

Revista  
**Estudios  
Sociales**



Investigación social  
que hace historia

**164**

**CRISTIANISMO Y  
SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA**

José Sols  
Amaury Reyes  
Fernando Ferrán  
Leonardo Fernandez Otaño  
Darisleyda Sosa  
Pedro Miguel Fernández  
Cristian Peralta  
Cecilio Raúl Berzosa Martínez  
Zaida Corniel  
Rosario Espinal

Revista  
**Estudios  
Sociales**



Cristianismo y  
sociedad contemporánea

**164**



ESTUDIOS SOCIALES es una revista semestral arbitrada de investigación y difusión científica en ciencias sociales, humanidades y filosofía, editada y auspiciada por el Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ y por el Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó. Fue fundada en 1968, como parte del trabajo apostólico de la Compañía de Jesús en República Dominicana. En noviembre de 2018 comenzó a migrar sus archivos con el objetivo de convertirse paulatinamente en una revista en línea. La revista publica artículos sobre temas sociopolíticos, culturales y económicos de República Dominicana y de la región del Caribe. Está abierta a colaboraciones nacionales e internacionales que cumplan con sus objetivos y estándares editoriales.

*Estudios Sociales* se encuentra bajo licencia de Creative Commons: Atribución-No Comercial- 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Esta licencia permite a los usuarios distribuir, reorganizar, adaptar y construir sobre el material en cualquier medio o formato solo para fines no comerciales y solo si se atribuye al autor.

Incluye los siguientes elementos:

**BY:** se debe otorgar crédito a los autores

**NC:** solo se permiten usos no comerciales del trabajo



Año 53, Vol. XLIV

Núm. 164

Julio-diciembre 2021

ISSN 1017-0596; e-ISSN 2636-2120

Publicación registrada en el Ministerio de Interior y Policía de República Dominicana con el número 5234, el 4 de abril de 1968.

**Fundador:** José Luis Alemán, SJ

**Dirección:** Pablo Mella, SJ

**Redacción:** Roque Santos

#### **Equipo editorial**

Lisette Acosta Corniel (Borough of Manhattan Community College/CUNY)

Michel Baud (Centre for Latin American Studies, University of Amsterdam)

Francisco Escolástico (Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, sj)

Raymundo González (Academia Dominicana de la Historia)

Elissa Lister (Universidad Nacional de Colombia)

Rianny Méndez (Consultora e investigadora independiente)

Neici Zeller (William Paterson University)

#### **Consejo editorial científico**

Rosario Espinal (Profesora emérita Temple University)

Orlando Inoa (Editorial Letra Gráfica)

Elizabeth Manley (Xavier University)

Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana)

Fernando Valerio Holguín (Universidad del Estado de Colorado)

Arturo Victoriano (The University of British Columbia)

#### **Equipo de trabajo**

**Sección bibliográfica:** Milagros Ricourt (Lehman College)

**Traducción y revisión de textos:** Indhira Suero (Revista cultural Plenamar)

**Secretaría ejecutiva:** César Arias

#### **Redacción / Administración**

Calle Josefa Brea, No. 65, Mejoramiento Social,

Santo Domingo, República Dominicana

**Teléfonos:** (809) 682-4448 - (809) 689-2230

**Email:** esociales@bono.edu.do

**Versión electrónica de la revista:** <http://estudiossociales.bono.edu.do>

#### **Distribución**

*Santo Domingo:* Librería Paulinas • Librería Cuesta • Edificio Bonó

*Santiago:* Librería Paulinas • Centro Bellarmino

#### **Suscripción anual\***

América Latina y el Caribe: US\$ 30.00 • Estados Unidos: US\$ 40.00 • Otros países: € 40.00 • República Dominicana: RD\$ 1,000.00 (Incluye envío por correo ordinario)

Los conceptos, juicios y opiniones expresados en los artículos son de responsabilidad de los autores. Los artículos son registrados por ABC POL SCI (Advance Bibliography of Contents: Political Science and Government); Revista Latinoamericana de Bibliografía; Hispanic American Periodical Index.

Impresión: Imprenta Amigo del Hogar

## Editorial

5-13

### **Cristianismo y sociedad contemporánea**

## Contenido

---

*Dr. José Sols Lucia*

14-50

### **El pensamiento decolonial es colonial.**

### **La propuesta Fraternidad Universal desde América**

*Decolonial thought is colonial.*

*The Universal Fraternity proposal from America*

*La pensée décoloniale est coloniale.*

*La proposition de Fraternité Universelle depuis l'Amérique*

---

*Amaury A. Reyes-Torres*

51-70

### **La secularidad como imparcialidad**

*Secularity as Impartiality*

*La laïcité comme impartialité*

---

Fernando I. Ferrán

71-108

**(Nuestra) Actualidad histórica: la visión  
de Byung-Chul Han**

*(Our) Current Moment in Historical Perspective: Byung-Chul Han's Vision*

*(Notre) actualité historique: la vision de Byung-Chul Han*

---

Leonardo Manuel Fernández Otaño

109-134

**El Centro Loyola-Reina: una apuesta educativa de la  
Compañía de Jesús en la Cuba Contemporánea (2010-  
2018)**

*The Loyola-Reina Center: an educational commitment  
of the Society of Jesus in Contemporary Cuba (2010-2018).*

*Le Centre Loyola-Reina : un engagement éducatif de la  
Compagnie de Jésus dans le Cuba contemporain (2010-2018)*

---

Darysleida Sosa Valdez

135-162

**De precarios a ecológicos y viceversa  
Análisis de intervenciones urbanas en asentamientos  
precarios dominicanos**

*From precarious to ecological and vice versa*

*Analysis of urban interventions in Dominican precarious  
settlements*

*De précaires a écologiques*

*Analyses des interventions urbaines dans des quartiers  
précaires dominicains*

## Ensayos cortos y escritura creativa

---

*Pedro Miguel Fernández* 163-167

**Repensando nuestro imaginario teológico desde Las Américas**

---

*Cristian Peralta, SJ* 168-184

**Covid-19, vacunas, aborto y moral católica**

---

*Cecilio Raúl Berzosa Martínez* 185-217

**Mística y dialéctica, pastoralidad y discernimiento, sinodalidad y fraternidad: claves del magisterio del papa Francisco**

---

## Comentarios y reseñas de libro

---

*Zaida Corniel* 218-220

**Emelda Ramos. *El pavor llegó en un convertible***

---

*Rafael C. Gómez* 221-223

**Betances, Emelio. *La Iglesia católica y la política del poder en América Latina: el caso dominicano en perspectiva comparada***

---

## Documentos

---

*Conferencia del Episcopado Dominicano* 224-232

**«Y al mundo mostremos que somos hermanos»  
(Juan Pablo Duarte) Mensaje 21 de febrero 2021**

---

*Rosario Espinal*

233-245

**Autoidentificación religiosa en la República Dominicana  
en contexto comparativo**

---

*Hno. Pedro Acevedo, FSC*

246-257

**Carta a la militancia eclesial, a la vida consagrada  
y grupos eclesiales**

---

*Antonio Llubes, SJ*

258-260

**59.2 % de católicos en República Dominicana**

## Estudios Sociales

Año 53, Vol. XLIV-Número 164

Julio-diciembre 2021

---

### EDITORIAL

#### Cristianismo y sociedad contemporánea

Este número de *Estudios Sociales* está en continuidad con el número 162 sobre las iglesias cristianas en el Caribe. La historia de las iglesias cristianas es un tema de interés para nosotros y de ningún modo pretendemos agotarlo dedicándole esta serie de artículos, ensayos y documentos.

En este número 164 nos hemos enfocado en brindar al público lector no solo trabajos referentes al cristianismo, sino también textos que abordan la sociedad contemporánea en su búsqueda de sentido. Este enfoque nos permite tener una visión compleja de la realidad y de las iglesias cristianas en medio de la sociedad contemporánea.

El primer artículo académico que ofrecemos es el escrito por el teólogo José Sols Lucía titulado «El pensamiento decolonial es colonial». En este trabajo se critican las pretensiones del giro decolonial en América Latina de sustraer, en el pensamiento iberoamericano, lo que hay de occidental y de Modernidad. La postura del autor es que en esta actitud el pensamiento decolonial raya en «en la xenofobia y en posiciones clónicas a las de la extrema derecha europea y norteamericana». En otras palabras, para Sols Lucía el pensamiento decolonial latinoamericano peca de exclusión y de construirse un enemigo imaginario. La propuesta del autor es centrarse en una lucha por la fraternidad entre los pueblos desde América más que en construirse una identidad propia. En *Estudios Sociales* creemos en el debate académico de altura y que las críticas realizadas sean motivos para seguir pensando y reflexionando sobre la sociedad latinoamericana.



El segundo artículo es de Amaury Reyes-Torres, abogado constitucionalista, quien reflexiona sobre el importante tema de la relación Iglesia-Estado desde la mirada constitucional. A sabiendas de que las confesiones religiosas no necesariamente son opuestas a los valores liberales que sustenta el republicanismo, es claro que la relación entre las confesiones religiosas y el liberalismo republicano no ha sido armónica dada la desacralización del poder político. En referencia velada al pensamiento de John Rawls, el artículo lleva como título «La secularidad como imparcialidad», lo que de entrada nos muestra, para el autor, la necesidad de mantener un lenguaje secular que garantice la igualdad entre ciudadanos libres.

El tercer artículo de Fernando Ferrán analiza la actualidad histórica desde la perspectiva del filósofo coreano Byung-Chul Han en sus diferentes ensayos. Ferrán escudriña cada uno de los textos a partir del concepto de actualidad histórica. En este artículo se hace una crítica al individualismo narcisista de la sociedad actual y se aboga por una búsqueda de una causa común que nos vincule como seres humanos. Estas reflexiones a la luz del pensamiento del filósofo coreano se abocan a una reivindicación del amor entendido como apertura compasiva hacia el otro.

Leonardo Fernández Otaño nos hace un recorrido por una obra de los jesuitas en Cuba. Se trata del centro de espiritualidad ignaciana, Centro Loyola-Reina. El artículo recoge la evolución y el desarrollo de esta importante obra y su impacto en la sociedad habanera actual. Es una muestra de cómo a partir de la espiritualidad cristiana se construyen espacios de redes afectivas que impactan a las comunidades.

Complementamos los artículos anteriores con una mirada urbanística a la ciudad de Santo Domingo. Darysleida Sosa Valdez, arquitecta e investigadora, señala en su artículo el modo en que han impactado a los sectores marginados de la ciudad las políticas para el desarrollo sostenible emanadas desde el Estado. A través de la observación y el análisis de los sectores de las cañadas de Guajimía y Los Platanitos se evalúan los proyectos de saneamiento ejecutados desde

una política autoritaria que tiene como sostén ideológico la llamada sostenibilidad medioambiental. El artículo es fruto de una investigación etnográfica que revela el desequilibrio ecológico, social y medioambiental de estos barrios a partir de la intervención estatal.

En la sección de «Ensayos y escritura creativa» ofrecemos tres importantes textos. El primero son unas reflexiones motivadoras de Pedro Miguel Fernández que titula «Repensando nuestro imaginario teológico desde Las Américas». En ellas invita a buscar una nueva manera de vivencia de la fe desde una lectura apropiada de la Biblia desde América Latina. La tarea es vincular, en la lectura del texto sagrado, las experiencias de las gentes y sus prácticas religiosas ancestrales con el mensaje de fe cristiana; de este modo se construyen nuevas opciones de lecturas.

El segundo ensayo tiene la firma de Cristian Peralta, SJ, y se titula: «COVID-19, vacunas, aborto y moral católica». La intención de este texto es mostrar a los fieles católicos las enseñanzas de la doctrina católica sobre las vacunas contra la enfermedad de la COVID-19 ya que para algunos fieles estas han sido creadas a partir de fetos abortados. La objeción de conciencia a la que se recurre para oponerse a las jornadas de vacunación se sugiere en el texto que debe estar informada para un correcto discernimiento desde la fe.

El tercer texto de esta sección es una conferencia dictada para el Centro de Estudios Teológicos Santo Domingo de Guzmán de los padres dominicos, con ocasión de la fiesta de Santo Tomás de Aquino de este año 2021. El conferencista fue el obispo, teólogo y jurista español Cecilio Raúl Berzosa Martínez. El texto reflexiona sobre las claves principales del magisterio del papa Francisco. El autor concluye con siete imágenes del papado de Francisco para una situación poscovid-19.

En la sección de reseñas y comentarios, ofrecemos en primer lugar una breve reseña de Zaida Corniel, docente del Stony Brook University. Se trata de un comentario de la novela de Emelda Ramos titulada *El pavor llegó en un convertible*,

publicada por Santuario en el año 2020. Luego tenemos otra reseña sobre un texto importante para nuestro tema sobre las iglesias cristianas y la sociedad contemporánea. Se trata del libro de Emelio Betances sobre *La iglesia católica y la política del poder en América Latina: el caso dominicano en perspectiva comparada*. El libro fue publicado en inglés y luego traducido en el 2018 por Funglode. La reseña está a cargo del doctorando Rafael C. Gómez de la Universidad Estatal del Estado de New York en Albany, SUNY.

En la última sección del número ofrecemos tres documentos importantes para entender nuestro tema hoy. El primer documento es el acostumbrado mensaje que dirigen los obispos dominicanos en ocasión de la Independencia nacional el 27 de febrero de 2021. El segundo documento son unas reflexiones de la politóloga Rosario Espinal sobre el barómetro de las Américas, esta vez bajo el tema de «Autoidentificación religiosa en la República Dominicana en contexto comparativo». El trabajo de Espinal viene a llenar un vacío, pues apenas contamos con datos empíricos sobre las prácticas religiosas en República Dominicana. El tercer documento es una emotiva y entusiasta carta mensaje a la militancia católica de parte del hermano lasallista Pedro Acevedo.

Finalmente añadimos algunas palabras sobre el padre jesuita Antonio Lluberes (Ton) recientemente fallecido. Nuestro querido Ton fue quien recuperó las publicaciones periódicas de *Estudios Sociales* y condujo la revista hacia una nueva etapa de servicio y promoción del pensamiento social dominicano. A él dedicamos de manera especial este número, que trata de muchos de los temas que más le interesaron en su fecunda vida.

El tema cristianismo y sociedad contemporánea no se agota, pero sirvan estos números como motivación a seguir pensando y recontando las historias de las iglesias cristianas en el Caribe.

## **Antonio Lluberes, SJ, *in memoriam***

El 17 de junio de 2021 falleció Antonio Lluberes Navarro, sacerdote jesuita, antiguo director de esta revista *Estudios Sociales*. Nació en la ciudad de Santo Domingo, en 1946. Sus años juveniles sembraron en su espíritu una pasión por la justicia y la democracia que brillaban por su ausencia en el suelo dominicano.

Por su discreta personalidad, su temperamento flemático y su conocimiento sapiencial de la naturaleza humana, no ha de extrañar que la opinión pública no conozca a uno de los dominicanos más cabales. Ton, como lo llamaban sus amigos, era uno de los dominicanos más dominicanos en cuatro facetas distintas, pero complementarias.

Como historiador e investigador social, conocía con finura y documentación sólida los procesos sociohistóricos que han conformado de un modo tan peculiar a la colonia más antigua de América. Como individuo, era un profundo amante de las cosas dominicanas, de las pequeñas historias, de las tradiciones que las familias dominicanas se pasan de boca en boca y de mano a mano. Como ciudadano, Antonio Lluberes apoyó las causas y movimientos sociales y políticos que reforzaran la institucionalidad democrática y la justicia social en beneficio del pueblo dominicano. Como sacerdote jesuita, asumió, recreó y fundó instituciones e iniciativas que la sociedad dominicana seguirá agradeciendo por décadas.

Aun antes de completar un máster de historia social en Estados Unidos en 1979, Antonio Lluberes comenzó a estudiar de manera sistemática los sistemas agrícolas dominicanos, especialmente la caña de azúcar y el tabaco. Se interesó desde joven por el germen de democracia sembrado por la Constituyente de Moca de 1857-1858, asociada justamente

al modo de producción agrícola de la región cibaëña. Sus primeros escritos aparecieron en la legendaria revista *Eme Eme* de la Universidad Católica Madre y Maestra, donde había estudiado filosofía.

A Antonio Lluberes debemos la única historia de la Iglesia católica dominicana completa con que contamos hoy día, publicada casi 100 años después de la clásica obra de Carlos Nouel, *Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo, Primada de América*. La obra de Lluberes se titula *Breve historia de la iglesia dominicana 1493-1997*, ya está agotada; esperemos contar con una nueva edición en breve.

Siguiendo en el ámbito académico, habrá que agradecerle a Antonio Lluberes la refundación de esta revista *Estudios Sociales* en el año 1983, la fundación en 1985 del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó y su gran biblioteca, que constituyó el núcleo inicial de las actividades de lo que años después sería el Centro Bonó. Gracias a esta iniciativa humanística de Lluberes la sociedad dominicana ha recuperado la significación histórica de quien hoy es considerado la figura emblemática del pensamiento social dominicano.

Desde los espacios discretos en que se movía, Lluberes mantenía el contacto con importantes investigadores y pensadores, siempre en busca de una comprensión más justa de los procesos sociales dominicanos. Mantenía relaciones fluidas con grandes personajes históricos como Juan Bosch, y con destacados intelectuales que formaban el círculo de sus amigos cercanos, como Carlos Dore Cabral, Rubén Silié, María Filomena González y Walter Cordero. Igualmente, trató de manera afable y cercana con los historiadores dominicanos más reconocidos, como Roberto Cassá, Frank Moya Pons, José Chez Checo, Mu-kien Sang Ben y Raymundo González, por señalar algunos. Recibió como estudiante de doctorado al destacado historiador e investigador holandés Michiel Baud, quien ahora forma parte del consejo editorial de la revista.

Congruente con su personalidad, Antonio Lluberres trabaja como una hormiguita, discreto, incansable y con gran sentido del colectivo al que pertenecía, la Compañía de Jesús. Fue recreando y creando iniciativas por los espacios que pasaba. Como director de Radio Santa María (1989-1996) creó el Concurso de Cuentos Radio Santo María (1992), que se ha convertido en toda una institución nacional, promotora de las letras dominicanas. Como rector del Instituto Politécnico Loyola (1996-2003) renovó la propuesta curricular, amplió la relación con la comunidad sancristobalera y creó la incomparable Feria Técnica de Creatividad e Innovación Loyola, una actividad educativa única en su clase en el territorio nacional. Como director del movimiento de educación popular “Fe y Alegría” (2008-2013) fundó la Orquesta Joven Filarmónica Fe y Alegría, consciente del potencial formativo espiritual de la música sinfónica.

Cabe subrayar que Antonio Lluberres fue ante todo sacerdote, miembro de la Compañía de Jesús. En el marco de las misiones que le asignaron sus superiores jesuitas, construyó tantas iniciativas novedosas y acogió a tantos jóvenes que comenzaban a dar sus primeros pasos como académicos, como ciudadanos o, sencillamente, como seres humanos. Gran amante de la Iglesia, sabiéndola santa y pecadora, colaboró con la reflexión y la formación socioteológica como profesor de historia en el Seminario Santo Tomás de Aquino, en el Instituto Bonó, en diversas escuelas de teología para laicos, y como orador especial de incontables conferencias en congregaciones religiosas, centros educativos y espacios parroquiales. Igualmente, asesoraba y escribía de manera discreta, pero sostenida, en publicaciones católicas como la revista *Amigo del Hogar*, el periódico *Camino* y la revista *Raíces*. Su gran preocupación era mostrar la necesidad del *aggiornamento*, proclamado por el Vaticano II, para que el evangelio no perdiera su sal en medio de los procesos de modernización dominicanos. Esta praxis eclesial no le impedía que esporádicamente se animara a publicar sus reflexiones quirúrgicas sobre la actualidad social en la prensa

escrita nacional. Sus últimas reflexiones las publicó en el periódico electrónico *Acento*.

Quienes pudieron tratar a Antonio Llubes, nuestro querido Ton, podrán decir que conocieron a uno de los sacerdotes más eminentes de la historia dominicana y a uno de los seres humanos más entusiastas de las grandes iniciativas de bien, no obstante el espíritu de discreción y el halo de retraimiento que lo acompañaban. ¡Que descanse en paz! Y que su talante humano, espiritual y ciudadano nos anime en estos tiempos de incertidumbre.

Pablo Mella, SJ

## *Palabras del padre General de los Jesuitas*

He sentido mucho la muerte de Ton LLuberes, a quien conocí ya desde Los Teques durante nuestra formación, yo en el noviciado y él en el juniorado. Comunica a toda la Provincia mi comunión pascual con ustedes y mi acción de gracias especiales por su vida y entrega, siempre disponible en tantos frentes donde la Compañía lo colocó y donde supo abrir caminos nuevos con el talante propio de nuestro carisma siendo servidor fiel del Pueblo de Dios. Él seguirá, ahora completamente desde Jesús, inspirando a otros muchos a este seguimiento suyo.

En comunión agradecida y orante,



Arturo Sosa, S.J.  
Superior General



## El pensamiento decolonial es colonial. La propuesta Fraternidad Universal desde América

*Decolonial thought is colonial. The Universal Fraternity proposal from America*

*La pensée décoloniale est coloniale. La proposition de Fraternité Universelle depuis l'Amérique*

Dr. José Sols Lucia\*

### Resumen

En América Latina, los promotores del *giro decolonial* creen que para defender las culturas originarias es

---

\* El Dr. José Sols Lucia, teólogo español, es profesor del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, del que fue Director. Es Doctor en Teología (Centre Sèvres, París) y Licenciado en Historia Contemporánea (Universidad de Barcelona). Fue Director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del IQS, Universidad Ramon Llull, Barcelona. Coordinó el grupo de investigación LACS (Laboratorio de Análisis y Crítica Social), el grupo internacional de investigación Red Humanitas y el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES (Universidades Jesuitas de España). Sus líneas de investigación han sido «La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría como método de la Teología de la Liberación», «Análisis fenomenológico de la violencia», «Procesos de reconciliación política», «Gobernabilidad Democrática Global», «Responsabilidad social corporativa», «Ética de la investigación científica» y «El pensamiento social cristiano contemporáneo». Actualmente coordina la línea «Teologías y realidades históricas» y el proyecto de investigación «Historia del pensamiento social cristiano». Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI). Sus últimas publicaciones son: *La humanidad en camino* (2019) (ed.), *La Iglesia en el mundo* (2018) (ed.), *Violencia y procesos de reconciliación política* (2018), *Ética de la investigación científica* (2017) (ed.), *Las razones de Ellacuría* (2014), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI* (2014) (ed.), *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (2013). *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot* (2021) y *Ética de la ecología integral* (2021)

necesario *decolonizar* el pensamiento iberoamericano, esto es, extraerle a este lo que tiene de «occidental, moderno, europeo, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiano, blanco», rayando con ello en la xenofobia y en posiciones clónicas a las de la extrema derecha europea y norteamericana. Cometan varios errores: 1/ afirman que solo hay «un pensamiento occidental»; 2/ ponen en un mismo saco a culturas indígenas radicalmente distintas entre sí; 3/ utilizan categorías, idiomas, instituciones y metodologías occidentales, con lo que hacen lo que critican; 4/ rechazan lo universal, pero aceptan generalizaciones semejantes como «epistemologías del Sur», «Latinoamérica», «pueblos indígenas» o «mujeres»; y 5/ asfixian el discurso de la fraternidad universal y de los derechos humanos. Resulta mucho más constructivo trabajar por la fraternidad universal desde América, en lugar de fabricarse un enemigo imaginario para tener identidad propia.

**Palabras clave:** Giro decolonial, Decolonización, Fraternidad universal, Pensamiento latinoamericano, América Latina, Epistemologías del Sur.

### **Abstract**

In Latin America, the promoters of a decolonial shift believe that to defend original cultures it is necessary to decolonize the Ibero-American thought, that is, to make this thought not be «Western, modern, European, colonial, capitalist, liberal, patriarchal, Christian, white coloured», a position which is xenophobic and identical to that of the European and North American extreme right. They commit various errors: 1) they assume that there is «only one Western thought», 2) they put together very different indigenous cultures as if they all were the same; 3) they use Western categories, languages, institutions and methodologies which they are supposed to question; 4) they reject the idea of universality, but they accept similar generalizations like «epistemologies of the South», «Latin America», «Indigenous peoples»,

«women»; and 5) they kill the discourse of universal fraternity and human rights. It is much better to work for the universal fraternity from America, in place of creating an imaginary enemy in order to find their own identity.

**Key Words:** Decolonial shift, Decolonization, Universal Fraternity, Latin American Thought, Epistemologies of the South

### Résumé

Dans l'Amérique Latine, les promoteurs du *tournant décolonial* croient qu'afin de défendre les cultures autochtones, il est nécessaire de *décoloniser* la pensée ibéro-américaine, c'est-à-dire de lui extraire tout ce qu'elle a «d'occidentale, moderne, européen, colonial, capitaliste, libéral, patriarcale, chrétien, blanc», un discours qui arrive presque à la xénophobie et qui se rapproche dangereusement à l'extrême droite européenne et nord-américaine. Ils commettent plusieurs erreurs: 1/ ils affirment qu'il n'y a «qu'une seule pensée occidentale»; 2/ ils mettent dans le même sac nombreuses cultures indigènes qui sont radicalement différentes entre-elles; 3/ ils utilisent des catégories, du langage, des institutions et des méthodologies occidentales, ce qui contredit leur discours qui essaye de renverser cela; 4/ ils rejettent tout ce qui est universel, mais acceptent cependant des généralisations telles que «épistémologies du Sud», «Amérique latine», «peuples autochtones» ou bien «femmes»; et 5/ ils étouffent le discours de fraternité universelle et des droits de l'Homme. Il est bien plus constructif de travailler vers la fraternité universelle depuis l'Amérique et non de s'inventer un ennemi pour s'accorder une identité propre.

**Mots clés:** Tournant décolonial, Décolonisation, Fraternité universelle, Pensée latinoaméricaine, Amérique latine, Épistémologies du Sud

## Introducción

Si un tarahumara de las montañas del noroeste de México me dice que vive su fe en Jesucristo de un modo distinto al europeo occidental, lo respeto, le escucho e incluso trato de aprender de él; si un profesor de teología de una universidad latinoamericana, que se doctoró en Europa y que sufre tortícolis de tanto mirar a Estados Unidos, me dice que quiere desarrollar una teología decolonial, no me resulta creíble.

En este estudio vamos a mostrar que los defensores del autodenominado *giro decolonial*, la mayoría de ellos formados en Europa y en Estados Unidos, una posición que trata de hacerse presente en diversas disciplinas —filosofía, teología y varias ciencias sociales, entre otras regiones del saber—, ven gigantes donde no hay sino molinos de viento. Van contra la Modernidad eurocéntrica y colonizadora sin darse cuenta de dos ideas clave —¿o tal vez sí se dan cuenta?—: 1/ *Modernidad* y *colonialismo* no tienen nada que ver —primer error mayúsculo del supuesto giro decolonial: haber identificado *Modernidad* con *colonización*—, y 2/ todo el instrumental epistemológico, lingüístico e institucional que utilizan es interior a esa Modernidad a la que pretenden derribar, con lo que si esta es —según ellos— colonial, entonces ellos son *la última ola colonizadora de América Latina*.

Después de demostrar el error de estos planteamientos —algo que haremos con momentos de ironía, pero sin mala fe—, presentaremos una propuesta para el pensamiento actual latinoamericano, de tal manera que *este sea él*, pensamiento latinoamericano, sin dejar por ello de *estar en el mundo real*. En la estela de la encíclica *Fratelli Tutti* (2020), del papa Francisco, denominaremos a esta propuesta *Fraternidad Universal desde América*, que es una concreción, entre otras, de lo que llamaremos *Unidad desde la Diversidad*.

### 1. Modernidad no es colonización

Uno de los errores de bulto que cometen los teóricos del supuesto giro decolonial consiste en confundir Modernidad con

colonialismo. No tienen absolutamente nada que ver. El *colonialismo* es un neologismo que en su momento se le puso a algo muy antiguo: el *imperialismo*. La realidad histórica de los imperios, muy bien estudiada por Georg W. F. Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, por Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* y por Arnold Toynbee en su *Estudio de la historia*, corresponde al hecho de que, en un momento dado, una civilización experimenta un importante desarrollo científico, tecnológico y militar e invade las regiones de su alrededor, en ocasiones hasta llegar a otros continentes, y lo hace con la intención de disfrutar de la «grandeza» del Imperio y de ver cómo su cultura e incluso su religión, considerados «superiores», se imponen sobre otros pueblos «inferiores». Antiguamente se utilizaba la palabra *imperio* —en latín, *imperium*; en griego, *autocracia*— para definir esta realidad política, económica, cultural y religiosa, y más modernamente se ha utilizado la palabra *colonización*, sin que aquella haya desaparecido del todo —por ejemplo, los imperios español, portugués, francés, ruso, inglés o japonés, entre otros—. Siguieron esa lógica civilizatoria o imperial pueblos como los sumerios del período Uruk (IV milenio a. C.), los acadios (siglos XXIV - XXII a. C.), los egipcios (siglos XXXII - I a. C.), los asirios (apogeo en los siglos XXII - XIX a. C.), los paleobabilonios (1792 - 1595 a. C.), los neobabilonios o caldeos (626 a. C. - 539 a. C.), los persas aqueménidas (550 - 330 a. C.), los cartagineses (575 - 146 a. C.), los helenos con Alejandro Magno (336 - 323 a. C.), los romanos (siglos I a. C. - V d. C.; en Oriente hasta el 1453 d. C.), los chinos (221 a. C. - 1912 d. C.), los mongoles (1206 - 1368 d. C.), los hincas (1438 - 1533 d. C.), los mayas del período clásico (c. 300 - 900 d. C.), los aztecas del período posclásico (siglos XIV - XVI d. C.), el califato fatimí (910 - 1171), el califato almorávide (1061 - 1147), el imperio almohade (1121 - 1269), el imperio etíope (1137 - 1974), el sultanato mameluco de Egipto (1250 - 1517), el reino del Congo (1395 - 1885) o el imperio Oyo (1400 - 1895), entre otros. Estos imperios o civilizaciones se comportaron con categorías coloniales, y ninguno de ellos tiene absolutamente nada que ver con la Modernidad europea. Por tanto, no se puede decir que el colonialismo sea un

producto de la Modernidad europea, porque es miles de años más antiguo que ella y ha acontecido en diversos continentes, culturas y religiones.

¿Qué es entonces la Modernidad, y qué relación tiene con el colonialismo contemporáneo? La Modernidad es un período de la historia de Europa que abarca el último medio milenio (siglo XVI - hoy), que se extiende a naciones de otros continentes, como pueden ser los países americanos —desde Canadá hasta Chile—, además de Australia y Nueva Zelanda, que ha marcado significativamente la historia mundial, sin ser por ello el único agente importante durante ese medio milenio. Supone un desarrollo enorme y acelerado de la ciencia, la tecnología, la economía, la industria, la demografía, la técnica militar, la cultura y el arte en sus más diversas expresiones —pintura, escultura, literatura, arquitectura, teatro, cine o danza, entre otras—. Empezó siendo un movimiento artístico, ligado al renacimiento del humanismo clásico griego y romano entre los siglos xv y xvi en lo que hoy denominamos Italia, concretamente en la Toscana; se fue tornando en filosofía —tanto la filosofía pura desde Descartes como la aplicada a temáticas políticas, con escuelas como la de Salamanca o la de Coímbra—; continuó con un modo nuevo de hacer ciencia —Copérnico, Kepler, Galileo, Newton—; se tornó en movimiento cultural y político con la Ilustración, las revoluciones burguesas y el movimiento obrero; se desplegó en múltiples disciplinas científicas, humanísticas y artísticas a partir del siglo xix; y cristalizó con la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, en 1948, y con la consolidación del Estado social, democrático y de Derecho. Los ejes que vertebran la Modernidad —progresivamente, no de golpe— son: 1/ conciencia de la universalidad del ser humano y de la razón, 2/ interés por la diversidad cultural en otros continentes, 3/ relativización de la propia tradición cristiana y consecuente secularización, 4/ método científico, y 5/ democracia.

No cabe duda de que no se puede hacer una lectura unívoca de la Modernidad. De hecho, hay varias lecturas posibles, en un espectro que va del culto irrestricto a la denostación. No

vamos aquí a mostrarlas todas, sino que tan solo pretendemos hacer patente alguno de los aportes más significativos de la Modernidad a la historia de la humanidad, a los que hoy no queremos renunciar, ni en Europa ni en América Latina. Somos conscientes de que ningún proceso histórico es puro; no obstante, las negatividades inherentes a algunos procesos de interés no deben cegarnos ante la importancia de su contribución histórica.

Hemos dicho que la democracia es una de las aportaciones de la Modernidad. Sin embargo, esto parece entrar en contradicción con la política exterior colonial de los imperios español, portugués, francés o inglés, sin olvidar las expansiones holandesa, belga, alemana o norteamericana. Lo que ocurre es que, cuando hablamos de Modernidad, no debemos pensar que ese movimiento impregnó todos los nervios de su sociedad. Hay unas inercias en la historia que hacen que en un mismo país puedan convivir —aun cuando esto parezca una paradoja— las costumbres más antiguas con las tendencias más modernas. Quien escribe estas páginas vivió esta contradicción en su infancia y adolescencia, durante los últimos años de la dictadura de Franco, en España, y actualmente lo estamos viendo en China y en la India, por ejemplo. De este modo, Europa y Estados Unidos desarrollaron lo mejor de la Modernidad aun conservando viejas tradiciones coloniales, tan europeas como asiáticas, africanas o americanas prehispánicas. La Modernidad no es intrínsecamente colonizadora, sino que convive histórica y paradójicamente con políticas coloniales. Esas políticas coloniales tuvieron, por un lado, buena fe —llevar a todos los continentes el magnífico progreso occidental—, y por otro, mala fe —crecer a costa de los demás—, del mismo modo que hacen hoy movimientos tales como el decolonial, el feminista, el LGBTI o el ecologista, entre otros, que tratan de expandirse por todo el mundo tanto como les sea posible. Hasta tal punto es cierto que Modernidad no es colonialismo que *fue precisamente en el seno de la Modernidad donde nació la crítica a ese colonialismo, algo que no había pasado nunca en ningún imperio anterior.*

## 2. Sopa de adjetivos: moderno, europeo, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiano, blanco

### 2.1 *Modernidad no es capitalismo*

Es habitual encontrar en el discurso decolonial los siguientes adjetivos con connotación despectiva, todos encadenados, como si de un rosario se tratara: *moderno, europeo, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiano, blanco*. Es difícil ser menos riguroso. Ya hemos visto que *moderno* y *colonial* no tienen nada que ver. Digamos ahora algo sobre el capitalismo.

La *economía de mercado* ha tenido cuatro etapas, cada una de ellas con sus interesantes logros y también con sus contradicciones: 1/ la *etapa mercantil* (siglos XIII - XVIII), en la que la riqueza consiste en tener grandes propiedades, 2/ la *etapa industrial* (finales del XVIII - primer tercio del XX), en la que la riqueza reside en poseer medios de producción que permitan fabricar a gran escala, 3/ la *etapa financiera* (desde el segundo tercio del siglo XX), en la que la riqueza consiste en tener acciones en bolsa y muchos dígitos en una cuenta bancaria, y finalmente 4/ la *etapa informacional* (desde inicios del siglo XXI), que apenas hemos estrenado, en la que la riqueza reside en poseer mucha información (un secreto industrial, la fórmula de una bebida popular, secretos inconfesables de un presidente cuya divulgación acabarían con su carrera política, la vacuna contra un virus depredador, el nombre de los espías de la potencia rival). Estas etapas no se pueden cortar con un cuchillo: cada uno de estos tipos de economía de mercado sigue hoy vigente, aunque con acentos distintos. Tal como Marx afirmó, y como se ha repetido hasta la saciedad, la economía de mercado —que él denominó despectivamente *capitalismo*— es un sistema muy hábil para generar riqueza, pero torpe para distribuirla.

De todos modos, tenemos una errónea percepción de este sistema: creemos que siempre ha sido como en sus etapas industrial y financiera, pero eso no es cierto. De hecho, la economía



de mercado es un sistema que hunde sus raíces en el siglo XIII, promovido por los franciscanos, como bien han expuesto en sus trabajos los economistas Stefano Zamagni y Luigino Bruni,<sup>1</sup> y que nació en pleno mundo feudal precisamente como un *espacio de libertad* en el cual cada agente podía comprar, vender o producir lo que quisiera. Con el tiempo triunfaría el lema francés «*laissez faire, laissez passer*» («*dejad hacer, dejad pasar*», esto es, libertad de producción y libertad de comercio). *La libertad entró en la economía precisamente con la economía de mercado*. Al inicio, la economía de mercado no vino marcada por la búsqueda del máximo beneficio, como se suele creer erróneamente, sino por una *articulación de lo individual con lo comunitario*: compro y vendo productos en el mercado tratando de ganarme la vida con ello y procurando también cuidar de la comunidad. Esta última característica constituye el denominado *principio de reciprocidad* («si tú cuidas de la comunidad, esta lo hará de ti»), que sigue funcionando hoy en día en familia y en comunidad, pero desafortunadamente no en sociedad, mucho menos a nivel mundial, y por ello el papa Francisco considera imperativo trabajar por la fraternidad universal y por la amistad social (*Fratelli Tutti*, 2020), para que la solidaridad intrafamiliar o intracomunitaria alcance a toda la humanidad.

Con la industrialización, entre los siglos XVIII y XIX, se alejó el lugar de la toma de decisiones del lugar de su ejecución, y con ello se deshumanizó el sistema: al empresario y a su representante en la unidad de producción, el capataz, les daba igual en qué condiciones estuvieran los trabajadores en las fábricas y si con lo que ganaban les alcanzaba o no para vivir. El empresario ni los veía —«ojos que no ven, corazón que no siente»—; el capataz sí los veía, pero estaba obligado a hacer rendir la planta productiva al ritmo exigido por el empresario. Por tanto, nadie se sentía responsable. Es lo mismo que ocurre hoy en aglomeraciones urbanas como Ciudad de México, donde a muchas personas de clase media y alta (*decoloniales*

---

1 Luigino Bruni y Stefano Zamagni, *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007); Stefano Zamagni, *Por una economía del bien común* (Madrid: Ciudad Nueva, 2012).

incluidas) les da igual de qué modo vivan en el Estado de México (la gran zona metropolitana) las personas que trabajan para ellas: ni lo saben, ni quieren saberlo, aunque seguro que se lo imaginan.

Se perdió con el paso del tiempo el principio de reciprocidad, y la economía de mercado se volvió egoísta y exagerada: «lo único importante es que yo haga negocio, y cuanto más, mejor». Esa lógica ha protagonizado durante dos siglos la economía occidental, especialmente la urbana, aunque hay que decir que, con otro lenguaje, los países del mundo socialista se comportaron de manera idéntica: «debemos liberar al mundo, y para ello tenemos que conquistarlo». El capitalismo es depredador por razones económicas, mientras que el socialismo lo es por razones ideológicas, pero al final el resultado es el mismo: una minoría se lo quiere quedar todo.

La *economía social de mercado*, posterior a la II Guerra Mundial, basada en el programa de John M. Keynes para sacar a los Estados Unidos de la crisis de los años treinta, el «New Deal», y en la lectura que varios economistas alemanes cristianos hicieron de la moderna Doctrina Social de la Iglesia, concretamente de las encíclicas sociales de los papas León XIII (*Rerum Novarum*, 1891) y Pío XI (*Quadragesimo Anno*, 1931), trató de corregir los errores del capitalismo sin acabar con él y de incorporar lo mejor del socialismo sin incorporar sus errores, lo que dio lugar a un dulce período de progreso económico y de desarrollo de las libertades civiles en Occidente, el *Estado del Bienestar* (años 1950 - 1980), que desafortunadamente ha entrado en crisis en los últimos cuarenta años por las políticas neoliberales y por la globalización, dado que es un sistema que funciona bien cuando hay una estructura política capaz de intervenir en la economía—el Estado—, pero deja de funcionar cuando carece de esa estructura —globalización sin gobernanza—.<sup>2</sup>

2 José Sols Lucia, Albert Florensa Giménez y Marta Camprodon Rosanas, «Medio siglo de Economía Social de Mercado», *Revista de Fomento Social* 253 (2009), vol. 64, 79-102; José Sols Lucia et al, «El impacto de la Economía Social de Mercado en la Responsabilidad Social Corporativa», en *Economía global: actualidad y tendencias*, ed. por Carlos Moslares García y Álvaro Pedroza Zapata

No se puede identificar *Modernidad* con *capitalismo*, aun cuando no estén completamente separados. De hecho, tan modernos son el capitalismo como el socialismo, el comunismo, el anarquismo o la economía social de mercado con su Estado del Bienestar.

## **2.2 Modernidad no es patriarcado: «Si crees que el patriarcado es europeo, entonces no has estado en Asia»**

Igual de absurda es la afirmación de que el denominado *patriarcado* sea europeo. *Encontramos ese sistema en todos los continentes y desde hace muchos siglos*, con lo que ya no hay nada más que demostrar.

Por lo demás, *considerar el patriarcado como algo negativo es un anacronismo inaceptable*. No podemos erigirnos en jueces de la historia, como si nuestro pedestal fuera el lugar de todas las bondades, algo radicalmente falso. El denominado *patriarcado* (superioridad del hombre sobre la mujer) no es sino el fruto de una distribución horizontal —no vertical— de tareas que se produjo en múltiples culturas primitivas debido al hecho de que la mujer, no el varón, da a luz a los hijos y los amamanta durante meses, incluso años, algo que hasta la fecha no ha cambiado sustancialmente. Esa realidad biológica llevó a un elemental reparto de tareas: mientras el hombre salía a cazar, a cuidar del rebaño, a cultivar la tierra o a combatir contra la tribu rival, la mujer se ocupaba de lo doméstico, que incluía la transmisión de la cultura a los hijos. Esta distribución no tiene nada de patriarcal ni de machista. Tan digno —o tan indigno, a gusto del lector— es salir a trabajar para que la familia pueda comer como cuidar de los niños en casa, preparar la comida y transmitir la cultura a los hijos. Trabajar para traer comida al hogar, educar a los niños, proteger la tribu y preparar la comida son cuatro tareas antropológicas de suma importancia: dos de ellas recaían en las mujeres y las otras

---

(ITESO, Guadalajara; IQS, Universidad Ramon Llull, Barcelona, 2010), 193-206.

dos en los varones. Con ello, *lo público quedó como territorio del varón, y lo privado como territorio de la mujer.*

Con el paso de los milenios, las sociedades pasaron de simples a complejas, por lo que se hizo necesario crear estructuras de poder —de tipo político, económico e incluso religioso—, que, al estar en el terreno de lo público, fueron controladas por el varón, dado que la mujer seguía ocupándose de lo doméstico. Y eso fue así hasta el siglo xx, y en algunas sociedades hasta hoy.

