobre los pobres. El nexo impío de los brahmanes, los chatrias y los vaisias —sacerdotes, guerreros y mercaderes, que siempre han reunido recursos para perpetuar sus poderosos reinados— parece beneficiarse una vez más de los sistemas sociopolíticos y religiosos-culturales. Esta vez, dos factores adicionales están a su favor: (a) los dalits y adivasi que se oponían en su mayoría a la dominación de las castas superiores se están subsumiendo ahora en el sistema cuando se considera conveniente, y (b) los medios electrónicos y sociales están proporcionando apoyo incondicional para transmitir noticias falsas, fomentar el doble lenguaje, amañar los hechos y las cifras, y deificar al líder populista. Esto explica, en gran medida, el éxito del populismo hindutva.

Conclusión

Durante los discursos preelectorales de 2014, Modi suplicó melodramáticamente a las masas que no lo eligieran ministro, sino simplemente como *chowkidar*, perro guardián, para hacer frente a los corruptos culpables del partido del Congreso que habían robado a la nación durante mucho tiempo. Juró corregir los errores históricos y poner a la India en la vía rápida del progreso. Esta retórica le llevó a ganar muchas elecciones estatales y locales. Sin embargo, el BJP sufrió una pérdida electoral colosal en las elecciones a la Asamblea de Delhi en febrero de 2015, que ganó el Partido Aam Aadmi (AAP, que significa Partido del Hombre Común), liderado por Arvind Kejriwal. La razón principal era que la gente se había dado cuenta de la retórica vacía de Modi y de su incapacidad de traducir las promesas en proyectos concretos que beneficiaran a todos. Mientras el BJP se dedicaba a las tácticas negativas de señalar las lagunas del AAP, Kejriwal y sus partidarios hablaban el idioma del plebeyo, tenían la escoba como su símbolo electoral y prometían medidas concretas de bienestar como electricidad barata, agua potable segura, mejores carreteras, reparación rápida de los males, etc., es decir, lo que la India necesita en la actualidad. Y ganó.

La actual ola antidemocrática y populista solo puede contrarrestarse sensibilizando a la opinión pública. Los plebeyos como los *chowkidars* deben mostrar, en primer lugar, que, a pesar de toda la propaganda populista de *aache din*, no han llegado los «días buenos»; el hombre y la mujer comunes todavía sufren pobreza, hambre, amenazas, desalojo del hogar y de la tierra, etc. En segundo lugar, aunque Modi y sus aliados atacan constantemente al Congreso por ser elitistas, los líderes del BJP no son menos elitistas, pues pertenecen en su mayoría a las castas y clases altas, con una representación musulmana mínima. En tercer lugar, mientras que Modi se jacta de no estar mancillado por la corrupción, los ministros del BJP son culpables de estafas de tierras, lavado de dinero, negocios de adquisición de armas sospechosos, violaciones impunes, linchamientos, además de tener antecedentes penales. Al propio Modi se le prohibió entrar en el Reino Unido hasta 2012 y en los Estados Unidos hasta 2014 por su supuesta complicidad en el genocidio de Gujarat de 2002. Pero su puesto actual le proporciona la inmu-

nidad para viajar libremente por todo el mundo. En cuarto lugar, la trinidad impía de los capitalistas neoliberales, los fanáticos religiosos y los bravucones militares y policiales debe ser denunciada por lo que es: explotadores egoístas de los pobres e impotentes. En quinto lugar, los intelectuales orgánicos —autores, filósofos, periodistas, poetas, teólogos, medios de comunicación, semióticos, cineastas— deben esforzarse por desenmascarar el doble lenguaje, desarrollar nuevos símbolos, reclamar el espacio democrático que se reduce constantemente. Todo esto solo dará sus frutos si las preocupaciones comunes se ponen de relieve en la vida pública y en los debates sociopolíticos.

India ha tenido muchos movimientos populistas tanto a nivel local como nacional. Después de la independencia, podemos pensar, a nivel nacional, en Indira Gandhi, que reinó con un poder absoluto sobre la India con el eslogan ampliamente publicitado «Indira es India, India es Indira». Montada en una ola populista e interesada en usurpar el poder político por sí sola, manipuló la declaración del estado de emergencia entre junio de 1975 y marzo de 1977, que finalmente provocó su derrota. El populismo hindutva es animado actualmente por un hombre, Narenda Modi, que ha construido su imagen con la enorme ayuda del mundo empresarial, los medios de comunicación y las numerosas asociaciones nacionalistas que buscan la resurrección de un imaginario Rashtra hindú glorioso. Hasta ahora, los procesos de mitificación de la historia y de la historización de los mitos, como también las simbolizaciones, las políticas de identidad y la forja de alianzas entre las llamadas «castas inferiores», han dado buenas cosechas. A menudo se dice que «los indios no votan, sino que votan a su casta»[13]. Como quiera que sea, esperamos que, en última instancia, todas las castas voten a favor de la democracia, no de un estrecho nacionalismo religiosos, pues solo la democracia parece ser la mejor opción para todos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[13] *N. del T.* Juego de palabras en inglés entre *cast vote*, que significa «votar», y *vote caste*, que significa «votar a la casta». Expresión literal: «Indians do not cast their vote; but vote their caste!».

Dilek Sarmis *

DE LA CENTRALIDAD DEL REFERENTE ISLÁMICO A SU NACIONALIZACIÓN
Islam y populismo en la historia de Turquía

Este artículo propone una reflexión sobre la explotación de la religión por parte de las políticas populistas en Turquía mediante la clarificación histórica de las primeras décadas republicanas, habitualmente asociadas a la laicidad y a un notable distanciamiento con respecto a lo religioso. Este enfoque permite analizar las filiaciones entre las reconfiguraciones de la religión en los diversos campos de acción intelectual y política de la joven república de Turquía, y las experimentaciones actuales del partido en el poder; estas filiaciones atestiguan una enorme removilización del islam como significante cultural e identitario, modificando en una perspectiva populista la topología de los grandes valores políticos turcos.

* Dilek Sarmis es una investigadora de posdoctorado en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, concretamente en el Centro de Estudios turcos, otomanos, balcánicos y centrasiáticos (CETOBaC, UMR 8032 EHESS-CNRS). Es coordinadora científica de un proyecto de investigación franco-alemán ANR-DFG sobre el profeta del islam y docente en el INALCO (Instituto National de Lenguas y Civilizaciones Orientales), en París. Se doctoró con una tesis titulada *La pensée de Bergson dans la genèse de la Turquie moderne. Un prisme des transitions lexicales, institutionnelles et politiques de la fin de l'Empire ottoman à la Turquie républicaine*. Está especializada en historia intelectual e historia de los saberes del Imperio otomano y de la República turca, centrándose especialmente en la historia de los saberes religiosos.

Dirección: Postdoctoral fellow ANR-DFG Prophet, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (Cetobac, UMR 8032, CNRS-EHESS) 54, boulevard Raspail 75006 Paris (Francia). Correo electrónico: dilek.sarmis@gmail.com

El concepto político y analítico de «populismo» se refiere a realidades diversas y se ha forjado a merced de experimentaciones históricas y nacionales diferentes. En su estructura de conjunto, remite a fenómenos de gestión política e ideológica que contraponen el «pueblo» a las elites que lo gobiernan. En la perspectiva de un aprovechamiento político de esta oposición más o menos artificial en los discursos de los actores, y más o menos fundamentada en el contexto, se han utilizado instrumentos identitarios, entre los que se encuentra la religión con sus variables contextuales e históricas.

En este sentido, la historia y la actualidad de Turquía permiten hacer una reflexión sobre las relaciones creadas entre la religión y la movilización de referentes de tipo nacionalista y populista. Por «religión» entendemos en este artículo tanto las prácticas como los instrumentos. Las prácticas son las realizadas por individuos que se vinculan a una fe asumida o a una cultura regional o nacional que contribuye a su identidad. Los instrumentos son intelectuales y políticos. Son movilizados por los actores en sus campos correspondientes (políticos y sus enlaces: corporaciones, periodistas, pero también universitarios e intelectuales —teólogos, filósofos, escritores—) para producir discursos y teorías relativas al individuo en el contexto de su espacio político, nacional y cultural. Nosotros abordamos la historia del lugar del islam en las políticas republicanas de Turquía para explicar cómo se ha llegado a lo que hoy se presenta como una concomitancia entre una forma de nacionalismo y una forma de islam político.

La Turquía republicana

Recordemos algunos momentos esenciales de la historia de la Turquía republicana. El régimen imperial del sultán al que sucede la república fue derrotado en 1918. Esto dio lugar a la ocupación de Estambul por las potencias extranjeras y a una guerra de liberación liderada por Mustafá Kemal —el futuro Atatürk— que condujo al tratado de Lausana del 23 de julio de 1923 en el que se fijaron los límites territoriales de la nueva Turquía. Esta guerra se convirtió

muy pronto en un mito fundacional de la nueva nación. La proclamación de la República turca el 29 de octubre de 1923 llevó a una serie de reformas en las que coincidieron la cuestión de la modernidad revolucionaria y la de la gestión de la religión: abolición del califato y nueva constitución en 1924, desmantelamiento de las fraternidades religiosas en 1925, adopción del código civil inspirado en el modelo suizo en 1925, nuevo código penal, adopción del alfabeto latino y del calendario gregoriano en 1928. Estas reformas de orden institucional fueron acompañadas por otras de fuerte carga simbólica relativas a la vestimenta (prohibición del *fez* y adopción de vestimenta y sombrero occidentales) y a los patronímicos[1].

Durante estos años clave se va forjando progresivamente la constitución en torno a seis conceptos llamados las «seis flechas» *(altı ok)*: en 1927, «republicanismo», «populismo»[2], «nacionalismo» y «laicidad», a los que se añadieron en 1931 el «estatismo» y la «revolución». Con ellos el Estado-nación adquiere principios teleológicos que sostienen el sistema de partido único y el culto al líder organizado en torno a la figura de Mustafa Kemal, «Atatürk», el padre turco, figura paterna y casi divina que decide los patronímicos y el tiempo. Muy pronto, la República impuso un imaginario histórico. La Institución para la Historia Turca *(Türk Tarih Kurumu)*, creada en 1931, construye una narrativa nacional ideológica y mesiánica, parcialmente tomada de la obra de los orientalistas de Turquía, y cuyos referentes son preislámicos, evitando cualquier transitividad con el Imperio otomano, fuertemente reprimido por este Estado. Una reforma universitaria iniciada en 1933 reorganizó los departamentos universitarios y condujo a una purga masiva de profesores del período otomano y a la contratación de profesores alemanes —muchos de ellos judíos— que huían del nazismo. La teología desaparece de la universidad, y a los intelectuales y profesores de enseñanza superior se les pide trabajar en conformidad con la ideología del partido único y con los intereses de la revolución kemalista. En 1925, las fraternidades religiosas, poderosas estructuras de red de la sociedad

[1] Ley de 1934 que obligado a cada ciudadado a adoptar un apellido turco y transmisible a los descendientes.

[2] El término turco es *halkçılık*, formado a partir de la raíz *halk-*, «pueblo».

otomana y transmisoras de acción política potencialmente importantes, son prohibidas, impidiendo el mantenimiento de un poder alternativo paralelo no controlado. La laicidad turca consiste ante todo en una puesta bajo tutela, y no solo un repliegue a la esfera privada, de la religión; el proyecto republicano nunca implicó, rigurosamente hablando, su desaparición del espacio sociopolítico.

La historiografía, al igual que el imaginario construido en torno a esta historia turca reformada, insiste considerablemente en el movimiento de secularización y de laicización de la Turquía kemalista, interpretada a veces erróneamente como una exclusión de la religión[3]. Por el contrario, los periodistas y los politólogos actuales afirman que en Turquía se ha producido una «vuelta a la religión», una «islamización», analizada como un factor anexo o explicativo de la llegada al poder, en 2002, del actual gobierno del AKP (*Adalet ve Kalkinma Partisi*: Partido de la Justicia y del Desarrollo), habitualmente reelegido desde entonces. Considerado a principios de la década de 2000 como el mejor modelo de un país musulmán que se ha hecho compatible con las normas europeas, ha sido controvertido en los últimos años, tanto en Turquía como en Europa. El gobierno del AKP es visto ahora como un movimiento político populista que explota la religión con fines de construcción de poder o como una herramienta del islamismo ideológico. Estas dos dimensiones atribuidas a la política del AKP, que forman parte de dos dinámicas políticas diferentes —una utilitarista y otra ideológica—, pueden, sin embargo, coexistir eficazmente según las sensibilidades de los representantes del partido. Además, los análisis contemporáneos presentan claramente el experimento del AKP como una ruptura con la experiencia kemalista.

Kemalismo y religión

Sin embargo, y aunque entre algunos líderes del AKP es evidente el distanciamiento de la laicidad kemalista[4], la reflexión sobre ciertas rup-

[3] Según la modelización que ha hecho Marcel Gauchet de los desarrollos del cristianismo.

[4] Las propuestas a favor de un régimen de tipo no laico son habitualmente hechas, desde hace algunos años, por periodistas o diputados de la mayoría en

turas, en particular institucionales y simbólicas, merece ser matizada por una reevaluación histórica del lugar de la religión en la historia del Estado kemalista. El repertorio de discursos y acciones del actual Gobierno se nutre del patrimonio nacionalista y de la estructuración de la acción política desarrollada durante el período de Atatürk.

Un motivo recurrente en la historia de Turquía es la identificación entre modernización y secularización. La modernización de Turquía se atribuye al cambio cultural y epistemológico que metió en cintura a las instituciones religiosas. Sin embargo, en contra de la idea extendida de una ruptura con el islam y a pesar de la ruptura republicana con el régimen imperial y califal anterior a 1918, hay que tener en cuenta la permanencia en los círculos intelectuales, más allá de la ruptura republicana de 1923, de discursos secularizados[5] sobre la religión *(din)* y la moral *(ahlâk)*. Es importante evaluarlos como estructuras que fundamentan a las sociedades. Aunque no intencionadamente, han podido favorecer los intereses más contemporáneos del «islam» como modelo sociopolítico. La religión no desaparece del espacio público, sino que todo lo que ella representa es tutelado por el Estado. El referente religioso se mantiene y se reconfigura por su *nacionalización* progresiva, lo cual explica en parte la gran facilidad con la que el gobierno actual se apoya en la religión para oponerse a regímenes políticos precedentes. Se beneficia de la extraordinaria acogida que tienen en Turquía, una república aún joven fundada sobre la mitificación de una guerra de liberación contra el enemigo exterior, los discursos nacionalistas.

La nacionalización se produce a través de varios momentos históricos. Ya durante las últimas décadas otomanas, la reducción territorial sufrida por el Imperio incitaba a explorar una identidad nacional alternativa a la del expansionismo imperial, a la que se dedicaron los reformadores otomanos y los jóvenes turcos. El turquismo y el panturanismo (unión de pueblos turcos) proponían entonces una sustitución de la identidad pluriétnica, a veces tribal en las provincias del

el poder. Deben concebirse en relación con la valoración de un modo de vida que sitúa la religión en el centro de la colectividad, ritual y simbólicamente.

[5] Secularizados en el sentido de que no implican la acción primaria del Estado.

Imperio, de los ciudadanos otomanos por la identidad turca. Estos proto-nacionalismos valoraban una variante de la identidad etno-cultural, a veces centrada en el territorio anatólico, a veces con una extensión hacia Asia Central. Los discursos relacionados[6] se desarrollaron particularmente después del cambio de régimen de la revolución de 1908 que llevó a los jóvenes reformistas turcos al poder[7]. El multiculturalismo, que ya no funcionaba en el contexto de la creación de un Estado-nación autónomo y de las pérdidas territoriales (Bosnia y Herzegovina en 1908, Rodas, Libia y Albania en 1912, seguido de Bulgaria y Creta —las primeras guerras balcánicas de octubre de 1912 a mayo de 1913—), perdió gradualmente su relevancia. Desapareció a favor de una uniformización organizada por el Estado, asimilando a todos sus ciudadanos a un territorio, una lengua, un régimen político único. En 1915, el genocidio contra los armenios, acusados de formar una quinta columna rusa, reflejó la extrema tensión sobre la cuestión de la unidad étnica, territorial y religiosa del país. ¿Qué pasó con el carácter «islámico» durante esta sustitución étnico-cultural? En general, la identidad islámica se fundió y se sometió a una identidad supraturca.

A partir de 1923, el nacionalismo kemalista se despojó de la referencia islámica que, como resultado, perdió su valor institucional y simbólico fundamental al tiempo que siguió siendo una *constante* cultural y nacional. Era como si los turcos fueran musulmanes *en segundo lugar*. Las opciones culturales de las élites sociopolíticas, económicas y militares de los años 1920 a 1940 promovieron la occidentalización de los estilos de vida. Los proyectos de reforma religiosa, particularmente el de 1928, estaban claramente orientados a someter la religión a los intereses racionalistas y nacionalistas del

[6] Entre los representantes y transmisores de esta teoría encontramos a personas como Ziya Gökalp, Yusuf Akçura y Ahmet Agaoglu, revistas como *Genç Kalemler* (Plumas jóvenes, 1908) y *Türk Yurdu* (La patria turca, 1911), y una asociación llamada *Türk Ocagi* (El hogar turco, 1912). Cf. François Georgeon, «La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 50 (1988). Daniel Panzac (ed.), *Turquie, la croisée des chemins*, pp. 30-44.

[7] En oposición al sultán, estos reformadores restauraron la monarquía constitucional de 1876 que el primero había abolido en 1878.

Estado. Sin embargo, la situación con respecto a la explotación del islam por parte de las élites políticas fue mixta. Los discursos dirigidos a la gente durante la década de 1920 muestran un uso claramente «populista» de la religión, en el sentido de que tenían la intención de reforzar el sentimiento de pertenencia a una identidad nacional determinada y espiritualizada. Pero en la década de 1930 y después de la búsqueda del *eterno* turco, algunos teóricos de la revolución kemalista querían afirmar la importancia de los orígenes chamánicos y paganos de los turcos. También servían de recursos a las élites dirigentes para establecer una distinción social e intelectual con el pueblo que no tenía realmente acceso a estas teorías culturales paganas. El uso de elementos relacionados con el paganismo puso, de hecho, aparte a la élite turca durante el período del partido único (es decir, antes de 1946). Este no dudó en alentar la producción de narrativas nacionales que llegaban hasta el delirio, elaborando un mito de los orígenes y de la excepción (de la lengua, de la cultura, del origen étnico, remitiendo a una civilización superior desaparecida y al continente de Mu, promoviendo un supremacismo turco, etc.). Estos referentes preislámicos fomentaron las discriminaciones en el seno de la sociedad turca. Esta construcción ideológica y su relación compleja con el islam, aunque breve, marcarán el nacionalismo complejo posterior de la extrema derecha turca.

La enseñanza de la religión

La enseñanza de la religión y los rituales fueron también sometidos a los dinamismos de la nacionalización. El Departamento de Teología de la Universidad de Ankara, en el que se estudiaban de forma histórica las ciencias religiosas clásicas[8], situación entonces única en el país, fue cerrado en 1933. Sin embargo, el Estado siguió formando a los imanes y mantuvo, a veces de una forma fantasmal u

[8] Dilek Sarmis, «Conceptualiser le mysticisme dans une perspective académique : la constitution d'une histoire générale du mysticisme chez Mehmet Ali Ayni (1868-1945)», *European Journal of Turkish Studies* [en línea], 25 de diciembre de 2017; en línea desde el 20 de diciembre de 2017. http://journals.openedition.org/ejts/5451

opcional, una modesta enseñanza religiosa en educación primaria. Entre 1932 y 1950, una circular del Ministerio de Cultos *(Diyanet)* impuso que se llamara a la oración en turco, y los gobiernos posteriores favorecieron la traducción del Corán a lengua turca, movilizando tanto a teólogos como a escritores para hacerlo. La turquización de los rituales y el acceso a los fundamentos religiosos estaba en estos casos específicos vinculada a una política nacionalista de uniformización cultural.

La (re)apertura del Departamento de Teología en la Universidad de Ankara en 1949 se explica en parte por el paso al multipartidismo en 1946, pero también por los esfuerzos de políticos, escritores e intelectuales para justificar la importancia de la religión como espacio de saber y de cultura. Se produjo entonces el desarrollo de la función de los teólogos. Profesores universitarios en los departamentos de Teología de las universidades, actores políticos en el Ministerio de Cultos *(diyanet)*, y, más ampliamente, enlaces simbólicos de la representación de la religión, los teólogos se ven trabajando en el cruce de varios campos. Solicitados para formar a los imanes y expertos en reformas religiosas, asesoran también sobre los fenómenos sociales y sus mutaciones. Su importancia aumenta o disminuye según los gobiernos, pero desde 1980 el número de departamentos de Teología en las universidades privadas turcas ha crecido extraordinariamente.

Este aumento del capital simbólico de los teólogos es, entre otros, un fruto de trabajos anteriores realizados por intelectuales conservadores que crearon, entre 1940 y 1950, espacios nuevos para pensar la religión (filosofía, psicología y sociología de la religión)[9]. Abrieron así el camino a la rehabilitación de la teología y a su autonomía[10].

La comunidad intelectual turca también desempeñó un papel importante en la creación de una nueva comprensión del islam: la de un referente sociopolítico. Nuevos conceptos fueron usados en re-

[9] Entre ellos, universitarios de departamentos de ciencias humanas y sociales fuertemente influidos por la filosofía bergsoniana.

[10] Retorno a la oración en árabe, o, más recientemente, la autorización de hermandades religiosas, resultante de la visibilidad creciente de las corporaciones profesionales provinciales..

vistas académicas y culturales que permitieron teorizar y normalizar, en las décadas de 1930 y 1940 y sin oposición directa al régimen, el lugar de la religión en las esferas individual y colectiva. El nacionalismo, más tarde el liberalismo, el estatismo y el islamismo eran más o menos visibles. Las teorías «conservadoras» *(muhafazakâr)* proponían, en diferentes grados, formas de asegurar la protección de las especificidades nacionales y culturales frente a una modernidad y a una alteridad occidental disolventes y desecantes. Tematizaron la religión según una topología política que le negaba el exclusivismo, criticando abiertamente el fanatismo religioso, pero reconociéndola como un cimiento cultural y una capacidad para movilizar los instintos vitales de los individuos y de la nación orgánica. Constituyéndose en vectores y actores de un pensamiento liberal del individuo, y aunque se oponían a una utopía islámica, construyeron una dialéctica compleja. Sus efectos son visibles incluso en la política turca actual, donde el islam se está convirtiendo en un valor clave de la identidad nacional.

La dilución de la exclusividad islámica en la prioridad nacional republicana de Turquía llevó a la nueva promoción de la «moral» (*ahlâk*). De origen religioso, la noción era fácilmente soluble en los valores y principios republicanos. Permitió mantener el vínculo entre la república y la religión nacional. La enseñanza de la religión en las escuelas públicas se ha basado en gran medida en este concepto de moral, que inicialmente era una disciplina de las ciencias religiosas, al igual que se ha puesto un énfasis en las espiritualidades en la enseñanza universitaria de la Filosofía.

La asociación entre la religión y el nacionalismo

El partido de extrema derecha en Turquía, el MHP (Partido de Acción Nacionalista: *Milliyetçi Hareket Partisi*), creado en 1969, ha ejercido un rol históricamente importante en la asociación entre religión y nacionalismo. Se ha formado un vasto movimiento «idealista» *(ülkücü)* turco asociando, en una estructura semántica y política, segmentos de una «síntesis turco-islámica» con elementos simbólicos preislámicos —símbolo del lobo, orígenes de los turcos *köktürk*,

etc.—. La historia reciente del MHP, muy fuertemente nacionalista y populista, movilizando el imaginario de una relación directa del pueblo con las élites y el principio de una acción popular directa (a través, por ejemplo, de milicias privadas), se caracteriza por esta doble referencia, a la vez islámica y preislámica. Sin embargo, recientemente, los discursos de este partido parecen haberse mezclado con los del AKP que, desde la reanudación de la guerra con el PKK y las consecuencias del intento de golpe del 15 de julio de 2016, ha monopolizado el repertorio nacionalista.

La llegada al poder en 2002 del AKP (Partido de la Justicia y el Desarrollo), en parte procedente de un partido islamista prohibido tras un golpe de Estado encubierto (*Refah*, disuelto en 1998 por el Tribunal Constitucional), se interpreta fácil y en parte correctamente como un retorno del islam en su forma populista. Sin embargo, el gobierno y la política de este partido durante su primera legislatura causó asombro: pragmatismo político, preocupación por Europa, esfuerzos para el reconocimiento de ciertos derechos de las minorías (kurdos, alevíes, armenios). Así pues, se presentó como la encarnación de una democracia laica en el contexto de la cultura musulmana. Pero desde 2013, precedido de señales de alerta temprana, la tendencia se ha invertido. Los sucesos del parque Taksim Gezi[11] mostraron a un poder autoritario que reprimía violentamente a los manifestantes empleando una retórica política que los calificaba como «enemigos de la patria». La reanudación, después de los atentados, de las hostilidades en el este del país con el PKK ha puesto fin a la apertura del poder político a las reivindicaciones kurdas por su autonomía. A pesar de que, desde Europa, parecían ser elementos que le quitaban apoyo popular a Recep Tayyip Erdoğan, su partido, el AKP, ha sabido, al contrario, ser habitual y confortablemente reelegido para gobernar el país. Las manipulaciones mediáticas y electorales no bastan para explicar este apoyo popular repetido, reforzado aún más después del intento de golpe de Estado en julio de

[11] El movimiento de ocupación del parque Taksim Gezi (Estambul) se inició en junio de 2013 por habitantes de Estambul que se oponen a las políticas de urbanización a ultranza del AKP. Este movimiento dio origen a manifestaciones de envergadura que se han transformado en una crítica generalizada al régimen del AKP.

2016[12]. Si dejamos de lado el carisma político de Erdoğan, uno de los motivos principales de la consolidación en el poder del AKP reside en su argumentación política. Esta se articula en un discurso sobre las élites corruptas, habituadas a explotar al pueblo, y sobre su propia capacidad para dar una respuesta a las aspiraciones y necesidades fundamentales de este, ignoradas y despreciadas por los gobiernos anteriores. En las diversas elecciones, los candidatos del AKP han reivindicado sistemáticamente el concepto político de *hizmet*. Significa el «servicio» en una acepción muy amplia que integra la caridad[13]. Noción fuertemente islámica, remite a prácticas electorales como la distribución de bienes o la promesa de cargos antes de las elecciones, pero también a acciones sociales en los municipios[14]. La Seguridad Social generalizada y el copago son a veces reconocidos como acciones de la generosidad y del espíritu islámico de un partido en el gobierno con respecto al pueblo. En el conjunto, y aunque no sea algo inédito, los intereses del pueblo *(halk)* son presentados como el alfa y la omega de las acciones políticas de AKP. Este «populismo» se apoya en la religión como modo de vida y como fundamento social y colectivo. Los rituales y las figuras islámicas garantizan una vitalidad temática, una prueba referencial. Se valoran el modelo profético y el de la caridad. El Estado promueve y fomenta los rituales como la «santa semana»[15] del nacimiento del Profeta. Al mismo tiempo que promueve el desarrollo de la economía privada, el AKP establece espacios mixtos (público-privados) en los que mantiene su posición para proporcionar capital (a través, por ejem-

[12] Intento abortado atribuido a la organización de Fethullah Gülen, enemigo de Erdoğan y predicador dirigente de un movimiento transnacional con base en los Estados Unidos.

[13] Ayse Buğra, «Globalization, poverty, and the new politics of social policy: the case of the political economy of charity in Turkey», IPSA World Congress, Santiago de Chile, julio de 2009.

[14] Cf. Elise Massicard, «L'islamisme turc à l'épreuve du pouvoir municipal. Production d'espaces, pratiques de gouvernement et gestion des sociétés locales»,*Critique internationale* 42 (2009) 21-38.

[15] *Kutlu doğum haftası*, considerada por sus detractores, de inspiración salafista o quietista en su mayoría, una innovación reprobable —*bidat*— que imita la divinización cristiana de Jesús.

plo, de las políticas de grandes obras y de las grandes operaciones inmobiliarias), manteniendo así los enlaces corporativos que contribuyeron a su elección.