El protestantismo permitió la interpretación libre de la Biblia. Eso llevó a que los países protestantes, ubicados en el centro y norte de Europa, desarrollaran más el hábito de la lectura individual, tanto en hombres como en mujeres, con lo que el nivel cultural de las mujeres fue superior en los países protestantes que en los católicos. Dado que las mujeres eran las transmisoras de la cultura mucho más que los varones —aun habiendo escuelas con profesores varones, pesaba más en los valores y en la visión del mundo lo aprendido en el hogar, y ahí el papel de la mujer era fundamental—, los países protestantes acabaron teniendo un nivel cultural superior al de los católicos: el norte y centro de Europa tuvo mayores niveles de cultura que los países latinos. América Latina fue colonizada principalmente por países católicos latinos —España y Portugal—, mientras que en Estados Unidos acabaría siendo preponderante la religión protestante.

Fue precisamente en Estados Unidos donde surgió el *sufragismo* —derecho de voto de las mujeres—, padre del *feminismo*. Si el sufragismo está a caballo entre los siglos xix y xx, el feminismo lo está entre los siglos xx y xxi. Ambos nacieron en los Estados Unidos, y ambos son movimientos típicamente burgueses urbanos, no proletarios ni rurales. En el xix, la burguesía se enriqueció con la revolución industrial, lo que llevó a que fuera habitual tener servicio doméstico. Eso liberó a la mujer burguesa de tareas de la casa e incluso del cuidado cotidiano de los niños, algo que antes solo se permitían las mujeres patricias —en la Antigüedad— o nobles —en la Edad Media—.

Mientras el varón burgués trabajaba de sol a sol en sus negocios, su esposa leía, tocaba el piano, administraba la casa con varias empleadas a su cargo, tomaba el té con sus amigas, hacía obras de caridad. Al leer, la mujer empezó a interesarse por lo público —que no era su territorio—, sobre todo la mujer joven y más moderna, y por ello a encontrar un fastidio no poder decidir quién gobierna: ahí nació el sufragismo. Con la I Guerra Mundial, muchos hombres tuvieron que ir al combate —recordemos que, durante milenios, en el denominado *patriarcado*, las mujeres nunca fueron a morir al campo de batalla, mientras que los varones caían en él como moscas—, y con ello las tareas que habitualmente hacían ellos quedaron abandonadas. Las mujeres asumieron esa responsabilidad. Le tomaron el gusto a esas tareas administrativas, sanitarias, económicas, todas ellas fuera del hogar, en el terreno de lo público.<sup>3</sup> Al acabar la guerra, muchas mujeres, en particular las más jóvenes, no quisieron regresar a su anterior modo de vida. El mundo occidental estaba cambiando. La mujer vislumbraba un nuevo modo de ser mujer, y eso ocurrió en Europa y en Estados Unidos, mucho menos en América Latina, y nada en Asia o en África. *La denominada «liberación de la mujer»* —esto es, la irrupción de la mujer en la esfera de lo público— *es un producto histórico ligado a la Modernidad ya avanzada, en Europa y en Estados Unidos, y al desarrollo del capitalismo industrial. A finales del siglo xx, el feminismo fue de los Estados Unidos a América Latina en un movimiento Norte/Sur, y luego de América Latina a Asia, en un movimiento mal denominado Sur/Sur, en realidad Este/Oeste, aunque, a día de hoy, apenas ha calado este movimiento en Asia. Por tanto, el movimiento de liberación de la mujer llegó a Latinoamérica procedente del Norte, de sociedades burguesas liberales con economía capitalista. Lo mismo ha pasado más recientemente con el movimiento LGBTI. Resulta lamentable que el discurso decolonial haya deformado hasta tal punto la verdad de lo acontecido.*

Hemos narrado el recorrido histórico en Europa. Por su parte, África, Asia y América tuvieron un semejante reparto antro-

3 La serie británica de televisión *Downton Abbey* describe muy bien la transición del papel de la mujer en la sociedad occidental durante la I Guerra Mundial.

pológico de tareas, aunque aquí no podremos analizarlo continente por continente. Sin embargo, sí podemos afirmar que fue en Europa occidental y en Estados Unidos, no en América Latina, ni en Asia, ni en África —Oceanía es un caso aparte—, donde se acabó el denominado *patriarcado*.

En definitiva, «si crees que el patriarcado es europeo, entonces no has estado en Asia».

### **2.3 El pensamiento decolonial es liberal y universal**

En el pensamiento decolonial, otro de los habituales adjetivos descalificativos es *liberal*, peor aún, *neoliberal*. Los pensadores decoloniales parecen no darse cuenta de algo obvio: *todo lo que se supone que promueve el giro decolonial es consecuencia directa del liberalismo*.

El liberalismo fue la corriente de pensamiento que acompañó los primeros pasos de la Ilustración hasta que esta se partió en dos: liberalismo y socialismo, hermanos enfrentados como Caín y Abel. Frente al denominado «Antiguo Régimen», parecido a otros regímenes asiáticos también basados en rígidas clases sociales estamentales, y gracias al resquebrajamiento que había empezado a producir la economía de mercado, el liberalismo trajo las libertades del individuo que fueron proclamadas en las revoluciones americana, francesa y en las revoluciones burguesas del XIX, cunas de la democracia moderna y de los derechos humanos. Marx consideró que todo eso era «burgués», solo apto para personas de clase acomodada, propietarias del capital y de los medios de producción, y por ello desarrolló el discurso acerca de los derechos de la clase trabajadora, mayoritaria, débil en su disgregación, pero fuerte en su unión. De este modo, entramos en el siglo XX con dos discursos liberadores pero antagónicos: el liberal y el socialista. Ambos quedaron cristalizados en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, en 1948, considerados como las dos primeras generaciones de derechos humanos: la liberal y la social. Todas las causas libertarias que han venido después,

sin excepción, son hijas de esta doble tradición ilustrada: liberal y socialista. La decolonial no es una excepción.

El pensamiento decolonial confunde *lo universal* con *lo uniforme*. Ve gigantes donde no hay sino molinos de viento. La Ilustración trajo la idea de *universalidad*, no la de uniformidad. Concibió al ser humano como *una unidad a partir de la diversidad*. Dejó de ver al hombre europeo como único modelo y se abrió a otros modos de ser hombre. En el siglo XVIII, en Francia se leían con fruición las cartas de los misioneros jesuitas del Canadá; en España se quedaban boquiabiertos al tener noticia de lo que los jesuitas estaban haciendo en las Reducciones del Paraguay, que el filósofo ilustrado francés Voltaire consideró uno de los mayores logros del espíritu humano. Nació el interés por la antropología cultural, esto es, por ver *cómo el ser humano se desarrolla de modos muy distintos sin que por ello deje de ser hombre*: unidad en la diversidad. El antropólogo no estudia elefantes, sino seres humanos, pero seres humanos que viven de un modo muy distinto al europeo.

Del mismo modo, *crece el interés por la historia universal*, por la historia de las civilizaciones: Jacques-Bénigne Bossuet publicó su *Discurso sobre la historia universal* en 1681 —un siglo antes de la Ilustración—, François-Marie Voltaire —ya mencionado—, a su vez, publicó el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* en 1756 y Hegel impartió sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* —citado más arriba— hacia 1830. El geógrafo Alexander von Humboldt exploró los territorios más variados tratando de entender la Tierra en la que vivía el hombre. Surgieron en el siglo XIX las ciencias modernas —«de la naturaleza» y «del espíritu», tal como las clasificó Wilhelm Dilthey—, que nos han llegado hasta hoy.

La mirada que tienen en la actualidad los autores decoloniales hacia las culturas prehispánicas es la del antropólogo moderno: una mirada interesada por lo diverso, que percibe unidad en lo múltiple, una mirada típicamente occidental.

Si *lo universal* fuera algo solo «europeo, occidental, colonial» entonces no podríamos hablar de *humanidad*, ni de *mujeres*,

ni de *pueblos indígenas*, ni de *pobres*. Si hablamos de todo ello es porque aceptamos un *universo* de discurso, que es *lo universal*. El neologismo *pluriversalidad*,<sup>4</sup> con el que los decoloniales quieren sustituir a la palabra *universalidad*, hace sonreír. Es un neologismo tomado del latín, el idioma por excelencia de Occidente. ¿Dónde está lo novedoso?: ¿en el hecho de que reconoce la diversidad de pueblos? Esa diversidad ya está reconocida en la idea de *universalidad*, que no es *uniformidad*.

En América Latina, la teoría decolonial pretende liberar al pensamiento iberoamericano de su legado occidental, concretamente, eurocéntrico, y para ello arremete contra la idea de universalidad procedente de la Ilustración y promueve la diversidad cultural autóctona, pero *en realidad no hace sino sustituir esa universalidad por otra, además de utilizar el instrumental teórico, metodológico, institucional y lingüístico procedente de la antigua metrópolis colonial*, sin sustituirlo por nada novedoso, por lo que, aun cuando parezca removerlo todo, al final lo acaba dejando todo tal como estaba —«si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie», afirmaba Giuseppe Tomassi, príncipe de Lampedusa, autor de *El gatopardo*—. *Los decoloniales solo usan categorías coloniales*. Vamos a ver esto con varios ejemplos.<sup>5</sup>

### 3. Las contradicciones del pensamiento decolonial

#### 3.1 Diccionario de oxímoros: *epistemología decolonial, teología decolonial, feminismo decolonial*

El giro decolonial ha ahondado en la idea de *epistemología del Sur*, primero en singular y luego en plural, *epistemologías del Sur*. Este paso del singular al plural es habitual en los mo-

---

4 Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, (Madrid: Trotta, 2020), 35.

5 No hemos hablado del adjetivo *blanco*. No le vamos a dedicar ni dos líneas por racista.



vimientos que pierden fuerza: feminismo/feminismos, epistemología/epistemologías. Las «epistemologías del Sur» serían un nuevo modo de conocer distinto a «la epistemología del Norte» —siempre en singular, como si solo hubiera una—, que ya sabemos que es «moderna, europea, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiana, blanca». Sin embargo, aquí se está produciendo una triple uniformización reductora:

La *primera uniformización reductora* es acerca de *lo occidental*. En Europa, «de noche, todos los gatos son pardos». Cuando uno estudia seriamente la historia de Europa y de las regiones que bañan el Mediterráneo (por tanto, no estamos hablando de un continente, sino de tres: Europa, norte de África y Oriente Próximo [Asia]), descubre una extraordinaria variedad de modos de conocimiento humano y de expresiones de este: el narrativo, el sistemático, el poético, el místico o el científico, entre otros. ¿Cómo se puede reducir todo ese patrimonio de extraordinaria diversidad a la burda categoría de *lo occidental*?

La *segunda uniformización reductora* es acerca de *América Latina*. ¿De verdad podemos poner en el mismo saco epistemológico al campesino tarahumara, a la actriz de cine mexicana y al hombre de negocios argentino? El concepto *América Latina* —o su más reciente *América Latina y el Caribe*— es tan occidental como el que más, incluso si se intenta disfrazar de *Sur* o de *Abya Yala*.<sup>6</sup> En epistemología, Sur y nada son lo mismo. El inuit de Canadá está muy al Norte, y el profesor de física nuclear chileno, muy al Sur. Norte y Sur no aportan nada al debate epistemológico.

Y la *tercera uniformización reductora* es acerca de los *pueblos indígenas*, también denominados *originarios*, *prehispánicos* o *precolombinos*. «Es que todos los indígenas se parecen». ¿En qué se parece un quechua a un aimara, o un tarahumara a un

6 Parece ser que *Abya Yala*, que significa algo así como *tierra madura*, es el nombre con el que los gunas que habitaban en lo que hoy es Panamá y Colombia denominaban al continente americano antes de la llegada de Colón. Algunos decoloniales quieren cambiarle el nombre al continente, y en lugar de llamarlo *América*, pasar a denominarlo *Abya Yala*.

guaraní? Poner en el mismo saco a los más de 500 pueblos indígenas que hay en América Latina —muchos más si contamos los de Estados Unidos y Canadá— es un despropósito monumental. A estos pueblos tan distintos solo les unen dos cosas: 1/ lo universal del ser humano, y 2/ el hecho de haber sido conquistados por los europeos. Lo primero va en contradicción con el supuesto *giro decolonial*, y lo segundo, aun siendo trágico, no es ninguna novedad, dado que mucho antes de la llegada de Colón a América ya había habido toda una historia de conquistas, invasiones y guerras entre pueblos indígenas de este continente, sin duda no del tamaño de lo que supuso la conquista a partir de 1492, pero cualitativamente idénticas. *La mirada decolonial es profundamente colonial*. El pensamiento decolonial cambia las palabras, pero su modo de ver la realidad sigue siendo exactamente ese que pretende superar.

*Epistemología decolonial* es un oxímoron. La palabra *epistemología* está en todos los idiomas modernos occidentales, procede del griego y constituye la rama de la filosofía que estudia los fundamentos y métodos del conocimiento humano. Hablar de epistemología supone situarse en la tradición occidental, en la que están la inmensa mayoría de los defensores del giro decolonial. Si uno quiere ser decolonial, debe abandonar la tradición occidental en la que se halla la epistemología.

*Teología decolonial* es otro oxímoron. La teología es un producto típicamente occidental, de raíz griega y latina. La *teología*, palabra de origen griego, es el estudio sistemático acerca de la fe en Dios. Cuando la reflexión no es sistemática, sino de otro orden, ya no se suele hablar de teología, sino de mística, de experiencia espiritual, de exhortación pastoral, etc. Hay términos-puente, como *teología espiritual*. El cristianismo es la única religión que ha elaborado tratados sistemáticos acerca de su fe, lo que habitualmente conocemos por *teología*. Si el giro decolonial considera que hay que sacarse de encima lo occidental, no tiene ningún sentido que hable de teología. No deja de ser curioso que algunos de los autores principales de

esta corriente sean centroeuropeos, como Stefan Silber, teólogo alemán, profesor de teología sistemática en la Universidad Católica de Nordrhein-Westfalen en Paderborn (Alemania), quien afirma que «las teologías descoloniales» persiguen un triple objetivo: 1/ «desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente»; 2/ «elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante»; y 3/ «poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos».<sup>7</sup>

Lo mismo ocurre con otro oxímoron, *feminismo decolonial*, como ya hemos visto más arriba. Si es feminismo, es colonial; si es decolonial, no puede ser feminismo. De hecho, el pensamiento decolonial constituye un magnífico diccionario de oxímoros.

### 3.3 La cultura no es un sujeto histórico

En el autodenominado *giro decolonial* se tiende a evitar dos conceptos: *persona* y *humanidad*. Ambos son tachados de *occidentales*, entre otros adjetivos descalificativos. *Persona* parece demasiado individual, burgués, y *humanidad* demasiado universal y, por tanto, occidental y colonial. Entre lo uno y lo otro tenemos la *cultura*: la cultura maya, la cultura mexicana, la cultura guaraní. Parece que la cultura sea un ser vivo con cuerpo, alma y espíritu. Pues no: la cultura es un constructo antropológico, tan occidental como el que más. *Lo real son las personas, que viven en comunidad, con un patrimonio cultural compartido y con mil diferencias entre unas y otras*.<sup>8</sup> Cuando

7 Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales* (Cochabamba: Itinerarios-CMMAL, 2018), 95, cit. en Roberto Tomichá Charupá, «Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos», *Pistis & Praxis* 11/3 (2019), 563.

8 La primera coma de esta frase es importante. No hablamos de «las personas que viven en comunidad», sino de «las personas, que viven en comunidad». El ser humano es esencialmente individual (unicidad), social (sociabilidad) y abierto a la pregunta por el sentido (trascendencia). Cf. José Sols Lucia, *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (Madrid: Trotta, 2013), 21-31.

yo me encuentro con Bernardo y con Jacinto, no veo a *dos quechuas*, sino que veo a *Bernardo* y a *Jacinto*. ¿Quién me otorga a mí el derecho a diluir su identidad personal en su cultura? ¿Son quechuas? Claro que sí. Y además de serlo, a Bernardo le encanta la música country y el cine americano, y a Jacinto el fútbol y las canciones de Joan Manel Serrat. ¿Qué tiene eso de quechua? Nada. Por tanto, *antes que quechuas, son personas que pertenecen a una comunidad y a una humanidad, como todos nosotros*. Verlos como quechuas es una mirada antropológica, occidental, «colonial». *Todos somos personas que pertenecemos a una comunidad (pueblo, tradición, cultura, religión...) y a la humanidad, que, hasta la fecha, vive en la Tierra*. Hay aquí cuatro elementos: 1/ *persona*, 2/ *comunidad*, 3/ *humanidad*, 4/ *Tierra*. Reducirlos a uno solo —comunidad, aun cuando la llamemos *cultura*—, o incluso a solo dos —*comunidad* y *Tierra*—, es inaceptable por reduccionista. ¿Tan difícil es pensar en cuatro dimensiones, en lugar de hacerlo en solo dos?

Con este doble reduccionismo —«no persona, sino cultura; no humanidad, sino cultura»— *los decoloniales se sitúan en el espacio ideológico de los pensadores muy conservadores o directamente de extrema derecha de los Estados Unidos y de Europa*, quienes consideran también que «es antes lo comunitario que lo individual o lo humano». Rechazan el discurso universalista de la Modernidad y diluyen el sujeto en la comunidad. Los que lo argumentan mejor son los *comunitaristas* americanos, que propugnan una moral por comunidad histórica, en lugar de una ética universal como la de los derechos humanos. Ellos son, por ejemplo, judíos ortodoxos, que piden que se les deje vivir su moral y sus costumbres sin contaminación *exterior* (lo que no les impide tomar el coche, el avión, o usar la energía eléctrica). Los que lo argumentan peor son los *supremacistas* americanos, que utilizan un lenguaje similar al decolonial —*blanco, judío, liberal, americano...*— con similares filias y fobias. Consideran que *su comunidad* —blanca y protestante— es la única que tiene derecho a poner los pies en los Estados Unidos. En Europa, los grupos de extrema derecha, que cada vez proliferan más en Holanda, Francia, Austria,

Suecia, Dinamarca o Italia, entre otros países, no quieren que su sociedad occidental y blanca se contamine con la llegada de inmigrantes africanos, asiáticos o sudamericanos. *Las argumentaciones de los decoloniales latinoamericanos y del conservadurismo extremo americano y europeo son clónicas.*

### 3.6 Complejo de Edipo latinoamericano

«¿Por qué dices colonial si solo es xenofobia?». Hay que llamar a las cosas por su nombre: en muchos casos, cuando vemos intelectuales latinoamericanos criticando lo colonial, lo único que muestran es dos cosas: 1/ una xenofobia hipócrita y 2/ un complejo de Edipo.

Empecemos por la *xenofobia hipócrita*. Decir en América Latina que hay que deshacerse del modo occidental de pensar y de entender el mundo es algo a lo que cualquier diccionario denomina *xenofobia*, idéntica, como ya hemos dicho, a la de los grupos muy conservadores, incluso de extrema derecha, de Estados Unidos y de Europa. Los xenófobos europeos y americanos y los decoloniales latinoamericanos beberían juntos a gusto en la misma cervecería, siempre y cuando cada uno respetase el subcontinente del otro, porque sus argumentaciones son idénticas, por mucho que en algunos casos se disfracen de universitarias: «nuestro modo de entender el mundo es distinto del de ustedes; por favor, váyanse y déjenos tranquilos». Esto se lo dice un neonazi a un musulmán en Europa y un decolonial a un europeo en América Latina. Está claro que George Orwell era un profeta.<sup>9</sup>

Decimos xenofobia *hipócrita* porque los autores decoloniales, como ya hemos mostrado más arriba, hacen lo que critican. Podrían poner este anuncio en un periódico: «Teólogo latinoamericano decolonial busca plaza en una universidad de Estados Unidos». Y es que, en realidad, en el subcontinente latinoamericano, el denominado *pensamiento decolonial*

9 Cf. La última frase de su breve novela *Animal Farm (Rebelión en la granja)*.

se ha convertido en una moda a la que se apunta cualquiera que quiera salir en la foto de la progresía intelectual que sufre «pereza mental» (como solía denunciar Ignacio Ellacuría), sin advertir que, en la mayoría de los casos, sus defensores hacen exactamente aquello que critican. Los que somos discípulos de Ellacuría consideramos inadmisibles este tipo de frivolidades, aun cuando lleven toga universitaria. En la vida intelectual hay que ser serios, rigurosos, coherentes, honestos, en Buenos Aires y en París, en la Tarahumara y en Moscú.

Tal vez el problema sea que estos autores sufren un *complejo de Edipo*: provienen de familias burguesas latinoamericanas, con formación de calidad o incluso de élite, a menudo con un paso por la vida religiosa que les ha permitido estudiar teología o filosofía en Europa (o en los Estados Unidos), donde aprendieron mucho, pero también donde desarrollaron un complejo de inferioridad —provocado por los europeos o por ellos mismos, según los casos—; donde hicieron tesis doctorales sobre temáticas que gustaban a sus maestros europeos pero aplicadas a América Latina, lo que siempre resulta interesante o incluso «exótico» en Europa; que regresaron a su país de origen, y en él, con el paso de los años, decidieron «matar al padre europeo» con lenguaje decolonial, aun asumiendo a ciegas su patrimonio epistemológico, cultural, lingüístico y teológico. «Papá, gracias por todo, pero ahora necesito matarte para ser yo; eso sí, me quedo con las llaves del carro y de la casa».

No es lícito hacer de un problema psicológico personal una teoría social. Afortunadamente, son muchos los intelectuales, teólogos, filósofos, sociólogos, artistas latinoamericanos —hombres y mujeres— que viven su «doble» cultura con naturalidad y sin complejos, del mismo modo que los españoles tratamos de vivir de manera natural con las diferentes «sangres» que corren por nuestras venas: griega, romana, visigoda, árabe o judía, entre otras. No tiene sentido tratar de «decolonizarnos», de «sacarnos el cromosoma de nuestro padre para quedarnos solo con el de nuestra madre». Somos lo que somos, y punto. Lo importante es lo que hagamos a partir de

ahora con lo que somos, y no que tratemos de hacer marcha atrás en la historia.

En Europa somos muchos los que admiramos lo latinoamericano, los que llevamos medio siglo leyendo la literatura de Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Jorge Luis Borges, la teología de Gustavo Gutiérrez, Clodovis y Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Javier Jiménez Limón, Carlos Bravo, Juan Carlos Scannone, a veces de la mano de autores europeos como Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, José Ignacio González Faus, Víctor Codina, Xavier Alegre, Rafael de Sivatte o Rafael Aguirre, entre otros; saboreando la pintura de Frida Kahlo o de Diego Ribera; emocionándonos con las canciones de Víctor Jara; deleitándonos con el cine de Adolfo Aristarain, Juan José Campanella, Alejandro González Iñárritu o Alfonso Cuarón; y bailando al son de salsas y bachatas. No hace falta matar a Europa ni a los Estados Unidos para ser iberoamericano. No tiene sentido dejar de ser uno mismo para diluirse en una supuesta cultura cuya identidad crece solo cuando decrece otra. Todos somos hermanos; todos somos miembros de la misma familia, la humanidad, y todos somos distintos.

#### **4. El problema de fondo y su superación: Fraternidad Universal desde América**

Vamos a tratar de salir de este atolladero epistemológico en el que nos ha metido el giro decolonial. El problema de fondo reside en que en el subcontinente latinoamericano *el pensamiento decolonial ha quedado encerrado en esquemas dualistas típicos de esa Modernidad que pretende superar, y necesita construir un enemigo para tener identidad propia*. Se señala con el dedo a gigantes como «el Norte», «Europa», «la metrópolis», «Occidente», «el patriarcado», allí donde en realidad no hay sino molinos de viento. En lugar de superar los dualismos de la Modernidad conservador/liberal, liberal/progresista, capitalista/comunista, burgués/trabajador o reli-

gioso/laico, entre otros, el pensamiento decolonial crea uno nuevo: colonial/decolonial, con sus variantes sinónimas Norte/Sur, Europa/Latinoamérica, Occidente/Pueblos Indígenas.<sup>10</sup> En historia, a menudo los dualismos hacen avanzar a la humanidad, tal como expresan Hegel y Marx en su obsesiva manera de leer la historia en clave dialéctica, dado que de la oposición entre tesis y antítesis surge una síntesis superior a las dos primeras. No obstante, Ignacio Ellacuría afirma que la realidad histórica siempre es dinámica, pero no necesariamente dialéctica.<sup>11</sup> Lo que no tiene sentido es superar un dualismo con otro: así no hay progreso. El giro decolonial no hace sino construirlo todo en base a enfrentamientos dialécticos, en los que resulta necesario inventar un enemigo para tener identidad propia. *Latinoamérica no necesita matar a Europa para ser ella; puede muy bien ser ella hermanada con Europa, con los Estados Unidos y con todos los pueblos del mundo.*

Y esta palabra que acabamos de utilizar, *hermanada*, es la que nos muestra la salida al laberinto decolonial. *Hay otra forma de identidad que no se basa en la construcción y posterior destrucción de un supuesto enemigo, sino en la fraternidad*, que empieza por los miembros de una misma sociedad, luego pasa a las sociedades cercanas, termina con toda la humanidad e, incluso, si queremos seguir con el espíritu ecológico del papa Francisco, puede llegar a una *comunidad natural*. El giro decolonial, además de ser hipócrita —porque

---

10 Roberto Tomichá afirma que «desde Abya Yala [II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, Quito (Ecuador), 2004.], esta atenta escucha y discernimiento creativo supone reconocer e incorporar en la experiencia cristiana las riquezas espirituales de los pueblos, especialmente manifiestas en lo popular, lo afrodescendiente y lo indígena. Al respecto, existe una profunda sabiduría de vida que todavía conservan los diversos pueblos y que se expresan en relatos, narraciones, fiestas, celebraciones, en medio de las condiciones difíciles de marginación, exclusión o descarte, o entre migraciones forzadas, tráfico y trata de personas, violencias y abusos intrafamiliares, entre otras situaciones» (Tomichá Charupá, «Espiritualidades...», 553). ¿Por qué para incorporar nuevas sensibilidades hay que acabar con las que había antes? ¿Por qué *decolonización* en lugar de *diálogo intercultural*?

11 Ellacuría habla del «carácter dinámico-estructural del cuerpo social». Que el cuerpo social sea dinámico no significa necesariamente que sea dialéctico, pues, aun cuando toda dialéctica es dinámica, no todo dinamismo es dialéctico. Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA, 1990), 202.



sus defensores son tan occidentales como el que más—, está dividiendo el pensamiento latinoamericano, no en una sana diversidad, sino en una mutua desconfianza, cuando no directamente odio. Si uno quiere salir en la fotografía *progresista, cool, snob, posmoderna, decolonial*, tiene que echar pestes de la horrible civilización *moderna, europea, occidental, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiana, blanca*; de lo contrario, será señalado con el dedo índice por sus colegas y correligionarios, y sus trabajos serán puestos en el índice de libros prohibidos, por mucho que los que levantan la piedra en esa lapidación sean profesores de teología cristiana, filosofía, antropología o sociología —todas ellas disciplinas occidentales— en una universidad latinoamericana —institución occidental—, tratando de publicar artículos en revistas indexadas con *peer review* —metodología occidental—, y de obtener puntos para obtener una plaza en una universidad norteamericana con un campus espectacular.

*La teoría decolonial es occidental hasta la médula, tanto en la argumentación como en el uso de disciplinas, instituciones e idiomas.* Los decoloniales hablan español o portugués, estudian inglés y tal vez también francés, italiano o alemán, puede que incluso latín y griego —todos ellos idiomas europeos, occidentales—, pero no hablan ni escriben en quichua, kaqchikel, maya, wayu, tsotsil u otomí, ni tienen el más remoto interés en aprenderlos. Demuestran un deseo edípico de matar al padre para ocupar su lugar —el lecho materno—, mucho más que un auténtico deseo de ser distinto de él. Si tuvieran de verdad este deseo —no ser como el padre—, entonces sus defensores dejarían la universidad, no publicarían en editoriales reconocidas, abandonarían las disciplinas occidentales, el modo de vida urbano, dejarían de tomar el avión cada vez que una universidad les invitara a dar una conferencia, y se irían a vivir al altiplano boliviano o a la selva amazónica tratando de aprender del modo de vida de aquellas gentes, pero eso no lo harán ni aunque vivan varias reencarnaciones. De hecho, eso mismo es lo que ya hicieron las élites que lideraron los procesos de independencia en el siglo XIX: independizaron la colonia de las metrópolis con proclamas libertarias, pero a continuación

se comportaron como señores, tal como antes habían hecho los colonizadores ahora derrotados, y durante dos siglos han estado ignorando a los pueblos prehispánicos de América a los que decían liberar. Esa película ya la hemos visto.

«El otro no es tu enemigo, sino tu hermano; coopera con él». Hay otro camino mucho más interesante, en el que las palabras claves son estas: *ecología integral*, *fraternidad universal*, *amistad social*, *diálogo interreligioso*, *diálogo intercultural*, *ética mundial*.

#### 4.1 *Ecología integral*

El papa Francisco —por cierto, el primer papa americano de la historia— desarrolla ampliamente el concepto de *ecología integral* en su encíclica *Laudato Si'* (18), de 2015.<sup>12</sup> El Papa ve en la categoría de *ecología integral* la clave para abordar de

---

12 Hemos desarrollado estas ideas en: José Sols Lucia, «Ecología», en *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*, ed. por José Sols Lucia (Maliaño: Sal Terrae, 2014), 371-392 (trabajo anterior a la mencionada encíclica del papa Francisco); *Id.*, «Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de desarrollo integral del hombre (*Populorum Progressio*, Pablo VI, 1967) y de ecología integral (*Laudato Si'*, Francisco, 2015)», *Revista de Fomento Social* 290 (2018), vol. 73/2: 267-277; María Elizabeth de los Ríos Uriarte y José Sols Lucia, «Conversión ecológica integral. La propuesta del papa Francisco, en diálogo con la realidad de la violencia en México: el caso de los feminicidios», *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII, 11-40; José Sols Lucia y María Elizabeth de los Ríos Uriarte, «Todo está conectado. Ante la crisis del coronavirus, la Filosofía de la Realidad Histórica de Ignacio Ellacuría como fundamento de la Teología de la Ecología Integral», *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII, 73-84; José Sols Lucia, *Ética de la ecología integral* (Barcelona: Herder, 2021); *Id.*, «De la justicia social a la ecología integral. Análisis comparativo de las teologías de Ignacio Ellacuría y del papa Francisco», en *Espiritualidad, saber y transformación social desde Ellacuría*, ed. por Juan Antonio Senent de Frutos y Ángel Viñas Vera (Granada: Comares, 2021), 135-146; *Id.*, «La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual», en *Ignacio Ellacuría, 30 años después*, ed. por Héctor Samour y Juan José Tamayo (Valencia, Tirant Humanidades, 2021), 605-613; *Id.*, «El concepto de Ecología Integral del papa Francisco a la luz de la Teología Histórica de Ignacio Ellacuría», en *De Ellacuría al papa Francisco. El pensamiento social cristiano ante el desequilibrio global*, ed. por J. Sols Lucia (Ciudad de México, Universidad Iberoamericana; Barcelona, Herder), en prensa.

manera holística los problemas globales que tiene la humanidad actual y que tendrán también las generaciones futuras. Carece de sentido analizar el problema ecológico separándolo de otras problemáticas que tiene hoy planteadas la humanidad. «Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales»; «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental», afirma el Papa (1S, 139). En la ecología integral, tan necesaria es la ciencia moderna como la sabiduría de los pueblos aborígenes, y por ello hay que contar con todo y con todos para ir hacia un futuro común, en lugar de apoyar «lo indígena» a costa de «lo occidental», o esto a costa de aquello.<sup>13</sup> Se hace necesario abordar el problema ecológico de manera holística, y eso requiere superar los dualismos modernos y posmodernos, decoloniales incluidos. Hay que superar dicotomías como «social/medioambiental», «económico/espiritual», «mujer / criatura no nacida», «occidental/indígena», «política/caridad», «Norte/Sur». Se trata de buscar el *bien común* (1S, 156), esto es, el de todos, no solo el de algunos. Por ello, un pensamiento que trate de afirmar «lo amerindio» en América Latina a costa de marginar «lo occidental» partirá en dos la sociedad latinoamericana, por dentro —pensamiento— y por fuera —grupos sociales—, que es justo lo opuesto a lo que hay que hacer para construir el bien común, en el que nadie puede quedar fuera.

En este sentido, resulta significativo el hecho de que el papa Francisco, en los primeros párrafos de su exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (QA), afirme lo siguiente: «La Amazonia es una totalidad plurinacional interconectada, un gran bioma compartido por nueve países: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela y Guayana Francesa. No obstante, dirijo esta Exhortación a todo el mundo» (QA, 5). *En el universo del bien común, la preo-*

13 Cf. Albert Florensa y José Sols (eds.), *Ética de la investigación científica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017), concretamente el capítulo noveno («Preguntas éticas de la Investigación Acción Participativa. El caso de las ciencias sociales», 223-250), cuya redacción corrió a cargo del filósofo dominicano, Pablo Mella, S.J.

*cupación por lo local nunca es excluyente*. El giro decolonial, en lugar de aceptar un sano y abierto diálogo intercultural, pretende excluir una tradición cultural, que además es mayoritaria en Latinoamérica. En ese mismo documento, el papa, tras señalar que «no podemos permitir que la globalización se convierta en “un nuevo tipo de colonialismo” [San Juan Pablo II]» (QA, 14), afirma que “al mismo tiempo que dejamos brotar una sana indignación, recordamos que siempre es posible superar las diversas mentalidades de colonización para construir redes de solidaridad y desarrollo; “el desafío consiste en asegurar una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar nadie al margen” [San Juan Pablo II]» (QA, 17).

#### **4.2 Fraternidad Universal desde América**

Ya hemos visto que uno de los gigantes —en realidad, molinos de viento— contra los que embiste el giro decolonial es lo universal, por occidental, y ya hemos visto también que este pensamiento comete un error mayúsculo al confundir *universal* con *uniforme*, con lo que echa mano de neologismos como *pluriversalidad* (un término que no recoge lo unitario del ser humano) para afirmar la diversidad que ya estaba comprendida en lo universal: unidad desde la diversidad.

Cualquier pensamiento que se pretenda *humano*, cualquier teología que se quiera *cristiana*, deberá acoger siempre lo unitario y lo diverso, y no lo uno o lo otro. La idea de *fraternidad universal*, que nació hace veinte siglos en la antropología cristiana con lenguaje humanista griego, es mucho más interesante que el doblemente reductor giro decolonial —recordémoslo, ni *persona* ni *humanidad*, sino *cultura*—. La idea de *fraternidad* afirma que todos somos hermanos, sin distinción de sexo, raza, cultura, nacionalidad, ideología o religión. Y por si no quedara claro que nos referimos a toda la humanidad de todos los tiempos, se habla de fraternidad *universal*. La Ilustración se sintió cómoda con este lenguaje, aun cuando en la Francia revolucionaria rodaran cabezas, lo más opuesto a la fraternidad.

El papa Francisco quiso dar tanta importancia a esta idea que le dedicó una encíclica entera, *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (FT), de 2020. En ella dedica todo el segundo capítulo, «Un extraño en el camino» (FT, 56-86), a comentar la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), en la que se nos dice que cualquier persona, por extraña que nos pueda resultar socialmente, es nuestra hermana. En el tercer capítulo, «Pensar y gestar un mundo abierto» (FT, 87-127), habla de «un mundo», no de dos (Norte y Sur): vivimos todos en la casa común, y debemos cuidar todos juntos de ella, no cada uno por su lado. Eso significa que ninguna tradición cultural puede quedar excluida, así como tampoco ninguna cultura puede afirmarse contra otra. *El giro decolonial acierta en el deseo de recuperar las culturas originarias, pero falla al creer que sobrevivirán a costa de marginar a la que ya es su cultura hermana, «la occidental», que, de hecho, no es una, sino que son varias.* Por ello, es necesario tener «un corazón abierto al mundo» (capítulo cuarto; FT, 128-153) para construir esa casa común con «diálogo y amistad social» (capítulo sexto; FT, 198-224). El Papa articula en todo momento lo diverso con lo unitario: «caminos de reencuentro» (capítulo séptimo; FT, 225-270), «las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo» (capítulo octavo y último; FT, 271-287).

Por ello, proponemos aquí la idea de *Fraternidad Universal desde América*. Esa fraternidad universal debe ser construida a partir de lo personal, lo comunitario, lo local, lo cultural, lo religioso, lo nacional, lo corporativo, lo político, lo global: unidad desde la diversidad. En el caso latinoamericano hay que construir esa fraternidad *desde América*. Conscientemente no decimos *desde Latinoamérica* porque ya no tiene sentido mantener por más tiempo ese muro —unas veces visible, otras invisible— que separa Estados Unidos y Canadá del resto de América. *América es una unidad en la diversidad*: por toda su geografía humana encontramos las más variadas culturas occidentales, orientales y precolombinas. Estados Unidos y Canadá están muy presentes en cualquier país hispanoamericano, y lo hispano está cada vez más presente en esos dos países, sobre todo en el primero. En Estados Unidos, más de la

mitad de los católicos menores de 25 años son hispanos. ¿Por qué seguir hablando de Canadá, Estados Unidos y América Latina? *América*. Y desde esta unidad en la diversidad que es América, sin excluir a nadie, se puede contribuir a la fraternidad universal porque, aun habiendo importantes diferencias culturales, es mucho más lo que nos une a africanos, americanos, asiáticos, oceánicos y europeos que lo que nos separa.

### **4.3 Diálogo interreligioso, diálogo intercultural y ética mundial**

Para construir esa *fraternidad universal desde la diversidad* y, por tanto, también *desde América*, los diálogos intercultural e interreligioso son clave. *Dialogar* supone: 1/ reconocerse uno mismo tal como es, 2/ reconocer al otro tal como es, y 3/ intercambiar saberes tratando de que el otro aprenda de mí y yo de él. El diálogo es lo opuesto a una venganza: «como hemos estado 500 años sometidos a la cultura occidental, ahora tocan otros 500 años sin ella». El diálogo supone construir la América del siglo XXI sin dejar a nadie —persona, grupo, cultura, religión, país— en la cuneta del camino, de tal manera que salga algo nuevo, distinto de cada parte, y donde todas las partes queden recogidas, también «la occidental». *El futuro de América debe ser construido con raíces indígenas, afroamericanas, occidentales y orientales; y el futuro del mundo debe ser construido con toda raíz humana viva en la Tierra.*

Para ello se hace necesario el *diálogo global*, tan promovido por Naciones Unidas.<sup>14</sup> Tenemos un magnífico precedente en el *diálogo interreligioso* impulsado por el Parlamento de las Religiones del Mundo, tal como expone el teólogo suizo Hans Küng en sus trabajos acerca de la *ética mundial* (en inglés: *Global Ethic*, en alemán: *Weltethos*).<sup>15</sup> Durante siglos la religión ha

---

14 Cf. José Sols Lucia, «El actual escenario mundial (II): Globalización, cuidado de la Tierra, diálogo interreligioso, ética mundial», en *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum Progressio*, ed. por José Sols Lucia (Barcelona: Herder, 2019), 309-328.

15 Cf. Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid: Trotta, 2000, quin-

sido causa de conflictos e incluso de guerras: unas veces ha sido directamente la causa, otras solo el discurso que ha acompañado a los tambores de guerra. Sin embargo, el diálogo es posible, tal como lo testimonia el Parlamento de las Religiones del Mundo —antes, Parlamento Mundial de las Religiones— en sus sesiones celebradas en Chicago 1993,<sup>16</sup> Ciudad del Cabo 1999, Barcelona 2004, Melbourne 2009, Salt Lake City 2015 y Toronto 2018. Este parlamento mundial ha puesto de manifiesto que no se puede arrinconar lo religioso en la vida humana. Lo religioso es el espacio humano donde se despliega el sentido de lo trascendente, aquel terreno en el que el hombre se abre a las preguntas más profundas, donde entra en relación con el Tú absoluto, aquel en el que todo *tú* social queda recogido y transformado. En Chicago 1993 se abordó el tema de la Ética Mundial (*Global Ethic*), proyecto liderado por Hans Küng; en Ciudad del Cabo 1999 se confirmó este proyecto de Ética Mundial y se hizo una llamada al compromiso en esa dirección en ámbitos tan diversos como pueden ser religión y espiritualidad, gobiernos, economía, educación, artes y medios de comunicación, ciencia y medicina, organizaciones internacionales y organizaciones de la sociedad civil; en Barcelona 2004 se habló del apoyo a los refugiados, de la superación de la violencia por motivos religiosos, de la condonación de la deuda externa de los países pobres y de la necesidad de mejorar el acceso al agua potable; en Melbourne 2009 se analizaron problemáticas y realidades humanas como el medio ambiente, los pueblos indígenas —de hecho, fueron los pueblos aborígenes australianos los que hicieron de anfitriones del evento—, la migración forzada, la expresión artística, la espiritualidad y el valor del deporte; en Salt Lake City 2015, se habló sobre cambio climático, violencia y paz, desigualdad, derechos de la mujer, líderes emergentes y, de nuevo, pueblos indígenas; y en Toronto 2018 se abordaron temas relativos a la dignidad e igualdad de las mujeres, los de-

---

ta edición); Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (Madrid: Trotta, 1994).

16 Recordemos que el primer Parlamento Mundial de las Religiones tuvo lugar en Chicago, en 1893, pero no tuvo continuidad por las dos guerras mundiales, primero, y la Guerra Fría, después, hasta que, cien años más tarde, en 1993, y en pleno inicio de la globalización, fue celebrado por segunda vez, y de nuevo en Chicago.

rechos y la espiritualidad de los pueblos indígenas, el liderazgo emergente de los jóvenes y la protección del medio ambiente. En este diálogo religioso global, que ya tiene cerca de treinta años, se armoniza la escucha de las voces locales, culturales, indígenas, con la fraternidad universal: lo local y lo universal no se excluyen, sino que son dos dimensiones intrínsecas al ser humano. Para reivindicar la escucha de los pueblos de América no es necesario ir contra el impresionante patrimonio occidental: ambas tradiciones, que en realidad no son dos, sino muchas, pueden convivir en fraternidad, una fraternidad de personas mucho más que de pueblos.

Como vemos, el Parlamento de las Religiones del Mundo, con su diálogo interreligioso, es un magnífico precedente para un *diálogo intercultural a nivel mundial*, en el que pueden encontrarse, *no culturas, sino personas de culturas distintas*. Ahora bien, un diálogo requiere de un lenguaje y de un universo comunes, de unos valores compartidos. Ahí es donde entra la *ética mundial* promovida por Hans Küng por encargo del Parlamento de las Religiones del Mundo. Una ética mundial compartida no significa que deba haber un pensamiento moral único.<sup>17</sup> Esta ética común deberá ser *civil, dialogal, de mínimos (a partir de la diversidad cultural y religiosa), cordial y mundial*. La autora que más y mejor ha trabajado el tema de la ética civil es Adela Cortina.<sup>18</sup> Para ella, la ética civil parte de la toma de conciencia de la pluralidad cultural en una sociedad dada, en particular, la sociedad urbana moderna. En esa propuesta no se ve con buenos ojos que una cultura se imponga sin más sobre las demás (*modelo de sociedad culturalmente homogénea*), ni siquiera que todas convivan en la misma ciudad sin verdadero contacto entre ellas, lo que constituiría una *tolerancia solo pasiva*, propia del *modelo de sociedad multicultural*. En cambio, en el *modelo de sociedad*

---

17 Cf. José Sols Lucia, «Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia», *Revista de Fomento Social* 279-280 (2016), vol. 70, 539-552.

18 Cf. Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid: Tecnos, 1992, tercera edición); *Id.*, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (Oviedo: Nobel, 2007); *Id.*, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial* (Madrid: Trotta, 2008, octava edición).



*intercultural* la ética civil requiere aceptar la pluralidad, desarrollar una *tolerancia activa*, poner en situación de franco diálogo a unos con otros con la idea de ir percibiendo poco a poco aquello que todos los grupos culturales de una misma sociedad tienen en común, lo que Cortina denomina *ética de mínimos*:<sup>19</sup> unos valores morales que, aun siendo poco abundantes, puedan ser compartidos por todos los ciudadanos, sea cual sea su cultura de origen o su religión. Como hemos dicho, es esta una ética *dialogal* —puesto que se construye dialogando a partir de la diversidad—, *mínima* —dado que apunta al hallazgo de unos valores morales comunes, por pocos que sean—, *civil* —porque la promueven ciudadanos, sin diferencias de dignidad entre ellos, no súbditos de un rey absoluto o de un dictador, ni siquiera fieles de una religión positiva— y *cordial* —porque no debería ser elaborada solo a partir del frío diálogo racional, por muy importante que este sea, sino también a partir de la amistad, de la buena vecindad, del compañerismo y de la sintonía afectiva.<sup>20</sup>

Cortina remarca *lo universal* de esta ética, en el sentido kantiano de la expresión: un criterio formal aplicable a cualquier situación humana de características similares, en este caso, una sociedad libre y pluricultural de cualquier latitud del planeta. Hans Küng complementa esta aproximación con su *ética mundial*, formulada en estas tesis: 1/ «No hay supervivencia sin una ética mundial».<sup>21</sup> 2/ «No hay paz mundial sin paz religiosa».<sup>22</sup> 3/ «No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones»<sup>23</sup>.

## 5. Conclusiones

La sensibilidad de fondo del giro decolonial es loable: tratar de entender el mundo con categorías que recojan el saber de las

19 Cf. Cortina, *Ética mínima; Id., Ética de la empresa*.

20 Cf. Cortina, *Ética de la razón cordial*.

21 Küng, *Proyecto...*, 15-91.

22 *Ibid.*, 93-131.

23 *Ibid.*, 133-167.

culturas originarias de América Latina. Desafortunadamente, muchos de sus promotores creen que para ello se hace necesario *decolonizar el pensamiento latinoamericano*, esto es, sacudirse de encima lo que este tiene de «occidental», y ahí es donde se cometen varios errores de bulto: 1/ considerar que solo hay «un pensamiento occidental»; 2/ considerar que se puede poner en un mismo saco («el Sur») a culturas originarias radicalmente distintas entre sí; 3/ utilizar para ello categorías occidentales (*epistemología, teología, filosofía, sociología, hermenéutica...*), idiomas occidentales (español, portugués, inglés, francés...) e instituciones occidentales (universidades, revistas científicas...), con lo que sus promotores *hacen lo que critican*, algo inaceptable en la actividad intelectual; 4/ entrar en serias contradicciones (rechazar lo universal, pero aceptar generalizaciones semejantes como «epistemologías del Sur», «Latinoamérica», «pueblos indígenas», «mujeres...»); y 5/ no darse cuenta de que cuando se bombardea lo personal y lo universal del hombre en una pésima defensa de lo cultural, se asfixia el discurso de la fraternidad universal y de los derechos humanos que supuestamente ellos dicen promover en muchos de sus escritos. Por todo ello, recomendamos tomar lo único aceptable del así denominado *giro decolonial*, esto es, el interés por las culturas originarias, pero no para enfrentarlas a «Occidente», sino para invitarlas al diálogo global mediante el cual se construirá la *fraternidad universal*, y eso se hará *desde América* y no se llevará a cabo *en contra de nadie*. Para pensar no hace falta fabricarse enemigos, ni en Europa ni en el altiplano boliviano. «Amigos y amigas del giro decolonial, no vean gigantes donde no hay sino molinos de viento; sean todos bienvenidos al banquete de la fraternidad universal».

## Bibliografía

Bruni, Luigino y Stefano Zamagni. *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

Cortina, Adela. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1992, tercera edición.

- Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.
- Cortina, Adela. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta, 2008, octava edición.
- De los Rios Uriarte, María Elizabeth y José Sols Lucia. «Conversión ecológica integral. La propuesta del papa Francisco, en diálogo con la realidad de la violencia en México: el caso de los feminicidios». *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII: 11-40.
- Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 1990.
- Florensa, Albert y José Sols (eds.). *Ética de la investigación científica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017.
- Francisco. *Laudato Si'*. Carta Encíclica. Ciudad del Vaticano, 2015.
- Francisco. *Querida Amazonia*. Exhortación Apostólica Postsinodal. Ciudad de Vaticano, 2019.
- Francisco. *Fratelli Tutti*. Carta Encíclica. Ciudad del Vaticano, 2020.
- Grosfoguel, Ramón y Santiago Castro-Gómez (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 2000, quinta edición.
- Küng, Hans y Karl-Josef Kuschel (eds.). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 1994.
- Panotto, Nicolás y Matthias Preiswerk. *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*. Buenos Aires, libro digital: 2017.
- Sols Lucia, José. *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*. Madrid: Trotta, 2013.

- Sols Lucia, José. «Ecología». En *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Editado por José Sols Lucia, 371-392. Maliaño: Sal Terrae, 2014.
- Sols Lucia, José. «Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia». *Revista de Fomento Social* 279-280 (2016), vol. 70, 539-552.
- Sols Lucia, José. «Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de *desarrollo integral del hombre* (*Populorum Progressio*, Pablo VI, 1967) y de *ecología integral* (*Laudato Si'*, Francisco, 2015)». *Revista de Fomento Social* 290 (2018), vol. 73/2: 267-277.
- Sols Lucia, José (ed.) *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum Progressio*. Barcelona: Herder, 2019.
- Sols Lucia, José. «De la justicia social a la ecología integral. Análisis comparativo de las teologías de Ignacio Ellacuría y del papa Francisco». En *Espiritualidad, saber y transformación social desde Ellacuría*. Editado por Juan Antonio Senent de Frutos y Ángel Viñas Vera, 135-146. Granada: Comares, 2021.
- Sols Lucia, José. «El concepto de Ecología Integral del papa Francisco a la luz de la Teología Histórica de Ignacio Ellacuría». En *De Ellacuría al papa Francisco. El pensamiento social cristiano ante el desequilibrio global*. Editado por José Sols Lucia. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana; Barcelona, Herder, en prensa.
- Sols Lucia, José. «La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual». En *Ignacio Ellacuría, 30 años después*. Editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo, 605-613. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.
- Sols Lucia, José. *Ética de la ecología integral*. Barcelona: Herder, 2021.
- Sols Lucia, José, Albert Florensa Giménez y Marta Camprodon Rosanas. «Medio siglo de Economía Social de Mercado». *Revista de Fomento Social* 253 (2009), vol. 64, 79-102.

Sols Lucia, José et al. «El impacto de la Economía Social de Mercado en la Responsabilidad Social Corporativa». En *Economía global: actualidad y tendencias*. Editado por Carlos Moslares García y Álvaro Pedroza Zapata, 193-206. ITESO, Guadalajara; IQS, Universidad Ramon Llull, Barcelona, 2010.

Sols Lucia, José y María Elizabeth de los Rios Uriarte. «Todo está conectado. Ante la crisis del coronavirus, la Filosofía de la Realidad Histórica de Ignacio Ellacuría como fundamento de la Teología de la Ecología Integral». *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII, 73-84.

Tomichá Charupá, Roberto. «Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos». *Pistis & Praxis* 11/3 (2019), 547-584.

Zamagni, Stefano. *Por una economía del bien común*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

## Estudios Sociales

Año 53, Vol. XLIV-Número 164

Julio-diciembre 2021

### La secularidad como imparcialidad

*Secularity as Impartiality*

*La laïcité comme impartialité*

Amaury A. Reyes-Torres\*

#### Resumen

En las sociedades plurales, o con pretensión de pluralidad de hoy, el tema de la relación Estado y religión no deja de llamar la atención. Las Constituciones con fuertes vínculos liberales, en un sentido clásico y social, de una manera

---

\* Amaury A. Reyes-Torres, abogado, magíster en Derecho de la Regulación Económica (PUCMM-RSTA), magíster en Derecho Constitucional (UNIBE), y magíster en Justicia y Derecho Internacional (Fordham University, NY); diplomado en “Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Derecho Internacional humanitario” por la Academia de Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la American University Washington College of Law, Washington, D.C. Ganador del Premio al Ensayo en Derechos Humanos edición 2013; y mención de honor en el año 2014, y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos; posteriormente publicados en la American University International Law Review. Pasante para el Juez Denny Chin en la Corte de Apelaciones Federal en los Estados Unidos para el Segundo Circuito (2016). Ex presidente del Consejo Latinoamericano de Estudiosos del Derecho Internacional y Comparado (COLADIC-RD). Letrado del Tribunal Constitucional dominicano (2012-2017). gerente de Litigios de la firma De Camps, Vásquez y Valera. Docente en la Universidad Iberoamericana (UNIBE) en Derecho Constitucional, así como en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), en las materias: Procesos y Procedimientos Constitucionales; Derecho Constitucional e Interpretación Constitucional. Trabajos publicados en revistas académicas y libros colectivos en República Dominicana, México, España y en los Estados Unidos. Áreas de investigación: teoría política de la constitución, teoría de los derechos fundamentales, precedente constitucional y el margen de apreciación en el derecho internacional de los derechos humanos.

u otra dejan entrever lo complicado que es armonizar las religiones o confesiones con los demás valores de una democracia republicana de índole constitucional. Esto es propio de que el constitucionalismo moderno y contemporáneo en el Occidente tiene sus raíces en la idea de que el poder está desacralizado, es decir, producto de la obra del ser humano.

Como esto no dejará de ser en lo próximo, sino que se hace más necesario, debemos rescatar la importancia, por un lado, de mantener la libertad religiosa y, por otro lado, de asegurar la pretensión de secularidad que el Estado constitucional busca. No obstante, lo que no puede perderse de vista es que las razones impersonales, públicas o con pretensión de independencia que alimentan la deliberación pública son esenciales. Esto no significa que los impulsos o una que otra motivación derive de una posición personal confesional o no-confesional. Lo que significa que para garantizar esto, más los principios constitucionales esenciales como principios de justicia, la pretensión de secularidad como imparcialidad no solo garantizan que el Estado no deje de reconocer su incompetencia en temas confesionales. Que la sociedad se desenvuelva en la multiplicidad de ideas como seres libres e iguales, pero, ante nuestros propios excesos, recurrir a los principios de justicia de las esencias constitucionales para zanjar diferencias, requiere de un lenguaje secular para preservar la igualdad entre los libres.

**Palabras claves:** Secular, secularismo, laicismo, laicidad, republicanismo, democracia

### **Abstract**

In today's plural societies, or with the pretense of plurality, the issue of the relationship between State and religion does not cease to draw attention. Constitutions with strong liberal ties, in a classical and social sense, in one way or another suggest how complicated it is to harmonize religions or confessions with the other values

of a republican democracy of a constitutional nature. This is typical of the fact that modern and contemporary constitutionalism in the West has its roots in the idea that power is desacralized, that is, a product of the work of the human being.

As this will not cease to be in the next, but it becomes more necessary, we must rescue the importance, on the one hand, of maintaining religious freedom and, on the other hand, ensuring the claim of secularity that the constitutional State seeks. What cannot be lost sight of is that the impersonal, public, or independence-seeking reasons that fuel public deliberation are essential. This does not mean that the impulses or some other motivation derives from a confessional or non-confessional personal position. Which means that to guarantee this, plus the essential constitutional principles such as principles of justice, the claim of secularity as impartiality not only guarantees that the State does not stop recognizing its incompetence on confessional issues. That society develops in the multiplicity of ideas as free and equal beings, but, in the face of our own excesses, resorting to the principles of justice of constitutional essences to settle differences, requires a secular language to preserve equality among the free.

**Keywords:** Secular, secularism, secularism, secularism, republicanism, democracy.

### Résumé

Dans les sociétés plurielles d'aujourd'hui, ou se réclamant de la pluralité, la question du rapport entre l'État et la religion ne cesse d'attirer l'attention. Les constitutions à forte attache libérale, au sens classique et social, laissent entendre d'une manière ou d'une autre combien il est compliqué d'harmoniser les religions ou les confessions avec les autres valeurs d'une démocratie républicaine constitutionnelle. Ceci est typique du fait que le constitutionnalisme moderne et contemporain en Occident a ses racines dans l'idée que le pouvoir



est profané, c'est-à-dire un produit du travail de l'être humain.

Comme cela ne cessera pas d'être dans un avenir proche, mais deviendra plus nécessaire, nous devons sauver l'importance, d'une part, de maintenir la liberté religieuse et, d'autre part, d'assurer le semblant de laïcité que l'État de droit recherche. Cependant, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que les raisons impersonnelles, publiques ou de revendication d'indépendance qui alimentent la délibération publique sont essentielles. Cela ne signifie pas que les impulsions ou l'une ou l'autre motivation dérivent d'une position personnelle confessionnelle ou non confessionnelle. Ce qui signifie que pour garantir cela, plus les principes constitutionnels essentiels tels que les principes de justice, la revendication de la laïcité comme impartialité ne garantit pas seulement que l'État ne méconnaît pas son incompétence en matière confessionnelle. Cette société se développe dans la multiplicité des idées comme des êtres libres et égaux, mais, face à nos propres excès, recourir aux principes de justice des essences constitutionnelles pour régler les différends, exige un langage laïc pour préserver l'égalité entre les libres.

**Mots-clés:** Laïcité, laïcité, laïcité, laïcité, républicanisme, démocratie

El argumento del valor constitucional de lo secular y sus pretensiones en las sociedades moral y políticamente plurales, tiene un impacto significativo. Pero, la idea de lo secular varía y, hasta la fecha, sin unanimidad<sup>1</sup>. En términos de justicia (procedimental) es más fácil de hablar de Constitución con una doble pretensión: de secularidad, como de dignidad (autonomía y responsabilidad). Sea desde lo secular hasta la laicidad, así como sus variaciones, no es una regla cerrada de neutralidad o imparcialidad sino como un

1 ARLETTAZ (Fernando), «La laicidad vista desde el paradigma de la secularización» en PELE (Antonio) *et al.* Pele, Oscar Celador Angón, Hilda Garrido Suárez (Eds), *La laicidad*, Dykson, Madrid, 209-211.

valor u objetivo que tiene pretensiones de neutralidad o imparcialidad, es decir, optimizable en la medida de las posibilidades dentro del marco estructural constitucional en continuo desarrollo.

## 1. De lo secular y de la laicidad: variaciones conceptuales

En la discusión sobre cuál debe ser el rol de la sociedad y el estado sobre la religión u otras creencias, diversos conceptos deben ser distinguidos, conceptos que usualmente son utilizados de manera indistinta. Por un lado, debemos distinguir secular, secularismo o secularización, y por otro, laicismo, laicidad y laico; así como distinguir –en la medida de lo posible– entre estos como tal.

Por secularización, se entiende el proceso para la emancipación de las prácticas sociopolíticas y jurídicas de las prácticas teístas o religiosas<sup>2</sup>. Mientras que el conjunto de ideas que agrupan o promueven estas prácticas de emancipación podemos denominarlas Secularismo<sup>3</sup>. Lo secular se dice aquello o aquel que sostiene ideas relativas a la emancipación de referencias religiosas o teístas. Dentro del marco de lo secular podemos trazar diferencias y, quizá, disipar dudas y confusiones; el caso de equiparar secular con ateo que el ateo o el agnóstico puede tener una pretensión secularista sin ser en sí mismo secularismo<sup>4</sup>. En otras palabras, secular, ateo o agnóstico no son sinónimos.

---

2 MORONDO TARAMUNDI (Dolores), «El debate sobre la laicidad como trasfondo de la relación entre la libertad religiosa e igualdad», en PELE (Antonio) et al. (Eds), *La laicidad*, Dykson, Madrid, España, 272.

3 Véase CASANOVA (José V), «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos» en SÁNCHEZ DE LA YNCERA (I.) et al, *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos, México, 2012, 111-112.

4 MORONDO TARAMUNDI (Dolores), «El debate sobre la laicidad como trasfondo de la relación entre la libertad religiosa e igualdad», en PELE (Antonio) et al. (Eds), *La laicidad*, Dykson, Madrid, España, 271

Por otro lado, tenemos la laicidad, como una de las formas en que se produce la separación operativa<sup>5</sup> institucional entre el Estado respecto de las instituciones de características teístas<sup>6</sup> en términos jurídicos constitucionales o por medio de institutos jurídicos constitucionales que tienen como consecuencia la renuncia de confesionalidad del Estado y/o la separación entre este y la iglesia<sup>7</sup>. Esta visión de la laicidad se argumenta, procura un estatus de libertad e igualdad de las personas como un principio objetivo que condiciona la actuación del Estado con las personas bajo su jurisdicción<sup>8</sup>.

No hay una manera cómo la laicidad puede tomar forma; la laicidad puede implicar extremos o puntos medios tales como la cooperación, o bien puede ser excluir de lo público todo elemento o referencia a lo religión. Esto último es lo que pudiera llamarse la “laicidad” francesa; en lo personal, me parece poco preciso esto y cargado con sesgos que en sí no ilustra la totalidad de esta manifestación de la laicidad<sup>9</sup>.

Ahora bien, interesante es lo que ocurre con los términos laicismo y laico; estos, junto al concepto de laicidad son términos ambiguos entre sí. En este sentido, el laicismo versa sobre la ausencia de relación entre el Estado y la confesionalidad, incluso la cooperación – principalmente – económica

5 FERRARI (Vincenzo), «algunas tesis sobre la laicidad», *Novum Jus*, núm. 3, Colombia, 1999, Pág. 11; MORONDO TARAMUNDI (Dolores), «El debate sobre la laicidad como trasfondo de la relación entre la libertad religiosa e igualdad», en PELE (Antonio) et al. (Eds), *La laicidad*, Dykson, Madrid, España, Pág. 274.

6 Véase OLLERO (Andrés), «Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución española», *Revista Peruana de Derecho Público*, núm. 36, 2018, Págs. 79-80; FERRARI (Vincenzo), «algunas tesis sobre la laicidad», *Novum Jus*, núm. 3, Colombia, 1999, Pág. 12.

7 Cf. OLLERO (Andrés), «Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución española», *Revista Peruana de Derecho Público*, núm. 36, 2018, Pág. 88

8 PRIETO SANCHÍS (Luís), *El constitucionalismo de los derechos*, Trotta, Madrid, España, 2013, Pág. 247; ABAD (S.) *¿Es el Perú un Estado laico? Análisis jurídico desde los derechos sexuales y reproductivos*, Católicas por el Derecho a Decidir, Lima, Perú, 2012, Pág. 19. BURGOS (Betzabé Marciani), «Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano» *DOXA*, núm.38, Alicante, España, Madrid, Pág. 247.

9 RUÍZ SOROA (José María), *El esencialismo democrático*, Trotta, Madrid, España, 2010, Pág. 109.

con una confesionabilidad. Parte de la crítica de la visión laicista de las relaciones entre Estado e iglesia es posibilidad de que esta puede degenerar un tratamiento discriminatorio o con aspectos negativos<sup>10</sup>, así como la adscripción del discurso teológico como razón pública.

El laicismo puede asumir un matiz distinto en que la relación es de autonomía y cooperación. Estos elementos son importantes y debemos verlos por separados. Por un lado, la autonomía reside en el hecho de que en cada una de sus áreas cada uno puede permanecer como tal autónomo, lo cual explicaría doctrinas tales como la “excepción ministerial”. Por otro lado, en el aspecto más controversial, es el ámbito de la cooperación porque puede ser utilizado como vía para vaciar de contenido la aconfesionalidad.

Se dirá que, al ser la sociedad confesional o mayoritariamente vinculada a una doctrina teísta, entonces, siendo el Estado expresión de esa sociedad no hay por qué separar las relaciones si por igual se mantiene la libertad de culto. Apelar al argumento cultural o de la confesionalidad de la sociedad para justificar un cierto grado de confesionalidad del Estado, mientras se respete la libertad de culto, no solo es contradictorio, también bastante peligroso. Tan directo o precisos como sea posible: no es posible proteger la libertad de culto y la discriminación por motivos religiosos sino existe esa separación del Estado y sus normas de la iglesia y sus normas. De lo contrario, se estaría tomando la buena fe de una ética de máximos como lo es una religión de que protegerá otras manifestaciones religiosas con las cuales puede tener una diferencia como tal.

No es posible que el Estado promueva o endose una confesión sin que sacrifique en todo o en parte la protección de la libertad de conciencia o cultos y, por qué no, la libertad de expresión. En otras palabras, es posible que exista esa protec-

---

10 FERNÁNDEZ (Gonzalo F), «Estado laico, laicidad y laicismo» *Foro Educativa*, núm. 38, Santiago, Chile, 2020, Pág.156.

ción, pero, no hay garantías sino es como una secularización determinada; ahora, cómo será la misma, es otra discusión.

## **2. Lo secular como pretensión de neutralidad o imparcialidad**

### *A. La idea de “Dios” y legitimidad política como razón pública*

Uno de los temas en la discusión sobre la cuestión de la religión es aquel relativo a la existencia de Dios, y la relevancia moral del mismo. En este sentido, no todos experimentamos a Dios o a la religión en igual grado. Algunos simplemente no experimentamos a Dios en absoluto. Otros entienden que Dios es una experiencia propia y alejada de los demás. Pero, existen otros que aun ante el problema de la existencia de Dios o que Dios es una cuestión subjetiva, entienden que él es totalmente irrelevante en la interacción social, es decir, otros no se sienten tan atraídos a las ideas sobre Dios.

De hecho, la suma de nuestras experiencias es lo que quizás nos de las suficientes razones para asumir a Dios como una autoridad moral en nuestras vidas o simplemente rechazarlo como tal. Al final de cuentas, lo que vale es que queda en nuestras manos la autoridad última sobre nuestras propias vidas. En efecto, seamos religiosos o no, somos el supremo legislador de nuestras vidas de acuerdo con nuestros intereses y valores. El problema surge cuando presentamos nuestras experiencias al otro cuando interactuemos en la sociedad, quien no siempre endosa o apoya esas experiencias que forman parte de nosotros.

Cuando interactuamos, muchas personas tratan de imponer una visión que no está basada no en la autoridad personal de ellos, sino en otro tipo de autoridad. Quizás porque consideran que la autoridad de Dios es la única autoridad, y no hay

autoridad moral distinta a la autoridad moral de Dios. Otras personas piensan diferente, tales como agnósticos y ateos, quienes no aceptan la autoridad moral de Dios, en particular cuando existen pruebas que no hacen más que desplazar la creencia religiosamente fundada detrás de una determinada afirmación.

¿Es posible balancear esto? Es posible que una persona que sea creyente, que considere a Dios como una fuente esencial de autoridad moral en su vida, pueda por igual sostener que Dios, como razón, debe ser ponderado con otras razones que la obliguen a actuar de una manera determinada. Esto porque esa persona no cree que Dios, aunque tenga un alto grado de autoridad moral en su vida, necesariamente tenga autoridad moral alguna sobre la vida de los demás. Aun cuando sus argumentos tengan una considerable influencia religiosa, ella se toma el tiempo para traducir sus planteamientos en razones que otros puedan aceptar sin que sea una imposición de su autoridad moral basada en Dios. La razón es sencilla, esta persona cree que la otra persona es como ella: libre e igual. Al final de cuentas, en virtud de lo anterior, sus razones, aunque influenciadas por la religión, no son razones propiamente religiosas sino razones públicas.

En efecto, ante la pluralidad de posturas entre creyentes y no creyentes, Dios no es en sí mismo una razón inherentemente persuasiva si no está acompañada de otras razones. Dios es una razón más que puede ser muy importante para una persona religiosa, pero no necesariamente una razón suficiente cuando se presenta ante otra persona que no se siente vinculada a él. Esto responde a que Dios no escapa del escrutinio producto de las interacciones en sociedades plurales, como tampoco escapa a que sea ponderado con otras razones para que pueda ser aceptado por los demás. No quiere decir esto que las tradiciones y prácticas religiosas no sean importantes, pero sí quiere decir que estas no son suficientes para excluir las razones o posiciones de otros que no necesariamente aceptan o endosan las razones religiosas.

A pesar de que Dios no es fuente de legitimidad política en las sociedades contemporáneas, esto no implica que Dios no sea moralmente relevante. Pero, será moralmente importante en la medida que no sustituya la responsabilidad que cada uno tenga sobre sí mismo y para lo demás como miembro de la comunidad política. Esto tampoco no excluye la obligación de los ateos, agnósticos u otros en la interacción social, ya que está gobernada la misma por las reglas de mutua consideración y respeto entre personas libres e iguales<sup>11</sup>.

Alcanzar este nivel de convivencia es un paso para la interacción basada en razones públicas. La idea de razón pública, en una democracia deliberativa, parte, por lo menos, de tres premisas generales. Primero, la existencia de razones que podrán ser, generalmente, aceptables por las personas; razones que sean independientes de perspectivas religiosas, personales u otras doctrinas comprensivas<sup>12</sup>; y que deben tener prioridad cuando se discute o determina la posibilidad de políticas coercitivas<sup>13</sup>. Las razones públicas actúan como razones de segundo orden, es decir, excluyentes de las razones de primer orden que apelan generalmente a los juicios personales con pretensión de generalidad<sup>14</sup>.

Ahora bien, si bien deliberar en base a razones públicas es deliberar desde la neutralidad y sin imposición, es imposible que las mismas no estén influenciadas por nuestra propia moralidad o visión de vida, como es la religión para algunas personas<sup>15</sup>. El punto de todo esto es que, si queremos lograr

11 Véase HABERMAS (Jurgen), «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en MENDIETA (Eduardo) y VANAN-TWERPEN (Jonathan), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011, Págs. 34-36.

12 Sobre las doctrinas comprensivas ver RAWLS, (John), *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

13 LAFONT (Cristina), «Religion in the public sphere» en ZUCKERMAN (Phil) and SHOOK (John), *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford University Press, Oxford, 2017, Págs. 275-276.

14 Véase RAZ (Joseph), *Razón práctica y normas*, CEPC, Madrid, Págs. 37-41

15 LAFONT (Cristina), «Religion in the public sphere» en ZUCKERMAN (Phil) and SHOOK (John), *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2017, Págs. 276-277.

consensos y tratar de que los demás acepten nuestras ideas, debemos recordar que no podemos deliberar en la pluralidad sin tomar en consideración aquello que nos hace plurales. Así, la racionalidad del discurso público en una democracia con desacuerdos debe generar mecanismos institucionales para su solución basadas en razones prácticas, es decir, procedimentales<sup>16</sup>.

Las constituciones como la Constitución dominicana, basada en un constitucionalismo socio-liberal, prevén las herramientas para que en el marco del proceso democrático se mantengan las relaciones de aprendizajes para llegar a un discurso público mejor acabado y no perfeccionista. Esta idea de apertura de la Constitución como proyecto no finalizado para la deliberación basada en razones públicas<sup>17</sup>, crea las condiciones para una relación constitucionalmente adecuada entre el Estado y una sociedad, de personas libres e iguales, que fijan su propia cosmovisión como la confesional o no confesional.

### *B. Secularización como pretensión de imparcialidad*

Expuestas las formas en cómo lo secular puede manifestarse, como secularismo, secularización, laicismo y/o laicidad, hablemos de las consecuencias que supone en el marco de un régimen democrático republicano constitucional. Como se trata de romper vínculos de referencias sobre base dogmáticas o confesionales, esto no aplica blanco y negro. En términos de razón práctica, lo secular no es un argumento de primer grado sino de segundo grado para que los efectos de la expresión de la ética dogmática religiosa puedan tener algún efecto y las pretensiones constitucionales no estar obs-

---

16 LAFONT (Cristina), «Religion in the public sphere» en ZUCKERMAN (Phil) and SHOOK (John), *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2017, Págs., 274.

17 Véase HABERMAS (Jürgen), «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en MENDIETA (Eduardo) y VANAN-TWERPEN (Jonathan), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, España, 2011, Págs. 37-38.



taculizadas, sobre todo en cuanto se refiere a la deliberación pública<sup>18</sup>.

Por ello, en este sentido, otro elemento a considerar es que cuando hablamos del laicismo o bien de la secularización es que esto se predica del Estado y no, necesariamente de la sociedad<sup>19</sup>. La sociedad puede completar o adentrarse en un proceso de secularización en la medida que existan más o menos adherentes a una determinada fe, pero, esto no concierne al Estado en democracias constitucionales. Sí concierne que el Estado transite hacia la secularización y sea laico, es decir, una separación entre lo político y lo trascendente que garantiza la autonomía de lo político ante lo religioso y viceversa<sup>20</sup>.

En el proceso de secularización que dirige el tránsito hacia el Estado laico debemos tomar en cuenta la neutralidad o imparcialidad. El Estado no es, de hecho, en sí neutral o imparcial<sup>21</sup> respecto a su autonomía en relación con las manifestaciones confesionales y sus organizaciones; pero, esto no quiere decir que exista una *pretensión* de neutralidad e imparcialidad.

La imparcialidad no implica mirar hacia un lado, al fin de cuentas la expresión política de la sociedad es la Constitución y el Estado es la expresión práctica de estos principios y de la eficacia de las políticas, a las cuales las organizaciones confesionales o feligrases, en principio, no pueden extraerse dado que la idea del bien común es expresa como un argumento de segundo grado que desplaza las distintas creencias comprensivas o perfeccionistas como debe ser la vida. La deidad o Dios gobierna el corazón de las personas, pero, no así la democracia republicana, no importa qué tanto fuimos inspirados por esas doctrinas para acceder a lo político.

---

18 Véase, generalmente, VÁSQUEZ (Rodolfo), «Laicidad, religión y deliberación pública» *DOXA*, núm. 31, Alicante, Madrid, 2008.

19 RUÍZ SOROA (José María), *El Esencialismo democrático*, Trotta, Madrid, España, 2010, Pág. 109.

20 RUÍZ SOROA (José María), *El Esencialismo democrático*, Trotta, Madrid, España, 2010, Pág. 110.

21 OSÉS GORRAIZ (Jesús María), «Laicismo: del concepto a los modelos», *Revistas de Estudios Políticos*, núm. 160, Madrid, España, 2013, Págs. 131-157, 133.

Parte del discurso político y jurídico producto de un marco secular, nos revela un tipo de discurso que intenta o crear las bases para separar ideas individuales de aquellas ideas que si bien son del individuo tienen una pretensión de aceptación frente a otros que no comparte su concepción de vida. Ante esto, el argumento secular defendido se sostiene en base a razones distributivas convincentes que justificaría las actuaciones públicas que excluyen otras razones personales. Por un lado, las razones estimativas personales que se refieren a propias del individuo, hasta perfeccionistas si se quiere, sustentado en un juicio autónomo de valor; por otro lado, las razones estimativas impersonales que apelan a aquellos aspectos que, con independencia del juicio de valor del individuo, tienen un valor heterónomo o externo<sup>22</sup>.

Aunque lo secular puede tener un valor constitucional identificable, no es que exista una determinada disposición o enunciado constitucional que así lo prevea. De hecho, el laicismo o lo secular, en este caso, se vincularía con los principios constitucionales existentes, sin que se asuma como forma única de gobierno<sup>23</sup>. De ser esto sostenible, la idea de lo secular en democracia políticas plurales no debe existir lo secular como instrumento de coerción sino como existencia de razón pública para llegar al grado de imparcialidad suficiente<sup>24</sup>. Lo secular, aun cuando represente una ética mínima en contraste con la dogmática de máximos de lo confesional, se prefiera lo secular como garantía de lo último, pero, no hay una confección de bien detrás de la estructura<sup>25</sup>.

---

22 Véase DWORKIN (Ronald), *La democracia posible. Principios para un debate público*, Paidós, Barcelona, España, 2008.

23 Véase OSÉS GORRAIZ (Jesús María), «Laicismo: del concepto a los modelos», *Revistas de Estudios Políticos*, núm. 160, Madrid, España, 2013, Págs. 131-157, 145.

24 Véase OSÉS GORRAIZ (Jesús María), «Laicismo: del concepto a los modelos», *Revistas de Estudios Políticos*, núm. 160, Madrid, España, 2013, Págs. 131-157, 143; PEÑA-RUIZ, H. *La emancipación laica*, Laberinto, Madrid, España, 2001, Pág. 164.

25 Véase OLLERO (Andrés), «Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución española», *Revista Peruana de Derecho Público*, núm. 36, 2018, Pág. 81;

Por ello,

[s]ólo el modelo laico tolerante estaría en condiciones de apelar a justificaciones impersonalmente estimativas como podrían ser, por ejemplo, los mismos derechos humanos, y en último término el principio de responsabilidad personal, que no es sino otra forma de enunciar el principio de dignidad de la persona<sup>26</sup>.

Es en esta relación de razones estimativas personales e impersonales donde la pretensión de neutralidad o imparcialidad se desenvuelve como razón pública que respeta y tolera las convicciones religiosas<sup>27</sup> teístas y no teístas. Ahora, para bien o para mal, no asegura esta visión una única forma como lo secular puede tomar forma, ya que puede ser tanto positiva como negativa. La dimensión negativa de lo secular es que el Estado debe abstenerse de realizar actos que proscriban o impidan la libertad religiosa o conciencia, lo cual incluye el derecho “a no creer”.

Correlativamente a esto, abstenerse de incurrir en actos discriminatorios respecto a manifestaciones religiosas. En la dimensión positiva se trata de tomar acciones para impedir la discriminación o actos discriminatorios, pero, también de permitir la manifestación plural de concepciones religiosas y hacer valer los principios políticos de justicia previstos, en principio, en la Constitución.

Para que la pretensión de neutralidad o imparcialidad pueda tener algún tipo de efecto deseable y sea aceptable, hay que mirar críticamente estas dos visiones de lo secular. La dimensión positiva tiene el problema que más allá de asumir las obligaciones positivas propias del derecho vinculados a creencias confesionales, puede inclinarse a ser como una promoción que terminaría por endosar una determinada

---

26 VÁSQUEZ (Rodolfo), «Laicidad, religión y deliberación pública» *DOXA*, núm. 31, Alicante, Madrid, Pág. 672.

27 DWORKIN (Ronald). *Una religión sin dios*, FCE, México, 2016.

perspectiva confesional que, a la larga, afectaría la libertad de conciencia<sup>28</sup>.

No se trata de que la dimensión positiva del derecho a la libertad de culto o conciencia quede nulificada para prevenir un endoso o cruce entre lo confesional y el Estado, sino que el Estado termine por desplazar los valores constitucionales esenciales a favor de un determinado tipo de concepción personal que tendría efectos antiliberales y promover una “noción de bien común” a costa del individuo que lo integra<sup>29</sup>. Esto es lo que supondría el supuesto “constitucionalismo del bien común” basado en el integrismo católico<sup>30</sup>, o intentar basadas la comunidad políticas una tradición dogmática y diversa como lo es la judeocristiana<sup>31</sup>, lo que compromete la integridad política de la democracia.

Es que el Estado

no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco puede ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, musulmanes, etc.: de toda la gama de posturas presentes en una sociedad moderna. Pero las decisiones no se pueden configurar de forma que se dé reconocimiento especial a alguna de esas posturas. Esto no resulta sencillo: los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo. Pero así es la naturaleza de esta empresa y siempre hay que fijarlos de nuevo. Pero así es la naturaleza de esta empresa que es el

---

28 BURGOS (Betzabé Marciani), «Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano» *DOXA*, núm.38, Alicante, España, Madrid, Págs. 250-251.

29 RUIZ MIGUEL (A) y NAVARRO-VALLS, (R.), *Laicismo y Constitución*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, España, 2009, Pág. 44.

30 Véase VERMUELE, Adrian (2020), *Beyond originalism*, The Atlantic (Mar. 31, 2020)

31 Véase DENEEN (Patrick J.), *Why Liberalism Failed*, New Haven, Yale University Press, 2018

Estado secular moderno. ¿Y qué mejor alternativa existe para las democracias pluralistas? <sup>32</sup>

Así, ante este problema deberíamos cambiar a una secularidad o laicidad abierta más que positiva, para evitar los problemas que supone la “cooperación” que terminen por distorsionar lo que positivamente se demanda del Estado como en otros derechos. Aquí, para evitar la captura del Estado que en su acción u omisión debe servir para promover la dignidad de la persona como su función esencial<sup>33</sup>, la pretensión de imparcialidad o neutralidad que se predica de lo secular quizá deba verse en términos postseculares.

En este sentido, la relación entre el Estado y confesionalidad debe verse más allá de términos de antagonismo o que el Estado deba favorecer la religión. Esta visión postsecular, para tratar de salvaguardar los valores liberales de una sociedad donde las personas libres e iguales, que estén en constante comunicación, abiertos a escucharse los unos a los otros<sup>34</sup>. Evidentemente, la pretensión de esta reconfiguración postsecular es evitar que las bases deliberativas se vean afectadas sin que se tomen en consideración los hablantes entre sí.

Por ello,

El Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosa tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal<sup>35</sup>.

32 TAYLOR (Charles), «¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?», en MENDIETA (Eduardo) y VANANTWERPEN (Jonathan), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, España, 2011, Pág. 54.

33 Constitución de la República Dominicana, Art. 5; Art. 8, (2015).

34 HABERMAS (Jurgen) y RATZINGER (Joseph), *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, Cenzontle, 2008, Pág. 33; HABERMAS (Jürgen), «la religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Paidós, 2006, Págs. 147-148.

35 HABERMAS (Jürgen), «la religión en la esfera pública. Los presupuestos

En cierto sentido, el argumento es que de lo político y jurídico se excluya el todo o nada cuando se trate de religión y confesionalidad. Se trata de crear espacios donde la libertad vinculada al culto y conciencia puedan manejarse en la estructura constitucional, sin que suponga una imposición de una parte y de otra. Se prima con esto la autonomía y el respeto de los miembros de la sociedad<sup>36</sup>, quedando el estado simplemente en velar por las relaciones o la estructura del desarrollo socio político.

Existe un problema de extremos que no queda desapercibido, al igual que puede inclinarse a un Estado confesional extremo, puede ser lo mismo con lo secular. No obstante, la ironía, desde la óptica de los críticos del secularismo, es que es en el marco de una estructura secular donde la protección de la religión puede ser posible, así como la libertad de conciencia y desarrollo de la personalidad puede concurrir. De esta forma no se diluye la dignidad de las personas involucradas desde la óptica de su autonomía como de las distintas responsabilidades que asumen.

En efecto, lo secular y lo sectario no necesariamente implica una contradicción per se, en la medida que la medida suponga un fin secular o traducible a todas sin endosar una doctrina comprensiva teológica, entonces, puede coexistir<sup>37</sup>. Deberán existir razones donde el endoso de una religión sea propio de una conducta antiseccular, o bien si llevar a cabo políticas seculares o laicas suponga una carga irrazonable sobre la libertad de conciencia y culto. La racionalidad de la decisión a favor de una u otra debe responder al análisis de elementos preponderantes, en particular si la posición y motivos es la libertad en igualdad de condiciones.

---

cognitivos para el «uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Paidós, 2006, págs. 137, 144 y 155

36 Cfr. FERRARI (Vincenzo), «algunas tesis sobre la laicidad», *Novum Jus*, núm. 3, Colombia, 1999. BOVERO (Michelangelo), «Laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política», en V.V.A.A. *Para entender y pensar la laicidad*, UNAM-PORRÚA, México, 2013, Pág. 259.

37 Cfr. ELORZA (Jorge), *Secularism and the Constitution*, Pittsburg L. Rev. núm. 72, 2010, Pág.62.

Teniendo en cuenta esto, más los enunciados, proposiciones y normas constitucionales, se da cuenta de un criterio normativo de secularidad, no necesariamente descriptivo, aunque esta última apreciación es posible atendiendo a la protección de la libertad de cultos y conciencia; y el libre desarrollo de la personalidad. La secularización, como premisa, debe ser el punto de partida para el análisis de las imposiciones sobre la religión y las imposiciones de la religión sobre lo(s) demás.