El éxito del AKP reside sin duda en su capacidad de haber realizado las aspiraciones del partido de extrema derecha, el MHP, algo que este nunca consiguió hacer: la *fusión del nacionalismo y de la religión*. Estos dos elementos de la ecuación histórica, a la que condujo el período de inestabilidad institucional y la guerrilla de la década de 1990, han sido asociados por el AKP, de una manera particularmente hábil y comprensible, con los intereses de capas de la sociedad a menudo ausentes de los discursos políticos, o incluidas como mera referencia clásica en la representación del pueblo por las élites. Si ha sido, y continúa siendo, brutal para ciertas franjas sociales habitualmente valoradas al menos simbólicamente (élites culturales, universitarios y militares), el gobierno del AKP ha sabido prestigiar, si no en sus acciones políticas sí al menos en sus palabras, a sectores hasta entonces poco representados (corporaciones profesionales conservadoras, círculos comerciales, mujeres que usan el velo, etc.). La transición entre finales de la década de 1990 y la llegada al poder del AKP a principios del siglo XXI sacó a la luz movimientos históricos más profundos a través de la reanudación gradual de las actividades de las fraternidades o cofradías, después del golpe de Estado de 1980, y el trabajo previo, en los campos económico e intelectual, de los conservadores liberales.

Conclusión

Nuestra visión histórica pretendía arrojar luz sobre el encuentro del populismo y la religión en la política turca actual. Hemos señalado las dinámicas de la teología y de las representaciones religiosas, que han sido, y a veces son, espacios de diferenciación y de lucha contra las órdenes del Estado. Entre los conservadores republicanos, en particular, la religión ha sido valorada como un espacio de resistencia al cierre político y de libertad individual que promueve el impulso vital y el espíritu espontáneo de los ciudadanos. Explotada con fines políticos, la religión ha sido asociada con el nacionalismo

populista para lograr el objetivo de uniformar al país y sus ciudadanos. El ejemplo turco muestra que la dialéctica entre religión e identidad nacional no es evidente. Es una construcción, donde la religión, que ofrece un variado repertorio de coproducción de la modernidad política, puede ser utilizada como medio de subversión y como herramienta de uniformización social y cultural. Según corresponda, es como los teólogos, un enlace esencial; bien como un pensamiento liberal que interfiere en un contexto laico autoritario o como un nacionalismo fuertemente teñido de moralismo que exige una estructuración cultural y social e impide la divergencia subversiva. Se trata entonces de un instrumento de control social. No obstante, la religión no es *per se* una dimensión que coadyuve o se oponga a los regímenes políticos y sus andanzas. Es lo que la práctica política hace de ella. Asimismo, ella se realiza y encuentra su lugar no mediante conceptos externos que se le aplican, sino por la experiencia y la práctica de los creyentes.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

François Mabille *

EL POPULISMO RELIGIOSO, NUEVO AVATAR DE LA CRISIS DE LA POLÍTICA

El período político contemporáneo está caracterizado por un retorno inédito de lo religioso a la esfera pública y los escenarios políticos. Mientras que la secularización y el progreso parecían distanciar tanto a los representantes confesionales como a los imaginarios religiosos, asistimos actualmente a nuevas formas de articulación entre la política y la religión. En el contexto del despertar de los nacionalismos han surgido partidos políticos que defienden una cultura religiosa. Este artículo intenta comprender los motivos de este surgimiento en una configuración marcada por desigualdades sociales profundas, una crisis de la representatividad política y un cuestionamiento de la soberanía estatal.

Un año después de la caída del Muro de Berlín y el final del imperio soviético, el politólogo Francis Fukuyama publicó su ya célebre libro *El fin de la historia* (1992), en el que anunciaba el triunfo de la democracia liberal sobre cualquier otra forma de régimen. Veintiséis años después, el mismo autor evoca «el nuevo tribalismo y la crisis de la democracia» en la revista norteamericana *Foreing Affairs*, retomando la constatación

* François Mabille, doctor en Ciencias Políticas, es investigador numerario en el Grupo Religiones, Sociedades y Laicidades (CNRS y EPHE, París) y colabora en los trabajos del Observatorio Internacional de la Religión (Sciences PO-CERI). Es el secretario general de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC-IFCU). Sus áreas de investigación son el internacionalismo católico y el lugar de las religiones en las relaciones internacionales.

Dirección: Fédération internationale des universités catholiques, 21 rue d'Assas, 75270 – Paris (Francia). Correo electrónico: francois.mabille0702@orange.fr. http://francois-mabille.over-blog.fr/; https://www.gsrl-cnrs.fr/mabille-francois/

ya habitual entre los politólogos. «Democracia iliberal», «democracia autoritaria», «autoritarismo», «regreso de los nacionalismos», «populismos», todas estas variaciones semánticas revelan callejones sin salida contemporáneos del modelo democrático liberal clásico revelados por los resultados electorales que se siguen y se parecen entre sí: la elección de Trump en los Estados Unidos, el Brexit, el autoritarismo del régimen turco, el ascenso de la extrema derecha en Alemania, en Italia y en Francia, donde los populismos de derechas y de izquierdas constituyen actualmente las fuerzas políticas centrales; podrían añadirse los ejemplos de Hungría, Polonia, Tailandia, etc. Estas corrientes populistas diferentes reestructuran recursos políticos y simbólicos diversos, de manera clásica o a veces más inédita, incluyendo los recursos religiosos. Después de definir brevemente las características del populismo, recorreremos rápidamente los diferentes tipos de configuración entre la política populista y la religión.

La historia del populismo es bien conocida, desde su aparición en Rusia y los Estados Unidos a finales del siglo XIX hasta su florecimiento en países de América Latina (el argentino Juan Perón y el brasileño Getúlio Vargas). El origen del populismo es fácil de discernir. Responde a la vez a los límites de la mundialización económica, al sentimiento de desmantelamiento social y de inseguridad cultural que afectan a las clases medias. La mundialización económica ha provocado globalmente un retroceso de la pobreza, sobre todo en los países menos avanzados; pero en las democracias occidentales, el fracaso de la redistribución de la riqueza y los recortes del Estado-Providencia han golpeado directamente a las clases medias, a la vez que el *dumping* social a nivel mundial, acentuado por la aparición de las nuevas tecnologías que fragilizan a las clases menos formadas (y, por tanto, a las profesiones poco cualificadas y los salarios bajos), marginan a las clases populares.

Las políticas reformistas de los partidos socialdemócratas (con diferentes nombres) han llegado a ser insuficientes en el plano social y demasiado moderadas o demasiado complejas en su enunciación política para satisfacer a los electores que carecen de claves de lectura de una realidad internacional que, como los inmigrantes, parece amenazarlos actualmente. La repercusión de esta incapacidad se

percibe directamente en el retorno a un mundo fragmentado: la globalización es reemplazada por la vuelta a las fronteras y al levantamiento de muros reales o simbólicos (el muro en la frontera con México, el eslogan «Take Back Control» del Brexit del partido antieuropeo UKIP), la recuperación de un «nosotros» imaginario y a menudo soñado en su supuesta homogeneidad. El populismo surge precisamente en este instante: el simplismo sustituye al descifra-miento complejo del mundo, adosado a los mitos de la conspiración o de la traición.

Como muy bien lo ha analizado el politólogo Jan-Werner Müller[1], el tribuno populista se erige en un doble heraldo:

– *en una perspectiva exterior*, haciéndose el representante de un pueblo homogéneo opuesto a los extranjeros con varios rostros: el emigrante (con las teorías de la conspiración y de la gran sustitución), el terrorista islámico sunita o chiita (bajo variadas formas en Turquía, en Irán y en los Estados Unidos), la Europa multicultural (Reino Unido, Alemania, Italia, Francia, Hungría, Polonia), los occidentales norteamericanos y europeos (Rusia), la oligarquía financiera, etc.;

– *en una perspectiva interior,* en la que el político populista pretende representar al pueblo verdadero opuesto, figura retórica clásica, a las élites, por una parte, pero también a las minorías, por otra (ejemplo de la población gitana en Hungría y Polonia).

El indicador religioso aprovechado por la política

La primera articulación del populismo con lo religioso se origina en esta retórica reaccionaria en el sentido propio del término, es decir, en este momento político que trata de oponerse a los cambios y regresar a una situación anterior real o supuesta, o incluso a las evoluciones culturales presentadas a menudo como asociadas a los derechos de las minorías. Si la crisis económica pone en peligro el patrimonio material, la crisis social y cultural remite, según el poli-

[1] J.-W. Müller, *¿Qué es el populismo ?*, Grano de Sal, Ciudad de México 2017.

tólogo Dominique Reynié[2], a una puesta en peligro del *patrimonio inmaterial*, es decir, la «tradición», las «costumbres», e incluso la arquitectura (las mezquitas compitiendo con las iglesias) o lo religioso (en su dimensión cultural). La globalización provoca aquí una crisis de identidades. Reynié coincide en este punto con Fukuyama. El primero habla del «malestar identitario de los europeos», mientras que el segundo afirma: «La política actual, sin embargo, está menos determinada por las cuestiones económicas o ideológicas que por las cuestiones identitarias»[3]. Es el populismo de derechas el que se aprovecha más fácilmente de lo religioso, percibido como vector de tradición, como recurso para restaurar un imaginario de continuidad, como último fundamento cultural. El autoritarismo de derechas, que rechaza el régimen de la deliberación, encaja muy bien con la cultura religiosa que privilegia la figura de la autoridad.

La derecha populista, en Europa actualmente como ayer durante la campaña de Trump, sabe aprovecharse de otra categoría del registro religioso[4]. Detrás de la distinción entre el pueblo y las élites se perfila una distinción moral que es de hecho un ejercicio de devaluación moral. No solo se trata de contraponer el pueblo y las élites «corruptas», sino de distinguir también el «buen pueblo» de la población en sentido amplio: esta es la pregunta que plantea Trump en su ejercicio de oposición entre los que pretende representar y los demás: «Levanta la mano si no eres un cristiano conservador», intimida el tribuno estadounidense. Aquí, lo religioso crea una separación que remite a la supuesta esencia de la nación: una hipotética mayoría protestante blanca, una homogeneidad cultural que precede a la fragmentación resultante de la reivindicación de derechos por parte de un grupo de minorías. Encontramos este proceso en Francia con el voto católico muy mayoritario a favor de la derecha y de la extrema derecha, estimulado por un movimiento conservador radical, el *Sens commun*.

[2] D. Reynié, *Populismes, la pente fatale*, Plon, París 2011.

[3] F. Fukuyama, «Against Identity Politics. The New Tribalism and the Crisis of Democracy», *Foreign Affairs* 97 (2018) 91.

[4] Cf. N. Marzouki, D. McDonnell y O. Roy (eds.), *Saving the People? How Populists Hijack Religion,* Hurst/Oxford University Press, Londres/Nueva York 2016.

En la relación del populismo contemporáneo con lo religioso vuelve a escucharse la partitura que fue la de Maurras en el período de entre guerras, cuando el nacionalismo integrista quería instrumentalizar la religión, entendida esta no tanto como una creencia ni aún menos como una espiritualidad, sino simplemente como una pertenencia, un marcador de identidad indisociable de una comunidad nacional.

Los populismos europeos ponen de relieve otras características. El caso italiano es aquí interesante para comprender el mecanismo populista y sus atolladeros: fundada en 1989 por Umberto Bossi, la Liga es el resultado de la fusión de la Liga lombarda y de diez movimientos regionalistas e independentistas del norte de Italia. Inicialmente, la Liga Norte reclamaba la independencia de Padania, región imaginaria que corresponde a la llanura del Po. Encontramos aquí la oposición Norte-Sur, pero expresándose no ya de forma clásica recurriendo a la economía (el Norte rico y el Sur pobre), sino recurriendo a categorías como opresión étnica, colonialismo y autoctonía, presentando a los «pueblos» del Sur como «vagos» invasores o vividores a costa de los padanos. El populismo de la Liga recicla, a partir de sus propias categorías, y en el marco del fin de un ciclo político —partidos políticos tradicionales afectados por la obsolescencia—, el antimeridionalismo conocido desde hace mucho tiempo. Desde el punto de vista político y cultural, la Liga presenta una síntesis de programas populistas: la xenofobia (2009: Navidad blanca lanzada por un alcalde de la Liga para censar a los extranjeros en su municipio), racismo (febrero de 2018, ataque de un antiguo candidato de la Liga Norte contra seis africanos, un ataque no condenado por Matteo Salvini), denuncia de una «invasión migratoria», a nivel europeo. La Liga se presenta como soberanista y euroescéptica, deseosa de abandonar la zona euro descrito como «divisa alemana». Austria proporciona otro ejemplo interesante con la llegada al poder, en el marco de una coalición, del Partido de la Libertad de Austria (FPÖ), en cuyo seno la islamofobia y la xenofobia tienen valor programático, al igual que una política nacionalista. Simbólicamente (¡pero no exclusivamente!), las tres carteras asumidas por el FPÖ son Defensa, Asuntos Exteriores e Interior. Pero hay que subrayar el perfil del canciller: con 31 años, el conservador Sebastian Kurz se

convierte en el más joven de los líderes mundiales, solo ocho meses después de asumir la dirección del Partido Demócrata Cristiano (ÖVP), que completa el sistema de atracción cultural de la extrema derecha al proporcionar una continuidad imaginaria más pacífica que la vinculada a las raíces del partido de extrema derecha. En ambos casos, vemos cómo los populismos se sirven igualmente a la vez de la religión como un repelente (la islamización de la sociedad) y como fuerza de resistencia (el cristianismo como fondo identitario cultural común). El gobierno polaco, criticado por el episcopado del país, actúa igualmente en este sentido.

Religión, imaginarios y símbolos

Pero no percibir en las relaciones entre el populismo y la religión más que el carácter instrumental de lo religioso en provecho de los políticos no haría justicia a la complejidad del proceso en curso. Porque si la globalización ha alterado el orden de las democracias liberales y ha afectado a los partidos políticos tradicionales reduciéndolos a una relativa impotencia, también ha afectado a los actores religiosos. La globalización ha acelerado la movilidad de las creencias religiosas, la competencia de los bienes religiosos a través de las nuevas tecnologías de la comunicación y el crecimiento de las diásporas; también los llama como productores de imaginarios alternativos, frente a la crisis de los imaginarios políticos que ha acelerado el fin de la división Oriente-Occidente. Brasil es un buen ejemplo de cambio religioso, de conquista religiosa de los excluidos. En un contexto de exclusión social y rápida urbanización, donde la Iglesia católica está presente en el centro y no en la periferia, y sufre la erosión de sus teologías de la liberación, los evangélicos están desarrollando una teología de la prosperidad que busca contrarrestar los efectos de la globalización liberal al tiempo que promueven un rigorismo moral conservador que también opone la corrupción de las élites al pueblo y las raíces imaginadas de este pueblo a los procesos internos de corrupción: se llega, por ejemplo, a rechazar las religiones afro-brasileñas a pesar de los vínculos existentes entre estas y las culturas locales. Así, el crecimiento de los evangélicos ultraconservadores preparó el terreno necesario para la llegada al poder de Jair

Bolsonaro: exmilitar, reactivando el tríptico «seguridad, familia, propiedad», el líder populista cambió de religión para adherirse al movimiento religioso en aumento y después se presentó a las elecciones para criticar a la élite corrupta y la inseguridad, defender la enseñanza católica privada y denunciar los «*kit gay*» distribuidos en las escuelas de primaria.

Este enfoque que hace de la eclosión del populismo la culminación del trabajo de la sociedad sobre sí misma, es el mismo que caracteriza el análisis de Masha Gessen en su libro sobre la Rusia contemporánea titulado *El futuro es historia*, presentado en el marco de un artículo de Michael Kimmage con un título significativo: *El pueblo autoritario. Cómo la sociedad rusa creó a Putin*. Pero el título de la obra de Gessen también simboliza el cambio de perspectiva: la larga historia cultural proporciona el caldo de cultivo indispensable para las empresas políticas. Si Putin encuentra un éxito innegable es porque, según la politóloga, hace caso del trabajo de filósofos reaccionarios como Alexander Dugin:

> Inspirado por pensadores euroasianistas como el etnógrafo Lev Gumilyov, que pregonaba la «naturaleza esencial de los grupos étnicos», Dugin prevé un destino único para el pueblo ruso. Para Dugin, una característica que define a Rusia es su absoluta separación de Occidente. Ha defendido una política exterior marcial llevada a cabo a lo largo de la línea civilizacional[5].

En esta perspectiva, el lugar de la religión es importante, como acaba de poner de manifiesto la crisis de la ortodoxia en Ucrania. La ortodoxia proporciona el marco cultural y el imaginario histórico que a la vez permite homogeneizar y encontrar una identidad propia frente a los países musulmanes vecinos y también frente a Europa occidental percibida como decadente; en política exterior, manifiesta también un *soft power* y aporta un medio de expansión y de influencia cultural potencial.

Captamos aquí un aspecto importante en la relación entre populismo y religión: la crítica de las élites corruptas, la denuncia del liberalis-

[5] M. Kimmage, «The People's Authoritarian. How Russian Society Created Putin», *Foreign Affairs* 97 (2018) 181.

mo moral y de las consecuencias sociales del ultraliberalismo económico, se acompaña con una relectura de la historia y de una percepción de tener que luchar contra una decadencia (y no solo un declive) del país. Este sentimiento es muy fuerte en los Estados Unidos y en la retórica de Trump, pero también en los casos de Putin o de Erdoğan. La religión proporciona un repertorio de símbolos y de epopeyas históricas que permite fabricar al enemigo según una geometría variable: restauración del Imperio otomano contra otros países suníes y ciertamente contra Irán; restauración de la grandeza rusa desplegada en torno a sus antiguos territorios, con una dimensión cultural de la reconquista que predomina sobre las exigencias de la geopolítica: Ucrania, la cuna de la ortodoxia, cuenta por su simbolismo religioso más que lo que la captura de su territorio ofrece en términos estratégicos.

Es útil analizar también la noción de decadencia, polimorfa y controvertida entre los historiadores, que en el caso francés sirve, desde varias perspectivas, como catalizadora para los partidos de derecha y de extrema derecha[6]. La derechización de la vida política y el claro desplazamiento del voto católico hacia la derecha conservadora y la extrema derecha (Agrupación Nacional de Marine Le Pen, anterior Frente Nacional) son particulares en el sentido de que muestran cómo las identidades católicas están siendo igualmente moldeadas por la globalización económica y cultural. Patrick Buisson, intelectual de la extrema derecha europea, que se sitúa en la línea de Maurracs y es figura destacada en la defensa de Occidente, fue el gran ideólogo del cambio ideológico del presidente Sarkozy en su intento de reelección. Buisson inspira tanto al movimiento católico identitario «Sens commun», en su apoyo al candidato conservador de derechas François Fillon durante las últimas presidenciales en Francia, como al posicionamiento de la extrema derecha encarnada por Marion Maréchal Le Pen: actualmente, Buisson se decanta a favor de un «populismo cristiano». Para él, lo cultural es lo fundamental: entre soberanistas y mundialistas se produce una brecha de civilización, que reproduce lo que denomina la demarcación entre los «identitarios» y los «diversitarios» que son favorables al multiculturalismo. Su

[6] Muy interesante la puesta en perspectiva histórica en M. Winock, *Décadence, fin de siècle*, Gallimard, París 2017.

denuncia del «economicismo» se enraíza en la crítica secular católica del capitalismo, «religión secular»; su crítica a la globalización cosmopolita debe igualmente mucho a una relación específica con la tradición asociada a un enraizamiento territorial, donde se encontrará fácilmente la distinción entre el país legal y el país real. De ahí el fuerte apoyo a Viktor Orban, percibido como conservador, y a la «Manif pour tous» [Manifestación para todos], que subraya que es una «revuelta contra el horror económico de una sociedad de mercado que pretende imponer por ley el principio de la *illimitatio*, el verdadero motor metafísico del liberalismo». «Básicamente —continúa diciendo— la "democracia iliberal» de Orban se acerca mucho a lo que yo llamaba populismo cristiano en aquel entonces»[7]. Buisson coincide aquí con el integrismo católico representado en Francia por la revista *L'Homme Nouveau,* que defiende así el populismo:

> El «populismo» es una palabra simple que designa un conjunto de fenómenos cuyo denominador común es el rechazo visceral del liberalismo. Expresa las exigencias de seguridad, de límites (redescubrimiento de la naturaleza protectora de las fronteras), de autoridad que haga posible que un pueblo se gobierne a sí mismo, de continuidad con su historia y su cultura, etc. El populismo puede ser entendido como un resurgir de la política frente al economicismo triunfante y deshumanizador[8].

El resurgimiento de lo político se entiende aquí como una lucha contra la decadencia percibida en términos de cosmopolitismo (de ahí la denuncia de los emigrantes y la xenofobia), del fin de las fronteras que definen los contornos físicos de la comunidad (de ahí el soberanismo y el rechazo de Europa), de la pérdida de valores, cristianos en este caso, que dan fundamento a esta comunidad (de ahí la denuncia del islam, por una parte, y de los derechos otorgados a las minorías, por otra, como las reivindicaciones de los homosexuales y el matrimonio para todos).

A nivel europeo, encontramos todos estos enfoques, con algunos matices, en el seno de los partidos cristianos conservadores agrupa-

[7] P. Buisson, *Le Figaro*, 15 de junio de 2018.

[8] Thierry Colin, 7 de marzo de 2017, https://www.hommenouveau.fr/1933/politique-societe/comment-apprehender-le-populisme--.htm

dos en el Movimiento Político Cristiano Europeo (ECPM: *European Christian Political Movement*), que denuncian todos los abusos del liberalismo cultural y económico y desean restablecer un sistema de valores que solo la Iglesia puede aportar. Es un enfoque bastante similar que se encuentra entre los partidos soberanistas de extrema derecha que no dudan en incluir la religión en su agenda política constitucional, como hemos visto con el Partido de la Ley y la Justicia en Polonia y con el Fidesz en Hungría.

La figura ambivalente del tribuno

Queda un último aspecto, a la vez obvio y difícil de analizar: para tener éxito, las fuerzas populistas, tanto si parten de la política para captar los recursos religiosos, como si se arraigan en una cultura religiosa para encontrar una salida política, siempre necesitan encarnarse en una figura política, la del tribuno, el líder. Hay que reconocer que esto no es específico de ellos, pues todo partido político tiene que seleccionar a sus cuadros y líderes. Pero la figura del tribuno populista nos obliga a cuestionar las variaciones del populismo, más allá del contenido programático. Definir el populismo solo en relación con su tejido de exclusión, su retórica xenófoba, equivaldría a integrar solo el populismo de derechas, mientras que en América Latina, Estados Unidos o Europa también ha florecido el populismo de izquierdas (Sanders, Mélenchon, Podemos, etc.).

Una reflexión más profunda, en la perspectiva de la teoría de los carismas de Weber, llevaría también a interrogarse sobre las figuras populistas religiosas y sus particularidades. En cierto modo, el papa Francisco es un buen ejemplo de cómo los rasgos populistas pueden coexistir con una figura tradicional de autoridad religiosa. Su virulenta crítica a la Curia (las quince «enfermedades espirituales»), su forma de apoyarse en la opinión pública contra la élite representada por los cardenales, su reciente denuncia del «clericalismo», la familiaridad lingüística que sabe que no está libre de violencia, todo ello le define en esta línea. Su propia cultura política, que lo acerca al peronismo[9],

[9] Cf. A. Livereigh. *The Great Reformer*, Picador, Londres 2015.

y su «teología del pueblo»[10] proporcionan un marco conceptual bastante paradójico: porque el Papa es al mismo tiempo un hombre de simplificaciones, a veces abusivas, pero también el que ha publicado *Laudato si'*, la encíclica que incultura el pensamiento complejo en la cultura católica. Su antiliberalismo económico lo acerca a los populistas de izquierdas, mientras que su antiliberalismo moral pone de relieve un fondo común con los populismos de derechas. Nada de sorprendente en esto, pues el Papa encarna los avatares del pensamiento social católico confrontado con los desafíos contemporáneos de los liberalismos político, económico y cultural. Pero su ejemplo singular permite quizá subrayar mejor qué constituye lo específico de los populismos.

Por un lado, está el desafío que se plantea a la palabra del líder equilibrado, pedagogo, frente a la complejidad de las situaciones, en el corto tiempo de la vida pública en los medios de comunicación. En su voluntad de reforma, el Papa se enfrenta, en su propio ámbito, a desafíos que ahora son comunes entre los líderes políticos y, por lo tanto, a las respuestas dadas: la gestión del tiempo (un pontificado necesariamente corto) que impide una pedagogía de la reforma, la dificultad para construir consensos a favor de la división y las relaciones de poder. Por otra parte, existe la antigua dificultad[11] de mantener un discurso único en el tiempo y frente a públicos diversos[12]: la crisis actual es también una crisis del supuesto universalismo de la palabra pontificia ante la fragmentación y el pluralismo de las identidades católicas enfrentadas a desafíos culturales y sociales sin precedentes.

[10] Cf. R. Luciani, *El papa Francisco y la teología del pueblo*, PPC, Madrid 2016.

[11] Cf. M. Merle y C. de Montclos, *L'Eglise catholique dans les relations internationales*, Centurion, París 1988. Hace ya treinta años que planteaban estas dificultades.

[12] Las variaciones de registro de la palabra pontificia sobre el aborto y la homosexualidad son buenos ejemplos.

Conclusión

Los populismos religiosos presentan así aspectos similares a pesar de los contextos, apoyándose en el renacimiento de los nacionalismos. El uso que hacen de la religión se parece a una instrumentalización como marcador de identidad, pero también como proveedora de un imaginario común arraigado en la historia que se opone frontalmente a los procesos perturbadores del capitalismo financiero y al progreso encarnado hoy en día por la posmodernidad tecnológica. Sin embargo, sus limitaciones residen en la base de su éxito: los populismos religiosos son fuerzas de oposición y protesta que, de alguna manera, compiten entre sí y no pueden asociarse. Su exclusivismo nacional impide cualquier perspectiva de estructuración internacional; pueden deconstruir los sistemas políticos internacionales, pero no volver a establecerlos. Este es su primer obstáculo en una época de globalización de los problemas. La segunda es su dificultad para presentar un enfoque coherente sobre los diferentes aspectos y desafíos del liberalismo. Como se ha señalado, este última se refiere tanto a la esfera política como a la económica, pública y privada. En una época de fuerte individualismo, hay una segunda dificultad política e ideológica que la expresión «democracia iliberal» simboliza perfectamente.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Susan Abraham *

POPULISMO MASCULINISTA Y CRISTIANISMO TÓXICO EN LOS ESTADOS UNIDOS

Este artículo analiza estudios académicos sobre la retórica populista de Donald Trump, que ha tenido un éxito enorme entre los cristianos estadounidenses blancos. Yo sostengo que la retórica de Trump utiliza sutilmente las ansiedades de los cristianos blancos y su sensación de pérdida de privilegios y poder para reafirmar las visiones tradicionales e idealizadas de la masculinidad. Los cristianos blancos hacen caso omiso del comportamiento público de Trump catalogándolo como sátira, incluso cuando su comportamiento les garantiza el poder político en los Estados Unidos. Como sostengo, Trump proporciona a los cristianos estadounidenses blancos una figura creíble de masculinidad muscular, que les permite expresar una forma específica de cristianismo patriótico y muscular.

* Susan Abraham es profesora de Teología y Culturas Poscoloniales, vicerrectora de Asuntos Académicos y decana de Facultad en la Pacific School of Religion. Es autora de *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment* (Palgrave Macmillan, 2007) y coeditora de *Shoulder to Shoulder: Frontiers in Catholic Feminist Theology* (Fortress, 2009). Sus proyectos de investigación incluyen la educación y la formación teológica, las iniciativas interconfesionales e interreligiosas para la transformación social, la teología y la teoría política, la religión y los medios, el catolicismo global y el cristianismo entre el colonialismo y el poscolonialismo.

Dirección: Dean of Faculty, Pacific School of Religion, 1798 Scenic Avenue, Berkeley, CA 94709 (Estados Unidos). Correo electrónico: sabraham@psr.edu

La democracia en peligro

La retórica populista en los Estados Unidos intensifica las identidades esencialistas de raza y género mediante una idea específica del cristianismo que pone en peligro las instituciones democráticas del país. El cristianismo estadounidense, en gran medida de orientación blanca y protestante, ejemplifica los ideales de un «cristianismo muscular», destacando una visión particular de la masculinidad y la feminidad. El cristianismo muscular está también asociado con la emersión de la eugenesia y su creencia en la superioridad del varón blanco norteamericano. En el contexto cultural compartido del cristianismo muscular, el protestantismo y el catolicismo estadounidenses apenas se distinguen, porque los dos están de acuerdo en la superioridad del color blanco, la superioridad de los varones y los roles de género tradicionales en la familia y la sociedad. En este contexto, descrito como masculinidad evangélica cristiana militante, o cristianismo muscular, es en el que ha surgido Donald Trump y su clase de políticas populistas de derechas en los Estados Unidos.