Podría ser irónico, por igual, que se estaría endosando el secularismo en perjuicio de la religión. El argumento, a primera vista, atrae, pero, visto a profundidad es bastante débil. Es cierto que el estado no es del todo neutral respecto a doctrinas comprensivas (morales, éticas, políticas, etc.), pero, esto no destruye la presunción de buena fe y de *disposición* hacia cierto nivel de imparcialidad. Desde la óptica republicana, donde la no dominación es un valor que satisface los términos de justicia no dominar ni ser dominado exclusivamente por estas doctrinas, permite la libre conducción de ideas y de legitimidad cuando deban adoptarse medidas que pueda provocar dudas o desacuerdos razonables sobre su compatibilidad con el valor secular.

\*\*\*

La imparcialidad no se logra a la totalidad, pero, si lo suficiente para consolidar la legitimidad del Estado frente a doctrinas confesionales y aconfesionales. Solo el Estado puede pretender la secularización, la sociedad no; de lo contrario, caemos en el riesgo de que personas libres, iguales y de digna consideración sean discriminadas e impedidas en el ejercer su fe y su conciencia (confesional, atea, agnóstica, etc.) El discurso secular que plantear debe ser uno que se aleje de la *laïcité* “republicana” francesa.

No obstante, lo que no puede perderse de vista es que las razones impersonales, públicas o con pretensión de independencia que alimentan la deliberación pública son esenciales. Esto no significa que los impulsos o una que otra motivación derive de una posición personal confesional o no-confesional.

Lo que significa que para garantizar esto, más los principios constitucionales esenciales como principios de justicia, la pretensión de secularidad como imparcialidad no solo garantizan que el Estado no deje de reconocer su incompetencia en temas confesionales.

## Bibliografía

- Abad, S. *¿Es el Perú un Estado laico? Análisis jurídico desde los derechos sexuales y reproductivos*, Lima: Católicas por el Derecho a Decidir, 2012.
- Arlettaz, Fernando. «La laicidad vista desde el paradigma de la secularización». En *La laicidad*, editado por Antonio Pele, Oscar Celador Angón, Hilda Garrido Suárez, Madrid: Dykson, 2014.
- Burgos, Betzabé Marciani. «Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano» *DOXA*, núm.38, 2015.
- Casanova, José V. «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos». En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, editado por I. Sánchez De La Yncera, México: Anthropos, 2012.
- Dworkin, Ronald. *La democracia posible. Principios para un debate público*, Barcelona: Paidós, 2008.
- Dworkin, Ronald. *Una religión sin dios*, México: FCE, 2016.
- Fernández, Gonzalo F. «Estado laico, laicidad y laicismo» *Foro Educativo*, núm. 38, 2020.
- Ferrari, Vincenzo, «algunas tesis sobre la laicidad», *Novum Jus*, núm. 3, 1999.
- Habermas, Jürgen. «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política». En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, Madrid: Trotta, 2011.



- Lafont, Cristina). «Religion in the public sphere». En *The Oxford Handbook of Secularism*, editado por Phil Zuckerman y John Shook, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Morondo Taramundi, Dolores. «El debate sobre la laicidad como trasfondo de la relación entre la libertad religiosa e igualdad». En *La laicidad*, editado por Antonio Pele, Oscar Celador Angón, Hilda Garrido Suárez, Madrid: Dykson, 2014.
- Ollero, Andrés. «Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución española», *Revista Peruana de Derecho Público*, núm. 36, 2018.
- Osés Gorraiz, Jesús María. «Laicismo: del concepto a los modelos», *Revistas de Estudios Políticos*, núm. 160, 2013.
- Prieto Sanchís, Luís. *El constitucionalismo de los derechos*, Madrid: Trotta, 2013.
- Rawls, John. *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996.
- Raz, Joseph. *Razón práctica y normas*, Madrid: CEPC, 1991.
- Ruiz Miguel, A. y R. Navarro-Valls. *Laicismo y Constitución*, Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009.
- Ruíz Soroa, José María. *El Esencialismo democrático*, Madrid: Trotta, 2010.
- Vásquez, Rodolfo. «Laicidad, religión y deliberación pública» *DOXA*, núm. 31, 2008.

## **(Nuestra) Actualidad histórica: la visión de Byung-Chul Han**

*(Our) Current Moment in Historical Perspective: Byung-Chul Han's Vision*

*(Notre) actualité historique: la vision de Byung-Chul Han*

Fernando I. Ferrán\*

El tiempo trabajado es tiempo perdido,  
no es tiempo para nosotros.  
Byung-Chul Han

### **Resumen**

El pensamiento del profesor Byung-Chul Han es presentado en función de sus principales ensayos publicados al presente, no solo para divulgar sus principales ideas relativas a la civilización contemporánea, sino para demostrar el valor de sus conceptos de poder y de libertad, tanto para criticar el modo de vida en occidente, como para demostrar por qué la sociedad occidental cada vez se iguala más a la experiencia tenida en el mundo oriental. En ese contexto, surge su apertura a una nueva experiencia y concepción del amor comprendido como amable apertura compasiva hacia el otro.

**Palabras claves:** Poder, Libertad, Occidente, Oriente, Amor.

---

\* Profesor-Investigador. PUCMM

## Abstract

Professor Byung-Chul Han's thought is presented based on his main essays published to the present, not only to disseminate his main ideas regarding contemporary civilization, but to demonstrate the value of his concepts of power and freedom, both to criticize the way of life in the West, as if to show why Western society is becoming more and more equal to the experience of the Eastern world. In this context, he opens up to a new experience and conception of love understood as a kind compassionate openness towards the other.

**Keywords:** Power, Freedom, West, East, Love.

## Résumé

La pensée du professeur Byung-Chul Han est présentée sur la base de ses principaux essais publiés à ce jour, non seulement pour diffuser ses principales idées concernant la civilisation contemporaine, mais pour démontrer la valeur de ses concepts de pouvoir et de liberté, à la fois pour critiquer le mode de vie dans l'Occident, comme pour montrer pourquoi la société occidentale devient de plus en plus égale à l'expérience du monde oriental. Dans ce contexte, leur ouverture à une nouvelle expérience et conception de l'amour émerge, comprise comme une ouverture bienveillante et compatissante envers l'autre.

**Mots-clés:** Pouvoir, Liberté, Occident, Orient, Amour.

La «*actualidad histórica*»<sup>1</sup> refiere la encrucijada en la que el pasado somete a juicio y decisión del libre arbitrio de cada sujeto consciente de sí su existencia y porvenir.

A ese propósito recuerdo a Hegel en su magno -pero fallido- esfuerzo de sistematización en la *Enciclopedia* de 1830, así

---

1 A propósito de esta concepción, ver Fessard, Gaston: *De l'actualité historique*, París, Desclée de Brouwer, 1960.

como en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* y las de *Filosofía de la Historia*. Lo califico adrede de fallido pues, según él, el Logos se superaba a sí mismo en la Europa germánica de su tiempo decimonónico cuando suprimía todo lo que lo precedía y negaba en una superación (*Aufhebung*) desprovista de posteridad.

No obstante, ese y otros esfuerzos más reconocidos desde tiempos presocráticos -los mismos que pasan por Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Schelling e incluso otros menos comentados como Suárez y Zubiri-, en este ensayo relativo a la actualidad histórica de nuestro tiempo dejo constancia de mi curiosidad y sorpresa por la obra -en ciernes- de Byung-Chul Han. Debo el estudio de sus obras principales a un presente de cautiverio impuesto por la última de las pandemias que sitúa la humanidad del ser humano al borde de su fin mortal.

En ese tiempo descubro un pensamiento inquieto en procura de su madurez en un mundo dislocado en el que aparece lo oriental como crítico talón de Aquiles de lo occidental y, a la inversa, las preocupaciones de Occidente como ideal de Oriente. Y advierto de paso que Han lo viene logrando mientras discierne grandes temas de todos los tiempos y civilizaciones pasadas sin pre-juicios ni favoritismos a favor de los unos o los otros. Por este detalle me viene a la mente el Estagirita, Aristóteles, que se consideraba más amigo de la verdad que de su mentor Platón, y por eso pudo admirar el mundo natural sin por ello desconocer el “*conócete a ti mismo*” de raigambre socrática.

Sin más preámbulo, comienzo esta exposición poco original con unas fugaces pinceladas biográficas del filósofo coreano establecido con carta de ciudadanía en Alemania, país gestor de uno de los grandes cuerpos filosóficos del mundo occidental.

En un segundo inciso expongo sus ideas matrices y, en el tercero reseño algunas de sus obras a las que he podido tener acceso en estos días.

Finalizo reconociendo la originalidad intelectual del encuentro de dos civilizaciones, -pero no como aconteciera a finales del siglo XV cuando europeos encontraron desconocidos americanos, sino- respetuoso de las respectivas diferencias hilvanadas sin confusión gracias a una experiencia conceptual capaz de conciliar insalvables diversidades históricas y culturales que acercan y al mismo tiempo diferencian el mundo cultural occidental del oriental.

## I. Trayectoria de un filósofo

Han, de nombre Byung-Chul, es un filósofo y ensayista surcoreano experto en estudios culturales. Nació en Seúl, Corea del Sur, en 1959 y en la década de 1980 se estableció en Alemania. Significativo de su articulado dominio multicultural, escribe en alemán y no en su idioma natal, coreano.

En su lar nativo estudió metalurgia en la Universidad de Corea, en Seúl, antes de llegar a Alemania donde se estableció y estudió filosofía, literatura alemana y -ioh, sorpresa!- teología católica en las universidades de Friburgo y Múnich.

Su doctorado lo obtuvo en Friburgo y su disertación versó en 1994 sobre Martin Heidegger. Seis años más tardes se incorporó al Departamento de Filosofía de la Universidad de Basilea y allí completó su habilitación.

No fue hasta el año 2010 que se convirtió en miembro de la facultad de la Universidad de Arte y Diseño de Karlsruhe, donde sus áreas de interés fueron la filosofía de los siglos XVIII, XIX y XX, discernidos todos ellos desde una perspectiva tan universal y compleja como la ética, la filosofía social, la fenomenología, la teoría cultural, la estética, la religión, la teoría de los medios y la filosofía intercultural.

Desde 2012 enseña filosofía y estudios culturales en la Universität der Künste Berlin. Allí funge de director del recién creado programa de Estudios Generales.

Al presente, Han es autor de dieciséis libros, en los que trata asuntos como el que él tilda de una «*sociedad del cansancio*» (Müdigkeitsgesellschaft), además de una «*sociedad de la transparencia*» (Transparenzgesellschaft) y sobre su concepto neólogo de «*shanzhai*» por medio del cual busca identificar modos de deconstrucción en las prácticas contemporáneas del capitalismo chino.

Su más recientes escritos denotan su atención a las fuerzas del mercado neoliberal -en tanto que dominado por un impulso insaciable de consumo y de divulgación voluntaria cuyo frenesí es la pornografía y, paradójicamente, la transparencia como norma cultural. Más alejado que identificado con una «*civilización del espectáculo*»<sup>2</sup>, dicho mercado impone un sistema totalitario de apertura a expensas de valores como la intimidad, la vergüenza, el secreto y la confianza.

Si no yerro en mi apreciación, Byung-Chul Han está considerado como uno de los filósofos más destacados del pensamiento contemporáneo. No se trata del prototipo de profesor universitario, sobre todo en el mundo anglosajón, constreñido a publicar cada año algo nuevo que llame la atención para fines de preservar su puesto de trabajo y «*tenure*». Al contrario, de su fecunda carrera intelectual destacan ideas críticas y desapasionadas a propósito del individualismo, el capitalismo, la sociedad del trabajo, la tecnología, la hipersuavidad y la sumisión.

Acucioso pensamiento crítico el de ese filósofo que, aun cuando no se le considera como inscrito ni como heredero de la renombrada Escuela de Frankfurt, devela que la aparente transparencia y el consumismo evidente hoy día, al igual que un exceso de positividad e información, conducen inexora-

---

2 Ver, Mario Vargas Llosa: *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguara, 2012.

blemente al agotamiento. Léase bien: no nos llevan a la felicidad que siempre añoramos utópicamente en la cultura occidental y tampoco en el modelo oriental a la pasividad del vacío sideral que perdura tras la privación de nuestros deseos.

Si tuviera que resumir el meollo catalizador de su pensamiento relativo a la civilización contemporánea y su estándar de civilidad lo cifraría en esta afirmación cimera de su pensamiento:

«Ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose».

## II. Ideas matrices de la actualidad

Sí; la vida está llena de sorpresas y de oportunidades. Una de ellas fue, para Byung-Chul Han, descubrir el pensamiento filosófico. La metalurgia no lo motivó, sino que lo extrañó hasta Alemania donde sin pretenderlo ni buscarlo se encontró con lo desconocido.

Cuando llegué a Alemania, ni siquiera conocía el nombre de Martin Heidegger. Yo quería estudiar literatura alemana. De filosofía no sabía nada. Supe quiénes eran Husserl y Heidegger cuando llegué a Heidelberg. Yo, que soy un romántico, pretendía estudiar literatura, pero leía demasiado despacio, de modo que no pude hacerlo. Me pasé a la filosofía. Para estudiar a Hegel la velocidad no es importante. Basta con poder leer una página por día.

De esos tantos días de pausada lectura y autores se siguen un rosario de cuestiones filosóficas de alto vuelo. A seguidas despliego una apretada síntesis -fruto arbitrario y poco original- de sus ideas más fundamentales a propósito de la actualidad histórica de nuestro mundo contemporáneo.

a. *El trasfondo de la realidad.* Según Byung-Chul Han, la pandemia del covid-19 deja al descubierto problemas laten-

tes por doquier, pues irrumpe en el seno de sociedades sometidas todas al «*principio de la globalización*» cuyo objetivo misántropo «*es maximizar las ganancias*».

En ese contexto, Han permanece convencido de que la crisis sanitaria «*asegurará que el poder mundial se mueva un poco más hacia Asia*», alejándose de Occidente. Y eso así, independientemente de que la actual pandemia, -como tantas otras en la historia universal-, sea seguida o no por convulsiones y estallidos sociales<sup>3</sup>. Lo que en definitiva cuenta es la conciencia civil oriental, dirigida con disciplina autoritaria e impersonal por un partido político apoderado de la fuerza coercitiva del Estado.

b. *La desintegración de la sociabilidad*. El reverso de aquella prognosis es una caterva de regímenes democráticos en los que el individualismo personalista y la irreverente opinión pública alejan cualquier probabilidad de consenso funcional. Desde el seno de estas omnipresentes sociedades fraccionadas, afloran los límites de haber sido formados bajo el credo de democracias liberales sometidas al «*infierno de lo igual*».

Occidente -luego de la reforma espiritual del cristianismo, y muy en particular del protestantismo y sus revolucionarias secuelas liberales y económicas-, no deja de buscar la independencia social y la superación individual de cada uno. Sin embargo, tan añorada pretensión queda desfasada por el ímpetu lógico de un sistema de explotación neoliberal que nos aleja del reino de la libertad -en cualquiera de sus versiones: incluyendo la evangélica del reino de los cielos o, en el reino de este mundo, la hegeliana, la marxista leninista o la del super hombre- y por tanto nos entrega a las amarras de la igualdad.

Han expone su concepción a partir de la tesis de acuerdo con la cual los individuos hoy se auto explotan y sienten recelo

---

3 Tal y como pronostican especialistas del FMI y de otras instituciones y dominios del saber. Ver, por ejemplo, Philip Barrett, Sophia Chen y Nan Li, técnicos del FMI, previendo estallidos sociales tras la pandemia del Covid 19: <https://blog-dialogoafondo.imf.org/?p=14975>



del otro, es decir, del no-yo; o bien respecto a todo el que se diferencia de sí o lo que llegue a ser diferente a sí mismo.

Dado que cada uno vive encerrado en sí mismo, en su propio egocentrismo narcisista fruto de «*el desierto, o el infierno, de lo igual*» nada ni nadie es capaz de liberarse a sí mismo ni liberar a los demás. Lo mismo acontece en regímenes democráticos que en los autoritarios.

c. *Comunicación -virtual*. Por supuesto, pocas veces los humanos hemos llegado a intercambiar tanta información como en el presente. Pero ese mismo fenómeno refuerza la tesis de Han.

Sin la presencia del otro, la comunicación degenera en un intercambio de información: las relaciones se reemplazan por las conexiones, y así solo se enlaza con lo igual; la comunicación digital es solo vista, hemos perdido todos los sentidos; estamos en una fase debilitada de la comunicación, como nunca: la comunicación global y de los likes solo consiente a los que son más iguales a uno; ¡lo igual no duele!

¡Por supuesto!, cada uno de nosotros se vende como auténtico. No queremos reducirnos al montón, a la revuelta masa invertebrada, a los demás, es decir, todos esos que están *de-más*. Lo que ignoramos o queremos desconocer es que el sistema únicamente permite que se den «*diferencias comercializables*», no sustanciales ni personales.

d. *Autoexplotación*. Como quien dice herederos del Fausto de Goethe: «*Al principio era la acción*»<sup>4</sup>, en el mundo actual se dejó atrás la preocupación moral kantiana del «*deber de hacer*» algo y se dio paso al «*poder hacerla*» realmente. De modo que bueno llega a ser todo lo que puedo hacer y malo todo lo que pudiéndolo hacer no lo hago.

Por vía de consecuencia, «*se vive con la angustia de no hacer siempre todo lo que se puede*» y tanto peor ya que, si no se logra hacer y tener más, siempre más, la culpa es del impotente. Como ha de entenderse, siempre de acuerdo con Han, no

4 Johann Wolfgang von Goethe: *Fausto*. Madrid: Espasa-Calpe, 2009.

estamos enfrentados sino sujetados o poseídos por la lógica del neoliberalismo globalizante que nos retiene.

La consecuencia de tal sumisión es funesta: la alienación perfecta de cada uno en tanto que cada uno se la inflige a sí mismo debido a su propio deseo y necesidad de superarse. Se trata de «*la alienación de uno mismo*» que en lo físico se traduce en anorexias o en sobreingestas de comida o en posesión de todo tipo y cantidad de productos de consumo u ocio.

Que no quepa la menor duda, estamos ante el Homo hacendoso y consumista.

e. ‘*Big data*’. Del dataísmo o *big data* no solo habla hoy día de manera acertada Yuval Noah Harari<sup>5</sup>. También lo hace Byung-Hul Chan cuya calificación describe como sigue:

El dataísmo es una forma pornográfica de conocimiento que anula el pensamiento. No existe un pensamiento basado en los datos. Lo único que se basa en los datos es el cálculo... Los macrodatos hacen superfluo el pensamiento porque si todo es numerable, todo es igual... Estamos en pleno dataísmo: el hombre ya no es soberano de sí mismo, sino que es resultado de una operación algorítmica que lo domina sin que lo perciba.

Ese nuevo fenómeno de civilización, común a cualquier sociedad contemporánea e independiente de su posición geográfica, no se enfrenta proponiendo dar marcha atrás y regresar al pasado. Buscar refugio fuera de la cueva de Platón, saliéndonos de las redes sociales, sería absurdo e irreal.

---

5 Para Harari, un dataísta es alguien que, a la hora de exponer y tomar decisiones se fía en los macrodatos y en los algoritmos computacionales más que en el sentido común, el conocimiento y la sabiduría humana. Según explica en su obra *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Madrid, Debate, 2015), el datismo o dataísmo es un término empleado para referirse a la mentalidad, filosófica, no religiosa, propiciada por la inteligencia artificial y la acumulación de datos o *big data*; mientras que el dato es una representación simbólica -numérica, alfabética, algorítmica, espacial o de otra modalidad- que describen e implican hechos empíricos, sucesos, entidades.

*No podemos negarnos a facilitarlos: una sierra también puede cortar cabezas... Hay que ajustar el sistema: el ebook está hecho para que yo lea, no para que me lea a mí a través de algoritmos... ¿O es que el algoritmo hará ahora al hombre?... Necesitamos una carta digital que recupere la dignidad humana y pensar en una renta básica para las profesiones que devorarán las nuevas tecnologías.*

Así como acontece en el referido diálogo platónico, de manera análoga el reto ético consiste esta vez en reconocer la idea del bien y adentrarse entonces en la oscura espesidad de una fosa de credos y opiniones con el propósito final de rescatar a un sinnúmero de cautivos igualdados por la ignorancia. El mundo de la verdadera cosa real es mucho más que dígitos y números. Para reconocerlo y admirarlo se requiere que la especie humana sea reconocida por lo que es -humana- gracias a seres libres, intuitivos, éticos y pensantes.

### III. Nuestro malestar histórico

El ensimismado individualismo narcisista lleva a la civilización contemporánea a «una época de conformismo radical» en la que se procura a toda costa la igualdad.

*Cuanto más iguales son las personas, más aumenta la producción; esa es la lógica actual; el capital necesita que todos seamos iguales, incluso los turistas; el neoliberalismo no funcionaría si las personas fuéramos distintas.*

En ese tiempo, el *mal-estar* se manifiesta por medio de un sistema de producción mejor que voluntariamente priva a uno mismo del libre disfrute de tiempo útil, así como de la convivencia con el resto de sus coetáneos.

Pleno de sinceridad, Han escribe que él no sabe bien cómo salir de ese encierro. El profesor de Berlín a lo más lega una intuición, similar al grito nietzscheano por medio del cual se nos enrostra que como sujetos moralizados hemos llegado a

ser incapaces de jugar sin culpabilidad alguna como niños<sup>6</sup>: la vida humana es para vivirla, gozarla y disfrutarla, y no para sobrevolarla al margen de ella. Por ello mismo, necesitamos revolucionar el empleo del tiempo.

*La aceleración actual disminuye la capacidad de permanecer: necesitamos un tiempo propio que el sistema productivo no nos deja; requerimos de un tiempo de fiesta, que significa estar parados, sin nada productivo que hacer, pero que no debe confundirse con un tiempo de recuperación para seguir trabajando; el tiempo trabajado es tiempo perdido, no es tiempo para nosotros.*

Propuesta sublime y aún más excelsa si incluyera todos jugar natural y espontáneamente, alejados del egocentrismo narcisista del que por ahora ni siquiera nos libera la creación artística o la contemplación estética. Dicha vía sería el mejor modo para superar el mero estar en la Red, donde no escuchamos al otro, aun cuando nos apresuremos a repetirlo o desdecirlo.

Aquella intuición -fruto del malestar- sirve de bisagra o piedra angular a los más diversos temas expuestos en las principales obras de Byung-Chul Han.

A seguidas abro un largo paréntesis para presentar una eskueta reseña de sus principales obras ya publicadas y alguna de las ideas ahí consignadas, en tanto que a mi entender develan nuestro malestar histórico. Esta es la primera reseña de una larga lista de ensayos.

a. *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad* (2005). En la novedosa lectura que Han

realiza de Hegel -autor siempre mentado, muchas veces denigrado y rara vez leído- es muy probable que sea el primero en asociar poder y libertad.

---

6 Ver las tres transformaciones del espíritu -de camello moralista, a león crítico y revolucionario, hasta convertirse finalmente en un niño inocente, natural y juguetón- según Federico Nietzsche en: *Así habló Zaratustra*. Edición de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003.

Por lo general el poder es identificado con la coacciyn, la opresiyn, la fuerza imperiosa o la violencia. Por supuesto que puede venir acompañado por determinados rasgos característicos de mera imposición, pero según el autor no siempre depende ni se funda en ésta pues el poder congrega y aún no separa ni divide.

Tambien es falso que el poder excluya la libertad. La magnitud del poder no se muestra solo en el «no» sino en el «sí», o mejor dicho en el múltiple viraje desde el no hacia el sí. Y eso así porque la manera autentica de manifestarse el poder es la concordia, no la discordia. Para reconocerlo baste recordar las palabras de Tayllerand al prototipo de héroe histórico de Hegel, Napoleyn Bonaparte, cuando le advirtió que *«las bayonetas sirven para muchas cosas, menos para sentarse sobre ellas»*.

Pero si el poder no es violencia y menos aún abuso, vejación, dominación o subyugación, en tanto que ejercido por el Estado de derecho (germánico según Hegel) es autoridad, no represión y menos tiranía. He ahí su diferencia esencial frente a otras realidades como la violencia y la opresión. Como la autoridad que refuerza, el poder es incapaz de valerse de cualquier tipo de arbitrariedad, culto personalista o pompa monárquica o presidencial con el propósito de anular al ser histórico y devastar por vía de consecuencia lo que Hegel denomina la «eticidad» (Sittlichkeit) del Espíritu objetivo que re tiene en y para sí el derecho y la moral.

En ese contexto hegeliano Han puntualiza el poder como amabilidad en el lógico transcurrir de pueblos advenidos a una formación estatal de derecho nacional, es decir, no internacional. En tanto que Estado moderno de derecho nacional, cada uno de estos procede de manera independiente y permanece relativamente hablando al margen de las inevitables rupturas que implican -a través de los interregnos históricos- el resurgimiento de la brutalidad y la barbarie que escenifican las interminables guerras entre Estados en sí igualmente soberanos en el magno escenario de la historia universal.

El poder sito en ese gran teatro nacional se define -en función de las necesidades e intereses de cada integrante de la sociedad- mediante un intrincado tejido social hilvanado por las relaciones socioeconómicas y políticas de los actores, actuando a nombre propio o institucional.

La clave para entender que Han conciba el poder como amabilidad -y no tanto como razonabilidad de las leyes y normas de una sociedad, siguiendo a Hegel- está circunscrita a este fenómeno: el sujeto humano no es tan racional como se presupone. Y por eso reconsidera la naturaleza del poder, pero ahora sin privilegiar ni limitarse a su racionalidad. Si cada individuo encerrado en sí mismo queda racionalmente habilitado y existencialmente posibilitado a excederse y continuarse en los otros esto se debe al poder aquí dinamizado por medio de su dimensión amable.

Así, pues, debido al poder cada uno consigue en el seno de un Estado de derecho -sin por ello forzar ni atropellar u oprimir a los demás- prolongarse y extenderse a sí mismo en los otros sin que tal prolongación suponga violencia, avasallamiento u opresión. Precisamente, para Han la máxima expresión del poder significa la amabilidad y aparece allí donde uno se somete al otro voluntario, libremente<sup>7</sup>.

---

7 De su lado Hegel había privilegiado ese fenómeno, -pero sin recurrir a la amabilidad ni en el mundo subjetivo del individuo ni en el objetivo de la familia, de la sociedad y del Estado político-, a partir de la dialéctica del amo y el esclavo; particularmente cuando éste último ocupa conscientemente la posición servil como forma de eludir consciente y voluntariamente la muerte. Subjetivamente, la disolución final del conflicto adviene con la superación de esa dialéctica en la autoconciencia de cada uno que se abre así a la cultura (*Bildung*); y, objetivamente, la superación del conflicto surge en el mundo del derecho -que tiene por cima el Estado de derecho nacional, siendo las guerras internacionales (a no ser confundidas con las revoluciones sociales) que surgen en la historia universal cuantas veces dos o más naciones reproducen dicha dialéctica tratando las unas de imponer a la fuerza su derecho e intereses a las otras. A este propósito, ver Hegel: *Fenomenología del Espíritu*; traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1994; Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Editorial, 1968; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, Naturaleza y Espíritu*; traducción de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 1990.

Así se entiende que Han concluya que el «*poder libre*» del que se ocupa Hegel es un pleonasma. «*La incondicionalidad del sí es la infinitud del poder. La palabra-del-poder de Hegel, eres carne de mi carne, sella la continuidad del sí-mismo*». Gracias al poder, de sus entrañas brotan la *amabilidad* y sus adláteres de simpatía y compasión como vínculos entre todos los sujetos reencontrados gracias precisamente al poder. Y gracias a la misma compleja amabilidad cada ser humano -aun estando permanentemente acosado por sus propios deseos y necesidades- termina evitando el encierro que le impone su propio egocentrismo narcisista.

A todas luces, Han exploya la argumentación hegeliana y la desborda de manera innovadora. Quizás, lo inspiró para ello esta sabia evocación de Nietzsche quien escribió epistolarmente a Erwin Rhode, que «*la fruta cae del árbol sin necesidad de un golpe de viento... Con toda calma cae y fecunda. Nada ansía para sí y lo da todo de sí*»<sup>8</sup>.

En cualquier hipótesis, lo significativo es que el poder como acto bruto de imposición puede ser transformado. Esa posibilidad irrumpe de la mano de la amabilidad, cuyo rasgo esencial es que «*no necesita la vuelta a sí mismo desde lo otro*». Debido a esa compleja propiedad de la amabilidad del poder constituido en autoridad no solo firme -pues también es amable y compasiva- la tendencia a la estatización del poder en el mundo contemporáneo es capaz de trascender su tendencia absolutista de continuar siendo una versión moderna de la mónada de Leibniz<sup>9</sup> y entonces brindar espacios no solo a lo uno, sino también a lo múltiple y a lo marginal.

Si de la amabilidad emana un movimiento de simpatía distinto al de cualquier fuerza bruta que denote negación u oposición a la alteridad, entonces es menester que el mundo presente se vea conmovido por un poder original que detenga

---

8 Friedrich Nietzsche: Werke IV, Briefe 1861-1889), Frankfurt, Ullstein Buch, 1969.

9 Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadología, (edición trilingüe), Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.

la involución característica de cualquier voluntad limitada en sí misma.

Al fin y al cabo, el poder entendido como amabilidad en medio de las relaciones sociales abre y expone a cada sujeto a los demás; y así, no solo humaniza el poder, sino que lo hace comprensible y aceptable como factor fundamental de la reconstrucción social. Darse y excederse en y al otro, sin esperar volver a sí mismo de ninguna forma, es el desprendimiento capaz de fructificar en una amabilidad ilimitada de poder, tal y como lo discierne Byung-Chul Han a partir de Hegel.

b. *La sociedad del cansancio* (2010). Esta obra plantea una superación novedosa de la lógica dialéctica marxista, en la que hay un amo y un esclavo (más hegelianos que aristotélicos) devenidos un enriquecido capitalista explotador, en una esquina, y, en la otra, un explotado trabajador desfondado. Más aún, también afirma que se han superado las relaciones de poder -tal y como Foucault las entendía en torno al «debes» o «no debes»- en el contexto de una sociedad disciplinaria<sup>10</sup>.

¿De qué se trata y por qué el cansancio?

En cualquier sociedad contemporánea predomina la lógica del «tú puedes»; mejor aún: la del tú puedes «todo» y si no puedes has «fracasado» y eres «culpable» de tu propio fracaso. Por vía de consecuencia, vivimos en una sociedad en la que cada uno vive cansado, explotado hasta el agotamiento de tanto esfuerzo y poder.

El cansancio conduce a la esclavitud de cada sujeto y de todos -en tanto que aunados por un propósito común- a nuestros propios proyectos o metas. Vivimos supuestamente esforzándonos y superándonos por mejorar logros y metas, a pesar de que al mismo tiempo una opaca realidad nos mantiene sumergidos en el desasosiego de ser diferentes y devenir despreocupados de lo que somos en verdad.

---

10 Michel Foucault: *Las redes de poder*, Buenos Aires, Editorial Almagesot, Colección Mínima, 1991.



En medio del afán de destacar y sobresalir nos auto erigimos en esclavos de nosotros mismos cuantas veces se nos dice y asumimos que nada nos es imposible hoy día o en el futuro inmediato. Añadiría por mi parte, aunque no lo dice Han, que algunos afirman que como Sapiensa estamos rondando la ambición de llegar a ser dioses aun cuando sea con el auxilio de la inteligencia artificial.

Téngase en cuenta -en cualquier hipótesis- que la dominación contemporánea no es como la de la industrialización. Hemos dejado de ser explotados por otros o terceros tipo una clase social sobre otra. Y eso ha dejado de ser así dado que voluntariamente cedemos el dominio y accedemos a la auto explotación.

Si la sociedad industrial estaba dominada por las imposiciones y las prohibiciones de los madamases de una clase social, lo característico de la sociedad del cansancio es que nada ocurre por imposición ajena sino propia; autoimpuesta. Somos nosotros, los que nos sentimos compelidos a sacar más de nosotros mismos, a rendir el máximo, incluso a dar la milla extra. Ese esfuerzo no requiere del látigo de otro amo que no sea uno mismo. Vivimos auto flagelándonos, cada uno sometido a la expectativa de superarse produciendo y teniendo cada día más, incluso, aun cuando reiteradas veces no tengamos necesidad objetiva de tanto.

De ahí la lógica del emprendedurismo y la cultura del emprendedor que se auto exige hasta ceder en las más diversas patologías: la depresión, el déficit de atención y el síndrome del agotamiento (*burn out*). En todo esto mucho tiene que ver la sobreestimulación, el no dejar tiempo para el ocio, que en realidad es no dejar tiempo para pensar, para salir de esa sociedad hiperestimulada.

En esa sociedad omnipresente en la geografía universal han perdido importancia todas las actividades improductivas. El arte por el arte, el ocio no consumista, el puro descanso, el pensamiento especulativo, la inactividad de la vida contemplativa, la oración o la pérdida de tiempo son como epitafios absurdos para la omnímoda mentalidad laboriosa

y productiva. La superación de uno mismo, así como la libre competencia, la productividad y la creación y acumulación de riqueza ostensible finalizan agotando a los ciudadanos y consiguiendo que empleados y trabajadores sean sus propios explotadores cada vez que se exigen más.

Es en tal contexto que Han revela finalmente las tres paradojas de la vida contemporánea: la auto realización se convierte en auto destrucción; la hiperactividad en pasividad sumisa; la coacción en sensación de libertad. Y, por tanto, nosotros mismos nos exponemos voluntariamente a ser vigilados (entregando nuestros datos, revelando nuestros gustos, compartiendo nuestra ubicación).

En verdad, vivimos sin elegir, pero con la impresión de ser libres.

c. *'Shanzhai' Deconstrucción en chino* (2011). *Shanzhai* es un neologismo chino que significa

«falso» y se aproxima al término occidental de plagio. En su inicio fue usado para referirse a teléfonos celulares comerciales como Nokir o Samsing. No se trataba de meras copias ni falsificaciones. A decir de entendidos de la materia estas réplicas eran elegantes, multifuncionales y a veces incluso mejores que los originales. Acuñado el neologismo de referencia, el mismo se ha extendido a otros tantos componentes del diario vivir chino, tal y como libros, artistas, políticos y demás.

La idea de Han es que, a diferencia de lo que acontece en Occidente, *Shanzhai* los originales se transforman, se desconstruyen e incluso terminan siendo mejores que sus predecesores.

Esa es la apuesta segura de una serie de sociedades orientales que hasta hace pocos años fue tenido como lejanos competidores de las occidentales.

d. *Topología de la violencia* (2011). Han considera en este ensayo la violencia en tanto que fenómeno original y connatural al ser humano. Por supuesto, la violencia viene envuelta

en una tradición multifacética en la que destacan entre tantos otros el emblemático Caín de las escrituras judeocristianas y también el todo fluye heraclitiano de las clases sociales históricas de Marx e inclusive de la modernidad líquida de Bauman.

Según nuestro filósofo, la violencia se manifiesta de dos formas. Por medio de la negatividad se desarrolla a partir de la tensión entre el yo y el otro, interior y exterior, amigo y enemigo. Esas manifestaciones incluyen la violencia arcaica del sacrificio y la sangre, la mítica de dioses celosos y vengativos, la mortal del soberano, la despiadada de la tortura, la intangible de la cámara de gas, la viral del terrorismo, la visceral e hiriente del lenguaje.

La segunda manifestación es la positividad. De esta forma, la violencia se manifiesta como exceso de logros, sobreproducción, sobrecomunicación, hiperatención e hiperactividad. La violencia de la positividad, y aquí descansa el interés crítico de Han, podría ser e incluso es más desastrosa que la de la aquella negatividad.

e. *La agonía de Eros*. (2012) En medio de esa agonía, Han descubre dos vertientes. En la

primera trata la amenaza al deseo y al deseo en la sociedad actual. Al mismo tiempo, en la otra vertiente, descubre un argumento que avala que el amor requiere el coraje de aceptar la auto negación so pena de no llegar jamás al descubrimiento del Otro.

En efecto, en un mundo donde prima el individualismo fetichizado y la interacción social mediada tecnológicamente, el Otro es erradicado, no el yo. Y por eso buscamos hoy por hoy el amor y el deseo dentro del infierno -no del otro, como llegó a sostener Sartre<sup>11</sup>, sino como revela Han- de uno mismo.

11 La controversial frase de Jean Paul Sartre fue «*el infierno son los otros*», en una de sus obras cumbre: *El ser y la nada*, versión española de Editorial Losada, 1943. Esa concepción, al igual que la de Han, soslaya la posición de Hölderlin en su poema *Patmos*: «*Donde hay peligro crece / también lo salvador*»; ver, *Poemas*. Traducción de José Vicente Álvarez, Córdoba, Argentina, Ediciones Assandri, 1955.

Las páginas de esta connotada obra estudian las amenazas a Eros a través del análisis a la película *Melancholia* de Lars von Trier, *Tristan und Isolde* de Wagner, *Cincuenta sombras de Grey*; al igual que a autores privilegiados como Platón, Flaubert, Buber, Foucault, Baudrillard, Barthes y otros.

Largo es el recorrido hasta llegar a descubrir finalmente en qué consiste la reinención redentora del amor. Su tesis se resume lacónicamente en este acertijo de palabras: morir al amor es prescindir del Otro tanto como ultimar el pensamiento mismo.

f. *La sociedad de la transparencia* (2012). De acuerdo con Han, en el mundo contemporáneo los individuos están hartos de tantos enigmas y misterios. Cansados de dudas, confusiones y sospechas de difícil explicación, surge el propósito colectivo de que cada uno pase su tiempo entre-tenido con sosiego, disfrutando y realizando actividades que no alteren su estado normal e inercial de conciencia. Solo así consigue no ser molestado y que no se le compliquen sus obligaciones normales.

Mas, ¿cómo consigue esa especie de equivalencia o transparencia entre lo que hace, acontece, piensa y dice? La obtiene en la medida en que se requiera de cada uno (desandando así la tradición socrática del mundo occidental) renunciar a cualquier acto de reflexión que lo conduzca a hacer un alto en el tráfigo cotidiano para estar no consigo mismo, sino alejado de cualquier deseo y a solas de todo ruido y barunto (tal y como idealizaba el mundo oriental).

De tanta claridad resulta un alto grado de ceguera e ingenuidad colectiva. Cada miembro de una cualquiera de las sociedades humanas contemporáneas es un sujeto de rendimiento que ilusoriamente acogido a sus opiniones y acciones cree haber podido robar y dominar los secretos de la naturaleza y de los dioses para conseguir mediante la ciencia y su aparataje de técnicas y tecnológico una vida de mayor confort y libertad. Y eso así, aun cuando en verdad su vida transcurre auto explotado -consumido en su inútil esfuerzo como el mí-

tico Sísifo- y encadenado, cansado e indefenso en su vano sufrimiento -como Prometeo.

g. *La expulsión de lo distinto* (2016). Aunque menos leída y citada, esta es una obra fundamental para reconsiderar lo que se sabe de la tradicional dialéctica aristotélica del amo y el esclavo, luego de haber pasado por las manos de Schelling, Hegel, Marx, y llegando incluso a los *a priori* no tematizados de la responsabilidad y huellas del infinito que traslucen en el rostro hermenéutico del otro de Levinas.

El incisivo ensayo rechaza la sempiterna negatividad concebida como contrariedad -jamás como complementariedad- del otro en tanto que no-yo y, desde esa condición, enfrentada a la positividad que significa uno mismo. Eso así, pues uno mismo es lo que existe de conformidad con la mejor tradición cartesiana del cogito *ergo sum* y el resto no deja de ser lo rechazado porque no es, no piensa o no reconoce que sea percibido y pensado como sujeto.

¿Por qué esa relación siempre adversa y negativa ante lo que es o está demás? Porque andamos envueltos en un narcisismo que viene de un individualismo mal entendido y también mal practicado.

Cuando lo otro y/o el otro irrumpen en esa esfera de positividad cuyo centro soy yo, los adverso y los niego, pues me desagradan y contrarían. A lo más, analiza Han, yo estaría dispuesto a compartir mi positividad con una comunidad donde todos seamos iguales. Solo en ella nos sentiríamos protegidos y seguros, en la justa medida en que esa comunidad de iguales represente el correlato en plural de mi narcisismo e individualismo.

En dicha sociedad es en la que debiera demostrarse -de ser posible- que el amor es la solución. No el amor de pareja ni una relación instintiva y pasional, sino el que conlleva apertura hacia el otro e implica la capacidad de generar vínculos tal y como lo plantea Aristóteles cuando presenta

como modelo ideal del ser occidental con logos, en vez del oriental serenado y sin apetencias.

h. *En el enjambre. Prospectos digitales* (2017). El tema es apasionante, de novedosa actualidad. La tesis que Han esgrime a ese propósito es que la comunicación digital ni comunica ni construye el discurso político y ni siquiera favorece la acción política; más bien, conduce al consentimiento irreflexivo y a la manipulación.

Cierto, la comunicación digital y con ella las redes sociales se han apoderado de nuestras vidas cotidianas. Por tal dominio, empero, son responsables de la desarticulación de la comunidad y de la desintegración del espacio público, ya que erosionan paulatinamente cualquier posibilidad de acción política constructiva más allá de lo que se repite de manera cacofónica e infundada en esas mismas redes repletas de memes o en la publicidad y propaganda partidaria o gubernamental.

Tal y como analiza Han, en la era analógica predigital, cuando se enviaba una carta enojada al editor, la agitación inmediata había pasado. Al contrario, por medio de la comunicación digital es propiciada y permitida una reacción instantánea e impulsiva, de parte de cualquiera a cualquiera, destinada a expresar y provocar consentimiento o indignación en el acto.

He ahí lo que él denomina «*la tormenta de mierda*» que representa el auténtico fenómeno de la comunicación digital. Los receptores de esas comunicaciones, amparados en emisores y en instrumentos de comunicación, se han convertido en un enjambre digital, verdadero aglomerado de individuos iguales e incapaces de formar y de reconocerse como un nosotros en general.

Por efecto del enjambre digital los mismos algoritmos se imponen a la inteligencia individual de cada sujeto y la democracia -donde quiera exista- permanece asediada por el Gran Inquisidor reemplazado impersonalmente por la Big Data.

La consecuencia de tal situación es un totalitarismo invisible. Existimos como un enjambre de individuos aislados, calculando, pero no pensando debido al dataísmo carente de sentido y de orientación humana. Al fin y al cabo, generamos una hipercomunicación que no comunica y, mientras anula el silencio y prescinde de la reflexión, nos aturde de tanto ruido e impide cuestionarnos respecto al orden establecido que deviene un ambiente cargado de más estática y sujeción.

i. *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la pasión narrativa de Occidente* (*Eine Dekonstruktion der abendländischen Passionsgeschichte*) (2019). En esta obra Han examina la noción de entretenimiento: su ubicuidad contemporánea y su genealogía filosófica. El entretenimiento se presenta, así como un nuevo paradigma, como un nuevo credo de existencia que por añadidura ha tenido connotaciones ineludiblemente negativas.

A modo de eslabones de las ideas occidentales de entretenimiento, Han considera el escándalo que surgió de la primera representación de la Pasión según San Mateo de Bach. También, la idea de Kant relativa a la moralidad como deber y el valor de entretenimiento de la literatura moralista; igualmente la idea heideggeriana del pensador como un hombre de dolor; la del artista del hambre de Kafka, el arte de la negatividad que se complace en la aniquilación o el rechazo de lo trascendente de Robert Rauschenberg.

Para Han, la historia de Occidente es poco más que una pasión manifiesta en el fervor de narrarlo todo, solo que tanta emoción aparece como un fenómeno aguafiestas. Mientras el logro es el nuevo nombre de dicho arranque pasional, el juego y el sentido del sí mismo están subordinados al frenesí de la producción y del rendimiento<sup>12</sup>.

---

12 Ejemplo significativo de hasta dónde llega la situación advertida por Han es la del académico -estadounidense o no- que, si no produce algo todos los años, preferiblemente citado y por eso no pocas veces «chocante» no avanza en la academia. Crítico ejemplo que no faltan quienes endilgan a Han debido a su trayectoria editorial.

A esa conclusión llega tras explorar la paradoja debido a la cual la pasión narrativa y el entretenimiento absurdo dejan de ser ajenos entre sí y devienen adyacentes e incluso correlativos.

Al fin de cuentas, estamos inmersos en una civilización en la que predomina un eros agonizante y el poder no se descubre como amabilidad, en lo que el cansancio de toda una sociedad y una larga fila de individuos narcisistas son autoflagelados por las tantas exigencias que se auto imponen. Todos ellos sin otro nexo entre sí que la positividad individual de cada uno abrumada de datos y desprovista de conexiones que los aproximen y aúnen con todos aquellos que le son desiguales.

j. *La desaparición de los rituales* (2019). Según lo escrito por Han, «*los rituales exoneran al yo de la carga de sí mismo*». Y por eso, así como el símbolo sirve para *re-conocer-se* a uno mismo unido a los otros, los ritos son acciones simbólicas que unen a los individuos sin necesidad siquiera de mediar una palabra.

Gracias a los rituales que tradicionalmente depuramos en el tiempo gozamos de la vida en comunidad sin necesidad de acudir a la comunicación dado que los ritos «*transmiten y representan*» «*los valores y órdenes*» que mantienen unida y entrelazada a una sociedad con sentido de pertenencia.

Contrapuesto a ese estilo de convivencia tradicional, sin embargo, la función del gran teatro del mundo presenta hoy una civilización en la que predomina la comunicación, pero totalmente desprovista de comunidad. “*El malestar de la civilización*” -no según Sigmund Freud<sup>13</sup>, sino en función de una sociedad cuyo tiempo está gravado por la hiperactividad, el sinsentido y la autoexplotación reside en forzarnos a una convivencia desprovista siempre del mutuo reconocimiento que garantizarían los rituales simbólicos.

---

13 Ver, Sigmund Freud: *El malestar de la civilización*, (trad. Ramyn Rey Ardid), Madrid, Alianza, (original 1930) 2006.



En ese contexto, la cuestión de fondo reside en que el ser humano, sin prácticas rituales, es incapaz de reconocerse como tal, es decir, como uno más de los seres que disfruta de una humanidad que es mutua y de todos, pues no es propiedad privada de alguien. Téngase en cuenta por añadidura que, si no nos reconociéramos de manera recíproca como humanos, cada uno y por ende todos devenimos meros objetos destinados al mercado en el que nos sacrificamos voluntariamente por alguien o por algo más.

De ahí el valor sin igual de los rituales.

La usual percepción simbólica hacía que pudiéramos distinguir y apreciar el elemento duradero en las relaciones humanas. En su defecto, el tiempo es estéril y escapa sin sentido humano de nuestras vidas. Debido al gradual ocultamiento de los rituales, la humanidad, con su memoria, valores y sustentabilidad propia y de su entorno natural, son desintegrados insensiblemente como «*polvo en el viento*»<sup>14</sup> o escarcha en la mar.

Es por ello por lo que todas las revoluciones sociales de la Europa moderna terminan a los pies de un neoliberalismo que todo lo explota, incluyendo los valores morales que ahora se coleccionan como medallas de distinción en la pechera de cualquier general. Y así crece y sigue creciendo, no solo la economía, sino la auto valoración y la auto estima narcisista de cualquier yo que se reproduce a sí mismo inconexo y sin algo más que lo una con los que -por supuesto- están de más debido a la mercantilización de las relaciones sociales y la consecuente desaparición de los rituales y de lo que estos representan.

En el reino de este único mundo real y cambiante cada uno y todos somos recursos humanos atados a otros recursos de

---

14 Leonardo Padura: *Como polvo en el viento*, Barcelona, TusQuest Editores, 2020.

capital y tiempo, destinados primordialmente en el mercado a producir y consumir. El resto carece de valor.

De ahí que, así como la caña va al ingenio y el agua del río al mar, los rituales, la comunidad que fomentan y cada humano desaparecen en la última civilización presente con la que acaba lo duradero de la humanidad.

En ella es la hora del «*update*» y de Chronos igualado al oro. Atrás queda la tradición con sus rituales y lazos indelebles que nos aunaban por siempre. Aquí y ahora llega el tiempo que corriendo nos transporta a un mundo de nuevos dioses antropomórficos en el que por nuestra propia audacia los mortales de antaño, como recurso que somos, quedamos retenidos en el mercado. Con las manos prometeicas encadenadas al cuerpo de Sísifo condenado al absurdo sin fin de su propia temeridad.

#### **IV. La actualidad nuestra de cada día**

Nos encontramos atareados individual y colectivamente en un mundo de Estados nacionales institucionalmente -tan occidentales, como orientales- en términos de interdependencia comercial, científica, tecnológica e incluso cultural.

En ese contexto la obra de Byung-Chul Han aparece vulnerable ante una serie de reparos y críticas.

I.- *Claroscuros de un pensamiento.* Para no romper la norma cartesiana de dudar metódicamente de todo, pues al fin y al cabo es la marca vigente de la modernidad en el presente, el pensamiento de Han cuenta con un buen número de objetos y críticos. El mínimo común denominador de los reparos que le hacen es éste:

El autor de origen coreano se establece en Europa para disfrutar de la libertad que parecía no tener en su sociedad ori-

ginal; pero, a pesar de ello, objeta e intenta redefinir el concepto mismo de esa libertad que no hace más que criticar y, finalmente, asimilar al estado de cosas opresivo de un mundo oriental encausado por el ejemplo chino.

Así se explica que todos los problemas de civilización que identifica en el mundo contemporáneo sean responsabilidad culposa de la libertad.

Tanto la libertad de pensamiento como la de expresión. Las redes sociales, herramientas que han puesto en conexión a millones de personas en todo el mundo, se descubren como algo que margina y aísla al individuo en sí mismo. El sexo, libre y normalizado, alejado del yugo al que lo sometió la historia y la moral religiosa, termina siendo malévolo porque destruye el amor. La libertad para trabajar, para comprar, para movernos y alcanzar nuestras metas deviene dependencia, sometimiento y hasta esclavitud. Y la capacidad de cada uno para conocer los entresijos del sistema y salvaguardarse de sus inconsecuencias e incoherencias termina siendo inexistente e ineficaz.

Pareciera ser que para Han los seres humanos, por ser libres -si no como Dios tras haber mordido la manzana que los llevó a conocer el bien y el mal, al menos sí como dioses- no gozan de libertad de acción para defenderse de todo lo que quieren, conocen y pueden. En la medida en que no olvida ni deniega su experiencia existencial en la cultura oriental, cuenta con una base a partir de la cual puede tomar distancia y criticar la del mundo occidental. Y lo hace porque reconoce en sí mismo y ahora fuera de sí en qué consiste la involuntaria coincidencia, por un lado, del mundo oriental poblado de seres humanos, inmersos gracias a su conciencia cívica en un todo más amorfo, homogéneo e indiviso; y, por el otro lado, el tradicional mundo judeocristiano personalizado e individualizado en cada sujeto libre, moral, pensante y corporal.

De ahí su vaticinio -evidente a la luz de la experiencia de la actual pandemia- en el sentido de que el manejo del virus del

covid-19 y de sus cepas traza el camino que conduce al predominio oriental sobre el resto del mundo. Puesto que la muerte no es democrática, a sus pies, China lleva el carril de adentro para emerger como nuevo centro civilizatorio.

De cumplirse esa predicción, la conciencia oriental, más que la occidental, dará inauditos frutos de civilidad<sup>15</sup>. Se impondría, por ende, a modo de reflujo usual, no dialéctico, la naturaleza uniforme de la disciplina frente a la insubordinación autárquica del *cogito, ergo sum* que solo busca reconocerse y ser reconocido.

He ahí el porqué del claroscuro del pensamiento de Han. La paradoja de paradojas. Las virtudes occidentales que añoró conducen, de la mano de regímenes liberales y neoliberales, a los vicios de forma y de fondo que son registrados desde sus albores en contra de la libertad en aquel lejano oriente que quiso superar.

Por supuesto, ante tal encrucijada cualquiera podría cambiar de perspectiva y ser más cauto con las redes sociales, administrar mejor su tiempo entre trabajo y ocio para privilegiar a este último, o mostrarse menos crédulo respecto a quienes ostentan el poder público y el mando. Sin embargo, a mi entender, esa opción no es cónsona al pensamiento de Han. Su labor hoy en día ha sido de exposición, no de remedio. Ni siquiera se aproxima a Kant para hablar de la razón práctica<sup>16</sup>, a Marx con su célebre duodécima tesis contra Feuerbach<sup>17</sup> o,

---

15 Byung-Chul Han: «Por qué a Asia le va mejor que a Europa en la pandemia: el secreto está en el civismo»; En *El País*, 24 de octubre 2020. <https://elpais.com/ideas/2020-10-24/por-que-a-asia-le-va-mejor-que-a-europa-en-la-pandemia-el-secreto-esta-en-el-civismo.html>

16 Ver, *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*) (1788). Trad. de E. Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (2ª edic.), 1981; y *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*) (1797). Trad. esp. *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1994.

17 Ver, Karl Marx: Tesis sobre Feuerbach, orig. 1845, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

más reciente y concreto, a Lenín cuando en su día y en otras circunstancias pregunta «¿Qué hacer?»<sup>18</sup>.

La concepción de Han es filosófica a la vieja usanza. Diagnostica la transparencia de la sociedad y critica su deformación, más deja en suspenso y sin develar los intrínquilis e interioridades de todo esos circuitos y programas gracias a los cuales operan aparatos tan característicos de nuestra actualidad como un celular y su inteligencia.

A modo de un ejemplo de ese claroscuro que resulta de la falta de diálogo entre la filosofía y otras disciplinas del saber humano, sobresale su concepción del poder como amabilidad, pero que en la práctica ignora o desconoce la posición básica de la antropología evolutiva que bien podría avalar su afirmación. En verdad, de acuerdo con ese complemento específico de las disciplinas sociales que colindan y hacen las veces de frontera de su pensamiento, la clave de la convivencia humana está en la cooperación humana<sup>19</sup>. Más que el interés económico, el intercambio de objetos y el amor propio de Adam Smith<sup>20</sup>, dicha cooperación hace avanzar nuestra comprensión evolutiva de la empatía más allá de la aptitud inclusiva y el altruismo recíproco; y, por tanto, explica adecuadamente los diferentes niveles de relaciones entre individuos, especies, etapas de desarrollo y de situaciones históricas.

He ahí un complemento indisociable -aunque desaprovechado hasta este momento por Han- de la amabilidad y compa-

18 Vladimir Illich Lenín. *¿Qué hacer?*, en *Obras completas*, vol. VI, Editorial Progreso, Moscú, 1981.

19 Ver a ese propósito, Stephanie D. Preston & Frans B. M. de Waal: «*Empathy its ultimate and proximate bases*»; en *Behavioral and Brain Sciences* 25, 1-72, 2002. En el mismo sentido, Jhon Bock: «*Evolutionary Studies of Cooperation. Introduction to the Special Issue*»; en *Human Nature* 20:351-353, 2009, donde se pone de relieve el papel fundamental de la cooperación de los actores sociales en un contexto sociocultural y ecológico de progresiva evolución.

20 Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, original de 1759, Cambridge, Cambridge University Press, edición de 2007. Y: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, original de 1776, Chicago, University of Chicago Press. 1977.

sión a la que se refiere al desentrañar el poder según Hegel como matriz de su concepción original. Sin embargo, al mantenerse ajeno a ese otro diálogo, lo deja en tinieblas como si su concepción fuera lo que no es, un razonamiento arbitrario e infundado.

II.- *Preguntas sin respuestas.* Han achaca al capitalismo y sus formas derivadas el ser un régimen autoritario si no totalitario, violento y silencioso. Su mayor atrocidad, de acuerdo con sus detractores, es su principal virtud: la libertad y el derecho de cada persona a vivir del modo que prefiera mientras no ataque las libertades de quienes le rodean.

Ahora bien, si lo que se vive en las democracias liberales occidentales no es libertad, y puesto que no prenden alguna de las experiencias libertarias en las naciones orientales, entonces, según Han, ¿cuál es el modelo que seguir?

Un aspecto que llama la atención en su pensamiento filosófico es la aparente incapacidad que tienen los sujetos humanos, tanto en el mundo occidental como en el oriental, para vivir, pensar, tomar decisiones. Así, pues, gracias a su ingente obra filosófica, ¿no podemos al menos prevenir las deficiencias del sistema que analiza con lupa crítica? ¿Enmendarlas?

¿Acaso existimos enclaustrados, sin más acá ni más allá que la Naturaleza, la natural y la humana?, ¿circunscribimos a un fatum romano, manifiesto y evidente en un inexpugnable destino mítico imposible de revocar? De ser así, vana sería la exhortación poética de Domingo Moreno Jimenes:

¿Acaso Dios nos dejó en la tierra para cruzarse de brazos ante el destino de los hombres? Irrumpamos sobre el destino de las cosas, y conquistemos de nuevo la vida.

III.- Al igual que todo pensamiento fundamental, el de Byung-Chul Han es una construcción intelectual en la que todo intercambia de significado y de roles. Esclavitud y libertad, pasión y represión, sexo y amor, conocimiento e ignorancia, rito y ausencia, individuo y multitud, valor y riqueza,

y tantos otros temas de trascendencia se traspasan y reemplazan en intrincadas conexiones en las que se afectan e inciden los unos en los otros.

La conclusión de esta obra todavía *in fieri* viene plasmada por la amabilidad y simpatía que nos religa y el amor que nos excede.

Sus ideas están plasmadas en ensayos que rondan las 150 páginas y consignados como *best sellers* en diversos listados internacionales. Páginas deslumbrantes y certeras que interpretan una de las más vibrantes tomografías de nuestra actualidad histórica cuando la presentan en su incansable devenir como:

### ***III.1 Paradoja de la libertad al final de la realidad presente de su tiempo***

En nuestra forma de vida los acontecimientos son paradójicos y su razón de ser vanidosa. Vivimos sin elegir, pero tan satisfechos y conformes como los prisioneros que yacían cautivos y sin saberlo en la célebre cueva que hace las veces de preludio a la República ideal de Platón.<sup>21</sup>

La autorrealización se convierte en autodestrucción. La coacción es percibida como sensación de libertad. La hiperactividad se convierte en pasividad. Y de la más absoluta espontaneidad emergen las ataduras que nos retienen deseando productos y cosas más que a los otros seres humanos.

Por añadidura, si bien en la sociedad disciplinaria había control y vigilancia, hoy día, empero, según Han, somos nosotros mismos quienes nos exponemos a ser vigilados. Entregamos voluntariamente nuestros datos, exhibimos nuestros gustos y revelamos nuestra ubicación mientras -por decirlo así- deam-

---

21 Platón: *Diálogos. Obra completa*, Volumen IV: *La República*. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

bulamos sin rumbo fijo a merced de la inteligencia que múltiples aparatos y grupos tienen de nosotros.

### ***III.2 Absurda sociedad tras el reencuentro de una realidad inesperada***

Han habla de una sociedad sin creencias, secularizada, que ha dejado incluso de creer en la realidad. Eso explicaría que, en la era del conocimiento, se hable sin reparos del auge de la posverdad.

Agoniza ante nuestros propios ojos una sociedad que no cree en las legitimidades que significa y por ende la humanidad de los humanos, -esos hiperactivos, mecanizados, antes de trabajo y rendimiento-, no son capaces de descifrar ni de sentir alguna razón de ser a través de infinidad de sus experiencias sensibles. Antes existían y se arrodillaban ante Dios o cuando menos hacían reverencia a unos cuantos monarcas y enaltecidos. Aquí y ahora adoran cualquier becerro de oro y enloquecidos venden hasta su conciencia en mercados donde se alardea junto al personaje loco de Nietzsche que «Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado»<sup>22</sup>.

Y, aun cuando el cansancio y «el aburrimiento profundo» del que habla Walter Benjamin<sup>23</sup> puedan llegar a ser creati-

---

22 Afirmación proclamada por Nietzsche por primera vez en el aforismo 125, en 1882, de su obra *La gaya ciencia*, ver en la versión digital en <https://drive.google.com/file/d/1tdIVFaIbb3smD1hAmAOGyeeRBg3EQlqP/view>

23 Walter Benjamín llama al aburrimiento profundo «*el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia*». Según él, dice Han, si el sueño constituye el punto máximo de la relajación corporal, el aburrimiento profundo corresponde al punto álgido de la relajación espiritual. La pura agitación no genera nada nuevo. Sin relajación se pierde el «*don de la escucha*» y la «*comunidad que escucha*» desaparece. A esta se le opone diametralmente nuestra comunidad activa. «*El don de la escucha se basa justo en la capacidad de una profunda y contemplativa atención, a la cual al ego hiperactivo ya no tiene acceso*». Ver, Byung-Chul Han: «*El aburrimiento profundo*», en <https://www.bloghemia.com/2020/08/el-aburrimiento-profundo-por-byung-chul.html>



vos por medio de las humanidades, de la creación artística y del conocimiento teórico, ese estado redentor presupone esta vez lo que se malogra y no se encuentra ni adquiere en el ajetreado mundo contemporáneo: el sentido de la existencia y de la vida humana. Por eso coexistimos revoloteando como un enjambre digital de individuos manipulados y aislados, desprovistos todos de acción colectiva y de orientación.

### ***III.3 Estado de explotación y deformación***

Con el sinsentido de la sociedad hipertransparente de la autoexplotación de cada uno se entronizan el capitalismo, la libre competencia, la productividad a ultranza y la generación de riqueza sin miramientos; y, al mismo tiempo, se desfondan y arruinan conjuntamente los ciudadanos y una concepción de ciudadanía que queda en estado de fuga y zozobra.

He ahí la razón por la cual Han sostiene que, al fin y al cabo, vivimos bajo una versión actualizada de dictadura de nuevo cuño. Si variantes del antiguo régimen -como el comunismo y el fascismo- fueron movimientos totalitarios que coaccionaban al individuo mediante la aplicación de fuerza externa, el capitalismo y sus multifacéticas variantes actuales -menos liberales o más estatistas- componen un sistema totalitario en el que cada uno lleva al policía dentro de sí, en su foro interno, y, desde ahí, se aplica la fuerza.

Terminamos así arrinconados, es decir, no conformes ni informados sino deformados, presa fácil de la modernización y aún más del ruido ensordecedor que nos circunda y seduce. Y todo porque en su raíz el gran problema surgido con el liberalismo -cuya característica insuperable es anteponer los derechos del individuo sobre los del colectivo, o su abstrusa versión de este conjunto entendido como ente monolito impuesto a todo el resto- es el ego/ísmo narcisista e idólatra que

desde su penuria hace las veces de sombra distorsionada del «Yo soy el que soy» (Éxodo 2: 14).

#### ***IV.4 Individualismo anodino en medio de un árido espacio de datos poblado por futuribles aparatos inteligentes y extraños humanos del pasado***

La dialéctica del amo y el esclavo no conduce finalmente a una sociedad en la que todo aquel que sea apto para el ocio es un ser libre, sino más bien en sus antípodas a una en la que incluso los amos se han convertido en esclavos del trabajo. En la actual sociedad de la obligación, cada uno lleva dentro de sí un campo de concentración en el que de manera concomitante es guardián y prisionero, víctima y verdugo, tanto de sí mismo, como de todo los demás<sup>24</sup>.

En cada instante temporal, en cada milímetro espacial, el conglomerado humano vive de cara a sí mismo, tras haber juzgado como cosa trasnochada cualquier liturgia y todos los valores que antaño sirvieron de referencia y facilitaron existir, compartir y convivir con los demás.

De todo lo cual Byung-Chul Han induce la maledicencia de la actual civilización humana. Esta evolución sujeta al sujeto humano e indefinidamente aleja de sí cualquier opción próxima a las alternativas de las trastocadas revoluciones decimonónicas y las del siglo pasado<sup>25</sup> Lograr que esas opciones fueran realistas requeriría materializar lo imposible en la actualidad: romper con el sometimiento al rendimiento productivo y al individualismo narcisista. Pero eso sigue estando fuera del alcance de manos humanas. El sistema pre-

---

24 Quién sabe si Han no avisora así -aunque desandando su propio camino- una conclusión similar a la que consigna al final de su historia de la humanidad el autor de *Sapiens* al advertir que ese ser prepotente ni siquiera sabe «en qué desea convertirse». Ver Yuval Noah Harari: *Sapiens: De animales a dioses*, Madrid, Penguin Random House Grupo Editorial, Debate, 2011.

25 Byung-Chul Han: «¿Por qué hoy no es posible la revolución?». En el País, 3 de octubre 2014. [https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771\\_691913.html](https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html)

sente ha devenido seductor, cautivador, repleto de recursos y de mercancías.

En ese contexto, carecemos de una causa común que nos congregate. Permanecemos incapaces de reproducir una comunidad de seres libres, añadido yo, interdependientes en la que la promoción fuera como el bien: común.

Por consiguiente, para Byung-Chul Han el desafío sigue siendo el amor comprendido como amable apertura compasiva hacia el otro. Solo ese poder cuenta con la capacidad de generar vínculos aristotélicos de raigambre ética. En medio de las diferencias que aún, él y sus vínculos subsecuentes volverán a personificar y simbolizar la correspondencia y la promoción recíproca de los unos y los otros en el reino de este mundo.

Por demás, desde ese mismo reino, a no pocos nos inspirará hacer memoria y contemplar aquel amor insuperable de quien y de quienes en esa odisea utópica ofrendan su propia vida por los demás.

## **Bibliografía de Byung-Chul Han**

*Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger.* Wilhelm Fink, Paderborn 1999.

*Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod.* Wilhelm Fink, Paderborn 999.

*Martin Heidegger.* UTB, Stuttgart 1999.

*Tod und Alterität.* Wilhelm Fink, Paderborn 2002.

*Philosophie des Zen-Buddhismus.* Reclam, Stuttgart 2002.

*Was ist Macht.* Reclam, Stuttgart 2005.

*Hegel und die macht. Ein versuch uber die freundlichkeit.* Wilhelm Fink, Paderborn 2005.

- Hyperkulturalität: Kultur und Globalisierung.* Merve, Berlin 2005.
- Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit.* Wilhelm Fink, Paderborn 2005. Edición en castellano: *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad.* Barcelona, Herder 2019.
- Gute Unterhaltung. Eine Dekonstruktion der abendländischen Pasionengeschichte.* Verlag Vorwerk 8, Berlin 2007.
- Abwesen: Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens.* Merve, Berlin 2007. Edición en castellano: *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente.* Caja Negra Editora, 2019.
- Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens.* Transkript 2009. Edición en castellano: *El aroma del tiempo,* Herder editorial, Barcelona, 2015.
- Müdigkeitsgesellschaft* Matthes & Seitz, Berlin, 2010. Edición en castellano: *La sociedad del cansancio.* Barcelona, Herder Editorial, 2012.
- Shanzhai - Dekonstruktion auf Chinesisch.* Merve, Berlin 2011. Edición en castellano: *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China.* Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2016.
- Topologie der Gewalt.* Matthes & Seitz, Berlin 2011.
- Transparenzgesellschaft.* Matthes & Seitz, Berlin 2012. Edición en castellano: *La sociedad de la transparencia.* Barcelona, Herder Editorial, 2013.
- Agonie des Eros.* Matthes & Seitz, Berlin 2012. Edición en castellano: *La agonía del Eros.* Barcelona, Herder Editorial, 2014.
- Bitte Augen schließen. Auf der Suche nach einer anderen Zeit.* Matthes & Seitz Berlin 2013 ebook.
- Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns.* Matthes & Seitz Berlin 2013.

*Im Schwarm. Ansichten des Digitalen.* Matthes & Seitz, Berlin 2013. Edición en castellano: *En el enjambre.* Barcelona, Herder Editorial, 2014.

*Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken (Essay Collection).* S. Fischer Verlag Frankfurt, 2014. Edición en castellano: *Psicopolítica.* Barcelona, Herder Editorial, 2014.

*Die Errettung des Schönen.* S. Fischer Verlag Frankfurt 2015. Edición en castellano: *La salvación de lo bello.* Barcelona, Herder Editorial, 2015.

*Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute.* S. Fischer, Berlin, 2016.

*Close-Up in Unschärfe.* Merve, Berlin 2016.

*Gute Unterhaltung: Eine Dekonstruktion der abendländischen Passionsgeschichte.* Matthes & Seitz, Berlin 2017.

*Lob der Erde: Eine Reise in den Garten.* Ullstein, Berlin 2018.

*Vom Verschwinden der Rituale: Eine Topologie der Gegenwart.* Ullstein, Berlin 2019. Edición en castellano, *La desaparición de los rituales,* Barcelona, Editorial Herder, 2020.

*Palliativgesellschaft. Schmerz heute.* Matthes & Seitz, Berlin 2020.

## Bibliografía consultada

Bock, Jhon: «Evolutionary Studies of Cooperation. Introduction to the Special Issue». En *Human Nature* 20, 2009,351-353.

Byug-Chul Han: «¿Por qué hoy no es posible la revolución?». En el País, 3 de octubre 2014. [https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771\\_691913.html](https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html)

Byung-Chul Han: «El aburrimiento profundo». En <https://www.bloghemia.com/2020/08/el-aburrimiento-profundo-por-byung-chul.html>

- Byung-Chul Han: «Por qué a Asia le va mejor que a Europa en la pandemia: el secreto está en el civismo», *El País*, 24 de octubre 2020. <https://elpais.com/ideas/2020-10-24/por-que-a-asia-le-va-mejor-que-a-europa-en-la-pandemia-el-secreto-esta-en-el-civismo.html>
- Fessard, Gaston: *De l'actualité historique*, París, Desclée de Brouwer, 1960.
- Foucault, Michel. *Las redes de poder*, Buenos Aires, Editorial Alma-gesto, 1991.
- Freud, Sigmund: *El malestar de la civilización*, Madrid, Alianza, 2006.
- Hegel, Wolfgang. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, Naturaleza y Espíritu*; México, Porrúa, 1990.
- Hegel, Wolfgang. *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Hegel, Wolfgang. *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial, 1968;
- Hölderlin, Federico. *Poemas*. Argentina, Ediciones Assandri, 1955.
- Kant, Emmanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1994.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica* (Kritik der praktischen Vernunft) (1788), Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (2ª edic.), 1981; y
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981.
- Lenín, Vladimir Illich. *¿Qué hacer?* En *Obras completas*, vol. VI, Moscú, Editorial Progreso, 1981.
- Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, orig. 1845, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Nietzsche, Federico, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke IV, Briefe (1861-1889)*, Frankfurt, Ullstein Buch, 1969.

- Padura, Leonardo. *Como polvo en el viento*, Barcelona, TusQuest Editores, 2020.
- Philip Barrett, Sophia Chen y Nan Li, técnicos del FMI, previendo estallidos sociales tras la pandemia del Covid 19: <https://blog-dialogoafondo.imf.org/?p=14975>
- Platón. *La República. Obras completas, Volumen IV*, Madrid, Editorial Gredos, 2003.
- Preston, Stephanie D. & Frans B. M. de Waal: «Empathy its ultimate and proximate bases». En *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 2002, 1-72.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University of Chicago Press. 1977.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge University Press, 2007.

---

## **El Centro Loyola-Reina: una apuesta educativa de la Compañía de Jesús en la Cuba Contemporánea (2010-2018)**

*The Loyola-Reina Center: an educational commitment of the Society of Jesus in Contemporary Cuba (2010-2018).*

*Le Centre Loyola-Reina : un engagement éducatif de la Compagnie de Jésus dans le Cuba contemporain (2010-2018).*

Leonardo Manuel Fernández Otaño\*

### **Resumen**

El Centro Loyola-Reina constituye una iniciativa de educación complementaria en la sociedad habanera actual. Este artículo analiza el proceso de evolución y desarrollo de esta obra apostólica, así como los sectores sociales involucrados en sus actividades cotidianas, desde los colaboradores hasta los consumidores de las propuestas. De igual modo se definen las principales etapas y transformaciones del espacio, así como sus fundamentos pedagógicos: la educación popular y la pedagogía ignaciana. Debido a la cantidad de los proyectos se tomaron como muestras para el análisis cuatro talleres: Convivir, Cuesta Arriba, el Fórum Loyola y

---

\* Departamento de Investigación Social, Centro Loyola-Reina.



Muñequería. Estos espacios arrojaron información sobre las redes afectivas construidas entre los colaboradores y los alumnos, así como el modo en que el centro Loyola ha incidido en la comunidad durante el marco temporal propuesto en esta investigación.

### **Palabras claves**

Centro Loyola, jesuitas, pedagogía ignaciana, colaboradores, sectores sociales.

### **Abstract**

The Loyola-Reina Center constitutes a complementary education initiative in the current Havana society. This article analyzes the process of evolution and development of this apostolic work, as well as the social sectors involved in their daily activities, from the collaborators to the consumers of the proposals. Similarly, the main stages and transformations of space are defined, as well as their pedagogical foundations: popular education and Ignatian pedagogy. Due to the quantity of the projects, four workshops were taken as samples for the analysis: Convivir, Cuesta Arriba, the Forum Loyola and Muñequería. These spaces provided information on the affective networks built between the collaborators and the students, as well as the way in which the Loyola center has influenced the community during the time frame proposed in this research.

### **Keywords**

Loyola Center, Jesuits, Ignatian pedagogy, collaborators, social sectors.

### **Résumé**

Le Centre Loyola-Reina constitue une initiative d'éducation complémentaire dans la société havanaise d'aujourd'hui. Cet article analyse le processus d'évolution et de développement de ce travail apostolique, ainsi que les secteurs sociaux impliqués dans ses activités quotidiennes, des collaborateurs aux consommateurs des

propositions. De la même manière, les grandes étapes et transformations de l'espace sont définies, ainsi que ses fondements pédagogiques: l'éducation populaire et la pédagogie ignatienne. En raison du nombre de projets, quatre ateliers ont été prélevés comme échantillons pour analyse: Convivir, Cuesta Arriba, Fórum Loyola et Muñequería. Ces espaces ont fourni des informations sur les réseaux affectifs construits entre les collaborateurs et les étudiants, ainsi que sur la manière dont le centre Loyola a influencé la communauté au cours de la période proposée dans cette recherche.

**Mots clés:** Centre Loyola, jésuites, pédagogie ignatienne, collaborateurs, secteurs sociaux.

## Introducción

La presencia de la Iglesia católica en el quehacer educativo cubano data del siglo XVII, cuando en las pequeñas escuelas conventuales se enseñaban a los criollos las primeras letras,<sup>1</sup> el proceso de incidencia eclesial en el espacio público se presenta con altibajos a lo largo del XIX con el desarrollo del proceso secularizador y las guerras de independencia. La época colonial fue terreno fértil para el avance de instituciones formativas bajo el amparo de la Iglesia, como la Universidad de San Gerónimo de la Habana, el Colegio San José y el Seminario San Carlos y San Ambrosio; de modo especial estos dos últimos centros capitalizaron la vanguardia pedagógica en la Isla durante este período.

La vida republicana fue una nueva época para el impulso educativo de la Iglesia, pues a partir de 1901 se produjo el arribo de nuevas órdenes especializadas en la actividad formativa, que reforzaron la propuesta pedagógica que la institución ofertaba a la sociedad<sup>2</sup>. Multiplicándose los colegios enfoca-

1 Enrique Sosa y Alejandrina Penabad, *Historia de la Educación en Cuba* (La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 2001), t. III, 58.

2 Manuel Maza, *El clero cubano y la independencia. Las investigaciones de*

dos a la educación de los sectores más empobrecidos de la sociedad<sup>3</sup>.

La propuesta eclesial tuvo que enfrentar un gran reto basado en la procedencia foránea de gran parte del personal regular dedicado a la educación<sup>4</sup>, que marcó la relación con determinados círculos de la cultura y del quehacer pedagógico, fieles a la idea de nacionalizar la enseñanza<sup>5</sup>. Pues generalmente este clero no venía familiarizado ni con la cultura nacional, ni con la realidad social, aunque muchos de estos religiosos lograron una importante inserción en la vida del país. Otra dificultad fue la influencia del clero de orientación falangista durante las décadas de los treinta y los cuarenta del pasado siglo<sup>6</sup>.

Este proceso antes mencionado marcó el diálogo entre el estado revolucionario y determinados sectores eclesiásticos a partir de 1959. Esta relación se tensó aún más con la nacionalización de los colegios religiosos en 1961, que alejaría a la Iglesia de su vocación educativa hasta la década de los noventa, con los primeros intentos como el centro Fray Bartolomé de las Casas, dirigido por los padres dominicos, o las guarderías de las hermanas del Amor de Dios. Aunque el mayor impulso para la inserción de las parroquias y las congregaciones religiosas en esta actividad se produjo a partir del 2008, después del inicio de la presidencia de Raúl Castro.

La Compañía de Jesús a lo largo de la historia nacional ha sido un referente formativo, ya fuese desde el mencionado co-

---

Francisco González del Valle (Santo Domingo: Publicaciones del Centro de estudios Padre Juan Montalvo s.j, 1993), 40.

3 Teresa Fernández. *Historia de la educación católica en Cuba 1582-1961* (Miami: Ediciones Universal, 1997) T. II.

4 Maza, *El clero cubano y la independencia*, 40.

5 Alicia Conde, *Pensamiento pedagógico cubano 1902-1920* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2017), 45-54.

6 Yordan Arazo, «La Iglesia Católica de Cuba y sus vínculos con Francisco Franco», en *Memorias del VIII Encuentro Nacional de Historia*, (Matanzas, Sección de Cultura de la Conferencia de Obispos católicos de Cuba, 2015), 155-160.

legio San José de la Habana, motor ideológico de la primera etapa de la ilustración criolla insular durante el siglo XVIII, o mediante la red colegial fundada al retorno de la orden en 1853 hasta la intervención revolucionaria de los planteles en 1961.

Esta red escolar integrada por los planteles de Belén en la Habana (1854-1961), Inmaculado Corazón de María en Sancti-Spíritus (1862-1879), Monserrate en Cienfuegos (1879-1940), Sagrado Corazón de Jesús en Sagüa la Grande (1907- 1952) y Dolores en Santiago de Cuba (1913-1961) permitió a la orden fortalecer su presencia en el quehacer cotidiano de las élites insulares. Así como buscar medios de sostenimiento y benefactores para el impulso de iniciativas destinadas a los sectores más necesitados de la sociedad de la época, como la escuela del Niño Jesús de Belén (1915-1922) o la Escuela Electromecánica de Belén (1940- 1961).

El triunfo de la revolución en 1959, marcó una nueva realidad para la nación cubana, pues este proceso desarrolló en su etapa inicial entre 1959 y 1968 un profundo cambio de los paradigmas sociales y las mentalidades en la sociedad de la época. En el plano formativo se aprecia este ciclo transformador mediante la Campaña de Alfabetización de 1961 y la Reforma Universitaria de 1962. El acercamiento político a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), desembocó en la proclamación del carácter socialista y en el establecimiento del ateísmo de estado<sup>7</sup>. Esta proximidad política generó diferencias con la jerarquía eclesial<sup>8</sup>, a lo que se sumó la nacionalización de los colegios religiosos y privados.

Otro hecho que complejizó el quehacer de la Compañía de Jesús en la Cuba revolucionaria, fueron las expulsiones y sa-

---

7 Delia Contreras, «Iglesia Católica y estado en la República de Cuba: Pasado y presente de sus relaciones», en *Revista América Latina hoy* ( no. 63, 2013) : 179-180.

8 Este proceso comienza con las cartas pastorales de los obispos, de modo especial, la emitida por Enrique Pérez Serantes titulada: ¿Roma o Moscú? Así se inició un enfrentamiento Iglesia –estado que se extendería hasta la década de los noventa del siglo XX.

lidas de religiosos hacia el extranjero<sup>9</sup>. De alrededor de 120 jesuitas que había en el país, permanecieron sólo una treintena<sup>10</sup>, que, ante los temores a la represión gubernamental, se centraron en la atención de las parroquias, deprimidas por la salida de los agentes pastorales.

Esta situación pastoral se extendió hasta la década de los noventa con la visita de Juan Pablo II. La época iniciada en 1990, conocida como Período Especial, marcó el comienzo de una anomia social marcada por motivos políticos, sociales y económicos, como la caída de la URSS, el deterioro del nivel de vida, el cuestionamiento al sistema político, la migración como opción de mejora de la calidad de vida, entre los elementos.

El sector donde más estragos visibilizó la crisis fue en la vida cotidiana del ciudadano común, que se vio afectado por la aparición de la doble moneda, que limitó el poder adquisitivo de las familias de bajo ingresos<sup>11</sup>. La educación pública cubana, que había mostrado en las décadas anteriores índices de calidad de altos estándares, así como importantes tasas de ingreso al sistema de educación superior, se vio afectada por la movilidad laboral de personal altamente calificado a sectores de mayor dinamismo monetario, como el turismo<sup>12</sup>.

En esta compleja cobertura el papa Juan Pablo II visita la Isla. El cardenal Karol Wojtyła había sido uno de los rostros políticos de la caída del comunismo en su natal Polonia, elemento que preocupaba al gobierno, por lo cual se postergó la visita en más de una ocasión<sup>13</sup>. El pontífice que llegaba era un

---

9 Contreras. «Iglesia Católica y estado en la República de Cuba», 179-180.

10 Papelería del P. Luis Morín, Archivo de la viceprovincia de las Antillas (AVA).

11 Mauricio de Miranda y Omar E. Pérez, *Cuba: Hacia una estrategia de desarrollo para los inicios del siglo XXI* (Bogotá, Universidad Javeriana, 2012), 216.

12 Oneida Álvarez, «El sistema educativo cubano en los noventa», 128. <https://papers.uab.cat/article/view/v52-alvarez> (consultado 25 de mayo del 2019)

13 Antonio Santamaría, «La Revolución Cubana y la economía, 1959-2012. Los ciclos depolítica y el ciclo azucarero», en *Anuario de Estudios Americanos*, 71, (julio-diciembre, 2014): 704.

hombre enfermo y deteriorado por un complejo pontificado que rebasaba su mentalidad autoritaria, enfocándose en una actitud de diálogo político, que favoreciera el alcance público de la Iglesia en la vida cotidiana del país.

Así este suceso marcó una nueva época en las relaciones Iglesia- Estado. La llegada del año 2000 trajo consigo una leve recuperación económica,<sup>14</sup> producto del ascenso de gobiernos de izquierda en América Latina, de modo especial el ejecutivo de Hugo Chávez en Venezuela. Con la presidencia de Raúl Castro a partir del 2008 el gobierno de Cuba va a ejecutar un plan de reformas conocidas como Lineamientos para la Política Económica y Social del Partido y la Revolución para el período 2016-2021.

El mismo se basaba en implementar medidas que dinamizaran la insostenible estructura laboral estatal, reapareciendo el sector privado de la economía, denominado como trabajo por cuenta propia (TCP)<sup>15</sup>. En esta cobertura sociopolítica hace su aparición legal la figura del repasador escolar, quien generalmente era un docente de larga experiencia y prestigio, que cobraba por el reforzamiento docente. También se dio el fenómeno que profesores en activo ejercían tal oficio después de terminada la jornada escolar.

La Iglesia encontró en este contexto una oportunidad para ejercer su vocación educativa, con un carácter complementario, elaborando un documento reflexivo sobre su propuesta educativa<sup>16</sup>. Así varios sectores de la Iglesia Católica aprovecharon esta coyuntura política para crear y fortalecer sus espacios formativos con un carácter de educación complementaria.

En este contexto histórico la Compañía de Jesús, de modo especial en la Habana, se enfrascó en potenciar en el 2010

---

14 Santamaría, "La Revolución Cubana y la economía", 507.

15 Ídem, 517.

16 Proyecto Educativo de la Iglesia en Cuba, (La Habana, Comisión Nacional de Educación Católica, 2011)

una serie de proyectos pedagógicos y sociales primando la actividad de reforzamiento escolar y la atención a familias en situación de vulnerabilidad. Por esta vía se lograba una mayor inserción en la vida de la comunidad, apoyando su desarrollo mediante el enfrentamiento a las problemáticas sociales como la violencia de género o el deterioro del nivel de vida producto de los bajos ingresos familiares, entre otras dificultades.