En los meses previos a las elecciones, a muchos les parecía que Hillary Clinton, con su experiencia y su influencia, derrotaría a la oposición: el estrafalario Donald Trump. El hecho de que fuera elegido (aunque perdiera el voto popular) y de que siga arrasando con un programa conservador cultural y políticamente estrecho es algo notable. Su mensaje populista llega a casa, aunque no es un miembro de la clase que se identifica como «el pueblo», y nunca se habría identificado, hasta su candidatura, con una agenda política republicana o conservadora. La masculinidad blanca rica, como la encarnación de lo que significa ser un «americano» y un «cristiano», ha derrotado con éxito a los cuerpos de color y a los cuerpos de las mujeres que invaden su presunto territorio. Si bien no es cierto afirmar que el éxito de Clinton hubiera llevado automáticamente a la inclusión y la participación de cuerpos de color, el hecho de que Trump haya logrado ganar tanto terreno para los republicanos merece una cuidadosa consideración por parte de los estudiosos de la religión y los teólogos.

En un ensayo escrito poco después de las elecciones presidenciales de 2016, Kenneth R. Himes, especialista en moral católica, afir-

ma que las elecciones estadounidenses presentan una agenda contemporánea para la moral social católica. En los primeros días después de las elecciones, muchos argumentos académicos identificaron la ansiedad de la raza blanca y la pérdida de movilidad económica como la razón que explicaba la elección de Donald Trump. Himes proporciona una razón más, a saber, que la ira fue la fuerza motivadora detrás del surgimiento del «populismo», una palabra acuñada para describir al Partido del Pueblo que surgió durante la década de 1890 en defensa de los trabajadores rurales y urbanos que se encontraban en las garras de los monopolios y las instituciones financieras[1]. Si bien la postura ideológica del populismo es flexible, dependiendo del contexto, su característica principal destaca que la política es una lucha moral hasta el final entre la «buena gente» y las «élites corruptas». En el contexto estadounidense, el último ciclo electoral produjo dos tipos de populistas que demostraron que la composición de «el pueblo» y «las élites» es muy controvertida. Cada uno construye al otro mediante una relación escindida entre «nosotros y ellos». Himes señala que Bernie Sanders representaba un tipo de populista cuya retórica enfatizaba la desigualdad de clases. En contraste, la estrategia de Donald Trump acentuaba la victimización racial y religiosa impuesta «al pueblo» por inmigrantes y no ciudadanos.

Himes comenta que tanto Sanders como Trump apelaron a la ira y la ansiedad provocadas por los problemas económicos sentidos por sus electores. Las ansiedades económicas y la pérdida de poder cultural se intersecan con la naturaleza cambiante del trabajo y el empleo. El trabajo ha dejado de ser garantía de estabilidad económica y de seguridad laboral para convertirse en una situación marcada por la precariedad. Toda una nueva clase de trabajadores, llamada «precariado», tienen solamente acceso a empleos temporales o «perma-temp» (contratos a más largo plazo) o a meros contratos laborales. No tienen acceso al «sueño americano», que se consolidó en el período posterior a la guerra durante la década de 1950. Los trabajadores afrontan una inseguridad laboral y unos ingresos muy reducidos al tiempo que los servicios sociales, incluyendo la educación y

[1] K. R. Himes, «The State of our Union», *Theological Studies* 78 (2017) 148.

la salud, han estado perdiendo progresivamente la financiación estatal. La retórica populista estadounidense se aprovecha de la condición de precariedad identificando a los chivos expiatorios y los villanos al otro lado de cada división.

Otro importante asunto que Himes identifica en el populismo norteamericano es su despliegue de un claro racismo y la ansiedad por la pérdida de prestigio cultural y político. Con particular referencia al libro de Arlie Hochschild *Extraños en su propia tierra*[2], publicado antes de las elecciones, Himes afirma que

> Hay cólera, sin duda, pero también luto, un sentimiento de tristeza y dolor por una vida perdida. La gente retratada en el libro siente la pérdida de una cultura religiosa en una era secular, la pérdida de una mayoría blanca a causa de la diversidad, la pérdida de una forma de vida a manos de las fuerzas económicas globales y la pérdida de la esperanza de alcanzar el sueño americano. También hay un sentimiento de resentimiento hacia las élites que parecen indiferentes al dolor de la clase obrera blanca e incluso desprecian al grupo como racistas, homófobos y nativistas[3].

Por supuesto, la falta de acceso al «sueño americano» siempre ha sido una realidad para las personas de raza negra y latina en los Estados Unidos. Como una nueva realidad para la gente blanca, ahora ha generado un sentido particular de desplazamiento y alienación debido a la anticipación de la misma movilidad económica ascendente que sus padres experimentaron en los años cincuenta y sesenta. Por lo tanto, mientras que las personas negras y latinas en los Estados Unidos informan de una mejora relativa en sus circunstancias durante los últimos 40 años, las personas blancas ven erosiones de su poder, influencia y seguridad económica. La exitosa estrategia de Trump fue y sigue siendo unir el sentido de desplazamiento a la desesperación económica que sienten los blancos como una forma particular de victimización racial y de género. La estrategia requiere jugar con los estereotipos sobre las minorías raciales, inmigrantes,

[2] A. R. Hochschild, *Strangers in Their Own Land*, New Press, Nueva York 2016 (trad. esp. *Extraños en su propia tierra*, Capitán Swing, Madrid 2018).

[3] Himes, p. 158.

religiosas, de género y sexuales, y su presencia en la vida política y cultural de la nación.

En contraste con el análisis social de Himes, el comentarista republicano y conservador Carson Holloway sostiene que «el cristianismo no impide que uno apoye la política de populismo maquiavélico de Trump»[4]. Reconoce claramente que Trump no es un «salvador» de los cristianos. Holloway, no obstante, ve bien la estrategia de dividir para vencer. Por tanto, en contraste con el análisis social de Himes, apunta a una sola razón para explicar por qué Trump es tan eficaz a la hora movilizar a su partido y sus bases: Trump apela al interés propio del cristiano americano. La voluntad «del pueblo» es fundamental y «el pueblo» está formado por ciudadanos legales investidos de identidad nacional y seguridad nacional, que coincide con la identidad personal y psicológica. El interés propio, el gobierno propio y la supremacía americana son aspectos nucleares del populismo de derechas norteamericano, pero también está estrechamente conectado con la identidad religiosa cristiana. Más importante aún es la notable conexión que Holloway hace entre el maquiavelismo de Trump y su masculinidad:

> A la luz de las críticas de las élites, es más que irónico que Trump parezca tener más integridad que muchos políticos. Esto se debe, en parte, a su enfoque directo y franco. Hace pocos llamamientos a los principios nobles, y por lo tanto hay poco que pueda traicionar. Además, parece permanecer fiel a su populismo maquiavélico... La preocupación de Trump por la hombría y la fuerza es legendaria. Es probable que piense que sería débil y deshonroso para él abandonar posiciones que afirmó vigorosamente durante su campaña[5].

Holloway continúa argumentando que, aunque los fallos personales de Trump pueden detener a los cristianos, él es la mejor opción en las actuales circunstancias porque, ciertamente, «son deseables los estadistas con verdaderos principios», pero «raramente se encuentran». Es decir, que Trump es la mejor solución para los cristianos norteamericanos en este momento. Elegir a Trump y apoyar su

[4] C. Holloway, «Donald Trump, *Principe*», en *First Things*, agosto-septiembre de 2017, p. 12.

[5] Ibíd., p. 13.

gobierno es tomar en serio la Biblia, aun cuando reconocen que es el candidato que está lejos de ser perfecto para ser presidente. Esta justificación retórica es sorprendente, puesto que los cristianos conservadores de los Estados Unidos han demonizado, en general, a cualquier candidato a la presidencia con identidades religiosas y cualidades morales cuestionables.

En ambos análisis llama la atención la formulación del argumento a favor o en contra de Trump a través de una lente cultural y religiosa. Tanto Himes como Holloway son académicos, uno de ellos enseña Ética Teológica y el otro Ciencias Políticas. Ambos son cristianos; Himes es católico. El primero concluye con un análisis social que aboga por la comprensión y la empatía entre los diferentes grupos, y el segundo con una racionalización de lo que significa aceptar a un líder que no encarna puntos de vista morales y religiosos culturalmente aceptables. En el centro de ambos argumentos están los desacuerdos sobre quién pertenece a una democracia y el papel de la religión en ella. Para Himes, todos pertenecen a ella, especialmente las minorías (incluida también la población blanca que afronta problemas económicos), y es tarea de los cristianos fomentar los medios para una comprensión más profunda. Para Holloway, quien pertenece a ella es la población blanca, cristiana, rica y masculina (apoyada, por supuesto, por las mujeres blancas y cristianas); la democracia es un foro para articular las quejas sobre cómo la pertenencia se ve comprometida por el avance «de los otros». Según estas quejas, el cristianismo blanco está siento atacado en los Estados Unidos.

Demagogia masculinista

Mientras que las publicaciones académicas afirman, en general, que el populismo no tiene relaciones con las cuestiones de género, también sostienen que el populismo, como otras realidades políticas, está asociado a menudo con varones poderosos. Por ejemplo, Cas Mudde y Cristóbal Rovira Kaltwasser sostienen que la relación entre el populismo y las políticas de género depende en gran me-

dida de la ideología nacionalista en la que se manifiesta[6]. El estudio comparado que hacen entre Europa y América del Sur es clarificador. En las relaciones contrapuestas entre el pueblo y las élites, las cuestiones «de género» no siguen un patrón predecible; a menudo, las mujeres son líderes de movimientos populistas, como Marine Le Pen en Francia o Keiko Fujimori en Perú[7]. En el norte de Europa, los populistas ven la inmigración como una amenaza para la igualdad de género y los avances conseguidos al respecto. En contraste, en América del Sur aparece una mayor ambivalencia sobre las cuestiones del género, porque el problema principal que afrontan los populistas es la desigualdad económica. Los autores puntualizan en ambos casos que las cuestiones del género son secundarias con respecto a las políticas nacionalistas.

La situación en Norteamérica no es diferente. El «cristianismo muscular», que defiende los roles de género tradicionales para hombres y mujeres, impulsa el discurso nacionalista. Por ejemplo, Kristin Du Mez, en su ensayo «Donald Trump y la masculinidad evangélica militante», sostiene que el cristianismo evangélico en los Estados Unidos ha reemplazado al «Jesús de los Evangelios por un ídolo llamado *machismo*»[8]. Puesto que las prácticas democráticas han erosionado la supremacía de los varones cristianos blancos, hay una sensación confusa de que Jesús y el cristianismo están perdiendo también su valor cultural. Mez pone de relieve que el voto masculinista evangélico por Trump está en continuidad con décadas de esfuerzos por reforzar los «valores familiares» como núcleo central de la inquietud evangélica en el ámbito político estadounidense, con su énfasis en los roles tradicionales de género. También es extremadamente exitosa la sutil estrategia de Trump de vincular el *machismo* blanco y cristiano con la seguridad de la nación, que es una forma de demagogia. Pese a sus transgresiones personales del matrimonio

[6] C. Mudde y C. R. Kaltwasser, «*Vox Populi* or *Vox Masculini*? Populism and Gender in Northern Europe and South America», *Patterns of Prejudice* 49 (2015) 16-36.

[7] Ibíd., p. 21.

[8] Cf. https://religionandpolitics.org/2017/01/17/donald-trump-and-militant-evangelical-masculinity

tradicional y sus innumerables devaneos con múltiples mujeres, el discurso sin filtros y la fanfarronería de Trump apela a los varones militantes como una forma de *machismo* que puede asegurar el lugar de los varones blancos y la supremacía de los Estados Unidos como superpotencia mundial. Como afirma Mez, «en las elecciones de 2016 la mayoría de los comentaristas analizaban escrupulosamente las referencias o no de Clinton al papel del género. Aun así, más revelador es la masculinidad alimentada por la testosterona de Trump, que se alinea notablemente bien con la que durante tanto tiempo han defendido los evangélicos. ¿Qué hace que un líder sea fuerte? Ser un hombre viril (blanco). ¿Y qué hay de su vulgaridad? ¿Infidelidad? ¿Ampulosidad? ¿Incluso del abuso sexual? Bueno, los chicos son chicos». Lo que Trump está modelando es que un hombre puede tener poder cultural incluso frente a las pérdidas debidas a los cambios en los roles de género y al éxito del movimiento de mujeres, precisamente por ser un hombre viril «auténtico» (que abusa y degrada a la mayoría de las mujeres como objetos sexualizados), pero que trata a su (tercera) esposa e hijas (de alguna manera) de manera diferente.

La demagogia populista depende de las actuaciones convincentes de un personaje principal. No sorprende que Donald Trump sea un experto en un tipo particular de actuación pública. Todo comenzó con su «reality show», *El aprendiz*, donde aparecía como el contundente «director general de empresa». El espectáculo establecía una clara conexión entre el dinero y el poder masculino, una conexión exitosamente aprovechada por Trump. Él personifica el deseo de garantizar el poder siendo rico y su comportamiento como macho garantiza realmente el espacio para el poder dominante del macho en la política nacional. Incluso más eficaz es el hecho de que esté evocando a otro personaje nostálgico del pasado de la televisión. En la década de 1970, una comedia muy popular llamada *All in the Family* [Todo en familia] presentaba a un varón que era lo opuesto a lo «políticamente correcto»[9]. Como entretenimiento, Archie Bunker proporcio-

[9] Cf. N. Scheper-Hughes, «Another Country? Racial Hatred in the Time of Trump: A Time for Historical Reckoning», *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (2017) 449-460.

naba tanto la liberación de la comedia y la catarsis de la tragedia. El racismo, el sexismo y la homofobia manifiestos de Bunker jugaron con las ansiedades de la década de 1970: la inestabilidad del período de posguerra y su lento crecimiento, los altos precios del petróleo, la pérdida de puestos de trabajo en la industria manufacturera y la desindustrialización, junto con la competencia extranjera. Dio voz a la cólera blanca y al miedo de los Estados Unidos a la diversidad. Como sátira, el espectáculo representaba a Archie Bunker y a gente como él como reliquias de tiempos pasados. Sin embargo, también era una figura melancólica: el «padre estricto» que llama a las cosas por su nombre, evocando un tiempo y un espacio cultural imaginado como una realidad homogénea.

Para muchos, Donald Trump *es* Archie Bunker vuelto a la vida, irreverente, divertido, sincero y auténtico, alguien que recuerda nostálgicamente al papá blanco estricto. Por el contrario, no toman a Trump literalmente; ahora, adiestrados por Archie Bunker, interpretan el comportamiento de Trump como una sátira política contra las odiadas «élites» liberales. El pueblo que le votó entiende el aspecto performativo de sus palabras y acciones. No obstante, tomar en serio a Trump, como a la gente que le votó, implica comprender también que el fenómeno Archie Bunker *era* la voz del «pueblo», aunque ahora, en lugar de un bruto personaje de televisión, es el presidente de los Estados Unidos. ¡Trump es un Archie Bunker mejor que Archie Bunker! Como figura que ocupa un gran puesto de poder, Trump y sus seguidores no pueden «apagarse» como un programa de televisión. Están ahí para ocupar el centro de poder porque les pertenece legítimamente solo a ellos. El discurso de odio, legitimado por el púlpito intimidatorio de la presidencia, está desencadenando efectivamente múltiples crímenes de odio en los Estados Unidos.

Masculinidad espectacular

El populismo de derechas en los Estados Unidos depende de una caricatura, impulsada por los medios, de un ideal perdido de la masculinidad patriótica americana blanca. Su éxito depende de un personaje central que usa hábilmente una sátira televisiva para jugar

con las ansiedades creadas por la pérdida de privilegio económico y cultural. La genialidad de Trump consiste en crear y mantener un espectáculo de masculinidad patriótica con la que se identifican muchos varones americanos blancos. Los etnógrafos Kira Hall, Donna M. Goldstein y Matthew Bruce Ingram, en su estudio «Las manos de Donald Trump: Entretenimiento, gesto y espectáculo»[10], sugieren que el uso que hace Trump del tabú mediante gestos y comportamientos cómicos ofrece un espacio fuera de los comportamientos religiosos y morales «puros», separando efectivamente la esfera de la comedia religión de la esfera de la comedia política. Pienso que este es un punto muy interesante que está poco desarrollado en su estudio. Claramente, Trump no es una persona religiosa. Sin embargo, dada la relevancia performativa de sus comportamientos, se abre un espacio para que le apoyen los que son religiosos. De importancia para la investigación de este punto es la distinción hecha por el historiador Kevin Kruse entre la separación de Iglesia y Estado, y la presencia de la religión en la política en los Estados Unidos[11]. Trump es un candidato ideal, pues representa la separación de Iglesia y Estado (y puede ser moral o religiosamente vacuo), mientras que quienes le apoyan representan la presencia de la religión politizada (y pueden poner en práctica su piadoso cristianismo al servicio de la nación).

Como etnógrafos, los autores no se detienen mucho en los aspectos del comportamiento de Trump que rompen tabúes y no explican cómo se produce la separación de la religión y la pertenencia religiosa. No obstante, es fácil entender que la actuación de Trump atraviesa simultáneamente barreras tabú mientras inocula en los espectadores los efectos de esa actuación. Para los autores, el mayor éxito de Trump reside en su valor de entretenimiento. Es un entretenimiento carnavalesco, diferente de la realidad. En efecto, el estudio identifica a Trump como lo opuesto a un actor «religioso», como aquel que tiene la licencia, al igual que un payaso o un loco, de romper las le-

[10] K. Hall, D. M. Goldstein y M. B. Ingram, «The Hands of Donald Trump: Entertainment, Gesture, Spectacle», *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (2016) 71-100.

[11] K. Kruse, *One Nation under God: How Corporate America invented Christian America*, Basic Books, Nueva York 2015.

yes con impunidad. El escenario de la imagen, la visualidad y el entretenimiento es fácilmente el escenario donde se producen las exploraciones escandalosas y fantásticas del yo y del otro, la victoria y la dominación, de forma muy parecida a como vemos en los espectáculos de «lucha libre profesional». Trump, de hecho, es el propietario de la WWE (World Wrestling Entertainment) y ha construido su personalidad presidencial con los métodos del hombre fuerte de la organización. Además, Trump importa tácticas empleadas en concursos de belleza (fue el dueño de Miss USA) para afirmar estándares discordantes de feminidad para las mujeres. Esto le permite hacer comentarios escandalosos sobre el cuerpo y la apariencia de las mujeres, la forma en que los hombres débiles afirman su poder sobre las mujeres. Como escriben los autores: «los concursos de belleza representan para la feminidad lo que las competiciones de lucha libre representan para la masculinidad: crean un mundo de actuación gestual basada en una noción de género exagerada e idealizada»[12]. Trump domina entreteniendo, y gana llevando el tabú en nombre de sus seguidores. Es el héroe mítico, un coloso que salva a su pueblo a través de la masculinidad muscular.

Por lo tanto, mientras muchos cristianos blancos como Carson Holloway reconocen las faltas morales de Trump, el entretenido espectáculo presentado por su comportamiento público grosero reinscribe la masculinidad idealizada y el cristianismo idealizado, mientras que al mismo tiempo salva a los cristianos estadounidenses. Debido a la separación de la Iglesia y el Estado, no importa que Trump sea un fracaso moral porque su moralidad es irrelevante para el cristianismo muscular politizado. Simultáneamente, debido a que la religión debe animar la esfera pública, sus seguidores aportan su ser moral, religioso y masculino a su patriotismo, sin contaminarse con el héroe que transgrede el tabú. Esta es la razón por la que los cristianos blancos toman en serio el comportamiento de Trump. Puesto que el lugar de la moral y la religión está en el individuo, la actuación grosera y vulgar del presidente exime a sus seguidores de toda culpa personal. Además, su comportamiento y su humor groseros se dirigen a los enemigos de los «estadounidenses corrientes»,

[12] Hall et al., ibíd., p. 81.

el pueblo. El pueblo, los estadounidenses comunes y corrientes, asume ahora el reto de mantener un Estados Unidos cristiano y blanco. Tomar en serio a Trump es instrumentalizar su actuación para obtener beneficios políticos, manteniendo al mismo tiempo en juego una idea particular de religión y cristianismo musculoso.

Usando la forma del espectáculo, Trump y su imperio concitan «muchos de los elementos analizados por los estudiosos como espectáculo en el capitalismo tardío: la hipérbole, el capitalismo de casino, las etiquetas, los simulacros, la nostalgia, la mediatización, el exceso, el consumo y la vacuidad»[13]. El uso que hace Trump del espectáculo en la política afirma la sensación de que la política es sobre todo eso, espectáculo. Sin embargo, puesto que lo hace de un modo particular, para denunciar a las «élites», es también percibido como más digno de confianza, un modelo del poder masculino. Los autores se preguntan por qué el hecho de privilegiar el estilo sobre el contenido «gana» en las actuaciones espectaculares de Trump a pesar de la falta de sustancia y de los muchos errores políticos. Hay dos razones que lo explican, a mi modo de ver. La primera, a la que ya he aludido, está relacionada con la idea de que la religión es, después de todo, una experiencia privatizada e individualizada, y las tendencias de Trump a transgredir el tabú protegen a los cristianos norteamericanos blancos de la culpabilidad. La segunda es que para quienes lo apoyan vehementemente se produce la afirmación del individualismo masculino y personal, pues presenta el espectáculo del héroe solitario autónomo que se resiste a todo guion sobre la masculinidad aceptable. Como espectáculo y transgresor de tabúes, él representa *la* forma de la masculinidad exitosa y mítica.

En análisis recientes de quienes apoyan a Trump en los Estados Unidos, los estudiosos han llamado «cristianismo tóxico»[14] a la forma de cristianismo que entiende la masculinidad como algo propio del cristiano blanco. Trump tiene muy poco de cristiano, pero se identifica con los grupos cristianos estadounidenses reproduciendo una clara retórica de masculinidad y cristianismo que son tóxicos. El

[13] Ibíd., p. 91.

[14] Cf. https://www.theguardian.com/us-news/2018/oct/21/evangelical-christians-trump-liberty-university-jerry-falwell

contexto de tal masculinidad e identidad religiosa es el de una política de identidad perjudicada. Jerry Falwell Jr., rector de la conservadora Liberty University, está muy contento con que Trump no sea un cristiano ideal. Cuando se filtró la grabación de la frase «agarrarlas por el coño», Falwell dijo: «Nunca llegaremos a tener un candidato perfecto a menos que se presente Jesús a las elecciones»[15]. Por supuesto, una opinión tan justificadora no se daría si el candidato representara al partido opositor, como quedó claro con las muchas calumnias que Trump y los republicanos lanzaron sobre la identidad cristiana y americana de Barack Obama. El triunfo a cualquier coste de la política estadounidense contemporánea combina así una forma particular de identidad masculina con una forma particular de identidad cristiana. Es una estrategia muy exitosa, aunque contextual, para el populismo de derecha, conservador y republicano estadounidense. Su cristianismo es apenas reconocible como la forma de discipulado de Jesús. Es tóxico porque todo lo que busca es su propio poder, prestigio y dominación.

Un dato clave de las elecciones de 2016 fue la gran cantidad de mujeres blancas que votaron a Donald Trump. El populismo de derechas se identifica a menudo con varones blancos nacionalistas airados. Los estudiosos han estado analizando los datos con el objetivo de entender por qué tantas mujeres blancas votaron a Trump. Una de las razones es que quieren encontrar la estabilidad económica para ellas, sus hijos y sus familias. También están enfadadas por los numerosos servicios públicos que se destinan a los inmigrantes y refugiados. Muchas de las mujeres que votaron a Trump pertenecen a la clase baja blanca y están consternadas y asustadas por la imposibilidad de ascender socialmente. Votar lo mismo que sus maridos para garantizar su propia estabilidad económica es algo común, más aún porque en muchas de estas comunidades las mujeres siguen dependiendo económicamente de sus maridos. Algunos comentaristas se preguntan si el nombramiento del juez Kavanaugh para el Tribunal Supremo, dada la gran cantidad de pruebas en su contra por violencia sexual, conducirá a un derrocamiento del poder repu-

[15] https://www.theguardian.com/us-news/2018/oct/21/evangelical-christians-trump-liberty-university-jerry-falwell

blicano por parte de las mujeres en las elecciones de mitad de período. Sin embargo, el rechazo del movimiento #MeToo por parte de muchas mujeres conservadoras desmiente ese supuesto. En un reciente análisis del *New York Times*, las mujeres republicanas que votan a Trump también revelan su profunda preocupación por la seguridad nacional[16]. Están convencidas de que su mundo, blanco, cristiano y conservador, está siendo destruido interna y externamente. Cuando se les pregunta cómo pueden apoyar el comportamiento misógino de Trump, se burlan de las sensibilidades liberales. Ellas ven a Trump como un héroe y su comportamiento como benigno y no amenazante. Uno se pregunta hasta dónde llega el sexismo institucionalizado y la aceptación nostálgica del *machismo* por parte de estas mujeres, enfrentando el género contra la raza de tal manera que la diferencia racial supera la diferencia de género para las mujeres blancas.

Restaurar la democracia

El género, la raza, la clase, la identidad religiosa y la ciudadanía son temas neurálgicos y mutuamente conflictivos en todas las sociedades democráticas. Se trata también de cuestiones urgentes para las tradiciones religiosas, las comunidades y los estudiosos que deben dar respuestas religiosas y teológicas constructivas a la erosión de los procesos democráticos por la retórica populista. El desafío es restaurar las instituciones democráticas sin propagar el cristianismo tóxico y masculino. Este ensayo ha identificado ciertas vías críticas. Como sostiene Ken Himes en su estudio, la comprensión y la empatía entre grupos diferentes es algo esencial. ¿Podemos encontrar líderes cristianos que sean capaces de plasmar y formar a sus comunidades para que sean más comprensivas y empáticas redefiniendo el espacio de la nación como un espacio compartido por hombres y mujeres, por ricos y pobres? En lugar de la supremacía económica y cultural global, ¿pueden los cristianos estadounidenses configurar una responsabilidad recíproca para el flujo del trabajo, las finanzas y los

[16] Cf. https://www.nytimes.com/2018/11/03/us/politics/trump-women.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage

recursos? Y ¿puede esta compartición de responsabilidad conducir a una redefinición de la seguridad nacional? Son cuestiones sugerentes para un cristianismo constructivo que no sea tóxico.

La Iglesia católica de los Estados Unidos ha perdido su credibilidad a raíz del descubrimiento de los abusos cometidos contra menores. Se ha puesto vergonzosamente al descubierto su cultura del secretismo y del poder autocomplaciente. Sin embargo, los dirigentes católicos y muchos de sus partidarios fingen que los únicos problemas importantes son el avance del secularismo y los derechos reproductivos de las mujeres. Si la Iglesia católica pudiera dar forma a un poder de autorrenuncia por parte de sus líderes varones y llamar a un arrepentimiento institucional y a un examen público de sus estructuras masculinistas, es posible que siga siendo la Iglesia necesaria para este momento. Si puede inspirarse en su vibrante corriente de teología de la liberación y de opción por los pobres, cabe tener esperanza de que pueda neutralizar el alcance del racismo de derechas para cultivar la comprensión y la empatía con los ciudadanos más desventajados económica y políticamente. La teología católica ha usado sistemáticamente expresiones teológicas de gran capacidad, como «el pueblo de Dios», para redefinir la pertenencia en términos mucho más amplios que los institucionales. Estas expresiones inclusivas pueden ayudar a redefinir la inclusión democrática. Si puede replantearse modelos de gobierno que no mantengan a los varones y al clero con un poder continuo, aunque tengan un liderazgo benigno y moderado, la teología católica constructiva catalizará la creación de comunidades no tóxicas. Si puede asumir la función de la religión en la política y denunciar la ansiedad codiciosa, interesada y egoísta de los cristianos blancos, honrará a su llamada profética. De lo contrario, es una forma de cristianismo tóxico, cómplice y responsable del surgimiento de políticas populistas y nativistas excluyentes en todo el mundo como el peor demagogo populista que ocupa actualmente el poder.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Marida Nicolaci *

EL «PUEBLO DE DIOS» Y SUS ÍDOLOS EN EL UNO Y EL OTRO TESTAMENTO
Cómo la Sagrada Escritura desafía a la retórica populista

Si, desde el punto de vista historiográfico, el populismo puede considerarse un fenómeno moderno, el carácter «tribal» de la concepción de pueblo que contempla permite evaluar no anacrónicamente la retórica populista a la luz del mensaje bíblico, y aproximar el modo populista de concebir, contar y vivir la identidad en las sociedades posdemocráticas al modo «religioso» y, sobre todo, profético de representar y comprender las dinámicas de construcción de la identidad por parte del «pueblo de Dios» que habla de sí en las Escrituras. La lucha inagotable contra los fetiches puestos como salvaguardas de una identidad del pueblo monolíticamente concebida, irrespetuosa de la alteridad e intolerante con la diferencia y la pluralidad, caracteriza, en efecto, la relectura profética del proceso de construcción identitaria del pueblo de Dios en uno y el otro Testamento, y construye un cauce en el que es posible integrarse para pensar, contar y realizar una construcción fraterna e inclusiva de la sociedad humana, realmente fecunda para los individuos y para las comunidades.