Esta actividad de servicio fue ganando impacto sobre la comunidad circundante a la iglesia de Reina, lo cual condujo a reestructurar el espacio antes nombrado Anunciata, a partir del 2014 como Centro Loyola (CL). El mismo presentaba una clara influencia de la educación popular y se enfocó a realizar una labor de empoderamiento y atención a los diversos sectores de la población<sup>17</sup>.

Con este artículo se pretende analizar el proceso fundacional del Centro Loyola entre el 2010 y el 2018. Para lograr tal fin se partió de un proceso indagativo enfocado en valorar el desarrollo y la inserción del CL en el capitalino barrio de Los Sitios. El primer método utilizado fue el histórico-lógico, de igual modo se usó la inducción-deducción para elaborar el esquema de desarrollo de la indagación. Este último esquema metodológico permitió trazar determinadas líneas investigativas para arribar a los resultados proyectados. Se emplearon varias técnicas de investigación que le dieron un carácter transdisciplinar al trabajo: la observación participante en los proyectos seleccionados, la entrevista a sujetos involucrados en el desarrollo del CL y el fichaje para el acopio de información en las diversas fuentes documentales y bibliográficas.

## Los inicios del Centro

Ante la nueva coyuntura socioeconómica propiciada por la legalización del Trabajo por cuenta propia (TCP), varias familias

---

17 Entrevista realizada al P. William Hernández, SJ, en enero del 2019.

del entorno experimentaron un aumento sustancial de su nivel de ingresos y su poder adquisitivo. En cambio, los padres que se mantuvieron en la esfera laboral estatal se enfrentaban al reto de garantizar los mínimos de calidad de vida en sus hogares, lo que se convirtió en un acto de supervivencia debido a los bajos salarios, que obligaba a los trabajadores a caer en una red de comercio alternativo, difusa en cualquier sistema de valores morales, denominada en el imaginario “La lucha”.

Así, para las familias más afectadas reforzar la educación recibida por sus hijos en los colegios se convierte en un tema acuciante en su vida cotidiana por los efectos de deterioro del sistema educativo oficial causados por los bajos salarios<sup>18</sup> que provocan la migración laboral del personal altamente calificado<sup>19</sup>. Esta situación se convierte en toda una odisea para las familias de las comunidades de Los Sitios y Cayo Hueso, donde no solo los infantes se ven aquejados por esta problemática, sino que otros sectores vulnerables, como los ancianos, se ven afectados por otras situaciones conflictivas en su vida cotidiana.

Ante esta coyuntura, hace su aparición la figura social del repasador, que si bien genera una opción de empleo para los numerosos docentes jubilados (sector que percibe bajos ingresos), lleva a la aparición de otras problemáticas, como la imposibilidad de los padres de pagar las clases. Esta situación se fue recrudeciendo en la medida que la economía del barrio se fue dinamizando. Otro punto de conflictividad que presentaba la comunidad se basó en el deterioro de la vida cultural. A medida que el fondo arquitectónico se deterioró, se comenzó a carecer de una infraestructura para cubrir los servicios que en décadas anteriores se prestaban, y los centros culturales se tienen que trasladar a otras zonas como la Habana Vieja o el Vedado.

---

18 Omar Everlery Pérez, “Cuba: La realidad de los datos económicos”, Cuba Posible. <https://cubaposible.com/cuba-la-realidad-los-datos-economicos/>. (consultado el 25 de abril del 2019)

19 Richard E Feinberg, *La economía de Cuba después de Raúl Castro: Historia de tres mundos*, (EE.UUU, Foreign Policy at Brookings, 2018), 1.



Estas carencias fueron observadas por el P. Luis Fernando de Miguel durante su gestión como párroco de la Iglesia del Sagrado Corazón de Jesús de Reina. Este jesuita se enfrascó en poner al servicio de la comunidad circundante las instalaciones contiguas al templo. Así el año 2010 aparece el Centro Fe y Cultura La Anunciata. La denominación hacía referencia a la congregación mariana fundada por los ignacianos en la década de los setenta del siglo XIX y que existió hasta 1962 en las instalaciones hoy ocupadas por el Centro.

El sacerdote convocó a un grupo de laicos de la parroquia, los cuales asumieron el reto de modo voluntario durante los primeros seis meses, involucrándose en las labores del reforzamiento escolar en la enseñanza primaria. Después de este período inicial, el proyecto ganó en organización y sistematicidad, pues se comenzó a retribuir las clases impartidas, lo cual generó además una fuente de empleo para varios sectores de la sociedad de modo especial los jubilados y los jóvenes.

El proyecto de reforzamiento escolar fue ganando en reconocimiento social, lo cual iba haciendo del centro, más que la iglesia a la cual se asistía por motivos religiosos, un espacio para el fortalecimiento de la calidad de vida de la familia, mediante la apuesta al proceso formativo de sus hijos desde una opción complementaria y gratuita.

Con la incorporación del personal proveniente del sistema educativo oficial, ya fuese jubilado o como trabajo de tiempo parcial, se ganó en elementos de formación pedagógica, aunque a la vez esto supone un reto-dificultad presente todavía hoy en el área educativa del centro: la repetición íntegra del esquema escolar oficial. No obstante, este proceso contribuyó a ganar en conocimiento de la actividad formativa para los colaboradores carentes de formación pedagógica y permitió el desarrollo del proyecto.

Esta etapa también contribuyó a la maduración de la mentalidad de los jesuitas presentes en Cuba y que habían vivido las décadas entre 1960 y el 2000. Este pasado de falta de libertad para actividades no estrictamente religiosas actuaba como un fantasma

que limitaba las iniciativas de corte educativo o de mejora de la calidad de vida, más allá de la vida pastoral parroquial.

Para los jesuitas cubanos incidir en la educación era una apuesta peligrosa, pues muchos tenían la percepción que el gobierno cubano ha tenido la tendencia que, a ciclos de reformas, le seguían épocas de cierre de iniciativas y discursos de satanización de las experiencias innovadoras en el plano social<sup>20</sup>. No obstante, al reforzamiento escolar, le siguieron otras iniciativas como el proyecto de costura con mujeres de la tercera edad, que combinados con otros espacios de apoyo a este grupo etario se convirtieron en el programa Otoño.

Otro proyecto abierto en esta época fue la Biblioteca Dulce María Loynaz. Este espacio se dedicó almacenar los fondos bibliográficos del Centro. Además de esta labor, se enfrascó en organizar una serie de conferencias y espacios de difusión del conocimiento que posibilitaron un diálogo con el campo intelectual local. Otra experiencia que se consolida desde el año 2011 fue In-Cuba Empresas, que, si bien procedía de una iniciativa generada en Santiago de Cuba, desde su asentamiento en la Habana contribuyó al fortalecimiento del TCP en el entorno comunitario.

Además, este proyecto aportaba una de las ideas que impulsará cada vez más el proyecto Anunciata: dialogar con las esferas del quehacer diario de la comunidad, en las que los sujetos involucrados buscaban herramientas metodológicas y organizativas, que les permitieran consolidar sus emprendimientos.

## Una nueva identidad 2014-2018

Con la llegada del P. William Hernández a la dirección del centro en el 2014 se produce un giro en algunas esferas del desarrollo del centro. La primera transformación que ocurrió fue el cambio de nombre, pues a partir de este momento se comenzaría a denominar Centro Fe y Cultura Loyola, para

---

20 Santamaría, «La Revolución Cubana y la economía», 703.

terminar solo con el nombre de Loyola en el año 2014. Este cambio también se potenció con una nueva visualidad, pues se trabajó en fortalecer los elementos de identidad como el logo del centro.

Otro de los aspectos de novedad de esta época de transformaciones, que fue coordinada por el binomio directivo de Hernández -Arregui<sup>21</sup> fue la reelaboración de varios proyectos, fortaleciendo su identidad y su alcance; además de la promoción de nuevos espacios como el Fórum Loyola y Convivir. Este período estuvo marcado por la implementación de las principales influencias metodológicas presentes en la evolución del Centro, aunque no han sido de conocimiento y dominio de algunos grupos de colaboradores, más allá del uso de los conocimientos básicos.

Estos referentes educativos fueron la pedagogía ignaciana y la educación popular. Se debe precisar que estas corrientes metodológicas se convirtieron en la herramienta de la dirección y varios coordinadores para fortalecer la salida del centro hacia el barrio y otros sectores de la ciudad, mediante proyectos como el Convivir callejero.

La educación popular, aunque ha sido trabajada por instituciones en el país, como el centro Martin Luther King o la Asociación de Pedagogos de Cuba, sigue siendo en la vida cotidiana de las aulas cubanas una desconocida. Las distintas realidades educativas presentes en el país, tanto eclesial como gubernamental, apuntan generalmente a desarrollar un modelo de educación bancaria.

Este elemento radica en que los proyectos educativos en varios centros giran en torno a la figura de clérigo, que actúa al igual que en el sistema oficial, de modo autoritario desde una posición de poder que lacera la dignidad y la formación de los docentes. Otro elemento, este si detectado en el ciclo de observaciones participantes, se basa en el rol asumido por

---

21 Juan Miguel Arregui, SJ, fue superior de la sección de Cuba de la Provincia de las Antillas de la Compañía de Jesús.

los animadores, que adoptan la postura de *magister dixit*, en lugar de apropiarse de una actitud de construcción del conocimiento en conjunto con sus estudiantes, lo que muestra la necesidad de una mayor formación de los colaboradores.

La pedagogía ignaciana aportó al desarrollo del Centro Loyola un esquema formativo que potenció la capacidad de discernimiento tanto en el equipo de dirección, como en los colaboradores. Este discernimiento actuó como una herramienta de proyección y crecimiento de esta obra apostólica jesuita, pues permitió crear nuevas estructuras pastorales y administrativas. Además, se favoreció la formación de los colaboradores con una capacidad para discernir frente a las distintas problemáticas sociales y educativas que presentaba la comunidad.

Esta herramienta cognoscitiva antes mencionada parte de la intención de la pedagogía ignaciana de generar una sensibilidad interior en los colaboradores de las obras. Así se pretendía potenciar en el facilitador una espiritualidad que en muchos casos no se encontraba sistematizada, debido a que el centro es un espacio de acogida para todas las cosmovisiones y expresiones religiosas más allá de la cristiana. Además, se debe precisar que, producto del ateísmo de estado vivido en el país, generado por el poder político entre 1970 y 1992, los elementos de crecimiento espiritual en la mentalidad de algunos segmentos de la sociedad eran aún tema tabú, a pesar de los sustanciales avances debidos a las conversaciones entre la Iglesia y el Estado Cubano.

La pedagogía ignaciana se convirtió en un vínculo de diálogo y reflexión entre los colaboradores con la finalidad de generar y reconstruir el tejido social cubano, tan deteriorado por el autoritarismo. Además, esta corriente didáctica no solo pretendía esa dimensión de diálogo entre cosmovisiones, sino que favoreció la creación de estructuras de intercambio (escuelas de padres, jornadas festivas o espacios de salidas al barrio) entre los colaboradores y los educandos, como fueron el caso de Convivir y Cuesta Arriba. Este elemento permitió a los ani-

madores convertirse en una realidad afectiva en la vida de sus alumnos, logrando llegar al entorno familiar.

Durante la época del P. William Hernández se caminó en esta dirección encausada a fortalecer la imagen y generar nuevos proyectos. En la gestión del

P. Francisco Escolástico Hidalgo la atención se focalizó en la reflexión sobre los modos de proceder del centro, estableciendo una visión y misión. Además, fue a partir de este momento que se comienza a potenciar la red de centros Loyola, que pretendía agrupar iniciativas como la de Centro Habana, pero con identidad local propia.

Para entender este proceso se deben analizar los elementos de proyección presentes en la visión y la misión, pues ellos resultan esenciales para el desarrollo del centro Loyola. Como misión se adoptó la siguiente formulación:

El Centro Loyola Reina es una institución de la Compañía de Jesús (jesuitas) que busca la promoción integral del ser humano, preferentemente los más vulnerables, desde la espiritualidad ignaciana, a través del acompañamiento a personas y grupos, buscando el progreso social, la inculturación del evangelio y fomentando redes de colaboración<sup>22</sup>.

Así esta premisa introduce elementos de novedad en la vida de la comunidad, los colaboradores y la propia comunidad cristiana. Pues el trabajo en red y la idea de fomentar el progreso para la sociedad cubana es un elemento de novedad debido a las diferentes islas mentales construidas como producto del personalismo político, que indujo a limitar las opiniones diferentes y a no establecer estrategias colaborativas con las instituciones que se salieran del canon ideológico. A su vez se impone un reto a la propia Iglesia, que, condicionada por episodios del pasado, a veces teme a los espacios de salida y a dialogar con el otro, que le resulta diverso, olvidándose de su vocación a la inculturación evangélica y

---

22 Informe del Centro Loyola-Reina de septiembre del 2015. (Digital),1.

de abandonar su auto-referencialidad, frente al estado laico moderno.

La visión de centro contenida en el siguiente fragmento fue otro salto hacia una mayor inserción en la realidad local: «Somos un centro accesible y comprometido, al servicio de la comunidad eclesial y de la sociedad civil cubana, donde dialogan las diferentes manifestaciones de la cultura local y la fe cristiana»<sup>23</sup>. Esta proyección se refuerza en los objetivos, que presenta al centro como un espacio de acogida al otro, pero además como un lugar de promoción de la sociedad civil cubana, que pretende dialogar con el barrio en sus carencias cotidianas y necesidades culturales. Esto a la vez entrañaba un gran reto basado en el cuidado de la propuesta integral hecha a la comunidad, la cual tenía que ser analizada de modo grupal para acceder al barrio con una mirada humana y solidaria.

Durante la dirección del P. Jorge Cela extendida entre el 2017 y el 2019 el centro presentaba un gran reto, pues se habían abierto varios nuevos proyectos, pero que no estaban articulados. De este modo se avanzó hacia un trabajo de comunicación interna, que todavía hoy sigue siendo un talón de Aquiles en la vida de la institución. Además, se realizó una reflexión encaminada a potenciar el papel decisor de los jóvenes en la vida del centro, para lo cual se reformó el proyecto Cuesta Arriba, potenciando a los jóvenes animadores a asumir el rol de profesores. Para entender el desarrollo del centro de modo breve se analizarán los proyectos que se tomaron de muestra para este estudio.

## Cuesta Arriba

El proyecto Cuesta Arriba nació de la reelaboración del reforzamiento escolar iniciado en los tiempos del centro La Anunciata. La idea de este proyecto se fue perfeccionando durante la dirección del P. William Hernández y con el apoyo de la psicóloga MsC Janelys García. La idea del repaso daba un

---

23 *Ídem*, 2.

salto pedagógico, re-conceptualizando la experiencia educativa más allá de la repetición de los contenidos aprendidos en la enseñanza oficial. El centro del nuevo proyecto era generar valores humanos en los infantes y adolescentes, mediante la enseñanza de los conocimientos propios de su grado escolar, pero con un sentido didáctico y lúdico.

Un proceso a destacar fue la incorporación de jóvenes animadores, que favorecieron la consolidación del proyecto debido a su dinamismo para las actividades recreativas, que siempre constituyen un factor de enganche para los infantes. Así Cuesta Arriba se transformó en una opción que encontró la comunidad para acceder al centro.

Nutrido por las experiencias pedagógicas antes mencionadas el proyecto creó una red afectiva donde el animador se constituía en un actor importante del universo simbólico del infante, que fue favorecido con la libertad pedagógica que brindaba Cuesta Arriba, al no existir ningún esquema evaluativo. A su vez una de las columnas metodológicas de esta experiencia fue la promoción de los valores humanos con los cuales se pretende generar una conciencia de ciudadanía en los alumnos.

El proyecto ha presentado una serie de insuficiencias que se convierten en elementos a perfeccionar para el desarrollo de esta obra apostólica de la Compañía de Jesús en Cuba. El primer elemento es el peligro de repetir la enseñanza oficial, que obstaculiza la función de educación complementaria de la propuesta y genera una repetición de contenidos innecesarios para los alumnos. Mientras un segundo aspecto se basa en tratar de paliar la incidencia de la crisis económica que se vive en el país en la vida del equipo de trabajo, que repercute en la vida de todos los colaboradores del Centro Loyola.

## Fórum Loyola

El Fórum Loyola surgió durante la coordinación del Padre Juan Miguel Arregui, como una opción de debate social en una sociedad marcada por la homogenización del pensamiento so-

ciopolítico. Los involucrados en esta propuesta fueron jóvenes intelectuales cubanos con opciones de militancia política fuera del canon establecido por las estructuras gubernamentales, lo que le dio un carácter de periferia ideológica a la propuesta.

Este proyecto revolucionaba la experiencia de diálogo sociopolítico y cultural en el centro, pues si desde la biblioteca, en tiempos de la Anunciata, y después en el centro Loyola, se organizaban ciclos de conferencias, ninguno poseía la estructura de foro presentes en la propuesta y su capacidad para impulsar una reflexión y una crítica social.

Además, se empoderó a una nueva generación de jóvenes que en distintas esferas de la vida cultural cubana comenzaron a divergir de los juicios y las apreciaciones oficiales, con una propuesta constructiva y que defendía el sostenimiento de logros sociales como el acceso gratuito a la educación y la salud, pero a su vez lanzaban sus juicios de valor contra la inmovilidad social y a favor de una profunda reforma política -económica.

En el momento que esta investigación realizó el proceso de observación participante al Fórum, las temáticas analizadas estaban enfocadas a tres aspectos de debate: la pedagogía, el cuidado del medioambiente y la reflexión historiográfica. Para tal motivo se invitan diferentes especialistas de las materias sobre la que se centrará el debate. Aunque la experiencia se ha mantenido, ha perdido el impulso de otras épocas.

Entre las causas se encuentran la inercia imperante en determinados sectores sociales cubanos producto de la presión interna y de la doble crisis que vive la sociedad cubana: la inducida por la ineffectividad gubernamental y la causada por la política del gobierno de Donald Trump, que más que a los actores de poder, afecta a la ciudadanía cubana y a varias iniciativas de la sociedad civil.

## Otoño

Este proyecto responde a una de las grandes problemáticas sociales que enfrenta la sociedad cubana contemporánea: la



ausencia de espacios de calidad que mejoren las condiciones de vida de los adultos mayores. Pues el país presenta una de las tasas de envejecimiento más altas de América Latina,<sup>24</sup> conjugada con la migración joven<sup>25</sup> y la baja natalidad<sup>26</sup>, así como con el aumento de la esperanza de vida<sup>27</sup>.

En los talleres que integran el proyecto Otoño se observó cómo ocurre un proceso de construcción de una comunidad afectiva en el espacio de promoción del conocimiento. En talleres como Muñequería, integrado en su totalidad por mujeres, que en su gran mayoría pasan de los 60 años, se observaron carencias similares en todas las participantes, que favorecen el establecimiento de vínculos comunitarios: desvinculación laboral (generalmente pensionadas), necesidad de salir del esquema de vida doméstico y potenciar sus habilidades en la costura. Este último aspecto les permite ganar en experticia en una actividad, con la cual pueden reforzar la vida familiar y mejorar sus índices de ingresos, más allá de los provenientes de las bajas pensiones.

El otro aspecto importante del taller se basa en la fraternidad afectiva que se construye entre los facilitadores y sus alumnos, este proceso que a su vez mantiene los índices de matrícula estable, facilita también crear elementos de resiliencia que contribuyen a sortear de modo comunitario las diferentes problemáticas cotidianas de los miembros del grupo, que se encuentran entre los segmentos más vulnerables de la sociedad cubana.

---

24 Revuelta, Beatriz y Elaine Acosta, «Envejecimiento y cuidados en Cuba: el panorama y los desafíos de una revolución silenciosa», Cuba Posible. <https://cubaposible.com/envejecimiento-cuidados-cuba>. (Consultado 23 de marzo del 2019)

25 Aja, Antonio, «La migración internacional de cubanos. Escenarios actuales» en revista *Novedades en población* (No.26, julio-diciembre de 2017): 47.

26 Fariñas, Lisandra, «Cuba alcanza por segunda vez tasa de mortalidad infantil más baja de su historia», Cubadebate [http://www.cubadebate.cu/noticias/2019/01/02/cuba-alcanza-por-segunda-vez-tasa-de-mortalidad-infantil-mas-baja-de-su-historia/#.XcG1\\_tVOM1s](http://www.cubadebate.cu/noticias/2019/01/02/cuba-alcanza-por-segunda-vez-tasa-de-mortalidad-infantil-mas-baja-de-su-historia/#.XcG1_tVOM1s). (Consultado 17 de abril del 2019)

27 Martínez Calvo, Silvia, «El desafío de lograr “calidad de vida”: incursión en el contexto cubano», Cuba Posible. <https://cubaposible.com/desafio-lograr-calidad-vida-incursion-contexto-cubano>. (Consultado 18 de abril de 2019)

## Convivir

Este proyecto surge con la idea de llegar al barrio mediante el trabajo lúdico con los niños. Para ello se trató de insertarse en el universo simbólico de los infantes mediante los juegos, persiguiéndose como objetivo final promover en ellos la formación de valores humanos. El espacio pretendía generar en sus participantes la capacidad de crear herramientas de resiliencia frente a las problemáticas que enfrentan en un barrio marcado por la conflictividad social.

Así Convivir planeó convertirse en una oferta de educación complementaria mediante la recreación de los niños, sin importar las manifestaciones religiosas del infante o la ideología política de las familias, a las cuales se pretende apoyar en la educación de su prole. El proyecto fue iniciado durante la gestión del P. William Hernández, en ello la MsC Janelys García contribuyó a definir el espacio como una propuesta de salida al barrio, mediante los llamados Convivir Callejeros. Además, se debe resaltar el papel de los jóvenes en la evolución de la idea, los cuales, debido a su capacidad de invención, fueron un elemento de dinamismo e iniciativas en cuanto a la relación afectiva con los niños.

La situación actual del taller es alentadora, pues si bien en el momento de las observaciones, en mayo del 2019, la matrícula había descendido de los 50 niños matriculados a 35 participantes, producto del ciclo de exámenes propio del cierre del curso escolar, esto no constituye un elemento de deterioro de la propuesta. Otro aspecto de novedad en la experiencia, y en el que se pudo participar como observador, fue el encuentro de padres. Este espacio complementa el desarrollo de los infantes y el acompañamiento en la labor de crecimiento de la familia.

Estos encuentros, que cuentan con la ayuda de dos psicólogas, permiten a los padres reflexionar en torno a su relación con los hijos, lo que se evidenció cuando se detectaron las dificultades que enfrentan en la relación cotidiana con sus hijos, a pesar de los niveles de formación de las madres presen-

tes, que giraba entre el 12 grado o alguna profesión universitaria, pero que en todos los casos se encontraban carentes de herramientas para enfrentar la crianza de su descendencia.

En el proceso de investigación en torno a Convivir se reportaron algunos aspectos, que reflejan la fortaleza del proyecto en su evolución histórica y la calidad del liderazgo del coordinador del proyecto Alejandro Arce. Si bien este joven carece de formación pedagógica especializada, sus conocimientos y sensibilidad para descifrar las necesidades lúdicas y afectivas del infante se convierten en un elemento que robustece la iniciativa.

Esto demuestra que a veces la formación se le puede ofrecer al colaborador, pero por encima de todo se precisa de una sensibilidad interior como lo remarca la pedagogía ignaciana. Llama la atención la constante generación de actividades y espacios tanto dentro como fuera del centro, que llevan al niño a ser constante en su asistencia a la propuesta y aumentan su motivación hacia la misma. Otro elemento positivo es la incidencia de manera directa en el barrio mediante el trabajo con las temáticas propuestas por el centro, como fue el caso del año ambiental en el 2018-2019.

### **Un epílogo necesario: El último trienio (2019- marzo 2021)**

En los últimos tres años la realidad cubana se ha caracterizado por la intensificación de la crisis económica, que comenzó a ser palpable por la ciudadanía en septiembre del 2019. Este período que se nombró en el argot como “La Coyuntura”, se basó en la dificultad del país para sostener la importación de hidrocarburos. Este proceso marcó el inicio de un nuevo ciclo de crisis, que se vio agravado por la caída de la actividad turística y la incertidumbre por la cada vez más necesaria unificación monetaria.

El inicio del confinamiento social producto de la pandemia de la covid-19 en marzo del 2020, recrudesció aún más la si-

tuación de la economía nacional, obligada a entrar en ciclo de hibernación. De igual modo se comenzó a apreciar una situación crónica de desabastecimientos en la vida cotidiana de los hogares cubanos, esta fue la expresión más evidente de la depresión.

Este proceso de decrecimiento económico en una valoración holística tiene un origen multicausal: el endeudamiento del Estado Cubano y los retrasos de sus compromisos de pago de la deuda externa<sup>28</sup>; el recrudecimiento del embargo financiero durante la Administración de Donald Trump<sup>29</sup>; las timidez e ineffectividad del paquete de reformas propuestas durante la Administración de Raúl Castro ( en espacial la necesaria estimulación de la industria agroalimentaria)<sup>30</sup>; así como la compleja situación sanitaria producto de la actual pandemia.

Otro aspecto que ha atomizado la vida social cubana se basa en el fortalecimiento de la sociedad civil no oficialista. Durante los intentos de reformas de Raúl Castro, el tímido desarrollo de ideas aperturistas y la digitalización de la sociedad cubana y la llegada de las redes sociales a la vida cotidiana; favoreció el desarrollo de numerosos espacios cívicos y foros comunicativos. Entre ellos valga destacar publicaciones como Cuba Posible, La Joven Cuba, Periodismo de Barrio o El Toque. Esta nueva realidad se ha visto caracterizada por la articulación de movimientos cívicos que han exigido el respeto de las libertades fundamentales plasmadas por en la Reforma Constitucional de 2019, baste destacar el Movimiento San Isidro, El Movimiento 27 N y la efímera Articulación Plebeya, así como espacios de situados en la frontera de la oficialidad como el proyecto La Tiza.

---

28 Naciones ricas ofrecen moratoria de un año a Cuba para pagar deuda, Diario La Jornada, 19 de junio del 2020, sección Economía.

29 Mauricio Vicent, «Donald Trump aumenta las sanciones a Cuba antes de marcharse», El País, 2 de enero del 2021, sección Internacional.

30 Jacqueline Laguardia, «La reforma económica en Cuba tras la aprobación de la Nueva Constitución en 2019 Revista de Ciencia Política», (volumen 40, n.º 2, 2020): 309.

Tales movimientos ciudadanos han contado con la respuesta autoritaria del estado cubano, quien no se encuentra dispuesto a ceder en su control absoluto de la arena política. La respuesta más visible frente a tal procedimiento gubernamental, fue la protesta de artistas e intelectuales frente al Ministerio de Cultura el 27 de noviembre del 2020, debido al allanamiento violento de la sede del Movimiento San Isidro el día anterior.

En este complejo panorama social el Gobierno Cubano impulsó a partir del mes de diciembre del 2020 la Tarea Ordenamiento, basada en un conjunto de medidas y reajustes económicos destinados a lograr la unificación monetaria<sup>31</sup>. Esta situación se ha complejizado con la parcial dolarización de la economía cubana<sup>32</sup>.

Frente a este contexto social, político, económico y cultural se sitúa el Centro Loyola Reina hoy. La primera transformación que se ha tenido que ejecutar en la institución, es la migración hacia las plataformas digitales y las redes sociales (WhatsApp, Telegram y Facebook), como respuesta a la situación de aislamiento social impuesta por la actual pandemia y que permitió no detener la labor de acompañamiento a la comunidad. Esta transformación ha traído como beneficio la interacción con nuevos públicos, así como reafirmar los vínculos con los tradicionales usuarios del Centro.

El otro aspecto que ha influido en la evolución institucional ha sido la reforma salarial, que trajo consigo el reordenamiento. Este suceso obligó a un incremento de la retribución de los colaboradores. Si bien el estipendio pagado con anterioridad

---

31 Desde el 2004 circulaban en Cuba dos monedas: el peso convertible (CUC) y el peso cubano (CUP), lograr la unificación de ambos valores circulantes, que alteraban el normal funcionamiento económico fue un reto para el gobierno cubano que se extendió por casi dos décadas.

32 En el año 2019 el presidente cubano Miguel Díaz-Canel anunció que se abrirían un grupo de tiendas para comercializar una serie de productos de gama alta (electrónica y equipos de refrigeración) en monedas extranjeras (denominadas MLC). En la medida que fue avanzando la crisis, este grupo de comercios creció y comenzó a comercializar numerosos productos que no se encontraban en las tiendas a las que tiene acceso la mayoría de la ciudadanía.

era alto con respecto a lo que se percibía en el sector estatal, el cambio brusco de escalas salariales afectó a todas las obras sociales de la Iglesia en Cuba y en particular al Centro Loyola.

Otro acontecimiento que marcó la dinámica interna de la institución fue el inicio en 2019 de un nuevo equipo directivo coordinado por el laico Orgiel Sanzo. Esta opción de la Compañía de Jesús responde a la apuesta por formar y potenciar el papel de los seglares al interior de las obras, que ya había tenido el precedente del Centro Loyola de Santiago de Cuba, coordinado por Maite Pérez desde su fundación. El Centro Loyola Reina ha mantenido su apuesta por la educación popular y la pedagogía ignaciana en medio de esta compleja realidad en análisis, buscando nuevas herramientas y modos para poder servir a la comunidad de los Sitios y a todo ciudadano que llegue a sus puertas.

## **A modo de conclusión**

El Centro Loyola Reina se ha convertido desde el 2010 hasta la fecha en una de las principales iniciativas apostólicas de la Compañía de Jesús en Cuba. Este espacio ha contribuido a la construcción del tejido social desde la oferta de una propuesta de educación complementaria a la comunidad, incidiendo en la construcción del tejido social necesario en la Cuba contemporánea para dinamizar la situación de crisis que vive el país en distintos aspectos de la vida cotidiana de la ciudadanía.

Esta obra se ha convertido en una fuente de empleo para sectores sociales, tales como los jóvenes y pensionados, contribuyendo a mejorar su calidad de vida y niveles de ingresos. Además, se ha brindado a la comunidad un espacio de acogida que recibe a las personas de cualquier orientación ideológica o religiosa, así la comunidad ha ido asumiendo el centro como un referente en la educación y promoción de valores mediante la enseñanza o la reflexión social, aunque este elemento se debe potenciar aún más.

El mayor reto del centro constituye ampliar su radio de acción a otros sectores y áreas de la ciudad, así como fortalecer su estructura interna y ganar en una mayor interrelación de los proyectos. De igual modo otro reto se basa en fortalecer la formación de los colaborados en los elementos de la pedagogía ignaciana que pueden contribuir a la consolidación del espacio educativo, así como tomar elementos de riqueza de la tradición formativa de la Compañía de Jesús en Cuba.

La pertenencia del centro a una red de instituciones homólogas es un elemento de fortaleza, que permite una visión holística de la sociedad cubana y que facilita analizar el desarrollo de nuevos proyectos, así como el fortalecimiento de otros teniendo como base el debate entre pares y la crítica social, que se traduce en una planeación estratégica para entender los retos futuros.

## Bibliografía

- Aja, Antonio. 2017. «La migración internacional de cubanos. Escenarios actuales», en *Revista Novedades en población* (Nº. 26, julio-diciembre): 156-172.
- Arazo, Yordan. 2015. «La Iglesia Católica de Cuba y sus vínculos con Francisco Franco» en *Memorias del VIII Encuentro Nacional de Historia*, 155-160. Matanzas: Sección de Cultura de la Conferencia de Obispos católicos de Cuba.
- Conde, Alicia. 2017. *Pensamiento Pedagógico cubano 1902- 1920*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Contreras, Delia. 2013. «Iglesia Católica y Estado en la República de Cuba: Pasado y presente de sus relaciones», en *Revista América Latina Hoy* (no. 63): 179-180.
- de Miranda, Mauricio y Omar E. Pérez .2012. *Cuba: Hacia una estrategia de desarrollo para los inicios del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Javeriana.

- Feinberg, Richard E. 2018. *La economía de Cuba después de Raúl Castro: Historia de tres mundos*. Washington, D. C.: Foreign Policy at Brookings.
- Fernández Soneira, Teresa. 1997. *Cuba. Historia de la educación católica 1582-1961*. Miami: Ediciones Universal.
- Informe nacional de la educación en Cuba*. 2018. La Habana: Ministerio de Educación.
- Laguardia, Jacqueline. 2020. «La reforma económica en Cuba tras la aprobación de la Nueva Constitución en 2019» *Revista de Ciencia Política*, (volumen 40, n° 2): 287-313.
- Maza Miquel, Manuel. 1993. *El clero cubano y la independencia. Las investigaciones de Francisco González del Valle (1898-1894)*. Santo Domingo: Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo, SJ.
- Mejía, Marco Raúl. 2015. *La sistematización: empodera, y produce saber y conocimiento*. Ecuador: Dirección Nacional de Fe y Alegría.
- Oficina Internacional de Educación. 2004. *El desarrollo de la educación: Informe nacional*. La Habana: Ministerio de Educación.
- Peña, Ángela L. 2017. *Regímenes de bienestar y pobreza familiar en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Proyecto Educativo de la Iglesia en Cuba*. 2011. La Habana: Comisión Nacional de Educación católica.
- Santamaría, Antonio. 2014. «La Revolución Cubana y la economía, 1959-2012. Los ciclos de política y el ciclo azucarero», en *Anuario de Estudios Americanos*, (71, julio-diciembre): 691-723.
- Sosa, Enrique y Alejandrina Penabad. 2001. *Historia de la educación en Cuba*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Suárez, Amparo. 2008. «El desarrollo histórico de la historia de la educación y la pedagogía como ciencia en Cuba». Tesis doctoral, Universidad Enrique José Varona.



## Fuentes digitales

Álvarez, Oneida «El sistema educativo cubano en los noventa», 128. <https://papers.uab.cat/article/view/v52-alvarez> (consultado 25 de mayo del 2019)

Everleny Pérez, Omar «Cuba: La realidad de los datos económicos», Cuba Posible. <https://cubaposible.com/cuba-la-realidad-los-datos-economicos/>. (consultado el 25 de abril del 2019)

Fariñas, Lisandra, «Cuba alcanza por segunda vez tasa de mortalidad infantil más baja de su historia», Cubadebate [http://www.cubadebate.cu/noticias/2019/01/02/cuba-alcanza-por-segunda-vez-tasa-de-mortalidad-infantil-mas-baja-de-su-historia/#.XcG1\\_tVOM1s](http://www.cubadebate.cu/noticias/2019/01/02/cuba-alcanza-por-segunda-vez-tasa-de-mortalidad-infantil-mas-baja-de-su-historia/#.XcG1_tVOM1s). (Consultado 17 de abril del 2019)

Martínez Calvo, Silvia, «El desafío de lograr “calidad de vida”: incursión en el contexto cubano», Cuba Posible. <https://cubaposible.com/desafio-lograr-calidad-vida-incursion-contexto-cubano>. (Consultado 18 de abril de 2019)

Revuelta, Beatriz y Elaine Acosta, «Envejecimiento y cuidados en Cuba: el panorama y los desafíos de una revolución silenciosa», Cuba Posible. <https://www.cubaposible.com/envejecimiento-cuidados-cuba>. (Consultado 23 de marzo del 2019)

Naciones ricas ofrecen moratoria de un año a Cuba para pagar deuda, Diario La Jornada, 19 de junio del 2020, sección Economía.

Mauricio Vicent, «Donald Trump aumenta las sanciones a Cuba antes de marcharse», El País, 2 de enero del 2021, sección Internacional.

## Fuentes documentales

Informe del Centro Loyola-Reina de septiembre del 2015. Archivo de la Viceprovincia de las Antillas.

Papelería del P. Luis Morín.

---

## **De precarios a ecológicos y viceversa Análisis de intervenciones urbanas en asentamientos precarios dominicanos**

*From precarious to ecological and vice versa  
Analysis of urban interventions in Dominican  
precarious settlements*

*De précaires a écologiques  
Analyses des interventions urbaines dans des quartiers  
précaires dominicains*

Darysleida Sosa Valdez\*

### **Resumen**

Frente al imperativo desarrollo sostenible, intervenir los barrios pobres dominicanos se vuelve una política de gobierno. Las acciones actuales apuntan a la reducción de riesgos de inundación y contaminación

---

\* Darysleida Sosa Valdez es arquitecta, urbanista, doctora en urbanismo y ordenamiento territorial por la Universidad de París Nanterre. Es miembro del Centre de Recherche sur l'Habitat (CRH) y del CNRS LAVUE UMR 7218. Su trabajo se centra en la sostenibilidad urbana de los barrios de Santo Domingo. Le interesan los estudios sobre la marginalidad, la precariedad y la informalidad urbana en relación con la construcción de la ciudad sostenible. Defendió su tesis bajo la dirección de Laurence Feveile y Pedro J. Gracia S. en diciembre 2020 como parte de una beca doctoral otorgada por el Ministerio de Educación Superior Ciencia y Tecnología (MESCyT) (2016-2019). También es cofundadora de la asociación dominicana ICAURD Investigación científica en arquitectura y urbanismo República Dominicana.

que serían las causas principales de las vulnerabilidades socioeconómicas de estos asentamientos precarios. El presente artículo analiza dos proyectos de saneamiento de cañadas (quebradas, brazos de ríos) en el Gran Santo Domingo: la cañada de Guajimía y la cañada de Los Platanitos. Ambos proyectos reivindican un enfoque de sostenibilidad que permite justificar ciertas decisiones arbitrarias en términos sociales, medioambientales y urbanos. El artículo expone los resultados de una investigación etnográfica y observaciones prolongadas en el tiempo de estas intervenciones y plantea que las mismas provocan una desregulación del equilibrio ecológico social y medio ambiental de estos barrios.

**Palabras clave:** barrio, intervención urbana, saneamiento, cañada, sostenibilidad urbana.

### **Abstract**

Faced with the imperative of sustainable development, intervening poor Dominican neighborhoods becomes a government policy. Current actions aim at reducing risks of flooding and pollution that would be the main causes of the socio-economic vulnerabilities of these neighborhoods. This article analyzes two sanitation projects for canyons in *Gran Santo Domingo*. Both projects claim a sustainability approach that allows them to justify some arbitrary decisions in social, environmental and urban terms. The article exposes the results of an ethnographic research and long-term observations of these interventions and suggests that they provoke a deregulation of the ecological and social environmental balance of these *barrios*.

**Keywords:** barrios, urban intervention, sanitation projects, cañada, urban sustainability

### **Résumé**

Face à l'impératif du développement durable, l'intervention dans les barrios dominicains devient une

politique gouvernementale. Les actions actuelles visent à réduire les risques d'inondation et de pollution qui seraient les principales causes des vulnérabilités socio-économiques de ces quartiers. Cet article analyse deux projets d'assainissement des cañadas dans le Grand Saint-Domingue. Les deux projets justifient une approche de durabilité qui permet de justifier certaines décisions arbitraires en termes sociaux, environnementaux et urbains. L'article expose les résultats d'observations prolongées dans le temps de ces interventions. Les principales conclusions indiquent que ces opérations provoquent une dérégulation de l'équilibre écologique, social et environnemental des quartiers.

**Mots clés:** *barrios, intervention urbana, project d'assainissement, cañada, durabilité urbana*

## Introducción

La Declaración de Vancouver de 1976 reconoce formalmente la incidencia de las zonas urbanas en el cambio climático y el deterioro de los ecosistemas. Desde entonces surge el interés de planificar y regular mejor las ciudades dando cabida a la formulación de un «nuevo» modelo urbano: la ciudad sostenible. Definido como un objetivo global, la sostenibilidad urbana intenta remediar los principales problemas urbanos (movilidad, contaminación, expansión urbana descontrolada, etc.)<sup>1</sup>. Al mismo tiempo, este modelo busca promover principios ecológicos como la autonomía energética, el reciclaje,

---

1 Andrés Boix Boix Palop, *Ciudad y movilidad: La regulación de la movilidad urbana sostenible*, Universitat de València, 2014; Manuel Herce Vallejo, *Infraestructuras y medio ambiente: Urbanismo, territorio y redes de servicios*. I, Editorial UOC, 2010; Gloria Amparo Rodríguez, Beatriz Londoño Toro et Giovanni J. Herrera Carrascal, *Ciudades ambientalmente sostenibles*, Universidad del Rosario, 2008; Enrique Martínez, María Vera Moure et Diego Meseguer García, «Estrategias de regeneración para proyectar entornos urbanos sostenibles: Travesía Urbana de Pliego (Murcia), España», *Revista de Urbanismo*, 31, 28 diciembre 2014.

los espacios de ocio y la participación<sup>2</sup>. De modo que, se exhorta a los actores locales desplegar las acciones necesarias para cumplir con estos lineamientos y garantizar un hábitat estable para las generaciones futuras.

Construir la ciudad sostenible implica entonces, readaptar las ciudades existentes e intervenir las zonas urbanas cuyas características no coinciden con los criterios de sostenibilidad. Sin embargo, esto revela un problema de escala y contexto. Si las reflexiones en torno a la ciudad sostenible parecen posibles en los países industrializados, imaginarla en los países en vía de desarrollo como la República Dominicana, representa todo un desafío<sup>3</sup>. Económicamente hablando, esto significa abandonar las fuentes tradicionales de desarrollo: las industrias contaminantes, la explotación indiscriminada o la expansión urbana desmesurada. A esto se suma la planificación, la regulación y la integración urbana, que son aspectos ambiguos en ciudades como Santo Domingo.

Justamente en República Dominicana, más de la mitad de la población urbana vive en los llamados barrios pobres. En el contexto dominicano, la denominación «barrio» es atribuida a las zonas urbanas informales que simbolizan de manera general la precariedad, la vulnerabilidad y la violencia. Para muchos, los barrios representan la forma más prolífica de la precariedad urbana<sup>4</sup>, la antítesis del ideal urbano dominicano y el principal freno al desarrollo sostenible de la ciudad de Santo Domingo. Sin embargo, la existencia de esos barrios

---

2 Francisco Javier Garrido, *Desarrollo sostenible y Agenda 21 local: prácticas, metodología y teoría*, IEPALA Editorial, 2005; Joan Subirats, *Local y sostenible: la Agenda 21 local en España*, Icaria Editorial, 2000.