* Marida Nicolaci es licenciada en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico y doctora en Teología Bíblica por la Facultad de Teología de Sicilia, donde enseña actualmente Exégesis del Nuevo Testamento. Su investigación se centra en la literatura joánica y en las cartas católicas, textos considerados particularmente representativos de los orígenes judíos de la Iglesia y de las tradiciones históricas y teológicas más judías del Nuevo Testamento.

Dirección: Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni evangelista», Via Vittorio Emanuele 463, 90134 Palermo (Italia). Correo electrónico: maridanic@alice.it

> Eres popular cuando te reconoces en el pueblo, cuando le perteneces, eres populista cuando construyes un fetiche en el que pueda reconocerse el pueblo (Michela Murgia)[1].

Interrogar a la Escritura para encontrar argumentos que desafíen a la retórica populista plantea numerosos problemas de tipo terminológico, metodológico y hermenéutico, comenzando con el de la definición del «concepto cuestionado» de «populismo»[2]. ¿Qué entendemos por retórica populista? ¿Cómo aproximar con rigor metodológico motivos y modelos bíblicos, culturalmente codificados en formas, contextos y estructuras políticas de las sociedades premodernas, a los que usamos en la sociedad occidental posmoderna y, aún más específicamente, en los contextos americanos y europeos en los que la afirmación creciente de gobiernos y líderes llamados «populistas» parece la prueba de una crisis de la democracia representativa? La investigación bíblica para encontrar datos que sean útiles para una evaluación crítica de la retórica populista podría resultar ilegítima y anacrónica. ¿A qué Escritura nos dirigimos y cómo evitar instrumentalizarla para legitimar o deslegitimar modelos y estrategias políticas contemporáneas?

Parto, por tanto, definiendo lo que entiendo aquí como populismo: no me referiré, como sería necesario hacer en el plano historiográfico, a las diversas formas en las que el populismo político «clásico» se ha ido manifestando en Europa y América en los últimos 150 años, en estrecha, aunque no exclusiva, correlación con el establecimiento de los regímenes democráticos[3]. Me referiré, en cambio, en

[1] Entrevista publicada en el semanario *L'Espresso* del 30 de julio de 2018 (http://espresso.repubblica.it/attualita/2018/07/18/news/i-forum-dell-espressonon-abbiamo-fattoquello-chei-forum-dell-espressoi-forum-dell-espresso-1.325034).

[2] C. Mudde y C. Rovira Kaltwasser, *Populism. A very short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 2 (trad. esp.: *Populismo: una breve introducción*, Alianza, Madrid 2019); cf. M. Revelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Turín 2017, pp. 4-5, y también la entrevista realizada por F. Rostelli a Noam Chomsky publicada en *Il Manifesto* el 9 de septiembre de 2018 (https://global.ilmanifesto.it/chomsky-working-people-are-turning-against-the-elites-its-not-populism/).

[3] Cf. C. Mudde y C. Rovira Kaltwasser, *Populism*, p. 40.

términos más estructurales, a aquel «caleidoscopio variegado»[4] de doctrinas, praxis y discursos políticos —realizados a veces con estilo «folclórico» y deliberadamente incorrecto— unidos por la representación de una identidad (y voluntad) de «pueblo» basada en una concepción abstracta y mitificada del mismo, en la homologación de sus miembros, en el consiguiente ostracismo de quien debería ser considerado por él extraño o peligroso, en la creación de fetiches adecuados para alimentar, consolidar y defender una identidad concebida monolíticamente, y en una retórica especular, refractaria a las distinciones y a la complejidad. Aunque a menudo asociado a una contraposición vertical entre «pueblo» y «élite», el discurso populista al que me refiero no es solamente el que encuentra en la crítica del *establishment* su marco específico, sino aquel que, precisamente en cuanto *mood* o «estado de ánimo»[5], expresión del malestar y de la protesta popular, se distingue por su carácter, en parte, «tribal» y, por tanto, paradójicamente, premoderno:

> Las concepciones liberales-democráticas (y sus derivaciones históricas) proceden, en principio, de la superación de la vida tribal. Encerrarse en la presunta (fideísta) simplicidad de la intuición, reducir la complejidad de los fenómenos a una imaginaria causa única y elemental, entregarse a un jefe carismático y liberarse así de la dificultad de tener que comprender el mundo por uno mismo, son actitudes que entran en conflicto con el uso de instrumentos conceptuales complejos y equivalen, en general, a una regresión a la premodernidad. El populismo es una regresión a un concepto absolutizado de pueblo, apriorístico, y, sobre todo, mitificado. El pueblo es concebido indiferentemente como la fuente de todo bien o de todo mal (en este último caso se denomina «plebe»). En todo caso, es una entidad indiferenciada... Dependiendo de las particulares constelaciones ideológico-políticas, la presunta identidad prístina de un pueblo se encuentra en la «religión», o en la «lengua»" o en la «tradición» y «cultura», o en el «territorio» donde vive el pueblo, o en la antigüedad y pureza de su «raza» y «etnia»[6].

[4] N. Merker, *Filosofie del populismo*, Laterza, Bari 2009, p. 8.

[5] M. Revelli, *Populismo 2.0*, pp. 7-8.

[6] N. Merker, *Filosofie*, pp. 10-11. Cf. también p. 7.

Premoderna, por consiguiente, puede considerarse la alianza resultante de la soldadura entre las reivindicaciones populares y la ostentosa actitud de los líderes «populistas» a exaltar una abstracta voluntad del «pueblo» por encima y en contra de toda mediación institucional; premoderna, también, parece la creación, subyacente en tal alianza, de un supuesto vínculo directo entre los líderes y «el pueblo» mismo para desautorizar a las élites responsables de toda forma de corrupción. Premoderno, finalmente, puede considerarse el «componente morfológico de fondo» común en todas las variantes del «laberinto» populista, a saber, «la convicción de que el verdadero instrumento para afrontar y resolver los problemas del mundo entero es el fideísmo», bien se exprese este con «el deseo de una única verdad de fe (no necesariamente religiosa) más bien que con el uso de diferenciadas verdades en plural»[7], con la necesidad obsesiva de un jefe carismático o, sobre todo, de diversos fetiches que hay que poner a salvo en el propio recinto salvífico (el territorio, la religión, la lengua, la tradición, la cultura, la raza, etc.)[8].

Así pues, si desde el punto de vista historiográfico el «populismo» propiamente dicho es un fenómeno moderno, lo que, en mi opinión, permite evaluar la retórica populista a la luz del mensaje bíblico es el carácter «tribal» de su construcción, que, quizá inesperadamente, hace posible aproximar el modo «populista» de concebir, contar y vivir la identidad (y la representación política) en las sociedades «posdemocráticas» al modo «religioso» y, sobre todo, profético de representar y comprender las dinámicas de construcción de la identidad por parte del «pueblo de Dios» que habla de sí en las Escrituras.

La última precisión necesaria concierne al horizonte bíblico de referencia en el que realizar la investigación: miraré al canon bíblico católico de tal modo que la relectura y reescritura cristológica de las Escrituras de Israel (el Nuevo Testamento como libro) no implique renunciar a la plena autonomía de las mismas (convertidas en Antiguo Testamento de la Biblia cristiana). Siguiendo a P. Beauchamp, me referiré por eso «al Uno y el Itro Testamento», el Nuevo intrínse-

[7] Ibíd., pp. 9-10.

[8] Cf. Ibíd., pp. 169-188.

co en el Primero (cf. Jr 31,31-34) no por continuidad cronológica o teológica, sino por intencionalidad teleológica[9].

I. El «pueblo de Dios» en el horizonte de los pueblos

Si, como es opinión mayoritaria de los exégetas, la redacción de la forma final de la *Torá* de Moisés (Gn 1–Dt 34) no vio la luz antes de la reconstrucción posexílica (siglos VI-V a.C.) y representa los intereses y los objetivos identitarios de la comunidad hebrea que había regresado del exilio y se había reunido en torno al culto, al Templo y a la Ley, subyacente en ella se encuentra la exigencia de un pueblo de narrarse a sí mismo de forma eficaz y significativa, salvífica, después de repetidas y cada vez más dramáticas experiencias de sufrimiento en la relación con los pueblos vecinos y con su superior potencia política y militar, representada primero por el imperio neoasirio y después por el babilónico. La restauración y la custodia de la identidad de Israel, en esta fase más que en cualquier otra precedente de su historia, necesita la afirmación acuciante de la unidad religiosa de un pueblo que ya no puede confiar —o, en todo caso, no exclusivamente— en el territorio o en la independencia política, sino solo en algo que precede y que, en su caso, da fundamento a los dos, a saber, la relación de alianza constitutiva con el Dios único (Yhwh) del que Israel deriva su propia unidad y unicidad distintiva en medio de los demás pueblos. La posibilidad de expresar la propia identidad social y política depende ahora esencialmente de la afirmación precedente y fundacional de la original unidad/unicidad religiosa. El relato del éxodo de la tierra de esclavitud de las tribus de Israel, cuyos orígenes son reconducidos simbólicamente al antepasado epónimo Jacob-Israel (Gn 32,29), se convierte, por consiguiente, en el mito fundacional representativo de la identidad étnico-religiosa del pueblo y en motivo fundamental, recitado posteriormente innumerables veces, desde el libro del Éxodo hasta el de la Sabiduría

[9] Cf. P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985, pp. 286.313; *L'uno e l'altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milán 2001, pp. 366-367.416 (trad. esp.: *El uno y el otro Testamento*, BAC, Madrid 2015).

(cf. Sab 10,15–19,9), de su inagotable esperanza de pueblo amenazado y a menudo oprimido.

Al mismo tiempo, sin embargo, el mito de un común origen en el tiempo y en el espacio, «esencial para la constitución-construcción de una comunidad étnica»[10], en el relato del Génesis con el que se abre la Escritura no se detiene en los patriarcas y la historia del pueblo nacido de ellos, sino que se extiende claramente hasta incluir los orígenes comunes de la humanidad en el Adán varón-mujer (Gn 1,26-28), un modo de decir que la unidad que hace al ser humano imagen de Dios —a diferencia del animal, múltiple en sus diversas especies— es para el ser humano una tarea que debe realizar viviendo la fraternidad y ejerciendo una soberanía que, en el proyecto divino, no incluye la violencia y el derramamiento de sangre (cf. la dieta exclusivamente vegetal en Gn 1,29-30). Leída desde el trasfondo posexílico mencionado anteriormente, resulta aún más fuerte el alcance cultural y político de la elección de comenzar el relato de sí mismo no desde la historia/genealogía (las *tôlᵉdōt*) de Abrahán siguiendo a su padre Teraj (11,27), sino desde las *tôlᵉdōt* de los pueblos hijos de Noé (10,1.32), enraizadas a su vez en las *tôlᵉdōt* de Adán (5,1) con el trasfondo de las *tôlᵉdōt* del cosmos (2,4). Desde el inicio de la Escritura, por tanto, «un solo argumento es el que llena toda la historia sagrada: las relaciones de un pueblo con todos los pueblos»[11]. Desde la perspectiva socio-antropológica, en esta elección narrativa se manifiesta una constante de los procesos de construcción de la identidad: «una identidad construida como representativa de una colectividad pone en juego... un proceso dialéctico de autoafirmación y exclusión, por el que "nosotros somos nosotros" precisamente porque "no somos ellos". Para ser, para continuar siendo "nosotros", es necesario hacer intervenir a los otros (vecinos o enemigos)»[12]. Desde el punto de religioso, además, esa identidad significa «la conciencia de una presen-

[10] L. Arcari, «Identità collettive, identità etniche, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della *longue durée* (tra antichità e medioevo)», *Reti Medievali Rivista* 16 (2015) 37.

[11] P. Beauchamp, *Leggere la Sacra Scrittura oggi*, Editrice Massimo, Milán 2007, p. 83.

[12] L. Arcari, «Identità», p. 35.

cia del no judío en el judío»[13] que atravesará todo el relato bíblico desde el Génesis hasta el Apocalipsis, donde se hablará irreversiblemente del «pueblo de Dios» de la Jerusalén celestial en plural: «y oí una gran voz desde el trono que decía: "¡Esta es la morada de Dios con los hombres! Él habitará con ellos, ellos serán *sus pueblos* y Él, el Dios con ellos, será su Dios» (Ap 21,3).

En el fundamento identitario del pueblo de Dios, en la Torá que lo garantiza y lo custodia en vida, se encuentra, por tanto, la afirmación de una diferencia y unicidad originaria que, no obstante, se fundamenta ella misma en la unidad originaria de la humanidad en la diferencia de los muchos pueblos que la componen: ¿de qué modo sabrá y deberá vivir el pueblo elegido su unicidad y diferencia? El mito genesíaco de los orígenes parece responder que «la elección es concebida como una diferencia por la que el elegido afronta lo universal. Y lo sabe»[14]. Para el «pueblo de Dios» de las Escrituras, el reconocimiento y el respeto salvífico de la alteridad, que implica al mismo tiempo la renuncia a toda forma de pretensión totalitaria, pertenece «genéticamente» a la consciencia de la propia elección o particularidad.

En confirmación de ello, narrativamente, la elección misma de Israel, inscrita en las *toledôt* de Sem (Gn 11,10) y en la historia de la vocación de Abrahán (Gn 12,1-3), aparece como la respuesta divina a la tentación idolátrica y totalitaria representada míticamente por el poderoso relato de la construcción de *Babel* o Babilonia (Gn 11,1-9). En efecto, si en 10,5.20.31.32 la diversidad de las lenguas, de las familias, de los territorios y de las naciones parece un dato consolidado para los descendientes de Noé y demuestra que la pluralidad diferenciada de los pueblos no compromete sino que exalta la originaria unidad y fecundidad de los seres humanos, en Gn 11, en cambio, la ciudad que los hijos de Adán (los *bᵉnē-'ādām*) quieren construir se basa en la reducción del «todo» a una uniformidad repetitiva: «toda la tierra» tiene una «única» lengua y palabras «únicas» (11,1), y los constructores de Babel —lugar ya representativo del dominio

[13] P. Beauchamp, *Le récit, la Lettre et le Corps*, Les Éditions du Cerf, París 1982, p. 205.

[14] Ibíd., p. 206.

guerrero y violento del rey Nemrod y «cuna de los imperios opresores»[15] (10,8-12)— quieren una ciudad que lleve su «nombre» (11,4), es decir, la identidad poderosa y victoriosa, realizándola como «una sociedad sin alteridad» con ladrillos todos iguales y regulares[16]; quieren que la torre, símbolo arquitectónico de su triunfo, llegue al cielo, es decir, desafiar la alteridad divina, para reducirla a ellos y domesticarla como legitimación sacral del propio proyecto social y político. Esto, además, no tiene otra razón que el temor: «vamos, construyamos una ciudad con una torre cuyo vértice llegue al cielo y hagámonos un nombre *para no* dispersarnos por toda la tierra» (11,4). El temor a la dispersión geográfica y a la diferencia, que, en cambio, en el proyecto divino es signo pleno de la bendición y de la fecundidad de los humanos, empuja a los constructores de Babel a la realización de una ciudad totalitaria cuyos miembros sean todos iguales, cuyos actos comunicativos sean una mera repetición de un discurso único, y que, para afirmarse, se exprese mediante jefes guerreros y cazadores como Nemrod.

> El proyecto de Babilonia es el totalitarismo. Este parece tener dos motores. Por un parte, la complicidad de un pueblo con su propia esclavitud, complicidad promovida por el temor a la dispersión y a la debilidad que resultaría de esta escisión y de la confrontación con el extranjero... Por otra, el oportunismo de un príncipe que aprovecha el deseo y las angustias del pueblo para hacerse un nombre y consolidar su poder. Llega, por consiguiente, a ratificar con el sello de la propia voluntad de poder la sed popular de una unión aseguradora y a imponer a todos el «pensamiento único» que le piden que garantice. Así, la unidad se realiza mediante la uniformidad y tiende a nivelar las diferencias, a borrar las singularidades de los individuos y de los grupos, y a eliminar las disensiones reales y potenciales. Pero lo que el relato sugiere con gran claridad es que el totalitarismo nace de la convergencia de intereses: temor a la libertad y a la diferencia, por un lado (11,4), y sed de poder, por otro (10,8-10)[17].

[15] A. Wenin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bolonia 2008, p. 156.

[16] Cf. ibíd., pp. 156-157.

[17] Ibíd., p. 158.

Nada de extraño en este proyecto, por lo demás, que el protagonista sea un ser humano habituado por el hablar serpentino al temor a lo que falta a la totalidad y a la consiguiente lógica de los celos y de la usurpación (cf. Gn 3,1-5). Al igual que implicaría la muerte para los seres humanos una vida que se perpetuara en la negación de la alteridad divina y en el dominio obsesivo de la totalidad (cf. Gn 2,17-17; 3,4-5.22), también sería una maldición ilimitada para ellos la construcción de una ciudad violenta basada en el miedo a la pluralidad y a la diferencia (Gn 11,6-7). La reacción divina a ambos proyectos es, por eso, la misma (cf. el paralelismo entre Gn 3,22-24 y 11,6-9).

Gn 11,6 es el primer versículo de la Biblia hebrea en el que aparece el término *'am*, «pueblo», el mismo que en el resto de las Escrituras designa a menudo a Israel como pueblo de Yhwh, no pocas veces en contraposición con toda otra nación *(gôy)* distinta por raza, gobierno, lenguaje, divinidad y territorio. La primera vez que se habla de «pueblo» (*'am*), por tanto, su connotación monolítica («un solo pueblo con una única lengua») es presentada como un peligro para la convivencia humana. El pueblo nacido de la elección deberá evitarla sobre todo en sí mismo: «Babel revela que la humanidad, en su forma cultural y política, está enferma. La elección debe entenderse como un remedio. Pero este remedio es homeopático, es decir, abraza, una vez más, la forma del mal. ¿El uno y el todo no están quizá situados en una oposición violenta?»[18], ¿no estará tentado el elegido a hacer de su elección un motivo de negación del diferente de sí o, aún más dramáticamente, de la diversidad dentro de sí mismo?

II. El pueblo de Dios, sus guías y sus ídolos

La atracción producida por las costumbres y por las divinidades de las otras naciones, experimentadas periódicamente como más poderosas a lo largo de la historia secular de Israel, llevará a veces a acentuar la necesidad de una contraposición neta con los extranjeros (cf. Ex 23,31-33; Lv 18,1-5.26-30; Dt 12,29-31; 20,16-18), simbó-

[18] P. Beauchamp, *Le récit, la Lettre et le Corps*, p. 208.

licamente y ritualmente expresada, por ejemplo, por la orden del *ḥerem* («exterminio») en el contexto de la guerra santa (cf. Dt 7,1-2; 20,16-18; Jos 6–12; 1 Sm 15). En el conjunto, sin embargo, el proceso abierto y arduo de la construcción social en el reconocimiento estructural de la alteridad —de Yhwh, del prójimo y del extranjero dentro y fuera de las propias fronteras— se mantiene en la Escritura como el desafío identitario mayor del «pueblo de Dios». No por casualidad, en efecto, a la relación con el extranjero, sobre todo con el que habita en las fronteras territoriales de Israel como emigrante residente, se le dedica una parte relevante de la legislación bíblica y de su interpretación (cf. Ex 23,9; Dt 26,5-6). La condición de desarraigo, malestar y tensión hacia un futuro mejor propia de los emigrantes termina expresando paradigmáticamente la condición existencial del hombre y del pueblo santo: «nosotros somos extranjeros ante ti y huéspedes como todos nuestros padres» (1 Cr 29,15; pero cf. también Lv 25,23.35.47; Sal 39,13; 119,19; Heb 11,13; 1 Pe 1,1.17; 2,11). Por consiguiente, por esta razón el israelita no debe «oprimir» y maltratar al extranjero (Ex 22,20; 23,9; Lv 19,33; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7.29; Zac 7,10; Mal 3,5), sino acogerlo y respetar su derecho, obedeciendo la orden e imitando a Aquel que, como ha sostenido y defendido a los patriarcas en su condición de emigrantes, es también sostén y defensa del forastero (cf. Ex 22,20; Dt 24,14-18).

El proceso de construcción social del pueblo de Dios, en el respeto a toda diferencia, es el asunto más difícil de gestionar por parte de sus líderes carismáticos. La epopeya del Éxodo, que es su mito fundacional, lo narra como un combate por la liberación de la esclavitud. Podemos poner de relieve, para el objeto de nuestro estudio, dos aspectos significativos: la lucha por la liberación, que es una lucha por la afirmación del propio derecho a existir y de la propia alteridad y diferencia, conlleva un riesgo de vida de difícil elaboración, no inmune a los recuerdos nostálgicos de la condición de esclavitud (mortal, pero libre de riesgos) e incluso del perverso vínculo de atracción recíproca entre el dueño y el esclavo (cf. Ex 6,9; 14,5-6; 14,11-12; 16,2-3); quien se hace intérprete y líder, en consecuencia, debe ser capaz de sostener el movimiento vital de la diferenciación hasta su logro. Es lo que debe hacer Moisés, por ejemplo,

ante la acusación legítima de los escribas de los israelitas (cf. Ex 5,21) o del pueblo en el desierto (Ex 17,3), arriesgándose a ser linchado (cf. Ex 17,4).

La lucha por la liberación, no obstante, revela su puesta en juego más grande cuando se manifiesta como radical desafío antiidolátrico e insoslayable exigencia de responsabilidad hacia el propio ser, en cuanto seres humanos, la única «imagen de Dios» admisible (Ex 20,2-5.22-23). El magnífico relato de la fabricación del becerro de oro (Ex 32; Dt 9,8-21; Neh 9,18-19; Sal 106,19-23), «lugar canónico de la idolatría» en las Escrituras[19], representa paradigmáticamente el drama de la diferenciación y de la alteridad en el seno mismo del pueblo de Dios. El Dios liberador y los profetas que envía como guías de su pueblo, en efecto, «conocen» su sufrimiento (cf. Ex 3,7; 4,31; 5,22-23) pero no están en simbiosis absoluta con el pueblo, y este, que no soporta la diferencia y la inseguridad, puede ser capaz de gestionar la alteridad y estar siempre tentado a «elegir un jefe para regresar a la condición de esclavitud» (Neh 9,17). En los cuarenta días en los que Moisés sube al monte para recibir la Ley de la alianza (Ex 24,12-18), el Dios liberador, presente en la nube que cubre el monte (Ex 24,15-18), es sustituido por la representación del ídolo de oro, el toro joven que hace tangibles a los sentidos la fuerza y la vitalidad que dan seguridad al pueblo; su profeta, ausente (32,1.23), es sustituido por quien se encarga de dar al ídolo el culto tranquilizador que necesita el pueblo. Fetiche identitario en respuesta al miedo a lo desconocido y a la indisponibilidad del propio origen y del futuro, el ídolo de oro acaba siendo quemado y destrozado por Moisés y obliga al pueblo, que ha contribuido a construirlo con sus joyas, a tragarse su polvo (Ex 32,20).

En una época diferente, en el período monárquico de la historia de Israel, son sobre todo los profetas —y no los «profetas de la corte» (cf. 1 Re 22; Jr 28–29; Ez 13)— los que deben sostener al pueblo en su proceso histórico de identificación y diferenciación luchando contra el mismo pueblo y sus jefes en contra de su propia seguridad (cf. Am 7,10-17; Jr 19–20; 26,20-23; 37-38). La lucha antiidolátrica

[19] P. Beauchamp, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 105 (trad. esp.: *La ley de Dios: de una montaña a la otra*, Didaskalos, Madrid 2014).

constituye su misión liberadora por antonomasia: no solo contra el culto idolátrico en sentido propio, sino, con el desarrollo histórico-religioso, político e institucional de Israel, también contra el realizado mediante el desenmascaramiento y la denuncia de las formas camaleónicas que asume la idolatría incluso en el culto mismo de Yhwh (cf. Is 1,10-15; 29,13-14; Jr 7), en las tradiciones de la alianza y en los teologúmenos de Israel como «pueblo de Dios»: «¿No está Yhwh en medio de nosotros? ¡No nos sobrevendrá la desgracia!» (Miq 3,11). Es su tarea señalar con el dedo a líderes e instituciones que invocan las tradiciones de fe más sagradas, convertidas en fetiches, para proteger engañosamente al pueblo alimentando un perverso mecanismo de reforzamiento continuo entre experiencia social e ideología, el mismo que lleva a los líderes a anunciar «visiones de paz» (*shalōm*), bienestar, plenitud y firmeza allí donde «no hay paz» (cf. Jr 6,14; 8,11; 14,13-16; 23,16-17; Ez 13,10.16) y donde, más bien, una injusticia violenta y transversal ha enfermado profundamente el tejido social y político del pueblo. Y su ardua y dramática misión es acusar los efectos devastadores que los fetiches ocultos tienen en la política, en la economía, en la administración de la justicia, e incluso en la interpretación de la Ley, «último refugio del ídolo»[20]:

> ¿Cómo decís «Somos sabios, tenemos la ley del Señor» *[tôrath Yhwh]*, si resulta que la ha corrompido la pluma corrupta de los expertos? (Jr 8,8).

El criterio específico que permite desenmascarar al ídolo es siempre, para los profetas, la eficacia sanadora de la práctica de la justicia social exigida por la Torá, y, particularmente, la defensa del derecho de los débiles, representados por las categorías más expuestas: el extranjero, el huérfano y la viuda (cf. Ex 22,20-21; Dt 10,16-19; 14,29; 24,17-22; 27,19). Lo que viene verdaderamente de Yhwh es «útil», beneficioso, porque es realmente eficaz para la vida del pueblo y el cuidado auténtico de los más débiles, que es su prueba de fuego (cf. Is 1,17.23; Jr 7,5-7; 22,2-4; Ez 22,6-7; Zac 7,8-10; Mal 3,5); propio del ídolo, en cambio, es la ineficacia y la incapacidad de salvar (cf. 1 Sm 12,21; Sab 13,16; Is 44,9-10; 46,2; 57,12-13; Jr

[20] P. Beauchamp, *La legge di Dio*, pp. 116-117.

2,8.11-13; 16,19; Abd 2,18). La práctica fecunda de la justicia llega a ser la medida profética de la salvaguarda de la identidad y de la existencia misma: si se traiciona la verdad de la Ley y se retuerce la justicia, se regresa al caos previo al acto creador (cf. Jr 4,22-26).

III. «Nosotros esperábamos que fuera él el libertador de Israel…» (Lc 24,21)

El kerygma evangélico, en las diversas formas que su atestiguación literaria ha asumido en los escritos que luego formaron el «Nuevo Testamento» como libro, podría considerarse en el testimonio más antiguo del proceso de reconfiguración teológica, ritual y social de aquella parte de Israel que había reconocido en el profeta y maestro galileo Jesús de Nazaret al mesías esperado para el tiempo final de la liberación (el Cristo), sacando consecuencias de extrema relevancia para la propia identidad de «pueblo de Dios» hasta —representada sobre todo por la misión y por la reflexión paulina— el punto de considerarla *inclusiva* de los paganos independientemente de su incorporación a Israel «según la carne». Desde el punto de vista hermenéutico, pienso que puede releerse este proceso también como testimonio articulado y pluriforme del significado definitivamente antiidolátrico de la profesión de fe cristológica. Apoyándose precisamente en la paradoja de la identidad mesiánica del hombre crucificado y resucitado de entre los muertos *según las Escrituras* (cf. 1 Cor 15,3-5), esta implicaba la negación radical de toda interpretación triunfalista y violenta de la identidad del «pueblo de Dios» y de la figura de aquel que habría garantizado la restauración mesiánica; al mismo tiempo, implica el anuncio teórico y práctico de la unidad y de la reconciliación entre los hombres más allá de la herida de toda contraposición de matriz cultural, social y étnico-religiosa (cf. Gal 3,28; 6,15; Ef 2,11-22; Col 3,11). En este sentido, puede decirse que los primeros cristianos, comprendiéndose como pueblo mesiánico de Dios, heredero de las bendiciones de Abrahán y de las prerrogativas de Israel, dieron a la noción de pueblo una connotación también «política» tratando de interpretarla —de los modos más dispares, debido a los contextos de vida concretos y específicos de las diversas *ekklēsiai*— con fidelidad a la revolución de los valores

inserta en la predicación del Reino de Dios realizada por Jesús de Nazaret y expresada en su práctica de vida dedicada a defender y rescatar las categorías sociales y religiosas más frágiles. Culturalmente connotada en el contexto social y político del Imperio romano —y, ciertamente, no siempre con resultados totalmente positivos—, también su lucha aparece como una lucha ardua y abierta a la liberación según las huellas marcadas por un Mesías recordado como evidentemente «popular» (cf. Mt 26,5 // Mc 14,2; Lc 19,47-48; 20,19; 21,37-38) pero profundamente distante tanto de una interpretación idolátrica e imperialista de la propia identidad por parte del pueblo (cf. Jn 6,14-15) como del arrogante distanciamiento de las esperanzas del pueblo por parte de sus jefes (cf. Jn 7,49: «Lo que ocurre es que todos estos que no conocen la ley son unos malditos»).

Entre las diversas expresiones protocristianas de esta lucha antiidolátrica por la liberación, me parece particularmente útil recordar dos en este contexto: una aparece en la Primera carta de Pedro y la otra en el Apocalipsis, y ambas ponen de relieve la reconfiguración cristológica de la identidad del pueblo de Dios en el contexto sociopolítico, cultural, económico y religioso del Imperio romano. En 1 Pe el nombre que expresa la identidad del pueblo mesiánico es la «fraternidad» (*adelphotēs*, cf. 1 Pe 2,17; 5,9)[21], «casa de Dios» (cf. 1 Pe 4,17), «extranjeros dispersos» (cf. 1 Pe 1,1.17; 2,11), expuestos a varios tipos de vejaciones y ostracismo social[22]. La alternativa a su condición de extranjeros no es solo una «ciudadanía en el cielo» (cf. Flp 3,20), sino la casa que encuentran en la fraternidad cristiana como espacio social de integración, identificación y libertad. Explícitamente polémico, en cambio, el libro profético por excelencia del Nuevo Testamento que es el Apocalipsis (cf. Ap 1,3; 22,10.18) reescribe cristológicamente el éxodo y representa el desafío antiidolátrico lanzado a las siete iglesias de Asia por el profeta Juan: la construc-

[21] Cf. J. Schlosser, «'Aimez la fraternité' (1 P 2,17): A propos de l'ecclésiologie de la première lettre de Pierre», en íd., *Á la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique*, Cerf, París 2005, pp. 463-481.

[22] Cf. la tesis de J. H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1Peter, Its Situation and Strategy*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) ²2005.

ción identitaria del pueblo mesiánico, en el «discurso local»[23] que representa el libro, es el resultado de una lucha sin cuartel contra la idolatría de un poder totalitarios en todas sus formas y expresiones políticas, económicas y cultuales (cf. Ap 13). Contra esta forma de idolatría, que resume todo tipo de identidad y de fracaso identitario, las iglesias deben combatir y vencer siendo fieles incluso hasta la muerte (cf. Ap 2,10; 6,9-11; 12,11; 13,15; 20,4) al Cristo Cordero, caudillo real y victorioso, pero con sus vestidos empapados de sangre (cf. Ap 5; 7,14; 19,11-16). El resultado de su lucha, en caso de victoria, es la disolución de Babilonia, la ciudad sanguinaria (cf. Ap 17,5-6; 18,24), y la manifestación plena de la Jerusalén celestial, ciudad santa. Con fronteras perfectas y bien delimitadas, ella tiene, no obstante, sus doce puertas siempre abiertas (Ap 21,25); sobre ellas están escritos los nombres de las doce tribus de Israel (Ap 21,12), pero el pueblo que forma parte de ella está compuesto ya por gente de toda «nación, tribu, pueblo y lengua» (Ap 7,9), fórmula que recuerda el lenguaje genesíaco y que con las siete veces que aparece en el libro (cf. también Ap 5,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15) indica que en todas las naciones del mundo se ejerce efectivamente la soberanía de Dios y del Cordero; una identidad del pueblo de Dios, dentro de la ciudad, se define ya inclusiva y universalmente, en plural (cf. Ap 21,3); en ella se celebra el culto, pero sin templo (Ap 21,22), y se reina sin tener ya que dominar a nadie (22,5), sin imponer ni sufrir la opresión y la muerte (Ap 21,4)[24]. La profecía cristológica del Reino, interpretación última de toda la Ley, no deja ya posibilidad alguna a los ídolos ni a los efectos letales de la idolatría; sobre ella se configura progresivamente la identidad del pueblo de Dios.

[23] Cf. L. Arcari, «Coabitazioni e autodefinizioni collettive nelle *ekklesiai* dell'Asia Minore alla fine del I sec. d.C. L'Apocalisse di Giovanni come "discorso" locale in contesti urbani», en *La Parola del Passato. Rivista di studi antichi* LXXI/I (2016) 235-282.

[24] Cf. K. Wengst, «Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John», en H. G. Reventlow, Y. Hoffman y B. Uffenheimer (eds.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 189-202.

Conclusión

En última instancia, también la Escritura conoce las dinámicas que hoy podríamos identificar como constantes morfológicas de todo populismo: habla de ellas y las retrata ejemplarmente como modo posible, e históricamente realizadas, de autoconstrucción identitaria de un pueblo, incluso del «pueblo de Dios», con sus líderes. Pero las desafía, porque en su ADN profético las denuncia implacablemente, lo que, en los modos más diversos, caleidoscópicos como «caleidoscopio variegado», puede llamarse populismo con sus diversos fetiches. Las desafía, sobre todo, porque en la reconducción o sintetización cristológica de la identidad y del destino del pueblo de Dios, «elegido» y «ungido», hace de la defensa de los más frágiles y de la lucha contra toda forma idolátrica y sanguinaria de gobierno y de poder el criterio más seguro para desenmascarar los fetiches del pueblo y de sus líderes. Si las diversas formas y manifestaciones de lo que llamamos populismo son intentos de los grupos humanos por encontrar la salvación, *según las Escrituras* esta salvación no puede acontecer sino bajo la señal del respeto al ser humano y a su diversidad: no la humanidad o «el pueblo» como categoría abstracta, sino los individuos concretos y diferenciados en la concreción espacio-temporal de sus relaciones ambientales. No puede, en consecuencia, realizarse bajo el signo de la búsqueda obsesiva de un líder y de una lengua única que no deja espacio a la diferencia y al riesgo, sino bajo la construcción lenta y ardua, contextualmente también conflictiva, de lo que «ayuda» a la comunión y a la unidad entre los seres humanos; no con la eliminación de las mediaciones interhumanas, sino con la exaltación de las capacidades de los seres humanos para relacionarse inclusivamente los unos con los otros, arriesgando, dentro y más allá de toda condición de exposición social.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

Andreas Lob-Hüdepohl *

«PUENTES EN LUGAR DE BARRERAS» El potencial de la esperanza cristiana contra el populismo de derechas

Las actitudes populistas de derecha se dirigen agresivamente contra la clase dirigente y especialmente contra todos aquellos que, por su origen, religión u orientación sexual, son desestimados y excluidos de la pertenencia al pueblo. Estas actitudes han arraigado profundamente en medio de la sociedad y de las iglesias. Niegan la igualdad fundamental de todos los seres humanos —una promesa de las democracias modernas, así como la convicción cristiana fundamental de que *todos* los seres humanos han sido creados igualmente a imagen de Dios—. Contra los escenarios cargados de miedo de las actitudes populistas de derechas, los cristianos y las iglesias deben preocuparse por confesar y demostrar el potencial de la esperanza cristiana en la práctica diaria de la sociedad civil *creando puentes* como «actos pontificios de culto en la vida diaria» (Rom 12,2) y demostrando así su verdad.

* Andreas Lob-Hüdepohl (1961) es profesor de Ética Teológica (desde 1996) y director del Berliner Institut für christliche Ethik und Politik. Entre 1997 y 2011 fue rector de la Universidad Católica de Ciencias Sociales Aplicadas, y en la actualidad es el presidente de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt, miembro del Comité de Ética de Alemania, presidente del Grupo de Trabajo Iglesia y Populismo de Derechas en la sección alemana de *Justitia et Pax*, consejero en la Comisión de Pastoral de la Conferencia Episcopal Alemana. Desde el año 2000 es miembro del Comité Central de los Católicos Alemanes.

Dirección: Professor für Theologische Ethik, Katholische Hochschule für Sozialwesen, Köpenicker Allee 39-57, 10318 Berlin (Alemania). Correo electrónico: andreas.lob-huedepohl@khsb-berlin.de

I. Lo «más alto» contra lo «más bajo»

Los populistas», comentaba hace unos años una superviviente del Holocausto en un mensaje de vídeo que se ha hecho internacionalmente famoso, «solo sacan siempre lo más bajo de nosotros». Cabe destacar que la jubilada austriaca no hablaba solamente de unos grupos determinados, sino de *todas* las personas, de las que puede sacarse lo más bajo de ellas. En última instancia, también hablaba de sí misma. Y, efectivamente, todos estamos potencialmente expuestos a caer en las tentaciones populistas. Los cambios profundos en casi todos los ámbitos de la vida cotidiana y social nos afectan a todos. En todo caso, sus ganancias y pérdidas se distribuyen de manera desigual. Probablemente, todos sufrimos algún día decepciones dolorosas, reveses que nos amargan y también un verdadero miedo al futuro. Por eso nadie está exento de antemano de caer en la tentación de dar rienda suelta a sus temores, decepciones o afrentas mediante la indignación y la cólera.

Pero en lugar de canalizar esa indignación y cólera —da igual que esté justificada o no— mediante una participación constructiva o al menos a través de la protesta democrática, los populistas avivan los temores y los dirigen con un discurso lleno de odio contra el *establishment*, contra las élites políticas y económicas, y más recientemente también contra la Iglesia, la cultura y la ciencia. Sobre todo, dirigen su odio contra todos lo que son más débiles, los que no pueden defenderse o los que, por diferentes razones, se prestan a ser los «chivos expiatorios». Esta es la característica particular del populismo *de derechas*: no solo aviva el resentimiento contra los que son considerados extraños y extranjeros, contra quienes tienen otra religión o son refugiados, contra los parados de larga duración o los sin techo, contra los homosexuales o los intersexuales, etc., sino que devalúan a estos grupos de personas en general como seres inferiores. Les asignan un estatus social bajo, lo que en última instancia les despoja de derechos. Los populistas de derechas niegan el principio democrático básico que afirma la igualdad fundamental de todas las personas. Es verdad que exigen la solidaridad social, pero solo entre aquellos que ya pertenecen a ella. Es necesario proteger esta solida-

ridad exclusiva contra todos los que no pertenecen a la sociedad autóctona mediante barreras de todo tipo.

Entre aquellos a quienes los movimientos populistas sacan «lo más bajo» del ser humano hay también cristianos y miembros comprometidos de las iglesias. En efecto, hace ya tiempo que el populismo de derechas ha arraigado profundamente en medio de la sociedad y *de las iglesias*[1], lo que debería suscitar la inquietud, pues, ¿no están las auténticas convicciones cristianas diametralmente opuestas a las solidaridades exclusivas, a la construcción de una sociedad de seres superiores y otros inferiores, y a los discursos de odio llenos de temor? Por ejemplo, la ampliación del mandamiento cristiano del amor al prójimo al amor al lejano a imitación del *samaritano misericordioso*. O la célebre frase de *Pablo*: «Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, puesto todos sois *uno* en Cristo Jesús» (Gal 3,18). O la promesa del profeta *Isaías*: «No temas, pues yo estoy contigo, no te asustes, pues yo soy tu Dios» (Is 41,10).

En medio de toda esta confusión hay algo que debe quedar claro, a saber, que los cristianos son siempre también «hijos de su tiempo». En este sentido, puede y debe comprenderse en todo su contenido el preámbulo programático de la constitución conciliar *Gaudium et spes*: «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 corazón» (GS 1). Y a esta realidad pertenecen sin duda aquellos abismos de odio y violencia que constantemente pueden abrirse en los «corazones de los discípulos de Cristo», concretamente, en nuestro caso, cuando caen en las tentaciones populistas de derechas. Estas tentaciones no pueden superarse insistiendo en la incompatibilidad de la defensa ansiosa contra todo lo

[1] Cf., en el caso de Alemania, Oliver Decker, Johannes Kiess y Elmar Brähler (eds.), *Die stablisierte Mitte: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland*, Leipzig 2014; Werner Fröhlich, Christian Ganser y Eva Köhler, *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Bayern*, Múnich 2016; Andreas Lob-Hüdepohl, «Verdeckte und offene Xenophobien in Gesellschaft und Kirche. Anmerkungen aus theologisch-ethischer Perspektive», *Ökumenische Rundschau* 66 (2017) 237-245.

ajeno con la confesión cristiana. Detrás de los discursos de odio hay heridas ocultas y experiencias de desprecio que, al menos desde la perspectiva subjetiva de los afectados, tienen un núcleo real y, por tanto, su justificación. No pueden sencillamente dejarse de lado. Al contrario, deben tomarse en serio, pero también como ocasión para transformarlas en alternativas de acción constructiva y sobre todo de una mayor humanización.

Esta es también la opinión de la declaración final de la reciente Conferencia Mundial *Xenofobia, racismo y nacionalismo populista en el contexto de la migración global*, con la que el Consejo Mundial de Iglesias y el Dicasterio para la Promoción del Desarrollo Humano Integral reconocen la dimensión pública y ofensiva de los desarrollos populistas de derecha: «Reconocemos que las preocupaciones de muchas personas y comunidades que se sienten amenazadas por los migrantes —ya sea por motivos de seguridad, económicos o de identidad cultural— tienen que ser admitidas y examinadas. Queremos entablar un verdadero diálogo con todos aquellos que tienen tales preocupaciones, pero basándonos en los principios de nuestra fe cristiana y el ejemplo de Jesucristo, nos proponemos plantear una narrativa de amor y esperanza frente a la narrativa populista del odio y el miedo»[2]. El Consejo Mundial de Iglesias y la Santa Sede describen así el punto de partida específicamente cristiano para afrontar el populismo de derechas: al cierre de fronteras populista y al miedo y el pánico abrumadores contraponen las figuras fundamentales de la solidaridad sin fronteras y la *esperanza cristiana*, es decir, el optimismo de que, confiando en la presencia liberadora del Dios atestiguado en la Biblia, puede tener sentido cada intento por superar las experiencias de pérdidas y las heridas, aun cuando no sea seguro el resultado de todos los compromisos por configurar humanamente el mundo. Esto sería lo más alto que los seres humanos impregnados de esperanza podrían sacar de ellos mismo en oposición a lo más bajo.

[2] Mensaje de la Conferencia Mundial sobre *Xenofobia, racismo y nacionalismo populista en el contexto de las migraciones mundiales* organizada conjuntamente por el Dicasterio para la Promoción del Desarrollo Humano Integral (Ciudad del Vaticano) y el Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra) en colaboración con el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Ciudad del Vaticano), Roma, 18-20 de septiembre de 2018.

II. El temor a una inseguridad profunda

¿Cuáles son las causas de los temores que se descargan en la xenofobia o en las posiciones populistas de derechas? A decir verdad, los populistas de derechas no constituyen un grupo homogéneo de personas; pertenecen a grupos sociales e incluso políticos diferentes. Aspectos esenciales de las posiciones populistas como la «hostilidad entre grupos» se encuentra en los grupos profesionales y en asociaciones como los sindicatos o los partidos políticos[3]. Sin embargo, aparte de los protagonistas de los movimientos y partidos populistas de derecha que utilizan sin escrúpulos los temores para hacer avanzar su propio programa político, los populistas de derechas están unidos por un profundo sentimiento de inseguridad. Sus causas son a su vez múltiples: unos se sienten desorientados por los cambios sociales vertiginosos. La digitalización, la globalización y el aumento de las crisis mundiales (crisis financiera, crisis del clima, etc.) sacuden en sus cimientos su estilo de vida confiada y cómoda. Otros se ven económica, social o culturalmente marginados y temen que la «llegada de otros y de extranjeros» empeore aún más su situación. A otros les aterran tanto las formas de vida o religiones ajenos a ellos que perciben el hundimiento de su propia forma de vida y por eso buscan rechazar con todas sus fuerzas lo que es extraño a su cultura.

Sin embargo, no es tan importante si la situación económica, social o cultural de las personas profundamente inseguras es realmente precaria o amenazante. Lo decisivo es más bien cómo las personas afectadas perciben e interpretan su situación de vida *subjetivamente*, es decir, desde su punto de vista. Esto conduce a una situación extrañamente paradójica en la que incluso los miembros de la clase media están aterrorizados. Las personas implicadas evalúan su situación actual como buena o incluso muy buena: tienen un trabajo, unos ingresos adecuados y se sienten bien integradas con su familia, amigos o vecinos. Aun así, les invade un inmenso miedo al futuro. Temen que en cualquier momento se malogre su proyecto de vida.

[3] Cf. el llamado Leipziger «Mitte-Studien» seit 2002; el más reciente, Andreas Zick *et al.* (eds.), *Gespaltene Mitte. Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*, Bonn 2016.

Incluso si la promesa social de ascenso constante ya no se cumple para ellos o para sus descendientes, temen caer en la marginalidad de los dependientes y excluidos[4].

Por eso anhelan protecciones —mediante un cierre hacia el exterior y el privilegio de lo propio: primero el propio pueblo, la propia cultura, la propia religión—, ya sea, como en muchas partes de Alemania, aquella religión en la que no se reconoce el ateo, el agnóstico o simplemente el «religiosamente indiferente», pero cuyo alcance se conoce en el entorno habitual y en caso de duda se sabe cómo mantener bajo control[5]. Los «extranjeros», los «refugiados» o los «diferentes» son percibidos como una competencia inhóspita: como competencia para el propio bienestar, para las oportunidades de ascenso social y de posiciones políticas, para el uso de las escuelas, de las instalaciones de ocio, del sistema de la Seguridad Social, etc. Estos «cierres sociales» (Max Weber) no son en modo alguno un fenómeno nuevo. Al contrario, en la lucha por unos recursos escasos (supuestos o reales) las clases medias tienden a excluir y obstaculizar a quienes podrían ascender desde abajo[6].

Suelen presentarse como carentes de fundamento los sentimientos de amenaza, las experiencias de desprecio o el temor a la pérdida. Quizá solo expresan la lucha obstinada para mantener egoístamente los privilegios, de modo de que deben ser rechazados en el transcurso de los procesos sociales de negociación. Sin embargo, deben ser tomados en serio como factores esenciales para los procesos políticos. A este importante factor de los procesos sociales lo llama Helmut Dubiel «subjetividad política». Por esta entiende «aquel potencial moral que no solo tiene que legitimar hacia fuera la aceptación de una posición política, la formación de un sentido,

[4] Cf. Oliver Nachtweih, *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlín 2017, pp. 119ss.

[5] Así que no es de extrañar que los «defensores del Occidente cristiano contra la amenaza del islam» tengan más éxito cuando en la población solo hay un poco menos del 20 % de cristianos y un 0,4 % de musulmanes, en comparación con un 80 % sin denominación religiosa.

[6] Cf. Karin Priester, *Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon*, Fráncfort del Meno 2012, pp. 20s.

sino que gobierna en las capas más profundas del psiquismo humano». La subjetividad política contiene «las expectativas de felicidad difíciles de encontrar, las reivindicaciones de justicia, las necesidades de reconocimiento social y la identidad cultural que están bastante latentes en la conciencia cotidiana», y que en tiempos de agitación social e inseguridad se expresan de manera *inversa*, por así decirlo: «como un sentimiento de justicia herida, como un insulto al honor social, como una corazonada de felicidad que se nos niega»[7], etc.

III. «No tengas miedo...»: por una subjetividad política impregnada de esperanza

Lo decisivo es cómo puede transformarse esa subjetividad política de manera compatible con la humanidad, al menos dondequiera que se utilice como un potencial para violar y obstruir las oportunidades de vida de otros de manera populista (de derechas) con el fin de estabilizar la propia. En una transformación tan aceptable para la humanidad, los cristianos y las iglesias podrían hacer valer un potencial esencial de su discurso y de su convicción como impronta decisiva de la subjetividad políticamente relevante: la confianza en la presencia salvadora y sanadora de Dios que, en última instancia, derriba las barreras y, en su lugar, construye puentes para conectar las cosas separadas y las que se han roto de forma ominosa.

Por supuesto, esta confianza tan esperanzadora no es evidente ni transmite una seguridad inquebrantable. La esperanza cristiana da confianza, no certeza. Se opone a todas las lógicas habituales de planificación y expectativas. Las esperanzas habituales en la vida humana reflejan las expectativas de un futuro que la gente busca anticipar tanto en términos de pronóstico como de planificación. La esperanza cristiana, en cambio, es «esperanza contra toda esperanza» (Rom 4,18). Tiene su razón y origen en el Dios de la fe cristiana. Es una gracia para los seres humanos. No está disponible. No puede

[7] Helmut Dubiel, «Das Gespenst des Populismus», en íd. (ed.), *Populismus und Aufklärung*, Fráncfort del Meno 1986, pp. 33-50, aquí p. 47.

incluirse como una magnitud fija en los planes sobre el futuro. *Acontece* allí donde se hace presente Dios; a menudo acontece cuando nadie cuenta con ella. No puede tenerse sin su naturaleza incierta e inestable, precisamente porque ella promete la liberación llevada a cabo por un Dios indisponible[8]. Esta incertidumbre es a veces difícilmente soportable. La aparición de la literatura apocalíptica del judaísmo en el siglo I a.C. (recordemos, por ejemplo, el libro de Daniel) lo documenta de forma impresionante: la ausencia de la «Nueva Tierra» prometida por Dios se convierte en el anhelo del poderoso final de una historia cada vez más experimentada como sin esperanza y destrozada. Esta poderosa conclusión de la historia debe ser fijada por la rápida caída del mismo Dios antiguo y así contribuir a que su reinado finalmente avance[9].

Los sentimientos apocalípticos de este tipo no son en absoluto ajenos al movimiento original de Jesús. Y, de hecho, encontraron como un brillante punto final de las narraciones bíblicas, por así decirlo, una entrada en las Escrituras canónicas en el *Apocalipsis de Juan*. Pero también condujeron a una diferenciación de la autocomprensión escatológica del Reino de Dios: el reinado de Dios se ha acercado y ha comenzado en y mediante Jesucristo; es ya una realidad, pero no una realidad total[10]. Aguarda su realización plena al final del tiempo. Pero ya echa raíces aquí y ahora en la praxis de quienes, siguiendo a Jesús, motivados y orientados por su Espíritu, hacen que el reinado de Dios, su voluntad incondicional de paz y justicia, sea «permeable» a todas las personas mediante la calidad de la convivencia personal. La realidad de la cercanía salvífica y liberadora de Dios se hace presente en aquellos encuentros y relaciones comunitarias en los que las personas comunican a sus semejantes la fuerza vital de la solidaridad. Esta unión puede permanecer siempre bajo la reserva de lo fragmentario. Y, sin embargo, en toda fragmen-

[8] Cf. Karl Rahner, «Zur Theologie der Hoffnung», en íd., *Schriften zur Theologie*, vol. 8, Einsiedeln 1967, pp. 561-579, aquí p. 576.

[9] Cf. Karlheinz Müller, «Apokalyptik I. Geschichtliche Entwicklung der frühjüdischen Antike», en *LThK* I (1993), pp. 814-818.

[10] Cf. Jürgen Ebach, «Eschatologie/Apokalypse», en Peter Eicher I, *NHthG* 1, Neuausgabe, Múnich 2005, pp. 260-272.

tariedad destella siempre la luz de lo que es incondicionalmente deseado, reconocido y acogido por *todos*, sin perjuicio de cualesquiera diferencias que puedan existir entre las personas, de género, raza, de convicciones religiosas o políticas, etc.

En esta praxis se hace presente la «salvación de Dios para los hombres»[11]. «Que los seres humanos puedan representarla sin tener que agotarla es la esencia de la libertad cristiana y la razón de su esperanza: la realidad histórica de la salvación»[12]. Tal práctica de la esperanza cristiana tiene una razón sólida. Puede que se refiera a algo que no es seguro en última instancia, sino solo a algo que se puede esperar. Pero es decididamente más que un anhelo sentimental, que no puede aceptar lo existente y por lo tanto busca otra cosa. La esperanza cristiana se fundamenta en la resurrección de Jesús, que atestigua la solidaridad inquebrantable de su Padre, que se mantiene fiel a él mediante la muerte. Al mismo tiempo atestigua que el mensaje de afirmación de la vida de Jesús no fue, en ningún caso, víctima de la aniquilación definitiva en la crucifixión, sino que sobrevivió y sigue viviendo. La esperanza cristiana transmite así la confianza de que todo lo que se ha hecho «en la fuerza de su Espíritu de justicia y paz en la historia de la humanidad»[13] se hace hoy y se hará en el futuro; que nada de todo esto se puede eliminar completamente del mundo.

Vista de esta manera, la esperanza cristiana no niega los robos y las decepciones que la gente sufre en el curso de su vida. Pero sí crea una confianza en la vida que, como dispositivo formativo, no solo se convierte en un componente esencial de la vida privada, sino que también puede arraigarse profundamente en la figura vital de una «subjetividad *política*», y desde allí inspirar y enriquecer la gestión constructiva de los miedos e inseguridades socialmente asociados.

[11] Edward Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1983.

[12] Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Múnich 1988, p. 210.

[13] Medard Kehl, *Eschatologie*, Wurzburgo ²1988, p. 218 (trad. esp.: *Escatología*, Sígueme, Salamanca 2003).

IV. «Pueblo de pueblos»: contra el intento de usurpación del cristianismo por parte de los populismos de derechas

El fundamento positivo de la esperanza cristiana contrario a todos los escenarios apocalípticos de una hermenéutica nihilista de la sospecha no ha podido, sin embargo, que la existencia cristiana y el sentido eclesial impidieran que las tentaciones populistas de derecha entraran en los «corazones» y en las «mentes» de un número considerable de «creyentes cristianos». Esto puede deberse también al hecho de que, a pesar de toda la claridad de la esperanza cristiana, otras tradiciones de la fe cristiana parecen —al menos a primera vista— abrir posibilidades de conexión con los medios populistas de derechas con la autocomprensión y las tradiciones cristianas y, por tanto, amenazan con contrarrestar el mensaje de esperanza del cristiano que trasciende todas las fronteras.

Un ejemplo. La autocomprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios y la asunción populista del pueblo étnicamente unificado. Según la pregunta inteligentemente planteada por los populistas de derechas, ¿no reclaman todos «los pueblos de Dios» una forma de selección y una medida de exclusividad que elimina toda ayuda solidaria a quienes no pertenecen a su horizonte, e incluso a quienes menosprecian sistemáticamente? ¿Pueden los cristianos distanciarse creíblemente de todas las delimitaciones y exclusiones asociadas con la vocación a ser una etnia particular si ellos mismos forman su propio pueblo como iglesia? ¿Acaso la referencia populista (de derechas) a la gente como un *ethnos* más o menos homogéneo no se acerca —al menos formalmente— a esta autocomprensión de los cristianos y de las iglesias, de modo que ambas se conectan entre sí a través de este puente cultural?

De hecho, la autocomprensión cristiana de la Iglesia como pueblo de Dios se encuentra ante todo en la tradición del antiguo judaísmo, que está comprometida con una comprensión de un «pueblo» relacionada con la ascendencia, es decir, basada en el *ethnos*. Es cierto que la literatura cristiana primitiva ya utiliza el término *laos Theou*[14]

[14] Cf. Wolfgang Kraus, «Volk Gottes. Bibl.-theologisch: 2. Neues Testament», en *LThK* X (2001), pp. 846s.

para describir al «pueblo de Dios». Pero, a diferencia de la connotación peyorativa que tiene en la actualidad, a saber, la contraposición entre el (simple) «laico» y el (entendido) «experto», en la tradición del Nuevo Testamento se utiliza el término *laos* como título honorífico. Con él se alude a la pertenencia a aquellos que forman el cuerpo vivo de Cristo. Este cuerpo de Cristo —también una imagen bíblica para aquellos inspirados por el Espíritu de Dios y convocados en la *ecclesia* («Iglesia»)— no solo incluye a aquellos que pueden pertenecer a él como judíos de acuerdo con su ascendencia. Ya desde temprano, presumiblemente durante la aparición del Nazareno, pero a más tardar con el éxito teológico de *Pablo*, que pudo afirmarse con su programa de la llamada «misión a los paganos» contra la posición atribuida a Pedro de limitar el acceso a las comunidades cristianas exclusivamente a los miembros del judaísmo, se estableció paso a paso el principio de la universalización de la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo, independientemente del origen, el estatus, el género y otras oposiciones, que hasta entonces eran fundamentales. A esto se refiere Pablo cuando afirma: «Ya no hay distinción entre judío y no judío, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer. En Cristo Jesús, todos sois uno» (Gal 3,28).