3 Youssef Diab, «Comment la notion de ville durable peut-elle faire évoluer la gestion des villes dans les pays du sud?», *Villes durables une approche opérationnelle pour les villes du Sud*, CNAM (Conservatoire National des Arts et Métiers), 2012; Christian Hernán Contreras-Escandón, «Superar la sostenibilidad urbana: una ruta para América Latina», *Bitácora Urbano Territorial*, 27-2, août 2017, p. 27-34.

4 Janice Perlman, «Repenser les quartiers précaires: concepts et conséquences de la marginalité», in *Repenser les quartiers précaires*, coll. « Etudes de l'AFD », 2017, p. 41-60.

en las ciudades de hoy da cabida a otro tipo de análisis. Para algunos, los barrios cuestionan los aparatos de planificación urbana (el plan masa y las acciones *top-down*), movilizados desde hace medio siglo por las instituciones nacionales y promovidos por las organizaciones internacionales<sup>5</sup>. Otros señalan que los barrios son en sí mismos espacios cruciales para la definición y el desarrollo de un urbanismo contemporáneo, donde el habitante es el actor clave, pues tiene la capacidad de acoger transformaciones significativas, especialmente en términos de sostenibilidad y ecología urbana<sup>6</sup>.

Si bien, confrontar la ciudad sostenible (una utopía) a los barrios precarios (una realidad urbana) es paradójico, este artículo busca cuestionar el carácter ecológico de las actuales intervenciones urbanas<sup>7</sup>. En este sentido, el objetivo principal de la contribución será de explicar la visión de «ciudad sostenible» vehiculada por las intervenciones urbanas y su impacto / influencia en la regeneración de barrios en Santo Domingo: ¿Es esta visión ecológica? ¿Cómo se intervienen los barrios dominicanos en nombre de la ciudad sostenible?

Esas preguntas constituyen las principales interrogantes a dilucidar y se fundamentan en dos hipótesis generales: (1) El análisis de la configuración urbana de los barrios en Santo Domingo pudiera permitir la identificación de algunas ca-

---

5 Valérie Clerc, Laure Criqui et Guillaume Josse, «Urbanisation autonome: pour une autre action urbaine sur les quartiers précaires», *Métropolitiques*, décembre 2017, <http://www.metropolitiques.eu/Urbanisation-autonome-pour-une-autre-action-urbaine-surles-quartiers-precaires.html>.

6 Jean-Claude Bolay, Jérôme Chenal et Yves Pedrazzini, *Learning from the Slums for the Development of Emerging Cities*, Springer, 2016; Justin McGuirk, *Radical Cities: Across Latin America in Search of a New Architecture*, Verso Books, 2015; Jeff Risom et Mayra Madriz, «Embracing the Paradox of Planning for Informality», *Next city*, 2018, <https://nextcity.org/features/view/embracing-the-paradox-of-planning-for-informality>.

7 Artículo resultado de la tesis doctoral en planificación urbana de la Universidad Paris Nanterre, CRH-LAVUE, titulada «¿Autoconstruidos, precarios, ecológicos? Estudio sobre la sostenibilidad urbana de los barrios de Santo Domingo» que explora cómo los barrios pueden definir los principios de la ciudad sostenible y participar al cambio de paradigma en la producción urbana.

racterísticas de la ciudad sostenible, sobre todo en términos de densidad, de proximidad, de urbanidad, de adaptación, de intercambio, de sobriedad, pero también en términos de gestión de riesgo y de conflictos sociales. (2) Las intervenciones urbanas realizadas en los barrios dominicanos influyen en su sostenibilidad. Dicho de otra manera, para la ejecución de estas intervenciones ciertos aspectos de sostenibilidad serían más valorados que otros en favor de intereses políticos y económicos.

Para la comprobación de esas hipótesis se utilizó una metodología cualitativa: herramientas de la etnografía urbana como observación prolongada en el tiempo y descripción sistemática de cuatro barrios del Gran Santo Domingo en diferentes momentos de su rehabilitación. Se realizaron 114 entrevistas abiertas (habitantes) y semiestructuradas (actores públicos). Esta metodología, se combinó con herramientas etno-arquitectónicas<sup>8</sup> que permitieron un análisis espacial (levantamiento arquitectónico y urbano).

El artículo se organiza de la siguiente manera: en la primera parte se exponen dos casos de saneamiento de cañadas, los actores y las acciones planificadas y ejecutadas durante los proyectos. En la segunda y última parte se analizan las consecuencias de estas intervenciones en términos de sostenibilidad y ecología urbana.

## **La búsqueda de un remedio para intervenir los barrios: entre las utopías, la realidad urbana y los lineamientos de sostenibilidad**

Entre 1930 y 1990, diferentes «tratamientos» han sido empleados para intervenir los barrios informales en Santo Domingo.

---

8 Daniel Pinson, «L’habitat, relevé et révélé par le dessin: observer l’espace construit et son appropriation, The Habitat, Described and Revealed Through Drawing: Observing Constructed Space and its Appropriation», *Espaces et sociétés*, 164-165, 1 mars 2016, p. 49-66.

Godard y Mérat (2003) describen dos tipos: tentativa de exterminio (demolición / expulsión) y tentativa de ocultamiento (evitar / disimular). La aplicación de estos «tratamientos» dependía del régimen político, siendo extrema cuando se trataba de regímenes dictatoriales y más tolerante en los periodos democráticos<sup>9</sup>. Esta tendencia comienza a cambiar a principios de los años 2000, cuando se reconoce que la estructura urbana informal es responsable del 75% de la producción de viviendas en República Dominicana<sup>10</sup>. Desde entonces, el estado comienza a interesarse en las formas pasivas y puntuales de intervención urbana, regularización y mejora del hábitat. Esto permite principalmente la construcción de infraestructuras y la dotación de servicios de agua y electricidad en los barrios. Otras instituciones (ministerios y ONG) promueven igualmente este tipo de intervenciones a través de la renovación de viviendas y la mejora de vías de acceso.

Recientemente, los proyectos adoptan una lógica de «transformación urbana»<sup>11</sup>. En este sentido, los planificadores de la ciudad se inspiran en los modelos higienistas tradicionales como la *tabula rasa* para intervenir los barrios. Esta tendencia se ve materializada en los proyectos como el saneamiento de la cañada Guajimía y la cañada de Los Plataniños. En ambos casos, el objetivo principal es garantizar a los residentes un «entorno saludable» y minimizar, o eliminar los riesgos territoriales (como los problemas sanitarios, las inundaciones, los deslizamientos de tierra) a los que estos están expuestos.

Revindicado en estos proyectos, el enfoque de sostenibilidad urbana adquiere un mayor grado de importancia en el

---

9 Henry Godard et Marie-Morègne Mérat, «Les occupations de terres urbaines: l'illégalité tolérée voire encouragée », *Mapa Monde*, 2003, p. 35-36p.

10 Angel Shlomo, *Política de vivienda en la República Dominicana: diagnosis y guías de acción*, Rapport BDI, 2001.

11 Expresión utilizada por el presidente de la republica Dominicana Danilo Medina durante el discurso de presentación del proyecto «el Nuevo Domingo Savio» en marzo del 2017. Ver comunicado de prensa «Presidente presenta proyecto Nuevo Domingo Savio » <http://hoy.com.do/presidente-presenta-proyecto-nuevo-domingo-savio/>



desarrollo de políticas dominicanas, sobre todo cuando en 2016 se aprueba la creación de la ley de ordenamiento territorial y uso de suelos. Esta ley introduce el concepto de desarrollo sostenible como eje transversal e inherente a todas las acciones urbanas. Los municipios deben desde ya imaginar un modelo de desarrollo respetuoso del medio ambiente, tomando en cuenta el contexto local y las generaciones futuras. Cabe señalar que el término «desarrollo sostenible» traducido directamente del inglés *sustainable development* prioriza el desarrollo económico y tecnológico por arriba del desarrollo social. Incluso en 2006, la Dirección General de Ordenamiento y Desarrollo Territorial (DGODT) pasa a ser parte de la estructura institucional del Ministerio de Economía Planificación y Desarrollo (MEPyD), comprobando así la orientación económica de la planificación urbana dominicana.

Diferentes etapas de los procesos de intervención urbana fueron observadas durante el trabajo de campo (ver imagen n°1). A continuación, se exponen dos proyectos de saneamiento de cañadas (arroyo contaminado en zona urbana): (1) La cañada de Guajimía en el barrio El libertador dentro de la demarcación de Santo Domingo Oeste, y (2) la cañada de Los Platanitos perteneciente al sector Los Guaricanos en Santo Domingo Norte.

Se eligieron estos casos de estudio puesto que tienen tres elementos en común: en ambos proyectos se busca mejorar la calidad de vida de la población que viven en las orillas de la cañada y por ende están expuesta a riesgos sanitarios, se apunta también a una mejor gestión del agua en contexto urbano para garantizar la calidad de vida de la población afectada, y ambas intervenciones fueron realizadas por la misma institución pública. Así, el estudio paralelo de estos casos permite mostrar las similitudes y las discrepancias en los procesos de intervención urbana «sostenible», que, como veremos serán condicionados por la voluntad política o por la presencia/ausencia de instituciones internacionales.

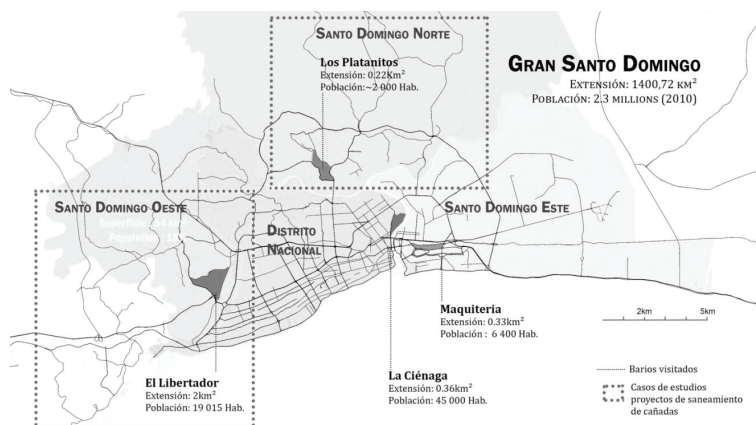


Imagen n°1. Localización de los barrios visitados y de los barrios intervenidos para el saneamiento de cañadas (Los casos de estudio). Fuente: Elaboración propia

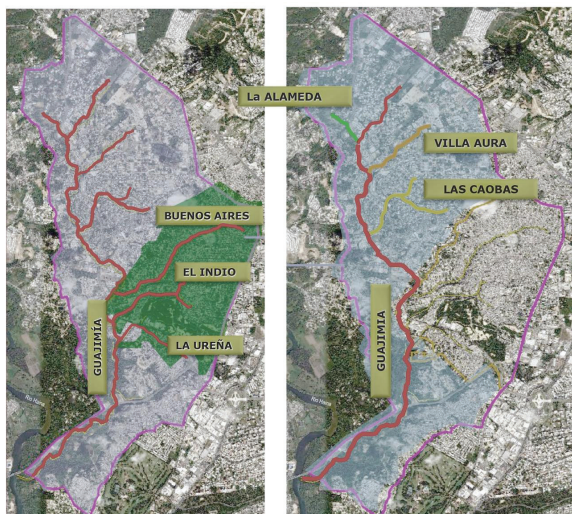
## La cañada Guajimía

La cañada Guajimía es el principal drenaje natural del sistema urbano al oeste de la ciudad de Santo Domingo. Constituida por diferentes afluentes, esta cañada de 13,58 kilómetros atraviesa diferentes comunidades y desemboca en el río Haina (segundo río más importante de la ciudad). Alrededor de esta cañada viven aproximadamente 250.000 personas<sup>12</sup> por lo que se ha considerado desde 1998, (después del paso del huracán George), una zona de alto riesgo en términos de inundación y salubridad.

En 2002, la Corporación de Acueducto y Alcantarillado de Santo Domingo (CAASD) confía a la agencia DESSAU Can-American (DCA) la planificación y ejecución del proyecto «saneamiento pluvial y sanitario de la cañada Guajimía y sus principales afluentes». El contrato incluía los trabajos de ingeniería, los estudios de impacto ambiental y social, la elaboración del programa de realojamiento de las familias y su implementación, así que la

12 DESSAU, *Informe de Evaluación de Efectos Ambientales y Plan de Gestión Ambiental*, 2009.

supervisión técnica y ambiental de la construcción<sup>13</sup>. Teniendo como encomienda principal el mejoramiento de las condiciones de vida de la población alrededor de la cañada, los encargados del proyecto imaginaron un plan que consistía en dos acciones paralelas: (1) censo de familias a relocalizar y, en consecuencia, construcción de edificios de viviendas sociales, (2) saneamiento de la cañada y construcción de una vía de acceso vehicular sobre el área intervenida (ver imagen n°2).



— Cañada Guajimía et affluents (2006)

Étapes du projet "saneamiento pluvial y sanitario de la cañada Guajimía y sus principales afluentes"

■ Étape I  
■ Étape II

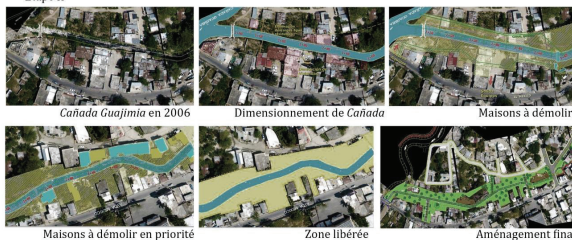


Imagen n°2. Etapas y proceso del proyecto «saneamiento pluvial y sanitario de la cañada Guajimía y sus principales afluentes». Fuente: (DESSEAU, 2006, 2007 y 2009). Paginación: elaboración propia.

13 *Ibid.*

En 2006, la prensa dominicana anuncia el inicio de los trabajos. El gobierno de Canadá otorga un préstamo de 83 millones de dólares<sup>14</sup> para la ejecución de la primera etapa que consistía en la intervención de las zonas más densas, consideradas la causa principal de contaminación de la cañada, y una segunda etapa que comprendía las zonas urbanas formales donde solo se realizarían trabajos de limpiezas y revalorización de paisaje. El proyecto incluía también la construcción de una planta de tratamiento para la depuración de las aguas residuales. Sin embargo, debido al costo que representaba la construcción y el mantenimiento de dichas instalaciones, se decidió instalar un emisario submarino que descargaría los residuos sólidos en las profundidades del mar Caribe.

Entre 2007-2014 los trabajos de saneamiento fueron paralizados dejando la primera parte del proyecto incompleta. Las razones explicadas fueron la falta de recursos económicos, por lo que se entamaba una nueva demanda de préstamo. A esto se suma la disolución de la empresa DESSAU en 2011, luego que una comisión del gobierno de Canadá denunciara políticas fraudulentas (participación oculta y financiamiento de partidos políticos). Los trabajos se reanudan finalmente a principios de 2016, esta vez con financiamiento de la *Canadian Commercial Corporation*. La CAASD contrata empresas locales y asume los trabajos de ingeniería del penúltimo tramo, lo que provocó algunas modificaciones en las condiciones de relocalización de familias. Los ingenieros de la CAASD plantearon en la nueva etapa del proyecto, la construcción de pequeñas casas al interior del barrio en las áreas liberadas.

En realidad, la experiencia de los primeros trabajos arrojó que los espacios liberados por el proyecto fueron rápidamente ocupados por nuevas familias. Incluso, hubo actos de violencia física entre vecinos que se disputaban los terrenos. Las observaciones de campo indicaron también el desarrollo de

---

14 De acuerdo al Informe que rinde la comisión permanente de hacienda, el Estado Dominicano pidió un completo de préstamo, de alrededor 11 millones de dólares, lo que se suma en total de alrededor 95 millones de dólares para la realización de la primera parte del proyecto. (EXPEDIENTE No. 07081-2009-SLO-SE).

construcciones a lo largo de la nueva calle: casas, pequeños comercios y locales de almacenamiento (ver imagen n°3).

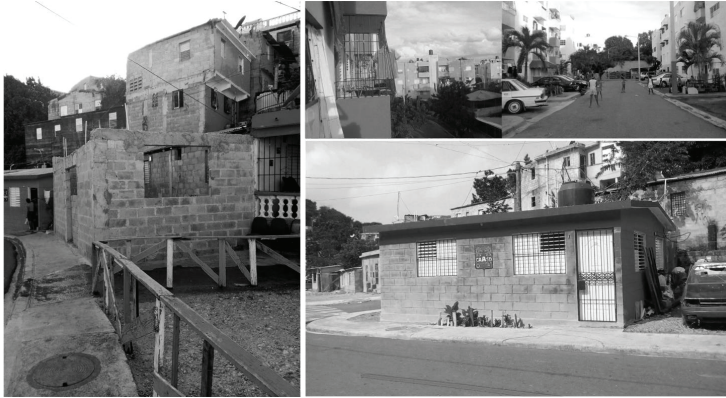


Imagen n°3 Construcción de un anexo por habitante luego del saneamiento de la cañada, (Izquierda). Edificios de apartamentos sociales para familias afectadas por el proyecto (Derecha arriba). Casas construidas y donadas por la CAASD como indemnización a las familias afectadas por la continuación del proyecto (Derecha debajo), © 2017 DSV.

## La cañada Los Platanitos

La cañada de Los Platanitos es un drenaje natural que forma parte del sistema hidráulico del municipio Santo Domingo Norte. Esta cañada atraviesa el barrio Los Platanitos en el sector de Los Guaricanos y confluye con otros dos brazos de la cañada al suroeste del municipio. Las aguas de la cañada se vierten en el área conocida como «la piscina», ubicada en el Parque Nacional Mirador Norte<sup>15</sup> para finalmente llegar a la desembocadura del río Yaguasa.

En 2016 durante una «visita sorpresa»<sup>16</sup>, el Presidente de la República prometió a los residentes del barrio Los Platanitos el

15 El Parque Nacional Mirador Norte forma parte del cinturón verde del Gran Santo Domingo.

16 La visita sorpresa es un programa de visitas estratégicas que realizaba el presidente de la República Danilo Medina. El objetivo de estas visitas es «au-

saneamiento de la cañada y la construcción de vías de acceso. Los trabajos iniciaron rápidamente en el año 2017 y contempló la canalización de 1,315 metros del afluente, beneficiando así 18,000 habitantes. La ficha técnica del proyecto describe la cañada de Los Platanitos como un foco de contaminación y de reproducción de enfermedades fácilmente transmisibles por picadura de mosquitos. Además, las viviendas construidas cerca o sobre la cañada estaban expuestas a riesgo de inundación en periodo de lluvia. Por estas razones la canalización del afluente y la reubicación de las familias afectadas permitía recrear las «condiciones amigables con el medio ambiente»<sup>17</sup>.



Imagen n°4 Fotos de la cañada luego de la primera fase de intervención. © 2017 DSV.

La primera parte de los trabajos fueron ejecutados en los diez primeros meses del 2017. Las casas cerca de la cañada fueron destruidas y las familias afectadas fueron reubicadas en casas alquiladas por la CAASD dentro del mismo barrio. Luego, los trabajos fueron paralizados, dejando una parte de la cañada descubierta y las nuevas vías de accesos inconclusas (ver Imagen n°4). Esto provocó inundaciones y desbordamientos de las partes de las cañadas descubiertas, así que el desespero de las familias en espera de relocalización, como expuesto en el extracto de entrevista de Morena:

---

mentar la productividad, general empleos y combatir la pobreza». Desde 2017, esta estrategia incluye el medio ambiente como una nueva área de acción. Ver: <https://mapre.gob.do/visitassorpresa/>

17 CAASD, «Ficha Técnica. “Obras complementarias al saneamiento pluvial y sanitario de la cañada Los Platanitos”».

*Ellos (CAASD) me mudaron aquí, pero yo no quiero vivir aquí... Mire como estoy aquí afuera sentada, yo no puedo quedarme mucho rato dentro de esa casa húmeda y maloliente... Entre para que vea... Ellos no me preguntaron nada, ni me consultaron, solo me dijeron, “vállase donde el señor Valentino. Yo me moleste mucho y no fue una tarea fácil reubicarme aquí, pero me dijeron que era solo por tres meses. ¡Yo de confiada, ya van seis meses! Ellos no han hecho nada y yo aquí pasando trabajo en casa ajena. Se lo digo sinceramente, yo lo único que quisiera es irme de aquí, pero no puedo porque estoy obligada a esperar. (Extracto de entrevista 1. Maria, habitante del barrio Los Platanitos, 2018)*

Si Morena se siente «obligada a esperar» es porque el proyecto de saneamiento de la cañada Los Platanitos incluía la construcción de 150 viviendas sociales en los terrenos liberados luego de la intervención, y completamente despojada de su único bien material (su casa), ella espera la asignación de un apartamento social en compensación de su pérdida. Las razones del atraso nunca fueron comunicadas a los habitantes del barrio y no se encontraron informes o artículos de prensa que lo expliquen.

Los trabajos de encajonamiento de la cañada fueron finalizados formalmente en el primer trimestre de año 2019<sup>18</sup>, esto incluyó el asfalto de calles y aceras, así que la instalación de luminarias. Solo 16 apartamentos fueron entregados en este periodo y en una rueda de prensa el director de la CAASD anuncio la construcción de 72 apartamentos en una segunda etapa del proyecto que se entregaron en el 2020.

## **De cañada a calle, el ideal de ciudad impuesto a los barrios**

Remplazar las cañadas por vías de acceso es el remedio privilegiado en los planes de intervención urbana destinados a los barrios, sobre todo cuando la dimensión «movilidad» se presenta

---

18 Diferentes periódicos nacionales comunicaron sobre el proyecto afirmando el 100% del saneamiento de la cañada: Elcaribe.com.do «Cañada Los Platanitos fue saneada 100%». Acento.com.do «CAASD afirma cañada Los Platanitos en SDN ha sido saneada».

como un desafío para la sostenibilidad de las ciudades latinoamericanas<sup>19</sup>. Con la realización de estos proyectos se busca corregir la accesibilidad de estos barrios y mejorar la calidad de vida de las familias liberándolas de una insignia socialmente denigrante: la cañada, un foco de riesgo y contaminación. Por esta razón y de manera unánime, tanto para los actores públicos como civiles, la desaparición de la cañada representa un paso hacia el progreso, un indicio que la pobreza urbana desaparecerá igualmente. Visto de esa manera, los efectos de estas intervenciones en términos sociales y medio ambientales han sido poco estudiados. Las autoridades de la CAASD minimizan su impacto y se apoyan en el término «saneamiento» para negar el carácter intervencionista de esas acciones, esto pese a que se realizan tareas propias de la planificación urbana (designación de uso de suelos para la construcción de viviendas y vías de acceso). Además, en la definición de estos proyectos por lo general mandatados directamente desde el gobierno central, el rol de la municipalidad se ve reducido a la emisión inminente de permisos de construcción, acción que va en contra de los procesos democráticos.

Aun un consentimiento nacional sobre la importancia de realizar estos proyectos, los casos estudiados permiten constatar cambios significativos en la vida cotidiana, en las prácticas habitantes, así como en su relación con el medio ambiente. Estas transformaciones implican desde una homogenización de las formas de movilidad hasta la definición de parámetros predefinidos para la intervención urbana «sostenible» en contexto de informalidad y precariedad urbana.

## El milagro de la calle

Para los habitantes, la nueva calle permite imaginar una movilidad motorizada anteriormente restringida por la presencia de la cañada. A medida que los tramos iban siendo cubiertos, algunos habitantes construían parqueos cerrados y

---

19 Carlos J. De Miguel y Márcia Tavares, *El desafío de la sostenibilidad ambiental en América Latina y el Caribe. Textos seleccionados 2012-2014*, CEPAL, 2015.



otros disfrutaban de la nueva vía para estacionar sus vehículos. Desplazarse a pie, tildada comúnmente de actividad para «pobres», se vuelve una práctica estigmatizada en los barrios también<sup>20</sup>. La construcción de la calle les invita a adherir a las normas urbanas capitalista: consumismo, velocidad, encierro, individualización<sup>21</sup>. Si antes, los senderos (al lado de la cañada) servían de espacio colectivo privilegiado por las familias<sup>22</sup>, espacio terraza cuando hacía mucho calor, donde se producían encuentros diarios entre vecinos y donde los niños improvisaban áreas de juego, después de la construcción de la calle, los habitantes deben negociar y adaptar sus prácticas sociales a la velocidad y al paso de los automóviles.

Otras soluciones pudieron ser imaginadas: convertir la cañada en área pública y promover formas alternativas de desplazamiento (bicicleta, pequeñas embarcaciones), como en el caso del proyecto del Caño Martín Peña en Puerto Rico. Sin embargo, la construcción de la calle materializa los ideales progresistas<sup>23</sup> de las intervenciones urbanas destinadas a los barrios, entendiendo que la transformación radical del espacio impulsa el desarrollo.

Además, en el imaginario colectivo, los barrios y las cañadas son mala combinación. Pocos actores públicos imaginan otra solución que remplazarla por una calle. Esto evita todo un proceso de trabajo social que implicaría tanto la participación de las comunidades, como la voluntad gubernamental para tratar en profundidad las cuestiones medioambientales en áreas urbanas.

La calle provoca igualmente nuevas dinámicas de construcción. Las casas que daban la espalda a la cañada son modificadas para darle el frente a la calle. Los terrenos liberados son

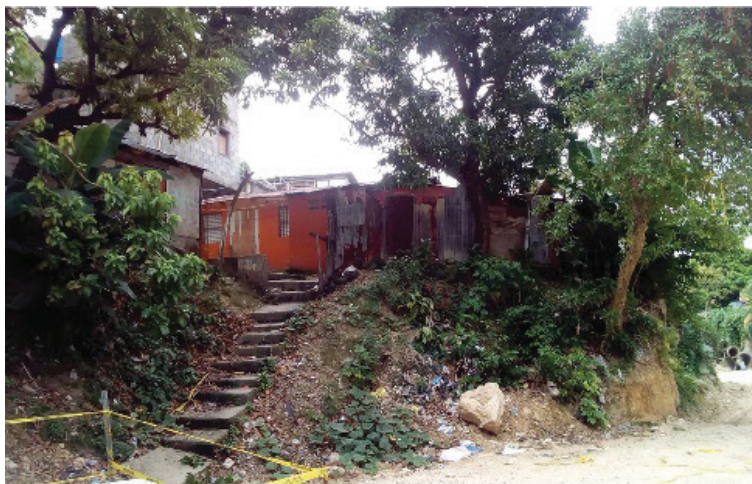
20 Rumbo, «El peatón no es gente», 1998, p. 20, p. 20p.

21 Mike Davis, *Paradis infernaux: les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Les Prairies ordinaires, 2008.

22 Tahira Vargas, *De la casa a la calle: estudio de la familia y la vecindad en un barrio de Santo Domingo*, Centro de Estudios Sociales P. Juan Montalvo, S.J., 1998.

23 Michel Kokoreff, «La propreté du métropolitain: Vers un ordre post-hygiéniste?», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 53-1, 1991, p. 93-102.

rápidamente ocupados y fuente de disputas por los nuevos y viejos habitantes, así que por los habitantes relocizados. Estos últimos entienden que los terrenos sobrantes, donde se encontraba sus casas anteriormente, les corresponden aun y después de haber sido indemnizados. Ellos imaginan poder explotar esos terrenos, construir piezas para el alquiler y usarlo como fuente de ingreso fijo.



2016



2017



Imagen n°5 Fotos tomadas durante y después del saneamiento de la cañada Guajimía. © 2016-2018 DSV.

## La cañada más allá de la amenaza

Describir la cañada únicamente como amenaza esconde el valor medio ambiental y el potencial en términos de calidad urbana y biodiversidad que esta representa. En ninguno de los casos presentados se valorizaron las especies vegetales y animales que se desarrollaban en el área. El inventario de especies descritas en el estudio de impacto ambiental para el saneamiento de la cañada Guajimía, no incluye la zona de los barrios y estudia únicamente el área donde se instalaría la planta de tratamiento. En Los Platanitos, ni estudio de impacto ambiental, ni inventario de especies fueron realizados. Las autoridades lo declararon innecesario considerando el tamaño del proyecto. Asimismo, se ignoraron completamente las «formas de interdependencia»<sup>24</sup> entre los habitantes y la cañada.

24 Yves Grafmeyer et Jean-Yves Authier, *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Armand Colin, 2015.

Por ejemplo, Fanny, integrante de la asociación «Mujeres Unidas» quienes desarrollan un proyecto de lombricultura comunitario, utilizaba las hojas de un árbol en la orilla de la cañada de Los Platanitos para colocarlas alrededor del vermicompost y proteger las lombrices de las hormigas. Esto garantizaba la continuidad del trabajo de transformación de materia orgánica en abono. Luego del encajonamiento de la cañada, el árbol desaparece y el proyecto de lombricultura decae.

Si históricamente, la relación habitante-cañada ha sido descrita como una relación de emisor-receptor de desechos (basura, aguas negras, etc.)<sup>25</sup>, en los barrios, ella se presenta también desde una perspectiva riesgo-beneficio. Para los llamados «buzos», la cañada representaba una fuente de ingreso puesto allí recuperan plásticos y muebles para su reciclaje o reutilización. En tiempos de lluvia, ella permitía observar la crecida de las aguas y prepararse ante posibles inundaciones. Sin embargo, en los proyectos de saneamiento, estas prácticas ecológicas son ignoradas y ninguna medida alternativa es tomada para promoverlas. Buscando evitar la relación entre habitante y cañada a través la construcción de la calle, se piensa haber eliminado las prácticas no deseadas (depósito de desechos). No obstante, el trabajo de campo pos-proyecto arroja un resultado diferente. Algunos habitantes levantan las alcantarillas para depositar todo desperdicio que no es recuperado por los camiones de basura (como el caso de los materiales de construcción). Entonces, aunque la cañada ha desaparecido físicamente en los barrios, ella continúa existiendo en el imaginario colectivo como lugar privilegiado de depósito de desechos.

Esto evidencia una clara contradicción entre la interpretación del desarrollo urbano sostenible y las prácticas habitantes. La falta de participación e involucramiento de la población afectada, no facilita la adecuación de las estrategias de desarrollo urbano sostenible. De acuerdo con Stern (1999) el paso

---

25 OPSD, *Boletín 11 del Observatorio de Políticas Sociales y Desarrollo*, Observatorio de Políticas Sociales y Desarrollo, coll. «Residuos sólidos urbanos en república dominicana: desafío y oportunidad para una gestión de desechos ambientalmente sostenible», 2017.

de la conciencia medioambiental a la práctica ecológica comprende tres elementos: los valores, la creencia y las normas (la teoría VBN, *Values, belief and norms*). La creencia sería el elemento más importante en el paso de la conciencia a la práctica ecológica. Se debe estar consciente del medio ambiente para atribuir responsabilidades y luego actuar<sup>26</sup>. Sin embargo, en los casos presentados, solo la norma es valorizada a través el saneamiento de la cañada, dejando de lado los valores y la creencia. En este sentido podemos avanzar que la intervención urbana por sí misma, y en el caso particular del saneamiento de cañadas, no es suficiente para cambiar el comportamiento de los individuos, inducirlos a prácticas más ecológicas, y todavía menos contribuir al desarrollo urbano sostenible de la ciudad dominicana.

Además, ambos proyectos se alejan de las tendencias actuales en términos de intervención urbana sostenibles que apuestan al rescate de ríos y afluentes urbanos para la recualificación de los espacios públicos y la revaloración de los servicios ecosistémicos en la ciudad. La proposición del alcalde español Jacobo Moreira que busca destapar las zonas cubiertas el río Gafos en el barrio Campolongo, y la propuesta del arquitecto mexicano Elías Cattán para la regeneración del río Piedad en México son algunos de los ejemplos. Estas propuestas buscan mejorar los aspectos paisajísticos, re-naturalizar las zonas hostiles de la ciudad, promover nuevas formas de movilidad y recrear espacios de ocio para fomentar la relación entre de vecinos y pasantes.

## **Reproducción de nuevas vulnerabilidades territoriales: entre artificialización del suelo e inundaciones.**

*- ¿Ahora, después de la intervención de la cañada, no hay más inundaciones? - ¡Ah no, querida, es todo lo contrario! Ahora el agua no tiene salida. Antes, al menos cuando la cañada*

---

26 Jean-Paul Bozonnet, «De la conscience écologique aux pratiques : Comment expliquer le hiatus entre attitudes environnementalistes et les comportements», *PACTE-Politiques publiques, Action Politique, Territoire*, 2007, p. 19.

*estaba allí y llovía mucho, el agua se iba lentamente. Ahora que la cañada no está, el agua vuelve aquí y llena este espacio con basura [pequeña plaza en frente de su casa]. Mira, perdimos el arroz, el azúcar, perdimos muchas cosas porque todo el espacio se llena de agua. Esa casa de allí se inunda a menudo con agua [...] Hace unos meses, unos estudiantes vinieron a trabajar con nosotros y vieron toda esa agua estancada. Inmediatamente grabaron un video para ir a hablar con el alcalde... Mira esta casa, una familia de siete, justo ahí, el CAASD destruyó su baño, para instalar una fosa séptica. Ahora ya no tienen baño y tenemos que soportar esta instalación incompleta, los malos olores y los mosquitos. Esta pobre gente se ha enfermado con gripe, ya no duermen... (Extracto de entrevista 2. Felipa, habitante del barrio Los Platanitos)*

Sanear la cañada y sustituirla por vías de acceso responde a los imperativos de las políticas públicas para combatir las vulnerabilidades territoriales, entre las que se encuentran: la alta densificación, la falta de planificación urbana y la propia existencia de los barrios pobres<sup>27</sup>. Aunque estas vulnerabilidades son de origen y naturaleza distinta, se siguen formulando soluciones en torno a la artificialización del suelo, esto, aunque los estudios científicos han demostrado repetidamente la relación negativa entre la artificialización del suelo y la vulnerabilidad territorial, especialmente cuando se trata de hacer frente al cambio climático<sup>28</sup>. Como muestra el extracto de la entrevista de Felipa en Santo Domingo, esta artificialización masiva ha contribuido en gran medida al empeoramiento de

---

27 Erick Dorrejo, «Liderar el desarrollo urbano», *Acento*, 21 mars 2015, <https://acento.com.do/2015/opinion/8232555-liderar-el-desarrollo-urbano/>; Natalia Gómez De Travesedo et Paola Saenz Ramírez, *Análisis de riesgos de desastres y vulnerabilidades en la República Dominicana. Documento de contribución al Sistema Nacional de Prevención, Mitigación y Respuesta a Desastres*, Santo Domingo, R. D, 2009; MEPyD, *Informe nacional sobre vivienda y desarrollo urbano sostenible*, 2016.

28 Saïdou Samari Bani et Samuel Yonkeu, «Risques d'inondation dans la ville de Ouagadougou: cartographie des zones a risques et mesures de prevention», *Journal Ouest-Africain des Sciences de Gestion IS*, 1, 2016, p. 19 ; Luis Miguel Jiménez Herrero, «La sostenibilidad como proceso de equilibrio dinámico y adaptación al cambio», *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía*, 800, 2002, p. 65-84; Salvador Rueda Palenzuela, *Ecología urbana: Barcelona i la seva regió metropolitana com a referents*, Beta Editorial, 1995.

las inundaciones. Desde el 2018, el 60% del territorio dominicano es considerado vulnerable a las inundaciones<sup>29</sup>, y aunque los barrios son los principales damnificados, en realidad toda la ciudad se ve afectada.

Según el informe dominicano para Hábitat III, la artificialización y el consumo de tierras en Santo Domingo es de unos 8,86 km<sup>2</sup> al año. Esto se debe principalmente a la expansión de las zonas urbanas y a la falta de regulación del uso del suelo. En este sentido, la Estrategia Nacional de Desarrollo (END 2030) -en el punto 2.4 sobre cohesión territorial- prevé la regulación del suelo como respuesta a los retos de sostenibilidad urbana y protección de los recursos naturales (MEPyD, 2016). Sin embargo, en la práctica, la artificialización del suelo no se percibe como una problemática ecológica, sino más bien como un mal necesario para normalizar/formalizar los barrios. Estas acciones reproducen así un sistema de vulnerabilidad constante en el que todas las medidas técnicas tradicionales para resolverla (asfaltado, canalización de aguas, etc), agravan la situación.

Los proyectos de rehabilitación de barrios pobres se construyen así desde un enfoque binario de causa/efecto de factores de riesgo. Se piensa que la desaparición de la cañada (causa) permite también la erradicación de vulnerabilidades (efecto). Sin embargo, la vulnerabilidad urbana es un tema complejo y multidimensional, especialmente en los países en desarrollo, donde los factores no estructurales y no medibles suelen ser las fuentes<sup>30</sup>. Tomemos, por ejemplo, los desalojos de la población -también considerados como una herramienta de mitigación de riesgos- pero que en la realidad se convierte en un amplificador de la vulnerabilidad social y urbana<sup>31</sup>. Según

---

29 Marisela Gutiérrez, «RD, con un 60% de su territorio vulnerable a las inundaciones, amaneció con el agua al cuello», *Acento*.

30 Anne-Catherine Chardon, «Reasentar un hábitat vulnerable: teoría versus praxis», *Revista INVI*, 25-70, diciembre 2010, p. 17-75.

31 David Arbona, «Los desalojos y el derecho a la vivienda en Domingo Savio (1 de 3)»; Isabel Brain Valenzuela, José Joaquín Prieto Suárez et Francisco Sabatini Downey, «Vivir en campamentos: ¿camino hacia la vivienda formal o estrategia de localización para enfrentar la vulnerabilidad?», *EURE*

Chardon (2010), el fracaso de esas operaciones demuestra la brecha entre la teoría y la práctica sobre los referentes de acción urbana para abordar las vulnerabilidades. Por Michel Lussault (2009), lo que impide una reflexión más profunda sobre estas acciones es la obsesión de las políticas públicas por remediar las vulnerabilidades territoriales a todo precio. Esta obsesión fomenta la creencia que la única salida es transformar radicalmente la organización urbana<sup>32</sup>. Sin embargo, una transformación de esa magnitud es inviable económica y ecológicamente. En este sentido, el autor propone a los profesionales del urbanismo aceptar el «principio de incertidumbre y paradoja» y situarlo en la base del nuevo pensamiento urbano. Esto implica aceptar un posible diálogo entre lo formal y lo informal desde una aproximación a lo urbano no necesariamente estandarizada o normalizada.

## Conclusión

El ideal de la ciudad sostenible dominicana se basa en una visión *Prométhéenne*: artificialización ilimitada del suelo, reducción progresiva de espacios naturales, de espacios de ocio y futura utilización de biotecnologías (Cavin & Bourg 2010). En esta lógica, los aspectos sociales y medioambientales son subordinados a cuestiones económicas. La aplicación del modelo «sostenible» se vuelve un *pharmakon* (un remedio y un veneno simultáneamente), sobre todo cuando en el contexto dominicano se utiliza como coartada y discurso políticamente correcto para justificar, por ejemplo, la expulsión de pobla-

---

(Santiago), 36-109, décembre 2010, p. 111-141; A.-C. Chardon, «Reasentar un hábitat vulnerable» ..., *op. cit.*; Miriam German et Nicolas Guevara, «Desaloxo y remodelación urbana en Santo Domingo», in *Antología Urbana*, Editora Corripio., Ciudad Alternativa, coll. «Ciudad Alternativa», 1994, p. 13-18; Juan Carlos Skewes, « De invasor a deudor: el éxodo desde los campamentos a las viviendas sociales en Chile», en *Los con techos. Un desafío para la política de vivienda*, Ediciones Sur, Olga Segovia y Guillermo Dascal, 2005, p. 101-122.

32 Michel Lussault, «La vulnérabilité urbaine, notre horizon?», 2009.



ciones no deseadas, e incluso reproducir nuevas vulnerabilidades territoriales.

La materialización de estos proyectos fomenta la reproducción precaria de la ciudad formal, que no cuenta con espacios públicos y que subestima los aspectos de paisajes. Si los barrios presentados en este artículo son en apariencia menos vulnerables frente a catástrofes naturales y poseen a presente un sistema sanitario, estas intervenciones, motivadas por la inmediatez política (visitas sorpresas), generan otras vulnerabilidades sociales y medioambientales.

En términos sociales, como pudimos constatar, las historias de atropellos durante el proceso de relocalización<sup>33</sup> se repiten (extracto de entrevista 1). Esto responde a dos creencias paralelas, de un lado, la institución pública considera los habitantes del barrio como inconscientes, una población que debe aprender a vivir en ciudad y que está «obligada a esperar» o acostumbrada a ciertas condiciones de hábitat. Por el otro lado, el habitante del barrio entiende como su pleno derecho reclamar condiciones mínimas de realojamiento y retribución de bienes materiales perdidos durante el proceso de intervención. En efecto, el derecho a la vivienda está plasmado en el artículo 59 de la constitución dominicana, sin embargo, no existen normativas sobre las condiciones de realojamiento de población, lo que provoca acciones improvisadas (como el alquiler de apartamentos precarios dentro del mismo barrio durante la intervención) adoptadas por las instituciones públicas.

En términos medioambientales, estas intervenciones se traducen por una serie de acciones tecnocráticas que van en contra de prácticas locales ecológicas. Los ejemplos de la actividad de reciclaje de los buzos en la cañada de Guajimía y la lombricultura en el barrio Los Platanitos evidencian una alteración del sistema de interdependencia entre los individuos y su medio ambiente. Finalmente, los resultados criticables

---

33 Elena Tineo de Lora, «Nos gusta nuestro barrio», *Estudios Sociales*, XX-69, 1987.

de estas operaciones sugieren la necesidad de reexaminar las referencias operativas para la intervención de asentamientos precarios desde un enfoque de sostenibilidad urbana que tome en cuenta las prácticas y necesidades locales más allá de las soluciones técnicas.