Por supuesto, no caen todas las diferencias entre género, entre las clases sociales o entre los orígenes religiosos y/o étnicos. Sin embargo, sí caen todas las barreras que ayudaban a asegurar las habituales diferencias de estatus. Probablemente, el judío Jesús solo quería llevar a cabo una renovación intrajudía al principio, pero su praxis tradicional ya documenta inequívocamente la tendencia de la salvación universal de su mensaje. La misma heterogeneidad de los propios seguidores, que, por así decirlo, se convirtieron en los marcadores —a menudo hostiles— del movimiento de Jesús, lo demuestra de forma impresionante: zelotas y publicanos —enemigos acérrimos— se encontraban entre sus seguidores, como también «piadosos» y «prostitutas». La unidad del movimiento de Jesús no residía en la uniformidad de sus seguidores, sino en la claridad de su mensaje de liberación y en la disposición a un seguimiento más o menos exigente.

En esta tradición, la Iglesia de Cristo nunca ha sido una comunidad homogénea, sino que siempre ha sido un pueblo plural, compuesto por muchos pueblos diferentes. Es cierto que el cristianismo

siempre ha encontrado este hecho difícil de aceptar. La Iglesia católica romana en particular todavía se basa en la uniformidad prescrita más que en la diversidad unificada en muchas de sus expresiones en la vida actual. Sin embargo, desde el concilio Vaticano II se ve a sí misma como un «pueblo de pueblos», cuya unidad toma forma en la pluralidad. A este «pueblo de pueblos» pertenecen en sentido estricto los bautizados y confirmados. En este sentido, la pertenencia es limitada. Sin embargo, la misión salvífica, que surge de este ilimitado *laos Theou*, no se limita a sí misma. Al contrario, con el relato del samaritano misericordioso el mismo Nazareno abre ilimitadamente a toda forma de responsabilidad con respecto a la ayuda de los necesitados. Es ella quien define el círculo de la solidaridad impregnada de esperanza, pero no de cualquier ascendencia o afiliación social.

V. La esperanza cristiana como praxis que construye puentes

El discurso cristiano del «Pueblo de Dios» rechaza así todo paralelismo legitimador con el pueblo de los populistas como *ethnos* (homogéneo). De manera similar, puede rechazar todos los demás intentos populistas de retomar las tradiciones cristianas o incluso de ocuparlas usurpadoramente para la aplicación de su propio programa. Puede lograrlo desde un punto de vista que se perfila como contradictorio con las posiciones populistas y que, al mismo tiempo, demuestra ser un baluarte contra todo intento de apropiación: la resistencia de la esperanza practicada.

La idea del «baluarte» podría dar pie a entender mal la resistencia de la esperanza cristiana como construcción de muros y barreras tras los que atrincherarse y mantenerse distanciados de los demás. En esta autocontradicción caería si renunciara a dar razones de la esperanza que habita en todo cristiano (LG 1) mediante un compromiso *ilimitado* y *nada temeroso* en las estructuras de la vida cotidiana. La esperanza cristiana es ante todo esperanza para los demás y de los demás. Un compromiso *ilimitado* y *carente de todo temor* es la esencia práctica de la confianza cristiana en Dios en los lugares donde las personas viven su historia y en las luchas de la vida diaria.

Una estructura de oportunidad particularmente apropiada para esta responsabilidad auténtica de la esperanza cristiana hoy en día es el compromiso cívico[15]. Son las múltiples experiencias de una cultura de la sociedad civil de lucha, protesta, pero también de compromiso, las que revelan el potencial de las esferas de la sociedad civil en la lucha contra los movimientos y las tentaciones populistas. El compromiso de la sociedad civil aprovecha los recursos inmediatos de los ciudadanos de un entorno cercano y busca desarrollarlos de un modo en el que también puedan ser transformadas en actitudes y acciones positivas las experiencias negativas de «subjetividad política». Los espacios de cercanía social conllevan, en general, muchos conflictos. Contienen tantos patrones de posiciones diferentes como diferentes son los individuos que conviven (que tienen que convivir). Su ventaja decisiva reside en que el compromiso de la sociedad civil puede usar estas suturas sociales para superar la yuxtaposición aislada del momento, unir entornos diferentes y en ocasiones incluso hostiles y construir puente sociales y mentales. La *conexión* como *puente* permite la búsqueda conjunta de soluciones, aunque inicialmente solo sean compromisos que deben generarse una y otra vez y consolidarse progresivamente. Pero todo esfuerzo de compromiso desencadena un impulso que puede licuar las actitudes y mentalidades existentes en sus endurecimientos, romper las barreras y convertirse en fuerza constructiva.

Para tal *conexión* y *construcción de puentes* no hay necesidad de una confesión religiosa exclusiva. No obstante, además de reforzar la subjetividad política, los cristianos tienen sobre todo la responsabilidad específica de impregnar la subjetividad religiosa de esperanza, precisamente como ese modelo de interpretación que prefigura en ella tanto la actitud fundamental hacia el mundo como la acción personal. Un verdadero campo de acción es, sin duda, la promoción del diálogo interreligioso, no solo entre los líderes, sino sobre todo entre los creyentes sobre el terreno. El aprendizaje interreligioso no

[15] He explicado más detalladamente este tema en otro lugar; cf. Andreas Lob-Hüdepohl, «Demokratie stark machen gegen Rechtspopulismus – auch ein Beitrag der Kirchen», en Sonja Angelika Strube (ed.), *Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken*, Theologische Ansätze, Friburgo de Brisgovia 2017, pp. 123-137.

solo promueve la competencia intercultural en general. Más bien, vive de la curiosidad sobre algo que trasciende lo propio. Vive de la primacía de la pregunta sobre la respuesta ya dada. El aprendizaje interreligioso refleja la tensión que es esencial para la esperanza cristiana: confianza, sí, pero ninguna certeza predeterminada.

Y una vez más la esperanza cristiana podría inspirar la construcción de puentes de un tipo especial: la solidaridad con personas que, por cualquier razón, se han acercado a los actores populistas de derechas. Aquí, solidaridad no significa adoptar o incluso fomentar actitudes defensivas y temores a la pérdida de una manera populista (de derechas). En este caso, la solidaridad significa asumir miedos y enfados justificados con el fin de dirigirlos a los responsables políticos de una manera democrática, es decir, públicamente discursiva, o bien criticar con la misma franqueza las opciones injustificadas de los defensores de la intimidación. Esta forma de solidaridad muestra que tanto los cristianos como las iglesias también son desafiadas como actores en el panorama del discurso de la sociedad civil. Aquí comparten con todos los demás la tarea de iniciar, acompañar críticamente y dirigir procesos productivos de formación de opinión y toma de decisiones. De este modo, pueden demostrar que son actores indispensables para superar todas las barreras mentales y sociales; o dicho eclesiológicamente: verdaderos constructores de puentes reales y simbólicos a través de acciones «pontificias» en la vida cotidiana del mundo (cf. Rom 12,2).

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Franz Gmainer-Pranzl *

POPULISMO DE DERECHAS Y CATOLICIDAD: UNA REFLEXIÓN DESDE LA ECLESIOLOGÍA

La confrontación de las iglesias cristianas con la política populista de derechas requiere una reflexión eclesiológica. La Constitución dogmática *Lumen gentium* = LG) explica, en su número 13 del segundo capítulo, su comprensión de la catolicidad, que difiere fundamentalmente de conceptos identitarios por las siguientes características: la referencia a la unidad de toda la humanidad, la constitución del «Pueblo de Dios» por vocación y no por «nacimiento», la voluntad de aprender de extraños y de lo diferente, la pluralidad interna de la Iglesia, la comprensión de la sacramentalidad como «relatividad», la preocupación por la salvación de todos los seres humanos («recapitulación»), así como una comprensión de la «patria» orientada al futuro. Por lo tanto, un nuevo «vigor dado a la catolicidad» puede ofrecer una alternativa creativa a las posiciones populistas de derechas.

El «populismo de derechas» se ha convertido en un concepto omnipresente, tanto en las ciencias políticas como también en el debate teológico, mediante el que se refleja un desarrollo que hasta hace poco parecía inconcebible: discursos neoauto-

* Franz Gmainer-Pranzl se doctoró en Teología por la Universidad de Innsbruck y en Filosofía por la Universidad de Viena, y obtuvo su habilitación para enseñar Teología Fundamental en la Universidad de Innsbruck. Desde 2009 es profesor en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Salzburgo y director del Centro de Teología Intercultural y Ciencias de la Religión. Investiga sobre filosofía intercultural, teología intercultural y sobre las relaciones entre África y Europa; desde 2011 es el editor de la serie «Salzburger interdisziplinäre Diskurse».

Dirección: Universität Salzburg, Fachbereich Systematische Theologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg (Österreich). Correo electrónico: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

ritarios, identitarios, xenófobos y nacionalistas se encuentran en los programas de gobierno de más países europeos y se han instalado «en el centro de la sociedad». Este giro a la derecha colectivo ha sacudido a la teología (pero no solo) en los países de lengua alemana y ha puesto en marcha una intensa confrontación con el populismo[1], que se ha fortalecido, sobre todo mediante el pontificado del papa Francisco, reivindicando la justicia social, el derecho de asilo político y la protección de la pluralidad cultural. Sin embargo, este compromiso no puede ocultar que una crítica contundente de la política populista continúa siendo en la Iglesia una preocupación de minorías, porque algunos de sus sectores se oponen obstinadamente —como resultado de los conflictos políticos de los siglos XIX y XX— a las posiciones liberales o socialdemócratas de tal modo que no pocos católicos de Europa simpatizan con los planteamientos políticos de los populistas. Al mismo tiempo, se está abusando tanto del concepto «populismo de derechas» que su significado resulta borroso; por un lado, no toda retórica nacionalista o posición autoritaria de un político es automáticamente expresión de un populismo programático; por otro, debe diferenciarse entre política populista y política de extrema derecha[2].

De ahí que sean de agradecer los esfuerzos por comprender claramente lo que suele llamarse «populismo de derechas», como los realizados, por ejemplo, por Jan-Werner Müller o Ruth Wodak. Los populismos, dice Müller, son sobre todo antipluralistas; afirman representar al «pueblo verdadero» de forma exclusiva y sin mediaciones. No cuenta para nada la auténtica pluralidad y heterogeneidad, sino una homogeneidad ideal que es representada simbólica, y quien no se identifica con este «pueblo» es descartado como «élite» o

[1] * *N. del T.* Puesto que se repite constantemente a lo largo del artículo la frase «populismo de derechas», optamos por abreviarlo en adelante con la expresión «populismo», entendiendo esta como «populismo de derechas».

Cf. Walter Lesch (ed.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Friburgo de Brisgovia 2017; Stefan Orth y Volker Resing (eds.), *AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?*, Friburgo de Brisgovia 2017; Sonja Angelika Strube (ed.), *Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze*, Friburgo de Brisgovia 2017.

[2] Cf. Sonja Angelika Strube (ed.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Friburgo de Brisgovia 2015.

«enemigo»[3]. Ruth Wodak muestra también en su análisis que el punto determinante de las estrategias populistas, además de una praxis política basada en el culto a la persona, en las emociones y en la polarización, consiste en la construcción «*del* pueblo» entendido de forma nativista y culturalista, y defendido mediante una retórica del miedo[4]. Para la teología, este discurso esencialista, dicotómico y, en última instancia, totalitario, adquiere una gran relevancia a más tardar cuando este «pueblo verdadero» se identifica con el cristianismo o cuando una sociedad se considera «cristiana» si aparece cultural y religiosamente lo más homogénea posible, en el sentido de un cristianismo cultural europeo y norteamericano que se distingue especialmente del islam.

La idea del «Occidente cristiano», que se invoca siempre como concepto *contra* los demás, no como inspiración para un proyecto común, resulta ser un mito adaptado a los respectivos intereses políticos[5]. La instrumentalización de ideas de influencia cristiana para elaborar una política identitaria debe hacer pensar a la teología y conducir a una reflexión autocrítica sobre su comprensión de la Iglesia y la sociedad, la fe y la política, la identidad y la pluralidad. Nuestras reflexiones (1) parten de la influencia del pensamiento identitario (también) en la autocomprensión de las iglesias cristianas, (2) examinan las diferencias fundamentales entre los conceptos del populismo de derechas y la catolicidad a la luz de *Lumen gentiun* 13, y (3) muestran posibles perspectivas para una confrontación cristiana con los discursos populistas. La tesis teológica, que dirige las reflexiones siguientes, reside en la convicción de que un cristianismo que pasa por alto su «catolicidad» no solo queda a merced de las dinámicas populistas, sino que, finalmente, se pierde a sí mismo[6].

[3] Cf. Jan-Werner Müller, *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlín 2016, pp. 129-135.

[4] Cf. Ruth Wodak, *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*, Viena/Hamburgo 2016, pp. 40-42, 82-84.

[5] Sobre los diferentes significados que cambian constantemente de un «Occidente cristiano», cf. Volker Weiß, *Die autoritäre Revolte. Die NEUE RECHTE und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart 2017, pp. 155-186.

[6] Cf. la explicación de lo «católico» en Klaus Vechtel, S.J., «Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskus-

I. El choque de civilizaciones, ¿un nuevo «macrorrelato»?

La política populista de derecha, que se caracteriza en gran medida por la actitud de ayudar al «verdadero pueblo» a recuperar sus derechos, a defenderlo contra la «opresión de las élites» o la «amenaza de los extranjeros» y a representarlo en exclusiva, se nutre del poder de las identidades culturales. Lo que cuenta aquí no es el *demos* sino el *ethnos*, como Jürgen Habermas ya diagnosticó a finales del siglo XX con respecto a las corrientes nacionalistas: «La "conciencia del nosotros" de las personas basada en un imaginario parentesco de sangre o identidad cultural, que comparten la creencia en un origen común, se identifican como "miembros" de la misma comunidad y, por tanto, se delimitan a sí mismas de su entorno, se configura como el núcleo *común* de las comunidades étnicas y nacionales»[7]. La violencia política que resulta de tal concepto de identidad cultural[8] quedó patente en la guerra o guerra civil que se produjo con la desintegración de Yugoslavia en la década de 1990: como una lucha asesina contra aquellos que eran presentados como «diferentes» cultural o religiosamente, y como elaboración de identidades que hasta hacía pocos años no habían tenido ninguna relevancia.

sion um die Kirche», *ThPh* 90 (2015) 60-82; 81: «La Iglesia es católica porque quiere comunicar a *todos* la salvación de Dios, no solo a unas élites espirituales o intelectuales, sino precisamente también a los pecadores, a las personas sencillas, a los pobres y a los marginados, a los que dudan y a los que buscan. Se limita el concepto de católico allí donde el mensaje salvífico de Dios se restringe a unos pocos, a los elegidos, los mejores y los puros. El desafío de lo católico reside en no entenderse exclusivamente de forma contracultural como "pequeño rebaño" o en momentos de crisis […]».

[7] Jürgen Habermas, «Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie», en íd., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Fráncfort del Meno 1996, pp. 154-184; 155 (trad. esp.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999).

[8] «El supuesto de una identidad colectiva no disponible requiere políticas represivas, ya sea la asimilación obligatoria de elementos extranjeros o la limpieza del pueblo a través del *apartheid* y la purga […]» (ibíd., p. 169).

Para el politólogo estadounidense Samuel Huntington (1927-2008), la guerra de Yugoslavia, cargada étnica y religiosamente, fue un motivo decisivo para publicar su libro *El choque de civilizaciones* (1996), basado en su contribución entonces sensacional en la revista *Foreign Affairs*[9]. La tesis central de su libro, el diagnóstico de un cambio de un mundo político-ideológicamente determinado a un mundo moldeado por afiliaciones culturales, puede leerse hoy como una percepción de un giro populista de derecha: «La cultura y la identidad de las culturas, es decir, la identidad en el nivel más alto de los círculos culturales actuales, en el mundo posterior a la Guerra Fría, dan forma a los patrones de coherencia, desintegración y conflicto»[10]. La comprensión esencialista de las «culturas», «los círculos culturales» y las «religiones» de Huntington fue objeto de crítica, como también se cuestionaron su modelo antagonista de «conflictos de fallas»[11] y su antropología pesimista[12]; sin embargo, con su análisis —ciertamente algo simplista y polarizador— llegó a tocar un nervio sensible de nuestra época: En tiempos de cambio y de pérdida de orientación, las personas buscan «identidades sólidas», que, después del desplome de la confrontación entre el bloque comunista y el bloque capitalista, se encuentran claramente en la pertenencia a colectivos culturales. Las «fronteras políticas», dice Huntington, «se están redibujando cada vez más para que coincidan con las fronteras culturales, étnicas, religiosas y de civilización»[13].

[9] Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72 (1993) 3, 22-49. El signo de interrogación que Huntington mantiene en el artículo de la revista, en contra del libro posterior, ha llevado a numerosos comentaristas a afirmar que Huntington dudaba por entonces de la plausibilidad de su tesis del choque entre civilizaciones.

[10] Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Múnich/Viena 1996, p. 19.

[11] «En el caso de las guerras de fallas, hay razones para que cada lado subraye no solo la propia identidad cultural, sino también las del otro lado» (ibíd., p. 441).

[12] «Odiar es humano. Los seres humanos necesitan enemigos para autodefinirse y motivarse […]» (ibíd., p. 202).

[13] Ibíd., p. 193.

Esta culturalización de las identidades y pertenencias no dejó indemnes a las comunidades religiosas, sino todo lo contrario: desde finales del siglo XX se ha producido una fusión discursiva de tradiciones culturales y confesiones religiosas que condujo a encierros y exclusiones sin precedentes. Ya se trate de la asignación de partes de la población de la antigua Yugoslavia a determinadas comunidades religiosas («serbios ortodoxos», «croatas católicos», «bosnios musulmanes») o de la atribución automática de una «identidad musulmana» a los inmigrantes y a sus hijos[14], lo que resulta cada vez más relevante para el discurso público no es la situación social de las personas ni sus convicciones políticas, sino solo su «cultura», que a menudo se unifica con la «religión». La definición de la vida humana mediante «identidades culturales» como la «lucha entre culturas» resultante parece ser el nuevo «macrorrelato» del siglo XXI. Los proyectos populistas individuales de derecha en varios países europeos (y más allá) son alimentados por esto. Hasta qué punto algunas comunidades religiosas se han visto involucradas en esta atracción identitaria o han contribuido activamente a tales inclusiones y exclusiones culturales-religiosas probablemente seguirá siendo objeto de futuras investigaciones sobre la génesis del populismo de derecha. Sin embargo, ya ahora (auto)críticamente, desde la perspectiva de la teología católica, hay que señalar esas ambiciones dentro de la Iglesia católica que esperan un fortalecimiento de sus identidades tradicionales desde una especie de coalición político-cultural con fuerzas populistas de derecha. Algunos ven la asunción de posiciones de derecha (frenar la migración, la retórica islamofóbica, difamar las políticas solidarias y emancipadoras como de «extrema izquierda», propagar el discurso contrario al discurso de género, etc.) como una oportunidad para afirmar o recuperar los supuestos «valores católicos» con la ayuda de políticos populistas de derecha. En este sentido, es posible que algunos obispos se inclinen más hacia las declaraciones xenófobas de los políticos de sus países que hacia el alegato

[14] Cf., por ejemplo, el relato opresivo de las experiencias de racismo y exclusión que llevó a Zacarías Moussaoui, un joven laico en Francia e hijo de inmigrantes marroquíes, primero a la frustración y luego a los brazos del grupo terrorista responsable del asesinato del 11 de septiembre de 2001, en Abd Samad Moussaoui, *Zacarias Moussaoui, mein Bruder*, Zúrich 2002.

hecho por el papa Francisco a favor de una cultura de la hospitalidad y de acogida de los refugiados. Una situación eclesial y teológica tan ambivalente conduce inevitablemente a preguntarse cómo se posiciona la Iglesia frente al discurso culturalista, identitario y nacionalista, pero no solo con meras orientaciones morales, sino respondiendo a cuestiones de mayor envergadura. Por ejemplo, ¿cómo se posiciona la Iglesia católica con respecto a la imagen del mundo y de la persona y la forma de entender la política del populismo? ¿Está de acuerdo con el «macrorrelato» de *El choque de civilizaciones* o posee una «historia propia» o incluso un contrarrelato? ¿Cómo justifica su crítica a la xenofobia, a la política neoautoritarias y a una culturización de los problemas sociales que no se entienda como la puesta en práctica de un nuevo paternalismo, sino que sea expresión de lo que es y de lo que cree?

II. Marcada por el «universalitatis character»: una misión exigente

El relativamente desconocido capítulo 13 de *Lumen gentium* presenta una innovadora fenomenología de la catolicidad, en la que se entrelazan de forma impresionante las perspectivas teológicas, las relaciones interculturales y las reflexiones institucionales. En la segunda sección de este documento conciliar, que trata del «Pueblo de Dios», tiene este capítulo la tarea de preparar las reflexiones de LG 14-16, a saber, quién pertenece a este «Pueblo de Dios» mediante un análisis diferenciado de la Iglesia con su estructura interna y su relación con el mundo. Son cuatro los motivos que dan forma a esta sección: (1) La *relación con toda la humanidad*, que caracteriza la misión de la Iglesia en GS 1-3, NA 1 y AG 1 como ya en *Lumen gentium* 1: «Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios»; (2) una *particular forma de convivencia* de la Iglesia como «pueblo de todos los pueblos», que no consiste en una competencia, en una colonización cultural o en una globalización de asimilación, sino en una relación de reconocimiento y de aprendizaje recíproco; (3) la *característica de la universalidad (universalitatis character)*, que se manifiesta como principio constitutivo de la Iglesia universal y sus múltiples referencias a diferentes pueblos y gru-

pos; y (4) la forma de vida global resultante de una «plenitud en la unidad», que difiere tanto de una forma organizativa centralizada como de una yuxtaposición no relacionada.

De estos motivos se deducen siete características que concretan la forma de vida, la estructura y la configuración de las relaciones y que se manifiestan como un modelo contrario a los modelos de vida y política que se consideran «populistas de derechas». Al presentar la «catolicidad» a la luz de la fenomenología eclesiológica de *Lumen gentium* 13 como alternativa al modelo «populista», es importante tener en cuenta que la «catolicidad» no se entiende aquí como rasgo diferenciador de la Iglesia católica romana, sino como identificador de aquella Iglesia cristiana que considera que está al servicio de toda la humanidad y está dispuesta a ser desafiada y cambiada por la pluralidad de esta humanidad. Además, la «catolicidad» debe entenderse como exigencia consciente de que la Iglesia católica romana no está exenta siempre de caer en la tentación del pensamiento nacionalista, xenófobo e identitario. Y, finalmente, no se trata de una mera condena del populismo, como si la Iglesia pudiera evaluar categóricamente qué corrientes sociales deben ser aceptadas o rechazadas[15]. Más bien, se requiere una autocrítica: la «catolicidad» no es una distinción que se da una Iglesia a sí misma, sino un desafío que afecta a toda la comunidad eclesial. Una crítica del populismo que no se pregunte primero si las propias estructuras eclesiales se ajustan a la exigencia de la catolicidad carece de credibilidad. Dicho de otro modo: solo desde un testimonio vivo de la fe cristiana en el horizonte de su catolicidad tiene sentido la confrontación crítica con la política populista.

Señalamos a continuación las siete características de lo «católico» —en contraposición con la política identitaria populista—: (1) La Iglesia está siempre al servicio de la *unidad de la humanidad*. No defiende una multiculturalidad por separado que otorga a cada «cultura» su propio «espacio», como exigen algunas posiciones «contrarias a la migración», sino que se involucra a favor de la paz y la

[15] Cf. Stefan Hermann, «Wie politisch muss Kirche sein? Kirche und die Herausforderungen durch radikale und populistische Strömungen», *Amt und Gemeinde* 67 (2017) 269-283.

reconciliación a nivel local y universal. (2) Como «Pueblo (de Dios)», la Iglesia no se entiende como «etnia», sino como «congregación». Nadie nace en esta comunidad, sino que se es llamado: mediante esta llamada se congregan (*congregare*, como dice LG 13,1) las personas en la unidad. Aunque, por supuesto, los hijos de padres católicos «nacen», de cierta manera, en su comunidad de fe, teológicamente no se puede concluir que el «pueblo» de la Iglesia sea un «pueblo nacional». Es siempre un «pueblo de todos los pueblos», en cuya impronta cultural local —que hay que respetar y promover, por supuesto— es eficaz aquella «novedad de vida» (*Ad gentes* 21,3) que distingue a la Iglesia como «congregación»: ser *ek-klesia* y no solo *ethnos*.

(3) En consecuencia, la Iglesia universal tampoco deshace las identidades culturales de los diferentes pueblos, sino que las fomenta; es más, se compromete en procesos de asunción, purificación y enriquecimiento, respondiendo así a lo ajeno de forma receptiva y no identitaria. Ser «católico» significa estar dispuesto siempre a dejarse desafiar por lo nuevo y lo extraño o ajeno y encontrar la respuesta correspondiente, es decir, no afirmar un entendimiento autónomo contra todo lo inusual y sorprendente[16]. Felix Wilfred habla en este sentido de una «catolicidad inversa» como un «proceso de universalización mediante la recepción y el aprendizaje de los demás»[17], en contraste con una «catolicidad expansiva» que exporta su forma de entenderse a todo el mundo. (4) La catolicidad no considera la pluralidad como una necesidad inevitable, sino como enriquecimiento interior. El «Pueblo de Dios» se reúne, como admite *Lumen gentium* 13,3 con toda claridad, «a partir de pueblos diferentes» y está «integrado por diversos órdenes». Las «diferencias legítimas» y las «particularidades» no solo no dañan a la unidad de la

[16] Cf. la extraordinaria tesis de la instrucción *Erga migrantes caritas Christi* del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes (2004) en n. 17: «Los extranjeros son, además, signo visible y recuerdo eficaz de ese universalismo que es un elemento constitutivo de la Iglesia católica».

[17] Felix Wilfred, «Asiatische Wege zur Katholizität. Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext», en Claude Ozankom (ed.), *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Ratisbona 2011, pp. 95-108, aquí p. 100.

Iglesia universal, sino que, más bien, están a su servicio; la *catholicitas* consiste en que «el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad» (*Lumen gentium* 13,3)[18]. Ser Iglesia universal no significa una uniformidad centralizada, sino la experiencia de vivir en una gran diversidad una forma de vinculación y de unidad más profunda[19]. (5) La relación entre el «Pueblo de Dios» y la humanidad es *sacramental*, no está estructurada totalitariamente, es decir, la Iglesia es —en el sentido de la introducción a la constitución sobre la Iglesia— «signo e instrumento […] para la unidad del todo el género humano» (*Lumen gentium* 1), pero no se ve a sí misma como la única representación posible o completa de la humanidad. Aunque se entienda a sí misma como «Iglesia universal», como «pueblo de todos los pueblos», la iglesia sabe que solo puede representar este mundo de manera fragmentaria; contra todas las tendencias de una eclesiología de «societas perfecta», la comprensión sacramental de la Iglesia toma en serio los límites de la identidad institucional y de la capacidad de representación. La Iglesia no puede y no necesita representar la «totalidad», basta con que refleje esa «luz» que ilumina a todos los hombres, como tan acertadamente describe *Lumen gentium* 1. (6) Aun cuando la Iglesia es consciente de que como

[18] En *Ecclesia in Europa* (2003), de Juan Pablo II, encontramos una interesante (y provocadora) continuidad de esta reflexión que es particularmente relevante para una renacionalización populista de Europa y que «puede contribuir de manera única a la construcción de una Europa abierta al mundo»: «en la Iglesia católica se da un modelo de unidad esencial en la diversidad de las expresiones culturales, la conciencia de pertenecer a una comunidad universal que hunde sus raíces, pero no se agota, en las comunidades locales, el sentido de lo que une, más allá de lo que diferencia» (*Ecclesia in Europa*, n. 116).

[19] Según Aloys Grillmeier, a través de esta mediación de la unidad y la diversidad «se debe demostrar que en el único pueblo de Dios hay espacio para todas las vocaciones y formas de vida que permiten al individuo desarrollarse y, sin embargo, servir al conjunto. Tenemos tal catolicidad de diversidad y de interacción de órdenes diferentes que solo el Espíritu de Dios puede diferenciar en su pueblo y mantenerlo unido de nuevo», Aloys Grillmeier, *Kommentar* [Zweites Kapitel], en Lexikon für Theologie und Kirche, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare*, T. I, Friburgo de Brisgovia 1966, pp. 176-207, aquí p. 194.

«Pueblo de Dios» está esencialmente limitada y no posee la «totalidad», esto no significa que esté limitado el horizonte de su catolidad; con referencia a la idea de recapitulación en el *Adversus haereses* de *Lumen gentium* 13,2 enfatiza claramente que la iglesia quiere «recapitular» *(recapitulanda)* a «toda la humanidad» en la unidad del Espíritu de Cristo[20]. Aquí no se trata de una Iglesia étnicamente constituida o de una Iglesia que se siente exclusivamente conectada a ciertas clases, estratos, medios o grupos, sino de una Iglesia que se preocupa por toda la familia humana. La acción de la Iglesia de Jesucristo no debe caracterizarse por la restricción sino por la *recapitulación*: una preocupación apasionada por todas las personas, independientemente de la cultura, sociedad, etnia, clase social o religión a la que pertenezcan. Si lo «católico» se entendiera como un medio en vez de como una exigencia de asumir «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo» (*Gaudium et spes* 1), la Iglesia correría el grave riesgo de ser tomada por un programa populista de derechas que no tiene que ver con la responsabilidad global, sino con los intereses propios de cada país. (7) Finalmente, LG 13 transmite también una comprensión de la «patria», que constituye una categoría central del populismo de derechas. Los miembros del «Pueblo de Dios», que, ciertamente también pertenecen a ciertas tradiciones culturales, comunidades étnicas y estados nación, son también «ciudadanos [...] de un reino, por supuesto, no de naturaleza terrenal sino celestial» (*Lumen gentium* 13,2); por lo tanto, pertenecen a una comunidad cuya «patria» no está en principio constituida étnica o nacionalmente. En este «Pueblo de Dios» los cristianos permanecen en el camino hacia la «plenitud de la vida». La idea cristiana de «patria» está orientada hacia el futuro, la del populismo se centra en el mantenimiento de un (supuesto) pasado. Lo propio de la idea cristiana de la «patria» no es el intento de restaurar realidades culturales del pasado, sino su orientación esperanzada hacia la «ciudad futura» (Heb 13,14).

[20] Así en *Adversus haereses* 3,16,6 y 3,22,1-3. Con su genealogía, Lucas (3,23-28) muestra, según Ireneo, que Jesús «es quien ha recapitulado en sí mismo a todos los pueblos difundidos desde Adán, a todas las lenguas y a todas las generaciones de hombres, incluido el propio Adán» (ibíd., 3,22,2).

III. Alegato en favor de un nuevo vigor [dado] a la catolicidad

Las iglesias cristianas no pueden permanecer indiferentes ante el desarrollo de formas políticas populistas, en la medida en que la fe en Jesucristo siempre desencadena una práctica orientada a una sociedad solidaria, justa y humana. Por lo tanto, no es casualidad que en algunos países surjan tensiones, si no conflictos, entre las iglesias cristianas y los políticos populistas, que no pueden ser ocultadas por la puesta en escena de una «política cristiana» ni por algunas simpatías internas de las iglesias por un rumbo neoautoritario, xenófobo e identitario. Un importante paso de aprendizaje para las iglesias cristianas podría consistir en reflexionar (autocríticamente) sobre ese potencial de «catolicidad» que caracteriza a la Iglesia universal. Los impulsos de *Lumen gentium* 13 podrían, por lo tanto, promover un nuevo «vigor de la catolicidad», entendiendo que este «vigor» no significa simplemente potenciar la agitación contra el populismo, sino una orientación esperanzada hacia el poder transformador y liberador del Evangelio y hacia la diversidad enriquecedora y desafiante de este mundo. Este «vigor nuevo de la catolicidad» animará a los fieles de las diferentes iglesias cristianas a contribuir al desarrollo de una sociedad abierta y solidaria, e invitará a los que participan en partidos políticos, movimientos de la sociedad civil y ONG a trabajar juntos para encontrar soluciones a los problemas y desafíos de la época. Otro mundo, un mundo no determinado por el miedo, las luchas culturales y la política que juega con las emociones es posible.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Carmelo Dotolo *

LAS PARADOJAS DEL POPULISMO Y LA CONTRIBUCIÓN DE LA IGLESIA A LA DEMOCRACIA
Hipótesis sobre el itinerario

El conflicto hermenéutico emprendido por el «populismo» tiene sus raíces en una crisis de la democracia, con efectos ambivalentes como la defensa de las fronteras nacionales, un cierre selectivo de los espacios políticos y culturales, la marginación del otro en cuanto extranjero-emigrante, una prudente revisión del *way of life* liberal y occidental, la reaparición de identidades «confesionales» características de un específica pertenencia popular y nacional. En este marco de referencia se sitúa la responsabilidad pública de la Iglesia como «pueblo de Dios» mediante el cuidado del *ethos* de la comunidad; la relación derechos-deberes al servicio de la fraternidad; el ejercicio dialogal entre las culturas y las religiones, y una economía atenta a la ecología integral.

* Carmelo Dotolo. Nació en Ariano Irpino (1959) y es profesor ordinario de Teología de las Religiones en la Pontificia Universidad Urbaniana y decano de la Facultad de Misionología. Entre el año 2004 y el 2014 ha sido presidente de la Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT). Es profesor visitante en la Universidad de Urbino y en la Universidad de Zara (Croacia) y en la Pontificia Università Gregoriana. Entre sus publicaciones más recientes destacamos: *L'annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella Editrice, Asís 2015; *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, Queriniana, Brescia 2017.

Dirección: Pontificia Università Urbaniana, Via Urbano VIII, 16 – 00165 Roma. Correo electrónico: c.dotolo@libero.it

I. Democracia y populismo: un conflicto hermenéutico

No es en absoluto lineal definir lo específico del populismo más allá del hecho de que pueda representar o no una especie de marca ideológica relativa a la oposición entre *elite* (corrupta) y pueblo (puro) basada en una visión moralista de la política. Parece interpretar una nueva línea de «fractura fundamental» en el marco sociopolítico y cultural contemporáneo. Esta *escisión* aparece como una crisis radical de procesos que a lo largo del tiempo han edificado la arquitectura del espacio público, cuyos modelos cognitivos y prácticas éticas indican un *itinerario de desdemocratización*[1] que parece erosionar la intencionalidad de una relación adecuada entre la acción estatal y las exigencias expresadas por sus ciudadanos. Si la historia contemporánea puede ser leída como un camino democrático gradual, no obstante, en ella el principio de la subjetividad moderna se ha aliado con elementos culturales, sociales, religiosos y éticos que han buscado una configuración más o menos equilibrada de las estructuras antropológicas y sociales. No puede ignorarse el camino de libertad y emancipación que ha representado la modernidad en el aumento de una imagen diferente del mundo y de una cultura liberal. El *simbolismo de los derechos humanos* constituye, en este sentido, un horizonte semántico valioso e irrenunciable en sus principios estructurales que sitúan al hombre y su dignidad como referente de toda hermenéutica de la acción política y social. Sin embargo, el énfasis en la autonomía del sujeto y en el despliegue de su autorreferencialidad decisional ha provocado una distorsión en la lectura de los itinerarios democráticos, considerando posible la construcción de una sociedad transparente y sin conflictos. El mismo cristianismo, vector de modelos democráticos y de un humanismo abierto, no ha sabido siempre

[1] Según C. Tilly (*La democrazia*, Il Mulino, Bolonia 2009, pp. 81-115: trad. esp.: *Democracia*, Akal, Madrid 2010), la crisis democrática se produce si se debilitan tres procesos fundamentales: la integración de las redes fiduciarias, la neutralización de las desigualdades de categoría y la eliminación de centros de poder autónomo. Cf. Y. Mounk, *Popolo vs Democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milán 2018, pp. 178-195 (trad. esp.: *El pueblo contra la democracia*, Paidós, Barcelona 2018).

ofrecer un discernimiento crítico sobre la contribución de su mensaje al cambio cultural con respecto a las historias marcadas por la desigualdad y la marginación.

La Iglesia, que se sitúa en el punto de intersección entre países ricos y pobres, ¿no debería convertirse aquí en el intrépido *lobby* de estos países pobres por su derecho a participar en las decisiones de la política mundial, por la igualdad en las cuestiones de los derechos humanos y en contra de la opinión hegemónica según la cual los asuntos relativos a los derechos del hombre representan en realidad imperativos que, en el comercio mundial, resultan extraños al sistema?[2]

La globalización, en efecto, ha generado la ideología populista al sustituir las fuentes de los procesos socioculturales, erigiendo el mercado, por un lado, y la ciencia y la técnica, por otro, en claves de lectura de la comprensión de la realidad. Un corolario determinante ha sido la reformulación de valores como libertad y democracia como derivados de códigos culturales más persuasivos que, en la figura del *network* como paradigma socioeconómico, han provocado una crisis del espacio público mediante la influencia de los mitos neoliberales. La hipótesis de una forma *posdemocrática* (y ciberdemocrática) de la realidad social contemporánea está haciendo emerger la fascinación ambigua de una «democracia real» que, mientras confirma la centralidad del nuevo ciudadano/cliente, lo configura al mismo tiempo como consumidor pasivo de un espectáculo político y lugar de medida de las relaciones de fuerza entre los líderes políticos (y económicos) y los medios de comunicación.

II. El populismo, ¿un capítulo *sui generis* de teología política?

La exigencia de identificar un *leitmotiv* en la constelación semántica del populismo tiene que ajustar las cuentas con la índole problemática de la categoría *pueblo*, en relación con el cual el populismo representa una modalidad constructiva de su fisionomía. Sin duda,

[2] J. B. Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Brescia, Queriniana, Brescia 2009, p. 190 (trad. esp.: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007).

este remite a la cuestión de la forma e idea de democracia representativa y se presenta como vehículo de una participación más directa en la sociedad. Frente a una exasperación de la institucionalización de la democracia, el populismo diseña una democracia del pueblo, de la gente común, sugiriendo una experiencia cívica diversa y más involucradora sin la mediación de los partidos y, sobre todo, más cercana a las necesidades cotidianas, a la necesidad de seguridad, a la defensa de las identidades tradicionales, a la exigencia de un *estado de bienestar* adecuado. Con otras palabras, se hace intérprete de exigencias éticas, confiando en una uniformidad de tradiciones y en un sustrato de pertenencia religiosa inspirada por una cierta teología posliberal. ¿Cómo no ver esto en la propuesta populista de la democracia sobre un trasfondo representativo homogéneo de pueblo o nación, a través de la identificación con un *líder* que deja entrever un ideal y/o pretensión de democracia pura? Desde esta perspectiva, el populismo sería un «capítulo de la teología política que nos lleva a los fundamentos de la soberanía democrática, allí donde esta hunde sus propias raíces: la interpretación del pueblo y de la norma de la mayoría»[3]. En definitiva, la intencionalidad del populismo emerge en la propuesta de reformatear el marco social en las lógicas de re(con)ducir a lo local los procesos de globalización, considerados violentos y expropiadores de la identidad. En particular, se hace paladín de la defensa de las fronteras nacionales; de un cierre selectivo de los espacios geo-políticos y culturales; de la marginación del otro en cuanto extranjero-emigrante; de una prudente revisión del *way of life* liberal y occidental; de la reaparición de identidades confesionales características de una específica pertenencia popular y nacional.

III. Premisa epistemológica: Iglesia y espacio público

La actual coyuntura cultural parece abrir un renovado espacio de diálogo entre instituciones civiles y religiosas. La democracia debe ser utilizada con sus principios rectores. Pero, sobre todo, hay un enfoque diferente en la elaboración de un *ethos* compartido, un espacio para la

[3] N. Urbinati, «Un termine abusato, un fenomeno controverso», en J.-W. Müller, *Cos'è il populismo?*, Università Bocconi Editore, Milán 2017, p. xvii.

confrontación crítica y pautas para el viaje que sean apropiadas para las preguntas de la historia y para los problemas sociales y ambientales. En particular, la Iglesia puede trabajar en un horizonte de aprendizaje intersocial basado no en una herencia cultural estandarizada, ni en un modelo de pueblo-*ethnos*, sino en una visión nueva de la ciudadanía atenta a las personas y a su dignidad. El cristianismo es invitado a exhibir las razones de sus competencias para construir el espacio público, poniendo en marcha una discusión consciente de las derivas de una lectura ideológica de los populismos como alternativa a los procesos democráticos. En principio, esto remite a la tarea de la Iglesia como *partnership* sociocultural capaz de realizar críticamente una «desacralización del Estado, la relativización de los ordenamientos políticos y la democratización de las elecciones en el campo político»[4]. Habitar el espacio común implica, por tanto, desplegar itinerarios de liberación secularmente fecundos y de apoyo a aquellos que hacen más profunda la democratización social. Es decir, a favor de una igualdad fundamental, de una participación plena, de una justicia universal, de la promoción de las *necesidades radicales cualitativas* basadas en la prioridad teorética y ética de la dignidad del ser humano.

De ello se deduce que la finalidad de la institución eclesial es ser metáfora de un mundo diferente, en el que la lógica de la fraternidad y del diálogo perfila un *humanismo crítico* en el que conjugar la cultura de los derechos humanos con la del derecho de los pueblos. La alternatividad de las comunidades eclesiales reside en la capacidad de traducir el simbolismo comunitario como indicador de un diverso estilo de vida. En este sentido, la posibilidad que tiene la Iglesia de realizar un distanciamiento crítico de las formas populistas de lectura de la realidad sociocultural está inscrita en su autocomprensión, incrementada por el concilio Vaticano II. En ella emerge una *diferencia en la idea liberal de democracia* que critica el ideal cultural y económico neoliberal; se *opone* a una *absolutización de todo poder*, puesto que toda forma de autoridad no es nunca autorreferencial,

[4] J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999, p. 46 (trad. esp.: *Dios en el proyecto del mundo moderno*, Universidad Evangélica Nicaragüense, Managua 2008). Cf. S. Kim, *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate*, SCM Press, Londres 2011.

sino que está al servicio de la comunidad; propone una *representación de las minorías* contra el riesgo de que el principio de la mayoría se transforme en despotismo de la mayoría; identifica en el ejercicio de *los derechos humanos* un cambio de paradigma en las relaciones entre lo religioso y lo secular, en cuanto que hace referencia a la construcción ética de la persona y a su responsabilidad histórica en la búsqueda del bien común. De esta doble premisa es posible trazar algunas líneas de una posible contribución eclesial a una lectura crítica de la posición neopopulista.

IV. La *Weltanschaaung* cristiana para una nueva narración del mundo y de la sociedad

Para entender la aportación eclesial a la cuestión populista es necesario leer su intencionalidad en el marco de cierta idea de sociedad y de cultura. Si el populismo señala un *déficit* de *governance* democrática, usa, no obstante, subrepticiamente esta crítica, pues utiliza el proceso democrático precisamente para subvertirlo[5]. Y no tanto por razón de una *global polity*, cuanto por principios tales como la soberanía popular y la autonomía nacional. Opción esta que se hace con la convicción de que el *hábitat* natural de la democracia es el Estado, en el que se produce la autodeterminación de la libertad de un pueblo, su identidad confesional, sus valores vinculados a formas de «religión civil». Ahora bien, esta visión del Estado como nexo territorial y cultural tiene que lidiar con un proceso de cambio constante de su figura y de los graduales ajustes que conllevan algunas implicaciones y no pocas contradicciones. Entre otras, el redescubrimiento de unas fronteras contra una inmigración considerada inaceptable, que presiona para que el territorio sea indicador de pertenencia y criterio para discriminar qué derechos civiles, económicos y sociales tienen valor o no; la fragilidad de la democracia representativa de los Estados que debe arbitrar la compartición de sus tareas con organismos supranacionales que imponen *órdenes* que a menudo colisionan con la posibilidad de vida y de desarrollo para todos; el riesgo de una retórica de las raíces religiosas como reivindicación de una identidad cerrada a

[5] Cf. H. Geiselberger (ed.), *El gran retroceso*, Planeta, Barcelona 2017.

una creación cultural adecuada. Esta complejidad confluye en la cuestión de si es o no practicable un modelo multicultural de organización de la sociedad, a cuya hipótesis afirmativa colabora la cultura del principio comunitario y del bien común que pertenece a la experiencia de la «catolicidad» de la Iglesia. En este marco de referencia se ubica la contribución teológico-eclesial que se despliega, como veremos ahora, en: a) el cuidado del *ethos* de la comunidad; b) la relación derechos-deberes al servicio de la fraternidad; c) el ejercicio dialogal entre las culturas y las religiones; d) una economía atenta a la ecología integral.

a) *Cuidado del* ethos *de la comunidad*. En la arquitectura del pensamiento cristiano el reconocimiento de la centralidad de la persona humana y el cuidado del *ethos* de la comunidad constituyen un horizonte hermenéutico que tiende a una diversa configuración sociocultural. Si el principio personalista que ha conducido a la constitucionalización de la dignidad de la persona humana predomina en el espacio del derecho, más delicada se esboza la defensa del bien común para la idea misma de una comunidad política y social. El motivo se encuentra en la posibilidad de identificar un *código de entendimiento mutuo y de convivencia* que se desprenda de la prerrogativa hegemónica de una cultura y tenga una intencionalidad universal. Más allá del conflicto entre comunitaristas y neoliberales, el cristianismo identifica el principio comunitario con la *figura onto-ética del reconocimiento*, un código practicable porque asume la totalidad de la existencia. En el espíritu democrático-comunitario esta figura afirma la igualdad de todos en la reciprocidad del reconocimiento, donde las necesidades universales de libertad y dignidad pueden aumentar una vida política en la que las instancias comunitarias no solo están al servicio del bien subjetivo, sino también de la *justicia*, que cambia el estatus epistemológico de las propias pertenencias, creencias y proyectos de vida. El principio comunitario según la óptica eclesiológica del «pueblo de Dios» mientras pone en evidencia la insuficiencia de la autonomía individual en una dinámica relacional, conduce a la importancia de la comunidad como espacio de aprendizaje recíproco y evolutivo, en el que el estilo de consulta y deliberación puede contribuir al crecimiento de la responsabilidad en el respeto a las diferencias. En este proceso, el mismo *liderazgo* eclesial puede favorecer el crecimiento y el cuidado de las comunidades para que lleguen a ser «comunidades hermenéuticas»,

capaces de generar criterios orientativos y prácticas de vida socialmente constructivas en la lógica de la *diaconía cultural*.

b) *La relación derechos-deberes al servicio de la fraternidad*. Si es válida la hipótesis de que el principio comunitario llama a la apertura del bien común, al cuidado de la relación, donde el criterio de la justicia y de la dignidad supera cualquier valoración de orden ideológico, étnico y de género, se comprende el forzamiento ideológico populista de la lectura mistificada del otro. Bajo el pretexto de marcos étnicos y de identidades culturales con raíces inconfundibles, se oculta el síntoma de una dinámica disgregadora que caracteriza a las sociedades desarrolladas y a las condiciones de bienestar de un *statu quo* considerado inmodificable. El prejuicio racista, la violencia xenófoba y la hostilidad consiguiente rechazan el cambio sugerido por la metamorfosis sociocultural, con la convicción de que la interculturalidad es impracticable, un exceso inútil e ilusorio sobre la posibilidad de crear formas de convivencia[6]. Con respecto a este aspecto, la vocación intercultural del cristianismo indica la asunción del otro como lugar interpretativo de la *humana conditio*, sobre todo si es extranjero, migrante. Iluminadora es la tipología ofrecida por el texto bíblico: el otro es el empobrecido, el huérfano, la viuda, el enemigo, figuras que deconstruyen la solidez de una cultura autosuficientes e invitan a salir de la neutralidad y la indiferencia. El mismo estilo de Jesucristo funda una nueva realidad humana y social, reinterpretando toda concepción orgánica de la relación con el otro y llevándola a su punto de saturación: ante el otro que no pertenece a mi grupo, extraño en su particularidad cultural y religiosas, el encuentro solo puede producirse en analogía con el *gesto inaugural* del don como *ley paradójica de la existencia*. Una ley que invoca el trascenderse del sujeto en el interés por el otro, hasta ponerse en su lugar, como muestra el *paradigma del samaritano*, para que pueda ponerse en marcha una convivencia auténtica de las diferencias.

[6] T. Todorov (*I nemici intimi della democrazia*, Milán, Garzanti, 2012, pp. 179-220; trad. esp.: *Los enemigos íntimos de la democracia*, Galaxia Gutenberg, México 2014) subraya la prominencia demagógica de los populismos que juegan sus *chances* sobre una identidad emocional. El rechazo xenófobo es señal de una incapacidad de mirar más allá del presente, de ignorar de los puntos de vista, de los conflictos de intereses, de la heterogeneidad de la sociedad.

En este horizonte, la misma afirmación de los derechos humanos necesita no solo ampliarse a los derechos culturales, sociales y religiosos, sino un incremento semántico de los mismos que reconoce al otro como límite y condición de la libertad y presta más atención a la relación *derecho-necesidad* que a la de derecho-capacidad. El cristianismo capta precisamente en este nexo una diversa y mayéutica universalidad de los derechos, que deben tender esencialmente a la solidaridad, inscrita en la acogida del otro como el que pasa necesidad. En este horizonte, la perspectiva cristiana alimenta la ética de los derechos mediante aquella del *deber*. Nos encontramos, por tanto, en presencia de una verdadera paradoja: la afirmación de los derechos encuentra su valor ético y político si se inserta en el descubrimiento del deber con respecto al otro, al que estoy obligado a manifestarle mi responsabilidad y solidaridad. No sorprende, por tanto, que en el texto bíblico el deber se perfile como un derecho intersubjetivo, comunitario, social, que va desde el no menoscabar los derechos de los más débiles (cf. Dt 24,17-22) a la atención, responsabilidad y acogida de los demás (cf. Mt 25). La verdadera fuerza ética de los derechos humanos se expresa allí donde ponen en el centro los derechos del débil, de las víctimas, de los marginados. Desde esta perspectiva, la fenomenología de los derechos apela ciertamente a la libertad, pero con vistas a la *fraternidad*. Sin esta condición, resulta arduo conjugar los derechos individuales con los sociales, religiosos, económicos y ecológicos.

c) *El ejercicio dialogal entre las culturas y las religiones*. Y, sin embargo, aprender a estar abierto al otro no puede ocultar un prejuicio latente con respecto a una diversidad cultural que invita a realizar diferentes procesos educativos. Encontrar una cultura y una religión diferentes es un evento que hace percibir al sujeto un pensamiento diverso del suyo, a veces, si no con frecuencia, divergente. Resulta evidente que el logro o no de un proceso intercultural depende también de la capacidad de las *religiones para vivir dialogando*. Es más, de asumirlo como desafío ético, debido a la responsabilidad histórico-social que tienen como constelaciones de sentido no indiferentes a la construcción de la vida. Las religiones, en particular, atestiguan una «realidad Otra» que amplía el espacio de los valores y ofrece una hermenéutica cultural crítica con respecto a aquellas experiencias históricas autorreferenciales y exclusivas. Establecer a nivel interreligioso una ética dialógica significa crear

las condiciones mínimas para que se produzca una propulsión a la reciprocidad, cuya autenticidad puede realizarse como interpretación y cambio. El diálogo entre las religiones, de hecho, tiene la tarea histórica de desmontar la incompatibilidad entre universos simbólicos diferentes, transformando el tendencial antagonismo en relaciones que promuevan la paz y la justicia a escala planetaria[7]. No es ya suficiente, aunque sí decisivo, el principio de la libertad y la igualdad religiosa, expresado en la posibilidad que el individuo tiene de vivir y cambiar su propia identidad y pertenencia. Se necesita un nuevo estilo de cooperación entre los Estados y las religiones, no solo allí donde las comunidades religiosas están mejor insertas en la tradición cultural y social de un pueblo. Es verdad que en la profunda crisis de transformación de los últimos años emerge una fuerte demanda de identidad y de símbolos en los que reconocerse, con respecto a la que la religión representa una reserva relevante de valores a los que recurrir. La atención dirigida a la dimensión social, cultural y política de la religión debe incluir, no obstante, a todas las religiones, pues de lo contrario se corre el riesgo de recrear bloques ideológicos y discriminaciones entre grupos religiosos fuertes y enraizados y nuevos movimientos religiosos, minorías religiosas y otras religiones.

d) *Una economía atenta a la ecología integral*. Según cuanto hemos dicho, finalmente, la óptica teológica de los derechos humanos entendido como deberes solidarios cuestiona algunos presupuestos de la teoría liberal-individualista de los derechos, según la cual la atribución de los mismos está vinculada con el proceso individual de perseguir los propios intereses, considerando irrelevante la dinámica de la interacción social. La preferencia por el interés propio se basa en una concepción mercantil de la cultura socioeconómica y siembra la convicción de que una vida feliz y caracterizada por el bienestar puede encontrar el motivo determinante en la disponibilidad del uso indiscriminado de los recursos y su rentabilidad financiera. De hecho, esto no contradice la potencialidad de la economía, sino su traducción financiera. Sin embargo, la mundialización del mercado abre escenarios

[7] Cf. H. Küng, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 248-264 (trad. esp.: *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid 1999).

de consumo estandarizado y homogéneo que impregna los estilos de vida bajo la capa de la acumulación indefinida de activos monetarios. Es en este nivel del problema donde resulta cada vez más determinante para el cristianismo proponer el *valor ético-cultural de la economía* como lugar de desarrollo y libertad. La lógica del crecimiento cuantitativo infinito, de hecho, está creando un nuevo imaginario colectivo, el de la competitividad, la aceleración y la eficiencia, que, a nivel social, determina la funcionalidad del trabajo y la conveniencia de las actividades sociales[8]. La *ley del mercado* es la que hace de árbitro: gestiona el flujo del dinero, evalúa cuánto puede bloquear el mecanismo financiero y decide eliminar aquellas distorsiones que provocan fricción en el engranaje de la producción de acumulación de capitales. Pero lo más grave es que se ha desencadenado un sutil dinamismo de relectura de los derechos humanos, en cuyo trasfondo se agitan los *derechos del poseedor*. La transformación real es evidente, sobre todo en el avance de paradojas dramática: una discriminación social cada vez más amplia; un saqueo capitalista del medioambiente; indicadores crecientes de malestar como la depresión, la obesidad y la crisis global del *burn out*; el aumento del PIB *pro capite* y el crecimiento del endeudamiento de las familias ante la dificultad de poder pagar los bienes públicos (como la enseñanza y la sanidad). Desde esta perspectiva, la responsabilidad cultural de la doctrina social de la Iglesia puede conducir a una reflexión más articulada sobre la relación entre economía y ética, teniendo en cuenta los principios de *cooperación* y *subsidiaridad*. Esta nos sugiere que la economía de las relaciones y la cohesión social son decisivas en la lógica de una *democracia económica*[9], puesto que puede llevar a cabo un mercado global en el que esta última puede operar en condiciones de paridad jurídica y económico-financiera. Evitando discriminaciones, es posible recuperar la idea de las empresas cooperativas, según *una economía de comunión* que ponga en el centro una cultura diferente de la eficiencia, no ya polarizada sobre el beneficio, sino sobre la oportunidad de crear trabajo, también para quienes tienen alguna discapacidad. De esto se sigue una cuali-

[8] Cf. H. Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Katz, Buenos Aires 2016.

[9] Cf. S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 122-147 (trad. esp.: *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2013.

dad social de los mercados que se refleja en un modelo de *bienestar capacitador*, no ya asistencialista, basado en la dimensión de necesidad de la condición humana. Pero un elemento de cualificación significa configurar *nuevos estilos de vida*, modificar la perspectiva del consumo irresponsable, hacia formas críticas de atención al ahorro, a la compartición, a la sobriedad, de tal modo que puedan satisfacerse las necesidades reduciendo al mínimo los recursos y la producción de basura. Esto es posible si el bien común se convierte en la condición para una conversión cultural orientada a una visión *ecológica integral*, como afirma la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco.

V. Apostilla no conclusiva: la heterotopía del pueblo de Dios

No está fuera de lugar hipotetizar que la contribución irrenunciable del cristianismo sea trabajar a favor de una *convivencia festiva de las diferencias*. Tarea no fácil que requiere a la Iglesia ser *comunidad de sentido* como institución intermediaria entre personas y sociedad. Aquí se juega la fuerza teórica y ética de su estilo de vida: vivir la lógica de la fraternidad, provocar formas de solidaridad, realizar una crítica de las injusticias sociales y de las desigualdades, configurar una cultura democrática al servicio de los últimos y de los marginados. En este hacerse cargo de la realidad, el símbolo de «pueblo de Dios» se despliega en la iglesia de los pobres que pone en el centro el principio de compasión y la hermenéutica de la historia partiendo de quienes sufren y están empobrecidos. Así es posible el futuro anunciado de la promesa de liberación, porque «la institución eclesial es efectivamente el vector público de una promesa. Sin esta originalidad, se derrumban su función y su testimonio»[10].

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[10] C. Duquoc, *«Credo la Chiesa». Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, p. 326 (trad. esp.: *«Creo en la Iglesia». Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001). Cf. J. Sobrino, «Crítica de las democracias actuales y caminos de humanización a partir de la tradición bíblico-jesuana», *Concilium* 43 (2007).

FORO TEOLÓGICO

Cathleen Kaveny *

EL VERANO DE LA VERGÜENZA: LOS CATÓLICOS ESTADOUNIDENSES Y LA ÚLTIMA OLA DE LA CRISIS POR LOS ABUSOS

Una nueva ola de la crisis por los abusos sexuales del clero ha arremetido contra la costa de Estados Unidos, provocando niveles sin precedentes de angustia y repugnancia entre los católicos. Algunos comentaristas se han preguntado: ¿Por qué ahora? ¿Qué tiene de diferente esta ola? Después de todo, no parece que se trate de algo nuevo. Hace tiempo que sabemos que entre el cinco y el siete por ciento de los sacerdotes en los EE.UU. han abusado de menores, generalmente, pero no siempre de niños adolescentes. Desde hace mucho tiempo nos hemos dado cuenta de que sus obispos han encubierto su comportamiento, reasignándolos frecuentemente a una nueva parroquia después de una breve temporada en un centro de rehabilitación. Y entendemos que los índices de abusos se han reducido drásticamente desde 2002, cuando los obispos de los Estados Unidos adoptaron una serie de medidas estrictas de protección e información.

Así pues, ¿qué explicación tienen los niveles actuales de dolor y vergüenza? En mi opinión, la última ola de la crisis ha provocado

* Cathleen Kaveny es titular de la cátedra Darald y Juliet Libby de Derecho y Teología en la Universidad de Boston. Se graduó y doctoró en Ética Religiosa por la Universidad de Yale. Durante el presente curso, 2018-2019, dirige la cátedra Cary y Ann Maguire de Ética e Historia de América en el Centro Kluge de la Biblioteca del Congreso, donde trabaja en un libro sobre la complicidad con la delincuencia. Su libro más reciente se titula *Ethics at the Edges of Law: Christian Moralists and American Legal Thought* (Oxford University Press, 2018).

Dirección: Department of Theology, Boston College, 310 Stokes N, Chestnut Hill, MA 02467 (Estados Unidos). Correo electrónico: cathleen.kaveny@bc.edu

que muchos católicos estadounidenses experimenten lo que el filósofo de las ciencias Thomas S. Kuhn llamó «cambio de paradigma» con respecto a su visión de la Iglesia[1]. Las revelaciones recientes han obligado a que muchos católicos se replanteen radicalmente el modo de interpretar lo sucedido. En lugar de verlo como una aberración que puede solucionarse, comienzan a verlo como una parte intrínseca y posiblemente inextirpable de la cultura católica global.

La crisis de los abusos sexuales en la conciencia católica de los Estados Unidos

¿Cómo han llegado los estadounidenses católicos a esta conclusión? Aunque había habido incidentes previos de abusos que recibieron alguna publicidad[2], la crisis provocada por los abusos sexuales del clero en la Iglesia católica estalló en la conciencia norteamericana en 2001, cuando el *Boston Globe* publicó detalladamente la historia del abusador en serie y exsacerdote diocesano John J. Geoghan, que fue juzgado posteriormente por delitos sexuales en Massachusetts[3]. Los lectores se quedaron atónitos al enterarse de que sacerdotes como John Geoghan pudieran abusar sexualmente de niños pequeños. Incluso más perturbador, sin embargo, era el hecho de que miembros de la jerarquía, como el cardenal Bernard Law, hubieran encubierto e incluso permitido tales actos.

La crisis de 2001 comenzó a remitir después de que la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos aprobara la «Carta para la pro-

[1] Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 2006.

[2] Los abusos del exsacerdote Jamen R. Porter fueron los primeros en recibir una gran cobertura mediática en la década de 1990. Cf., p. ej., Alison Bass, «Nine Allege Priest Abused Them, Threaten to Sue Church», *Boston Globe*, 8 de mayo de 1992, en http://archive.boston.com/globe/spotlight/abuse/archives/050892_porter.htm.

[3] Michael Rezendes *et al.* (the *Globe* Spotlight team), «Church Allowed Abuse by Priest for Years: Aware of Geoghan Record, Archdiocese Still Shuttled Him from Parish to Parish», *Boston Globe*, 6 de enero de 2002 (parte 1); y Sacha Pfeiffer *et al.* (the *Globe* Spotlight team), «Goeghan Preferred Preying on Poorer Children», *Boston Globe*, 7 de enero de 2002 (parte 2).

tección de niños y jóvenes» en Dallas (Texas) en septiembre de 2002[4]. También encargaron un informe independiente (el «John Jay Report») para que les ayudara a conocer mejor la envergadura del problema[5]. Durante los últimos quince años, la Iglesia católica comenzó a sanar. El laicado pensaba que los obispos habían entendido el problema, las víctimas eran tratadas con justicia y se realzaron otras reformas que fueron efectivas. Teníamos la sensación de que lo peor había pasado. Los laicos comprometidos comenzamos a centrarnos en otros asuntos.

El verano de la vergüenza

La sensación de una paz relativa y de un progreso lento se hizo añicos con dos sucesos que se produjeron en el verano de 2018. En junio estalló la noticia de que a Theodore McCarrick, cardenal y arzobispo emérito de Washington, se le había prohibido el ministerio público después de demostrarse claramente que había abusado de un adolescente casi cinco décadas antes mientras ejercía de sacerdote en Nueva York[6]. Al mes siguiente se produjeron una nueva serie de denuncias contra el cardenal, que le acusaban de haber acosado sexualmente a seminaristas adultos que estaban

[4] United States Conference of Catholic Bishops, «Promise to Protect, Pledge to Heal: Charter for the Protection of Children and Young People, Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons, and A Statement of Episcopal Commitment» (rev. junio de 2018), http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf.

[5] United States Conference of Catholic Bishops, «The Nature and Scope of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950–2002 (the "John Jay Report")», junio de 2002, en http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Nature-and-Scope-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-and-Deacons-in-the-United-States-1950-2002.pdf.

[6] Laurie Goodstein and Sharon Otterman, «American Cardinal Accused of Sexually Abusing Minor Is Removed From Ministry», *New York* Times, June 20, 2018, http://www.nytimes.com/2018/06/20/us/theodore-mccarrick-sex-abuse.html.

bajo su autoridad[7]. En el mes de agosto, los católicos norteamericanos recibieron otro gran golpe. El fiscal general de Pensilvania hizo público el informe de una investigación de dos años realizada por el gran jurado sobre seis de las ocho diócesis del estado[8]. En él se mostraba que durante unos setenta años 301 sacerdotes habían sido acusados de abusar sexualmente de más de 1000 niños, en su mayoría varones, en las seis diócesis. Cuando sus delitos eran conocidos, simplemente se les trasladaba de parroquia en lugar de ser expulsados del sacerdocio e informar a las autoridades[9]. Estos golpes se exacerbaron por el terrible ataque contra la gestión de los abusos sexuales por parte el papa Francisco escrito por Carlo Maria Viganò, exnuncio apostólico en los Estados Unidos, con la ayuda de un periodista italiano conservador opuesto al programa de reforma de Francisco[10].

A pesar de que el caso Viganò se deshizo rápidamente[11], los conservadores norteamericanos lo aprovecharon para que les ayudara a promover su interpretación de la crisis: la verdadera causa de la crisis era la homosexualidad generalizada dentro de la Iglesia. En cambio, los católicos más progresistas aceptaron la conclusión del Informe John Jay, a saber, que la verdadera causa no se encontraba en los

[7] Laurie Goodstein y Sharon Otterman, «He Preyed on Men Who Wanted to Be Priests. Then He Became a Cardinal», *New York Times*, 16 de julio de 2018, en https://www.nytimes.com/2018/07/16/us/cardinal-mccarrick-abuse-priest.html.

[8] Attorney General of Pennsylvania, «Pennsylvania Diocese Victims Report» (14 de agosto de 2018), en https://www.attorneygeneral.gov/report/.

[9] Alex Johnson, «After Shocking Catholic Abuse Report, the Law Can Do Little–For Now», NBC News, 15 de agosto de 2018, en https://www.nbcnews.com/storyline/sexual-misconduct/after-shocking-catholic-abuse-report-law-can-do-little-now-n900786.

[10] Jason Horowitz, «The Man Who Took On Pope Francis: The Story Behind the Viganò Letter», *New York Times*, 28 de agosto de 2018, en https://www.nytimes.com/2018/08/28/world/europe/archbishop-carlo-maria-vigano-pope-francis.html.

[11] Cf., p. ej., Laurie Goodstein y Jason Horowitz, «If Cardinal Was Under Pope's Sanctions, Why Was He Allowed at Gala Events?», *New York* Times, 1 de septiembre de 2018, en https://www.nytimes.com/2018/09/01/world/europe/pope-francis-benedict-mccarrick.html.

sacerdotes homosexuales, sino en el clericalismo endémico. Los católicos corrientes, que no habían leído el informe ni la carta de Viganò, se vieron atrapados en un fuego cruzado. La crisis de los abusos sexuales avivó la polarización entre los católicos, que reflejaban y nutrían la polarización en la sociedad norteamericana provocada en gran medida por la presidencia de Trump.

Además, los sucesos del verano de 2018 no fueron interpretados solo por los católicos estadounidenses. Ya había quedado claro que los abusos de menores eran un problema global. Las noticias internacionales revelaron, oleada tras oleada, los mismos casos producidos en Australia, Chile, Francia, Alemania, Irlanda y otros países.

Un cambio de paradigma perturbador

Algunos analistas se han preguntado por qué los sucesos del verano de 2018 —el verano de la vergüenza— provocaron tal angustia existencial entre los católicos estadounidenses. Después de todo, el estudio minucioso realizado por el gran jurado de Pensilvania en su informe no arrojaba nada nuevo con respecto a lo que ya se decía en el Informe John Ray realizado quince años antes. Además, en el informe del gran jurado se decía que se había producido una drástica caída en las acusaciones creíbles desde 2002, cuando entraron en vigor las normas aprobadas en Dallas. Así que, en cierto modo, la noticia es buena.

En mi opinión, formular la pregunta de ese modo lleva por el camino equivocado. Los sucesos recientes no son relevantes porque añadan más datos a los ya asimilados por la población católica en Estados Unidos. Su importancia reside en que han provocado un cambio drástico en el modo de organizarlos y comprenderlos. Han precipitado lo que Thomas Kuhn llama «un cambio de paradigma», algo más o menos parecido con el cambio que se produjo en la visión ptolemaica del universo con la aparición de la visión copernicana.

Hasta 2018, los católicos norteamericanos pensaban en la crisis como un problema terrible, pero, en última instancia, soportable. Afectaba a un número muy pequeño de clérigos trastornados. Sus

actividades herméticas y retorcidas eran posibilitadas por obispos muy ingenuos que creían erróneamente que se curarían o por obispos muy cobardes que no querían provocar la vergüenza de la Iglesia revelando sus delitos. En este marco interpretativo, la crisis de los abusos se entendía esencialmente como una enfermedad y/o inmadurez psicosexual (por parte de los sacerdotes culpables) y de debilidad moral (por parte de los obispos culpables). Si bien es innegablemente abominable, el problema podría resolverse mediante una mejor selección y formación en los seminarios, una presentación de informes más rigurosa y la rendición de cuentas por parte de la jerarquía, y una transparencia total sobre los éxitos y los fracasos.

Pero ahora, muchos católicos norteamericanos están comenzando a leer los mismos datos de una manera completamente diferente. Por mucho que les gustaría creer lo contrario, empiezan a ver la crisis no como una aberración, sino como una manifestación de algo terrible y esencial del carácter de la Iglesia. Los que experimentan este cambio de paradigma se encuentran enfrentados a una cuestión profundamente amenazadora. *Si los patrones de abuso sexual que han visto no son una aberración, sino una parte esperada, tolerada e incluso aceptada de la actividad, ¿qué más verdad cabe esperar de la Iglesia?* Hay varias respuestas posibles a esa pregunta, pero todas ellas se reducen a una visión espantosa: Jesucristo no tiene nada que ver con la vida de la Iglesia. No es, en realidad, su cuerpo. Los sacerdotes y obispos actúan en su nombre e invocan su autoridad, pero nunca se comportan de la manera en que Jesús actúa en los Evangelios.

Forcejeo con el nuevo paradigma

Los católicos norteamericanos están perdiendo la esperanza. Puede que también estén perdiendo la fe, pero no necesariamente en Jesucristo, sino en la Iglesia católica romana como Cuerpo de Cristo, como comunidad que ofrece la comunión con lo divino. En el mejor de los casos, fomentar la confianza en la importancia de la función de la Iglesia resulta problemático, porque la cultura norteamericana está muy profundamente impregnada por el individualismo religioso que refleja su herencia protestante. Afrontar la última ola de la crisis exi-

girá forcejear con los desafíos planteados por este cambio de paradigma. ¿Qué implicará?

Los nuevos procedimientos de hacer frente a las denuncias de abusos que se caracterizan por el rigor, la transparencia y la responsabilidad, son una parte importante de la solución, pero solo son una parte. Reformar la cultura de la Iglesia para incorporar más respeto y cooperación entre el clero y el laicado es parte de la solución, pero, de nuevo, se trata solo de una parte. Formular y articular las exigencias de unas relaciones justas entre los poderosos y los débiles es también parte de la solución, pero solo una parte también. Me parece que una respuesta más duradera e integral exige lidiar con el paradigma emergente después del verano de la vergüenza. Esta tarea no solo implicará a los canonistas y moralistas, sino también a los teólogos sistemáticos, a los eclesiólogos y a los liturgistas.

Más específicamente, pienso que abordar los aspectos teológicos y eclesiológicos de la crisis es necesario si las respuestas legales, morales y culturales quieren ser efectivas a largo plazo. Un cambio necesario implica realizar un corte profundo. Los teólogos católicos han enseñado desde siempre que la Iglesia, como esposa de Cristo, es pura, santa, sin tacha ni mancha. Los creyentes de la Iglesia pueden pecar y de hecho pecan, pero esos pecados son culpa suya y no pueden atribuirse al cuerpo colectivo. Hacer frente a esta crisis adecuadamente exigirá que la Iglesia repiense esta posición. Al igual que Alemania tuvo que asumir la responsabilidad colectiva por las atrocidades del III Reich, y los Estados Unidos tienen que lidiar con su responsabilidad colectiva por la esclavitud, de igual modo también la Iglesia tiene que hacerse colectivamente responsables de la crisis de los abusos sexuales. Esto exigirá una cierta reflexión teológica y eclesiológica dura sobre los modos en los que la Iglesia es la Prostituta de Babilonia, y no meramente la Esposa de Cristo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Bruno Cadoré *

DE LA ESCUCHA A LA CONVERSACIÓN
Reflexiones acerca del Sínodo de los Obispos sobre «Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional»

Al inscribir este reciente sínodo[1] en la dinámica de los tres precedentes (sobre la evangelización y la familia), el papa Francisco ha querido insistir particularmente para que sea un ejemplo del camino sinodal con el que se construye y vive la Iglesia. El principio de sinodalidad ha presidido el proceso desplegado para la preparación del sínodo (no solo con los cuestionarios habitualmente enviados a las iglesias locales, sino también con un cuestionario en línea, con encuentros regionales y con una reunión presinodal de representantes de la juventud de todo el mundo). Era esencial utilizar todos los medios para escuchar a los jóvenes en su diversidad, como también era importante que fueran invitados a estar presentes en el sínodo y a tomar la palabra. Escuchar a los jóvenes era un objetivo fundamental, porque debería ser como un punto de partida, y quizá un criterio de evaluación, para el trabajo sinodal.

* Bruno Cadoré es un fraile dominicano, doctor en Medicina y en Teología Moral, y profesor de Ética Médica. Es Maestro de la Orden de Predicadores desde 2010, después de ser prior provincial de la Provincia Dominicana de Francia. Ha publicado numerosos artículos y libros, particularmente sobre temas de bioética, cuando era director del Centro de Ética Médica del Instituto Católico de Lille (Francia). Su último trabajo es: *Avec Lui, écouter l'envers du monde*, Cerf, París 2018.

Dirección: Curia Generalizia Frati Domenicani, Convento Santa Sabina (Aventino), Piazza Pietro d'Illiria, 1, I - 00153 Roma (Italia). Correo electrónico: magister@curia.op.org

[1] http://www.synod2018.va/content/synod2018/es.html

La voz de los jóvenes ha sido, a lo largo del recorrido sinodal, análoga a la pregunta que hace el más pequeño en la asamblea que celebra el *seder* pascual de la tradición judía. «¿Por qué esta noche es tan especial?», pregunta el más pequeño al que preside la asamblea. Y este responde con el relato memorial de la liberación del pueblo por la que el pueblo fue constituido, consolidado y enviado al mundo como un pueblo elegido por Dios. Así puede comprenderse tal vez la presencia de los jóvenes en el sínodo que, a través de sus reflexiones y cuestiones planteadas a la Iglesia, invitaban a esta a expresar con ellos, una vez más, pero quizá de manera totalmente novedosa, lo que la Iglesia anhela ser y llegar a ser, y lo que desea ser y llegar a ser con ellos. En este contexto ocupa toda su relevancia el término *diálogo*, especialmente al hablar de un sínodo durante el que se celebró la canonización del papa Pablo VI, que tanto insistía en decir que la Iglesia, la Iglesia esencialmente evangelizadora, debía hacerse diálogo y conversación, dentro de ella y en el mundo. Evangelización, por tanto, mediante la conversación, como horizonte de la sinodalidad.

Al joven del *seder* pascual le corresponde otro joven, en el evangelio de Juan (Jn 6,5-15). Después de haber enseñado a la muchedumbre, Jesús discute con Felipe y los otros discípulos porque no saben cómo dar de comer a tanta gente. Andrés ha encontrado a un joven que, ciertamente, no tiene gran cosa, pero la ofrece de todo corazón. Y su presencia, su ofrenda, permite a Jesús, con sus discípulos, iniciar la aventura de la misión de comunión. En el fondo, para la Iglesia actual, el desafío del sínodo consistía, tal vez, en mantenerse a la escucha de estos dos jóvenes, de la cena pascual y del mar de Tiberíades, y dejarse guiar por ellos para expresar qué es ella y ponerlo en practica a partir de ellos y con ellos. En este sentido cabe entender la llamada que hace el sínodo a las iglesias particulares, a las tradiciones religiosas y espirituales, y a todos los grupos eclesiales, a perseguir, prolongar y llevar a cabo los frutos de esta conversación con los jóvenes, cuyo documento final es solamente el «punto de partida» de una aventura más larga que llama a la Iglesia a involucrarse en ella.

Tres momentos de la conversación sinodal

De esta conversación sinodal pueden elegirse tres «momentos» importantes de toma de conciencia colectiva. El primero es ciertamente la constatación de que era realmente imposible, por lo que no habría sido pertinente, considerar a «los jóvenes del mundo» como una categoría unívoca, pues la diversidad entre ellos es grande. Sin embargo, se puso de manifiesto muy claramente que, en esta diversidad, los jóvenes manifestaban ser los reveladores de las grandes cuestiones, de los principales cambios y de las «fracturas» que marcan al mundo actual. Este es el caso de muchos de los temas que llamaron la atención del sínodo: la interculturalidad, la diversidad de situaciones socioeconómicas, la gran diversidad en el mundo del trabajo y las dificultades de acceso, el importante fenómeno de la migración bien como resultado del exilio político o por razones de extrema pobreza, la inmersión en el mundo digital, en particular en el campo de las redes sociales, la violencia y las injusticias de las guerras, y la persecución por la fe. Conversar con los jóvenes de hoy significa escuchar el testimonio de esos sufrimientos, de esas rupturas y de las esperanzas que se mantienen a pesar de todo.

Un segundo momento fue el de la insistencia, recordada por numerosos participantes en la asamblea pero también por numerosos grupos de trabajo, en el hecho de que la comunidad debía tener una función esencial en todo proceso de acompañamiento o de discernimiento. Se trata de un gran desafío para preparar el futuro de la Iglesia. No es posible considerar a los jóvenes solamente en una perspectiva «interindividual», máxime cuando esto podría tener como consecuencia el «desaliento» mutuo. La comunidad cristiana debe, por el contrario, encontrar los medios para afirmarse como lugar de pertenencia, lugar en el que cada uno puede alimentar su vida humana, su fe, su reflexión ética… En suma, la comunidad es el lugar donde el hermano o la hermana deben madurar, y, por eso, las comunidades deben proponerse «alimentar la vida de cada uno de sus miembros». Los jóvenes del mundo, cada uno a su manera, están marcados por cambios muy radicales en la relación entre el individuo posmoderno y la comunidad humana. A partir de esta constatación, la Iglesia debe pensar de nuevo en el lugar dado a la

comunidad, en la promoción de comunidades de fe como comunidades de pertenencia.

Un tercer momento fue el dedicado a reflexionar sobre la articulación entre el acompañamiento y el discernimiento. Una lectura del *Instrumentum laboris* podía hacer pensar que la dinámica propuesta era la siguiente: discernir las vocaciones y a partir de esta base reflexionar sobre qué acompañamiento sería el más adecuado. En realidad, la vida en la Iglesia es muy diferente, puesto que la Iglesia no sabría percibirse o pensarse como una yuxtaposición de personas individuales a las que habría que acompañar después de haber discernido sus necesidades. La Iglesia está llamada a dar testimonio en cuanto que es una comunidad de fe, de pertenencia y de misión. Y es mediante la realización de este proceso como una comunidad «acompaña» a sus miembros. Marchando con ellos, haciéndose compañeros, la Iglesia se construye y se hace disponible al Espíritu para que este la ponga en «misión». Este punto de vista de la misión es un criterio, y un apoyo, para un proceso de discernimiento en diálogo con las personas. Pero también es el punto de vista a partir del cual de lo que se trata es, para la Iglesia misma, de discernir sin cesar su adecuación a la llamada a la misión, llamada a vivir en un estado permanente de misión.

Tres cuestiones de fondo

La conversación sinodal ha estado caracterizada por tres cuestiones muy presentes en la conciencia de todos, aun cuando no hayan sido abordadas igualmente de forma explícita por la asamblea.

La primera cuestión es la de la aflicción y la contrición de la Iglesia ante un escándalo tan grave como el abuso de menores perpetrado por algunos de sus miembros a lo largo de las últimas décadas, a veces, lamentablemente, sin que los responsables en la Iglesia asuman realmente su responsabilidad con respecto a esos miembros agresores o criminales. La asamblea expresó su aflicción, afirmando una vez más, por una parte, la prioridad que debería darse a la atención, a la escucha, al apoyo a las personas que han sufrido los abusos, y, por

otra, su determinación a esclarecer el asunto y a emplear todos los esfuerzos posibles para que no vuelvan a producirse estas situaciones.

La segunda cuestión de fondo en esta conversación es la de la interculturalidad. En este sínodo en particular, este fue obviamente el caso de la definición misma de esta población que llamamos «jóvenes»: no se es joven del mismo modo y durante el mismo período si uno es estudiante en el Norte-Occidente mientras que otro, en contextos diferentes, se hace cargo de la familia desde la adolescencia; no se habla de igual modo de la transmisión de la herencia cultural en el Norte y en el Sur, en Oriente y en Occidente; la familia nuclear no es un referente que explique la importancia de la familia en todas las culturas; la relación a menudo tan intensa entre juventud y educación no es igual en todo el mundo… Es necesario también subrayar la diversidad de los jóvenes en su vinculación con la Iglesia: entre los más comprometidos y encargados de responsabilidades y los más distanciados; entre aquellos que se adhieren plenamente a la vida de la Iglesia tal como es en la actualidad y aquellos que aspiran a recuperar tradiciones, litúrgica, teológicas o morales, más antiguas o más clásicas; entre quienes han recibido la fe en una Iglesia fuertemente comprometida en la vida sociopolítica de su país, a menudo en el contexto de graves conflictos, y aquellos para quienes, al contrario, la Iglesia debe mantenerse a distancia de tales compromisos. Esta diversidad hace que la unidad de la Iglesia se entienda como comunión de un solo y mismo pueblo, pero atravesado e incluso constituido por la interculturalidad.

La tercera cuestión es la de la sinodalidad, si bien este tema no era central en este sínodo y no ha sido objeto de muchas intervenciones entre los sinodales. Sin embargo, el tema del acompañamiento y el de la comunión han estado muy presentes. Lo que debe conducir a leer la insistencia dada a la temática de la sinodalidad en el documento final (y a la comunicación al respecto) en unión con la dada al acompañamiento. Esta doble insistencia expresa el carácter esencial de la reciprocidad en la experiencia eclesial de la comunión. Reciprocidad del acompañamiento. El sínodo tal vez pensaba que de lo que se trataba era de discernir cómo acompañar a los jóvenes actualmente, pero los obispos descubrieron que, a semejanza de las familias con sus miembros más jóvenes, era posible acompañar a los jóvenes en la medida en que se dejaba que estos acompañaran a los

mayores. Es decir, los jóvenes acompañan en la Iglesia a los mayores al igual que estos acompañan a los primeros. El niño, se dice a menudo, educa a los padres al igual que estos educan al niño.

Pero reciprocidad también de la sinodalidad. La sinodalidad describe ante todo qué es la Iglesia, que, siguiendo a los dos discípulos, y a partir del reconocimiento de Jesús resucitado y del signo del pan partido, regresa a Jerusalén y más allá para anunciar la buena noticia de la que ella es testigo. La sinodalidad nos dice que la Iglesia está llamada a ser compañera del mundo, testigo de la capacidad del mundo para escuchar la llamada de Dios y la promesa de comunión. Esta sinodalidad misionera es particularmente importante a la hora de anunciar a las nuevas generaciones que se preparan, a su vez, para responder al mundo y a su vocación de acogida de la humanidad. La sinodalidad nos dice que la Iglesia está llamada a ser compañera del mundo, testigo de la capacidad del mundo para escuchar la llamada de Dios y la promesa de comunión. Esta sinodalidad misionera es particularmente importante a la hora de anunciar a las nuevas generaciones que se preparan, a su vez, para responder al mundo y a su vocación de acogida de la humanidad. Aquí es donde la opción preferencial por los jóvenes adquiere todo su alcance y fuerza: hoy es la realidad del mañana, y es con esta condición que el mañana puede ser el hoy de todos. Para lograrlo, la Iglesia tiene hoy el deber de reconocer y promover el derecho de las nuevas generaciones a ser protagonistas en la Iglesia, plenamente comprometidas, en la reciprocidad sinodal, en el presente de su misión.

Tres temas para proseguir la «conversación con los jóvenes» enfatizada por el sínodo

¿Cuáles son los temas principales con respecto a los que el sínodo parece querer prolongarse en una conversación de las iglesias particulares, esa conversación por la que la Iglesia llega a ser lo que es conversando en el mundo?

El primero es el de *la realidad de las comunidades en la Iglesia*, las comunidades que hacen la Iglesia. A lo largo de su preparación y durante el sínodo mismo, los jóvenes han lamentado a menudo no

encontrar suficientemente esta realidad en la Iglesia. Ellos aspiran a sentirse en casa en la Iglesia, acogidos, expresando en el fondo de ello la aspiración de todos y de cada uno.

El segundo tema es el de la *educación*. El sínodo ha subrayado que la Iglesia asumía, en muchos lugares del mundo, una responsabilidad educativa importante mediante sus numerosas escuelas y universidades. Este hecho, en respuesta a las inmensas necesidades que pueden constatarse, exige consolidar y desplegar aún más los compromisos adquiridos, reforzando así la sinergia entre las diversas iniciativas, con el objetivo de solucionar las desigualdades de acceso a la educación que representan una injusticia para el hoy y el riesgo de una fragmentación agravada del tejido social del mañana.

El tercer tema está relacionado con *la enseñanza social de la Iglesia*. Durante el sínodo se señaló a menudo que la generación joven del mundo está interesada por cuestiones que hoy desafían la aspiración humana a la justicia, la paz, la verdad y el respeto de la creación. Los jóvenes, por otra parte, son a menudo las primeras víctimas de tales situaciones, de tantos conflictos y abusos en el mundo. La reflexión con ellos, basada en su propia experiencia y en sus aspiraciones para el futuro, podría situar estas preocupaciones en el centro de las preocupaciones de las comunidades eclesiales a las que pertenecen.

La conclusión del documento final dirige la atención a la santidad y a la importancia de la comunidad de fe para apoyar la vocación de todos a la santidad. Las reflexiones y llamadas de los jóvenes a la Iglesia en la que quieren vivir como su hogar, la conversación con ellos que ha fortalecido el sentimiento de reciprocidad en esta pertenencia común a la Iglesia, han resonado como muchas llamadas a reconocer de nuevo lo que es esencialmente la vida de cada ser humano. ¡La vocación!

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)