## Bibliografía

- Arbona David, «Los desalojos y el derecho a la vivienda en Domingo Savio (1 de 3)», *El Grillo*.
- Bani Saïdou Samari et Yonkeu Samuel, «Risques d'inondation dans la ville de Ouagadougou : cartographie des zones a risques et mesures de prevention », *Journal Ouest-Africain des Sciences de Gestion IS*, 1, 2016, p. 19.
- Boix Palop Andrés Boix, *Ciudad y movilidad: La regulación de la movilidad urbana sostenible*, Universitat de València, 2014.
- Bolay Jean-Claude, Chenal Jérôme et Pedrazzini Yves, *Learning from the Slums for the Development of Emerging Cities*, Springer, 2016.
- Bozonnet Jean-Paul, « De la conscience écologique aux pratiques : Comment expliquer le hiatus entre attitudes environnementalistes et les comportements », *PACTE-Politiques publiques, Action Politique, Territoire*, 2007, p. 19.
- Brain Valenzuela Isabel, Prieto Suárez José Joaquín et Sabatini Downey Francisco, «Vivir en Campamentos: ¿Camino hacia la vivienda formal o estrategia de localización para enfrentar la vulnerabilidad?», *EURE (Santiago)*, 36-109, diciembre 2010, p. 111-141.
- CAASD, «Ficha Técnica. "Obras complementarias al saneamiento pluvial y sanitario de la cañada Los Platanitos"».
- Cavin Joëlle Salomon et Bourg Dominique, «Philosophie de l'environnement et milieux urbains », in *Deux conceptions de la durabilité urbaine : ville prométhéenne versus ville orphique*, La Découverte., La Découverte, coll.« Armillaire », 2010.

- Chardon Anne-Catherine, «REASENTAR UN HÁBITAT VULNERABLE: TEORÍA VERSUS PRAXIS», *Revista INVI*, 25-70, diciembre 2010, p. 17-75.
- Clerc Valérie, Criqui Laure et Josse Guillaume, «Urbanisation autonome: pour une autre action urbaine sur les quartiers précaires», *Métropolitiques*, diciembre 2017, <http://www.metropolitiques.eu/Urbanisation-autonome-pour-une-autre-action-urbaine-sur-les-quartiers-precaires.html>.
- Contreras-Escandón Christian Hernán, «Superar la sostenibilidad urbana: una ruta para América Latina», *Bitácora Urbano Territorial*, 27-2, agosto 2017, p. 27-34.
- Davis Mike, *Paradis infernaux: les villes hallucinées du néo-capitalisme*, Les Prairies ordinaires, 2008.
- De Miguel Carlos J. et Tavares Márcia, *El desafío de la sostenibilidad ambiental en América Latina y el Caribe. Textos seleccionados 2012-2014*, CEPAL, 2015.
- DESSAU, *Informe de Evaluacion de Efectos Ambientales y Plan de Gestion Ambiental*, 2009.
- Diab Youssef, «Comment la notion de ville durable peut-elle faire évoluer la gestion des villes dans les pays du sud?», *Villes durables une approche opérationnelle pour les villes du Sud*, CNAM (Conservatoire National des Arts et Métiers), 2012.
- Dorrego Erick, «Liderar el desarrollo urbano», *Acento*, 21 de marzo 2015, <https://acento.com.do/2015/opinion/8232555-liderar-el-desarrollo-urbano/>.
- Garrido Francisco Javier, *Desarrollo sostenible y Agenda 21 local: prácticas, metodología y teoría*, IEPALA Editorial, 2005.
- German Miriam et Guevara Nicolas, «Desalojos y remodelación urbana en Santo Domingo», in *Antología Urbana*, Editora Corripio, Ciudad Alternativa, coll.« Ciudad Alternativa », 1994, p. 13-18.
- Godard Henry et Mérat Marie-Morègne, «Les occupations de terres urbaines: l'illégalité toléré voire encouragée», *Mapa Monde*, 2003, p. 35-36.

- Gómez De Travesedo Natalia et Saenz Ramírez Paola, *Análisis de riesgos de desastres y vulnerabilidades en la República Dominicana. Documento de contribución al Sistema Nacional de Prevención, Mitigación y Respuesta a Desastres*, Santo Domingo, R. D, 2009.
- Grafmeyer Yves et Authier Jean-Yves, *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Armand Colin, 2015.
- Gutiérrez Marisela, «RD, con un 60% de su territorio vulnerable a las inundaciones, amaneció con el agua al cuello», *Acento*, 10 de julio 2018.
- Herce Vallejo Manuel, *Infraestructuras y medio ambiente: Urbanismo, territorio y redes de servicios. I*, Editorial UOC, 2010.
- Jiménez Herrero Luis Miguel, «La sostenibilidad como proceso de equilibrio dinámico y adaptación al cambio», *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía*, 800, 2002, p. 65-84.
- Kokoreff Michel, «La propreté du métropolitain: Vers un ordre post-hygiéniste?», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 53-1, 1991, p. 93-102.
- Lussault Michel, «La vulnérabilité urbaine, notre horizon?», 2009
- Martinez Enrique, Vera Moure Maria et Meseguer Garcia Diego, «Estrategias de regeneración para proyectar entornos urbanos sostenibles: Travesía Urbana de Pliego (Murcia), España», *Revista de Urbanismo*, 31, 28 de diciembre 2014.
- McGuirk Justin, *Radical Cities: Across Latin America in Search of a New Architecture*, Verso Books, 2015.
- MEPyD, *Informe nacional sobre vivienda y desarrollo urbano sostenible*, 2016.
- OPSD, *Boletín 11 del Observatorio de Políticas Sociales y Desarrollo*, Observatorio de Políticas Sociales y Desarrollo, coll. «Residuos sólidos urbanos en república dominicana: desafío y oportunidad para una gestión de desechos ambientalmente sostenible», 2017.

- Perlman Janice, «Repenser les quartiers précaires: concepts et conséquences de la marginalité », in *Repenser les quartiers précaires*, coll.« Etudes de l'AFD », 2017, p. 41-60.
- Pinson Daniel, « L'habitat, relevé et révélé par le dessin: observer l'espace construit et son appropriation, The Habitat, Described and Revealed Through Drawing: Observing Constructed Space and its Appropriation », *Espaces et sociétés*, 164-165, 1 de marzo 2016, p. 49-66.
- Risom Jeff et Madriz Mayra, « Embracing the Paradox of Planning for Informality », *Next city*, 2018, <https://nextcity.org/features/view/embracing-the-paradox-of-planning-for-informality>.
- Rodríguez Gloria Amparo, Londoño Toro Beatriz et Herrera Carrascal Giovanni J., *Ciudades ambientalmente sostenibles*, Universidad del Rosario, 2008.
- Rueda Palenzuela Salvador, *Ecología urbana: Barcelona i la seva regió metropolitana com a referents*, Beta Editorial, 1995.
- Rumbo, «El peatón no es gente», 1998, p. 20.
- Shlomo Angel, *Política de vivienda en la República Dominicana: diagnosis y guías de acción*, Rapport BDI, 2001.
- Skewes Juan Carlos, «De invasor a deudor: el éxodo desde los campamentos a las viviendas sociales en Chile», en *Los con techos. Un desafío para la política de vivienda*, Ediciones sur., Olga Segovia y Guillermo Dascal, 2005, p. 101-122.
- Subirats Joan, *Local y sostenible: la Agenda 21 local en España*, Icaria Editorial, 2000.
- Tineo de Lora Elena, «Nos gusta nuestro barrio», *Estudios Sociales*, XX-69, 1987.
- Vargas, Tahira, *De la casa a la calle: estudio de la familia y la vecindad en un barrio de Santo Domingo*, Centro de Estudios Sociales P. Juan Montalvo, S.J., 1998.

---

**ENSAYOS CORTOS Y ESCRITURA CREATIVA****Repensando nuestro imaginario teológico****desde Las Américas**

Pedro Miguel Fernández

La Biblia Cristiana es la unión de dos Testamentos (Antiguo y Nuevo). Estos surgen, básicamente, como resultado de la experiencia del pueblo de Israel en su caminar en torno a su Divinidad (YHVH) y de la reflexión de este pueblo sobre dicha experiencia; permeados por su interacción sociocultural con los demás pueblos del Antiguo Cercano Oriente y por la influencia de los diferentes imperios a los que estuvo sometido, como fueron: asirio, babilónico, persa, griego y romano.

A lo dicho, hay que añadir que la interpretación de la Biblia lleva impregnado el sello de occidente (de la cultura grecorromana). Al tiempo que abraza la visión imperialista romana y sincretiza con el paganismo. Este fue uno de los precios a pagar para convertirse en la religión imperial bajo el auspicio del emperador Constantino, alejarse de sus inicios comunitarios y adoptar la visión del imperio.

En la interpretación del texto bíblico se justifican Santas Cruzadas, Santa Inquisición, Oscurantismo y, posteriormente, el proyecto colonial de Las Américas. Además, Racionalismo, Ilustración, Modernidad, etc. vendrán a dictar la “verdadera forma” de hacer exégesis (análisis) del texto, según la cosmovisión de los intelectuales europeos de los siglos XVIII y XIX.

La empresa de la colonización no solo expropió a nuestros pueblos de sus riquezas, sino también de sus mitos, religión y cosmovisión general imponiéndoles por la fuerza la cultura y la fe del conquistador. En los casos menos agresivos sincretizando con ellos. Los nativos de Las Américas y los negros africanos fueron enajenados por completo. Esto creó una cultura de sumisión, en todo el sentido de la palabra, ante los conquistadores.

Entonces, el proyecto colonial impone su religión (cristiana) en detrimento de la de los conquistados e impone su interpretación para que los conquistados no piensen, sólo crean y obedezcan.

Adicionalmente los procesos de evangelización de las tradiciones protestantes evangélicas, posteriores al proceso colonial promovidos por el neocolonialismo enraizado en la visión del garrote y la zanahoria, se encargaron de fomentar un apasividad conductual evidenciada en una visión de túnel en la que el pensamiento es acrítico y existe un desinterés para participar en la vida social basada en una expectación utópico-escolástica, una amnesia histórica, una incapacidad para defender las propias creencias y una negación de las propias raíces.

Desde aquí, se impregna en nuestro imaginario religioso la ideología de una interpretación de la espiritualidad y de la Biblia desde la cosmovisión imperialista, occidental y colonialista y neocolonial. De modo que hay poco que decir de la fe, de la espiritualidad, de la Biblia o de la interpretación de estas desde las experiencias de Las Américas, porque parece evidente y justificado que aquí solo hay personas emotivas y supersticiosas con poco acceso al pensamiento lógico.

Ahora bien, basta con visitar una fiesta de palos o de gagá y luego asistir a un culto evangélico del pentecostalismo clásico o a los cultos carismáticos para darse cuenta de que las diferencias son exiguas. En todas estas la música es estridente, hay bailes, las personas entran en trance y son poseídas, ya sea por difuntos, demonios, ángeles o el Espíritu Santo. Lo

que cambia es la interpretación, que en el caso de la tradición evangélica se le dará una interpretación basada en la Biblia a una manifestación puramente afrodescendiente y autóctona, junto a la negación y el desprecio de esto último.

Entonces, el problema no es únicamente una interpretación occidentalizada de las manifestaciones religiosas y espirituales de Las Américas, sino que esta interpretación lleva implícita una negación, una subvaloración y un desprecio por espiritualidad de las propias raíces. Como el hecho de que Jesús sea concebido como blanco europeo y el Diablo y los demonios como negros; de que en la santería blanca estén representados los “santos cristianos europeos” (san Pedro, san Pablo, san Miguel, etc.) y en la magia negra estén los “demonios africanos” o, por lo menos, haitianos, como los *Candelo* africanos u otros; de que en la evolución hacia el neopentecostalismo los instrumentos y tradiciones afro y autóctonas de Las Américas se hayan dejado atrás para adoptar más los instrumentos y prácticas nórdicas, etc.

Desde aquí, se hace necesario un proyecto de transoccidentalidad. Dicho proyecto implica, en un primer momento, un proceso de decolonialidad, en el que podamos desmontar toda la construcción ideológica del colonizador, ante el cual somos inferiores e incapaces de pensar y de crear un proyecto desde nosotros y por nosotros. En un segundo momento habría que pasar a crear un proyecto transcolonial, en el cual sean repensadas las espiritualidades de Las Américas y de los negros africanos e integrarlas sin discriminación. Habría que aceptar la validez de nuestros textos sagrados y mitos. Habrá que trascender la interpretación nórdica y releer los textos de la Biblia desde la contextualidad y contemporaneidad inherente a las Américas.

Ahora bien, este proyecto no debe implicar antagonismo ni menosprecio hacia lo propiamente Occidental ni a la tradición judeocristiana, pues caeríamos a la misma ideología colonial de imponer lo nuevo sobre el desprecio de lo anterior. Aquí cabe recordar a Jacques Derrida, y su deconstrucción.



Según él, todo lo construido se puede deconstruir. ¿Por qué deconstruir? Porque a fin de cuentas lo deconstruido se puede reconstruir y aquí no se trata de destruir. Por ejemplo, si destruimos una pared de blocks se vuelve inútil, pero si desmontamos cada uno de los blocks que la compone podemos reutilizarlos en lo nuevo que queramos construir o en una reconstrucción de la misma pared; también, podría deconstruirse hasta un punto y reconstruirse todo desde ahí, pues nunca un sistema completo está mal, sino que hay cosas que deben mejorarse.

Entonces, el proyecto de transoccidentalización implica la deconstrucción de la ideología occidental y colonial para extraer de ello aquello que sea útil para la reconstrucción de nuestro imaginario teológico desde Las Américas junto a las experiencias religiosas y espirituales de nuestros antepasados. Pues es comprensible pensar que también la espiritualidad judeocristiana de tradición europea y estadounidense han permeado nuestra forma de pensar la fe y en ello no todo está mal, sino que dicha visión de la fe y la espiritualidad no debe ser impuesta en detrimento de nuestras tradiciones y no debe incapacitarnos para pensar desde nosotros mismos nuestra experiencia de fe.

Llegados a este punto cabe preguntarse ¿por qué es necesaria la reconstrucción de nuestro imaginario teológico desde las Américas? Porque es desde nuestra realidad el único lugar desde el que podemos transformar la misma. Porque sólo desde nuestras especificidades podemos responder a las necesidades específicas de nuestros contextos. Pues mientras importamos la teología y la interpretación de otros contextos, no tenemos nada que decir desde nuestra realidad que tenga relevancia para la misma. Además, siglos de sumisión y de dejar que otros piensen por nosotros nos han hecho obedecer ciegamente voces exteriores que nos dividen de nuestros propios hermanos y hermanas; nos expropian de nuestras propias raíces y de nuestra identidad afroamericana.

En fin, la sociedad diversa a la que asistimos en la actualidad nos brinda la oportunidad no solo para expresar de diferente manera nuestra fe y espiritualidad, sino también para la construcción de nuevas opciones de lectura del texto sagrado del cristianismo (la Biblia) desde la realidad contextual de las personas que viven en nuestras comunidades y de poder vincular dicha lectura con la experiencia espiritual de las personas que conforman nuestras comunidades de fe y con nuestras raíces ancestrales reivindicando, de este modo, nuestras propias tradiciones, nuestro derecho a reflexionar nuestra fe (comprender por qué creemos lo que creemos en la toma en que lo hacemos) y el valor de nuestras prácticas religiosas.

## Referencias consultadas

Ana Pamela Paz García, *El proyecto descolonial en Enrique Dussel y Walter Mignolo: hacia una epistemología otra de las Ciencias Sociales en América Latina*, Cultura y representaciones sociales, Año 5, núm. 10, (marzo 2011), (consulta 15.2.2019), disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v5n10/v5n10a3.pdf>

Delmiro Rocha Álvarez, *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de lasoberanía*, Librería-Editorial Dykinson (2012), ISBN 8415455119

---

## **Covid-19, vacunas, aborto y moral católica**

Cristian Peralta, SJ\*

Hace unos días, dentro de la enorme cantidad de mensajes relacionados con la fe, la pandemia u otras noticias relevantes de cada día, recibí el enlace a un video que llamó mi atención pues trataba de la relación entre las vacunas y el aborto. No es un tema nuevo, ya la Iglesia católica ha reflexionado, discernido y orientado a sus fieles al respecto, pero, en el contexto de una pandemia mundial, quería saber qué información circulaba entre los creyentes. El vídeo contenía un breve programa dedicado a promover la defensa de la vida. La presentadora anunciaba que el tema se debía a la necesidad de ayudar a formar la conciencia de los fieles católicos de manera que estos puedan hacer un adecuado discernimiento moral con relación al uso de las vacunas contra el virus SARS-CoV-2. Una de las panelistas comenzó su argumentación con una lista de reacciones adversas a la vacuna en distintos países del mundo y advirtiendo que en el proceso de fabricación de las vacunas contra la covid-19 se estaban utilizando fetos abortados. Rápidamente aseveró: «yo tengo más miedo a la vacuna que al Covid». La otra persona que participaba también dio sus argumentos, decía: «cuando vi que la Iglesia permitía estas vacunas, a mí no me cuadró personalmente», «hay que estar abiertos a la eternidad, estar dispuestos a que Dios nos llame en cualquier momento», refiriéndose a que es preferible correr el riesgo de pasar el virus e incluso morir, antes que vacunarse con un producto que utiliza fetos abortados. Ambas personas estaban de acuerdo

---

\* Sacerdote de la Compañía de Jesús (jesuitas). Profesor del Instituto Superior Bonó en Santo Domingo, RD. Actualmente prepara la tesis doctoral en filosofía en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

en tres puntos, repetían: «esto es un tema de conciencia personal y se puede hacer uso de la objeción de conciencia», «si usamos estas vacunas estamos colaborando y promoviendo la industria del aborto», y concluían, «es preferible no vacunarse». Es decir, más que proponer un proceso de discernimiento, era un programa dirigido a desaconsejar a los católicos el uso de las vacunas.

Luego de escuchar ese programa, me surgieron varias preguntas: ¿Es esta la enseñanza oficial de la Iglesia Católica? ¿Qué enseña la Iglesia sobre el uso de las vacunas en general y contra la covid-19 en particular? ¿Es cierto que utilizar las vacunas contra la covid-19 en las que se han utilizado células de fetos abortados nos coloca en una posición de cooperación directa con la industria del aborto? El vacunarse o no, ¿es solo un asunto de conciencia personal? Este artículo intenta responder a estas preguntas. Tengo como telón de fondo, a modo de inspiración, unas palabras del Papa Benedicto XVI en las que decía: «La formación de una conciencia *verdadera*, por estar fundada en la verdad, y *recta*, por estar decidida a seguir sus dictámenes, sin contradicciones, sin traiciones y sin componendas, es hoy una empresa difícil y delicada, pero imprescindible»<sup>1</sup>.

## ¿Qué enseña la Iglesia con respecto al uso de las vacunas?

El tema de la relación entre el proceso de creación y fabricación de las vacunas contra diversas enfermedades y el uso de líneas celulares provenientes de fetos abortados voluntariamente no ha surgido con la urgencia suscitada por la pandemia de la covid-19. Para conocer la postura de la Iglesia, hagamos un breve recorrido histórico.

---

1 Benedicto XVI, *Discurso a los Participantes en al Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida* (24 de febrero de 2007), *L'Osservatore Romano*, 9 de marzo de 2007, 5. [Cursivas del autor] Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/plJ3Ht1> Cf. Academia Pontificia Para La Vida, *Declaración Final de la XIII Asamblea General*, Ciudad del Vaticano (15 de marzo de 2007), 3. Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/SlJ3BWe>

Con fecha del 4 de junio de 2003, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, para la fecha Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, recibió una carta de la señora Debra L. Vinnedge, directora ejecutiva de la asociación estadounidense «Children of God for Life»<sup>2</sup> en la que esta, en nombre de su organización, preguntaba a la congregación vaticana sobre «la licitud de vacunar a los niños con vacunas preparadas con líneas celulares derivadas de fetos humanos abortados»<sup>3</sup>. El cardenal Ratzinger delegó la respuesta a esta pregunta a la Pontificia Academia para la Vida<sup>4</sup> cuya contestación fue remitida a Vinnedge, luego de un ponderado y riguroso estudio, el 5 de junio de 2005 con la rúbrica de Mons. Elio Sgreccia, a la sazón presidente de dicha academia pontificia.

Para responder a la pregunta sobre la licitud del uso de ciertas vacunas cuya producción, distribución y uso estén conectadas con actos relacionados con el aborto provocado, el organismo vaticano encargado de la defensa y promoción del valor de la vida humana y de la dignidad de la persona, recurre a diversos argumentos que garantizan la coherencia con la defensa de la vida propia de la fe cristiana, pero también dando elementos para el discernimiento moral de los creyentes de cara a las situaciones de vulnerabilidad provocadas por enfermedades contagiosas. Veamos algunos de los argumentos utilizados para responder a esta cuestión.

En su documento de 2005 la Pontificia Academia para la Vida nos explica que, hasta la fecha, existen dos líneas celulares humanas provenientes de dos fetos abortados voluntariamente que datan, la primera, de 1964 (denominada WI-38, utilizada para elaborar algunas vacunas contra el sarampión) y, la segunda, de 1970 (denominada MRC-5, utilizada en algunas va-

---

2 Organización centrada en la lucha contra el uso de fetos abortados en la investigación científica. Para más información visitar: <https://cogforlife.org/>

3 Pontificia Academia para la Vida, «Moral reflections on vaccines prepared from cells derived from aborted human foetuses», 5 junio 2005. Puede consultar el documento en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/hlJ34Bp>

4 Para conocer más sobre la Pontificia Academia para la Vida y para consultar documentos propuestos por ella, se pueden visitar las siguientes páginas web: <https://cutt.ly/2lJ8exA> y <http://www.academyforlife.va/>

cunas contra hepatitis A, poliomielitis o la viruela)<sup>5</sup>. El fin de las líneas celulares es el cultivo de células humanas tomadas de un ser vivo (en este caso un feto abortado voluntariamente) para se continúen dividiendo en el laboratorio de manera que puedan ser utilizadas para el desarrollo de medicamentos. En este sentido es oportuno aclarar que cuando se dice que en la producción de algunas vacunas se está realizando a partir de células de fetos abortados, no es que se están inyectando directamente partes de fetos en las personas que usan las vacunas o que por cada dosis de vacuna se produce un aborto, sino que se están utilizando estas líneas celulares de los abortos provocados hace décadas, pero cuyas células se han ido replicando en el laboratorio a través de un proceso denominado «cultivo celular». Este dato es relevante para la posterior aplicación que el mismo documento realizará de lo que en moral católica se denomina el *Principio de cooperación al mal*. El documento, sin negar los problemas éticos que plantean estas prácticas, considera que:

Desde el punto de vista de la prevención de enfermedades víricas como la rubeola, las paperas, el sarampión, la varicela y la hepatitis A, es evidente que la fabricación de vacunas eficaces contra enfermedades como éstas, así como su utilización en la lucha contra estas infecciones, hasta su erradicación, mediante la vacunación obligatoria de toda la población de riesgo, representa sin duda un “hito” en la lucha secular del hombre contra las enfermedades infecciosas y contagiosas.

Partiendo de lo anterior, y teniendo en cuenta la necesidad y bondad de las vacunas en la prevención de serias enfermedades, —dice el documento— se deberá articular una respuesta moral que ayude a discernir a los creyentes si la conexión

---

5 «Estas líneas celulares se han propagado durante las últimas décadas y se han utilizado para producir vacunas contra la rubeola, la polio, la varicela, la hepatitis A, el adenovirus y la rabia. No se han producido más abortos para continuar con estas líneas celulares. La inmunización contra el adenovirus y la rabia no es rutinaria, y las vacunas contra la polio y la rabia tienen alternativas que no se cultivan en células fetales, pero para las personas que se oponen moralmente a las vacunas derivadas de esta manera, no hay alternativas disponibles para las vacunas contra la rubéola (un componente de la vacuna contra el sarampión, las paperas y la rubéola, o MMR), la varicela y la hepatitis A». Paul J. Carson y Anthony T. Flood, «Catholic Social Teaching and the Duty to Vaccinate», *The American Journal of Bioethics* 17, n.º 4 (2017): 37. <https://doi.org/10.1080/15265161.2017.1284914>

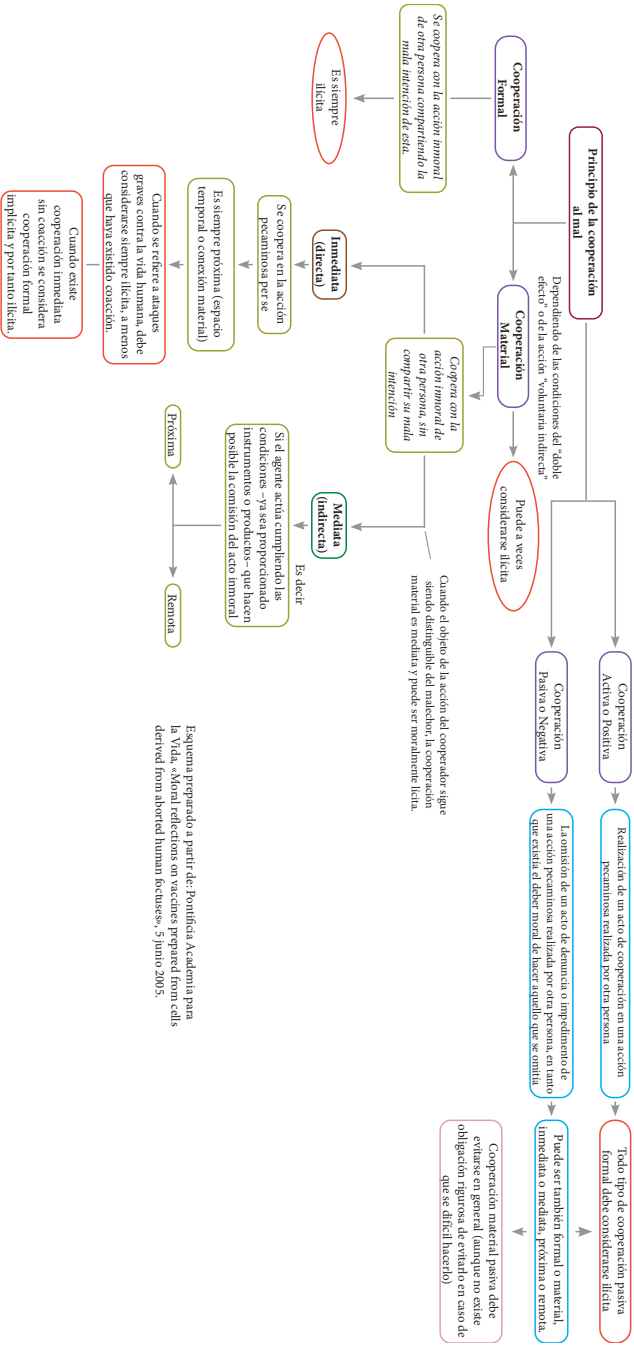
entre la utilización de líneas celulares de fetos abortados voluntariamente y la producción de vacunas significa o no una cooperación<sup>6</sup> con el mal del aborto para aquellos que las reciben. Para responder a esta cuestión la Pontificia Academia para la Vida recurre al *Principio de cooperación al mal* que tiene su origen en la teología moral tomista<sup>7</sup>. Partiendo de la diferenciación del grado de participación del mal del aborto entre aquellos que producen las vacunas, aquellos que las distribuyen y los que son inoculados con las mismas por razones de salud; se comprende que no se puede juzgar como un mismo nivel la cooperación o responsabilidad con el mal del aborto a los diferentes actores antes mencionados. Para ello se distingue entre *cooperación formal*<sup>8</sup> con el mal, en la que se comparte la mala intención con aquel que realiza el mal; y la *cooperación material* en la que se participa del mal, sin compartir la mala intención del que obra mal. A su vez, la cooperación material puede ser *inmediata* o *mediata*, que también se dividen en *próximas* y *remotas*. Una cooperación *material inmediata* es siempre *próxima* y, si esta atenta contra la vida de la persona, siempre será ilícita. Mientras que la cooperación *mediata* puede ser *próxima* o *remota* y algunas de estas acciones pueden considerarse lícitas. (Véase el esquema 1 que grafica lo expuesto en este punto por la academia pontificia).

6 Cf. James F. Keenan y Thomas R. Kopfensteiner, «The Principle of Cooperation», *Health Progress* (1995): 23-27. Anthony Fisher, «Cooperation in Evil», *Catholic Medical Quarterly* (1994): 15-22.

7 Cf. Domenicus Prümmer, *Manuale theologiae e moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*, 3 vol. (Barcelona: Herder, 1945-1946).

8 «Para iluminar esta difícil cuestión moral es necesario tener en cuenta los principios generales sobre la *cooperación en acciones moralmente malas*. Los cristianos, como todos los hombres de buena voluntad, están llamados, por un grave deber de conciencia, a no prestar su colaboración formal a aquellas prácticas que, aun permitidas por la legislación civil, se oponen a la Ley de Dios. En efecto, desde el punto de vista moral, nunca es lícito cooperar formalmente en el mal. Esta cooperación se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal. Esta cooperación nunca puede justificarse invocando el respeto de la libertad de los demás, ni apoyarse en el hecho de que la ley civil la prevea y exija. En efecto, los actos que cada uno realiza personalmente tienen una responsabilidad moral, a la que nadie puede nunca substraerse y sobre la cual cada uno será juzgado por Dios mismo (cf. Rm 2, 6; 14, 12)». Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, Roma (25 de marzo de 1995), 74b [subrayado nuestro]. Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/tlJ4Snz>

# ESQUEMA 1



Esquema preparado a partir de: Pontificia Academia para la Vida, «Moral reflections on vaccines» prepared from cells derived from aborted human foetuses», 5 junio, 2005.



Del análisis anterior, concluye el organismo vaticano que, el hecho de utilizar una vacuna en cuya producción se han utilizado células procedentes de fetos abortados de manera voluntaria, al usuario de las mismas, es decir, al público en general, no le acarrea ninguna responsabilidad moral directa ya que su participación ha sido una *cooperación mediata remota* de la que no puede afirmarse, por tanto, que sea un apoyo formal ni directo al aborto. Lo explica el propio documento.

En cuanto a quienes necesitan utilizar dichas vacunas por razones de salud, hay que destacar que, al margen de toda forma de cooperación formal, en general, los médicos o los padres que recurren al uso de estas vacunas para sus hijos, a pesar de conocer su origen (aborto voluntario), realizan una forma de cooperación material mediata muy remota, y por tanto muy leve, en la realización del acto original del aborto, y una cooperación material mediata, en cuanto a la comercialización de las células procedentes de los abortos, e inmediata, en cuanto a la comercialización de las vacunas producidas con dichas células. La cooperación es, por tanto, más intensa por parte de las autoridades y sistemas sanitarios nacionales que aceptan el uso de las vacunas.

Por supuesto, esto no quiere decir que con ello la Iglesia apoye el uso de líneas celulares de fetos abortados voluntariamente o que cambie su doctrina sobre el aborto (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 2270-2275)<sup>9</sup>, sino que admite que en los casos en que no exista una vacuna alternativa de procedencia lícita, el católico puede usar la vacuna disponible, aunque haya sido fabricada de esta manera moralmente ilícita dado que el fiel no colaborará, formal ni directamente, con el mal del aborto. Esta postura ha sido ratificada por la Instrucción *Dignitas Personae* del año 2008<sup>10</sup>. Lo que sí in-

---

9 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Donum Vitae sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Roma (22 de febrero de 1987). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/hlJ8kqm> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto*, Roma (18 de noviembre de 1974). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/xlJ8RoA>

10 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Dignitas Personae. Sobre algunas cuestiones de bioética*, Roma (8 de septiembre de 2008), 34-35. Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/klJ82s0>

siste el documento es que ningún católico debe renunciar a su voz profética en la denuncia ante el uso de estos tejidos humanos para la fabricación de las vacunas y no cejar en la petición de que se busquen alternativas moralmente lícitas para su fabricación, especialmente para que no estén ligadas al mal del aborto. Es importante advertir que el propio documento deja abierta la posibilidad para cada creyente de la *objección de conciencia*<sup>11</sup> en caso de considerar que, luego de un discernimiento moral, no es moralmente aceptable utilizarlas. Sabiendo que, para un adecuado examen de estas situaciones.

La conciencia del cristiano, de modo particular, en su búsqueda del bien está plenamente iluminada por el encuentro constante con la palabra de Dios, comprendida y vivida en la comunidad cristiana, según las enseñanzas del Magisterio. [...] La conciencia cristiana, asumiendo los auténticos valores humanos, comenzando por el valor fundamental del respeto a la vida, en su existencia física y en su dignidad, tiene el deber cada vez más necesario y urgente de considerar esos problemas a la luz de la razón iluminada por la fe, en la elaboración de juicios sobre el valor moral de sus propios actos<sup>12</sup>.

El fiel católico, pues, ciertamente tiene la libertad de escoger aquello que su conciencia le dicte, pero insistirá la Iglesia que se deje iluminar por la Palabra de Dios comprendida no de forma individual, sino comunitaria; por las enseñanzas del Magisterio y con la intervención de la razón iluminada por la fe. Es decir, sin fundamentalismos a raíz de interpretaciones unilaterales que no cuentan con la comunidad ni el Magisterio eclesial ni tampoco un racionalismo obcecado que nuble el respeto a la vida y la dignidad humanas.

Posteriormente, el 31 de julio de 2017, ante los constantes buhos sobre las vacunas que han provocado una preocupante disminución en el uso de las mismas y, por tanto, rebrotes

11 Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 16. Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 72-73.

12 Pontificia Academia para la Vida, *Declaración Final de la XIII Asamblea General*, 3-4.

de enfermedades contagiosas anteriormente controladas, la Academia Pontificia para la Vida, la Oficina Nacional de Pastoral de la Salud de la Conferencia Episcopal Italiana y la Asociación de Médicos Católicos Italianos emitieron una nota conjunta. En ella se afirma:

En el pasado, las vacunas se preparaban utilizando células de fetos humanos abortados, sin embargo, las líneas celulares utilizadas actualmente están muy alejadas de los abortos originales. Las vacunas a las que nos referimos, las más utilizadas en Italia, son las de la rubeola, la varicela, la poliomielitis y la hepatitis A. Cabe destacar que hoy en día ya no es necesario obtener células de nuevos abortos voluntarios, y que las líneas celulares en las que se basan las vacunas proceden únicamente de dos fetos abortados originalmente en los años 60. Desde el punto de vista clínico, también hay que reiterar que el tratamiento con vacunas, a pesar de los rarísimos efectos secundarios (los que se producen con más frecuencia son leves y se deben a una respuesta inmunitaria a la propia vacuna), es seguro y eficaz. No existe ninguna correlación entre la administración de la vacuna y la aparición del autismo<sup>13</sup>.

En el mismo documento se afirma lo siguiente: 1) Dada la distancia espacial, temporal y material con los abortos provocados «ya no implican ese vínculo de cooperación moral indispensable para una evaluación éticamente negativa de su uso»; 2) que hoy no resulta menos urgente la vacunación, especialmente para el cuidado de las personas vulnerables, de manera particular las mujeres embarazadas o los enfermos inmunodeprimidos que no pueden recibir las vacunas; 3) se precisa que el «mal» en sentido moral está en las acciones, no en las vacunas o en el material en sí»; y 4) se concluye que:

Las características técnicas de la producción de las vacunas más utilizadas en la infancia nos llevan a excluir que exista una cooperación moralmente relevante entre quienes utilizan estas

---

13 Pontificia Academia para la Vida – Oficina Nacional de Pastoral de la Salud (CEI) – Asociación de Médicos Católicos Italianos, *Nota sobre la cuestión de las vacunas en Italia*, Roma (31 de julio de 2017). [Negritas del documento original] Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/MILC9Tn>

vacunas en la actualidad y la práctica del aborto voluntario. Por lo tanto, creemos que todas las vacunas clínicamente recomendadas pueden utilizarse con la conciencia tranquila y que el uso de dichas vacunas no significa ningún tipo de cooperación con el aborto voluntario. Si bien se reitera el compromiso de garantizar que toda vacuna no tenga ninguna relación en su preparación con ningún material de origen abortivo, se reitera la responsabilidad moral de vacunar para evitar graves riesgos para la salud de los niños y de la población en general<sup>14</sup>.

Hay que destacar que con esta nota se insiste en la responsabilidad moral de vacunarse ante la gravedad de los riesgos posibles para los más vulnerables y, además, que no hay un vínculo de cooperación moral que conecte el recibir la vacuna con el apoyo al aborto voluntario.

## Vacunas en tiempos de pandemia

Hasta aquí hemos abordado la pregunta sobre la licitud del uso de las vacunas en las que, en alguna de las etapas de su elaboración, se han utilizado líneas celulares de abortos realizados de forma voluntaria. Surge la pregunta de si esto se aplica en estos tiempos de pandemia provocados por la covid-19.

Tanto la Pontificia Academia para la Vida como la Congregación para la Doctrina de la Fe han elaborado una serie de documentos para la orientación de los fieles en este tiempo de pandemia mundial. Dos de estos documentos están dirigidos directamente al tema de las vacunas contra el virus SARS-CoV-2. El primero es de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 21 de diciembre de 2020, se titula: *Nota sobre la moralidad del uso de algunas vacunas contra la Covid-19*<sup>15</sup>. En este se

---

14 Pontificia Academia para la Vida - Oficina Nacional de Pastoral de la Salud (CEI)- Asociación de Médicos Católicos Italianos, *Nota sobre la cuestión de las vacunas en Italia, Roma (31 de julio de 2017)*. Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/MLLC9Tn>

15 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre la moralidad del uso de*

reafirman las orientaciones de los anteriores documentos ya citados en este artículo volviendo a destacar la necesaria diferenciación de los «grados de responsabilidad en la cooperación al mal» [n. 1]. Además, se reitera que cuando no hay disponibilidad de otras vacunas o no se tiene posibilidad de elegir (como ocurre en muchos países pobres), «*es moralmente aceptable utilizar vacunas contra la Covid-19 que han utilizado líneas celulares de fetos abortados en su proceso de investigación y producción*» [n. 2, cursivas del documento]. El documento vuelve a recurrir al argumento de que el uso de estas vacunas corresponde a una «cooperación material pasiva» resultando remota para los que son inoculados con la vacuna, dado que «la cooperación material pasiva no es vinculante si existe un peligro grave [...]» en este caso, la propagación pandémica del virus SARS-CoV-2 que provoca la covid-19. Y afirma de forma clara: «pueden utilizarse todas las vacunas reconocidas como clínicamente seguras y eficaces con *conciencia cierta que el recurso a tales vacunas no significa una cooperación formal con el aborto* del que se obtuvieron las células con las que las vacunas han sido producidas» [n. 3, cursivas del documento]. Claro está, se repite que bajo ningún concepto esto significa el apoyo al aborto provocado ni tampoco una renuncia a la denuncia del mal del aborto y ni a la petición para que las farmacéuticas produzcan vacunas y medicamentos éticamente responsables con la vida humana [n. 3-4].

Ante la pregunta de la objeción de conciencia, obviamente la congregación vaticana apoyará la posibilidad de su uso, pero apela a dos criterios de discernimiento: 1) ciertamente la vacunación no es una obligación moral y, por tanto, debe ser voluntaria; pero 2) considera que «*desde un punto de vista ético, la moralidad de la vacunación depende no sólo del deber de proteger la propia salud, sino también del deber de perseguir el bien común*» [n. 5, cursivas del documento]. Por lo que, por razones de protección de los más débiles y vulnerables, recomienda la vacunación. Además, para los que decidan no vacunarse por objeción de conciencia, instruye que deberán

---

*algunas vacunas contra la Covid-19*, Roma (21 de diciembre de 2020). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/LLL17As>

asumir los cuidados y comportamientos adecuados para no propagar el virus y afectar a aquellos más vulnerables. Por último, destaca el documento, que se han de hacer todos los esfuerzos necesarios para que cada vez más se garanticen vacunas eficaces y seguras, éticamente aceptables y accesibles a los países y personas más pobres, para que no haya discriminaciones e injusticias por esta razón [n. 6].

Por otro lado, el 20 de marzo del 2020, el Papa Francisco pidió al Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral<sup>16</sup> la conformación de una Comisión Vaticana Covid-19<sup>17</sup>, esta comisión especial, junto a la Pontificia Academia para la Vida, publicaron el 29 de diciembre de 2020 el documento: *Vacuna para todos. 20 puntos para un mundo más justo y sano*<sup>18</sup>. Este documento, con un marcado acento en la Doctrina Social de la Iglesia, se hace eco de la petición del Papa Francisco para que «las inminentes vacunas contra el covid-19, estén disponibles para todos y sean accesibles por todos para evitar la “marginalidad farmacéutica”» [n. 1]. Se apela a los principios de justicia, solidaridad, equidad, destino universal de los bienes, la subsidiaridad, el bien común, la verdad y la inclusión como fundamentos de cada intervención concreta para responder a la pandemia. En el documento se analiza con detalle las implicaciones éticas del proceso de fabricación, distribución y uso de las vacunas. Destacamos algunos números de este documento vaticano.

En el número 3 de dicho documento se afirma: «De la información actualmente disponible, se entiende que algunas de las vacunas cercanas a la aprobación/implementación emplean material biológico procedente de fetos abortados voluntariamente hace varias décadas, para varias etapas de su desarrollo; mientras que otras vacunas hacen uso limitado de este tipo de

---

16 Para conocer más sobre este dicasterio puede visitar el siguiente enlace: <https://www.humandevopment.va/es.html>

17 La página web oficial de la comisión: <https://www.humandevopment.va/es/vatican-covid-19.html>

18 Comisión Vaticana Covid-19 -Pontificia Academia para la Vida, *Vacuna para todos. 20 puntos para un mundo más justo y sano*, Roma (29 de diciembre de 2020). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/VIL6PJC>

material, empleándolo en ciertas pruebas de laboratorio»<sup>19</sup>. La Iglesia constata que realmente hay uso de tejidos provenientes de fetos abortados hace varias décadas, pero reitera los criterios de uso de los documentos antes citados en este artículo [n. 4]. Y afirma: «*por lo tanto, creemos que se pueden aplicar todas las vacunas clínicamente recomendadas **con la conciencia clara** de que recurrir a dichas vacunas no significa una especie de cooperación con el aborto voluntario*» [n. 5, cursivas y negritas del documento original]. Pero más interesante, para el tema que nos atañe, es el número 13 de este texto:

En cuanto a la responsabilidad moral de vacunarse (con base en lo elaborado en el punto 3), debe reiterarse cómo esta temática implique también una estrecha relación entre la salud personal y la salud pública, mostrando así su interdependencia. A la luz de este vínculo, creemos importante que se tome una decisión responsable en este contexto, puesto que el rechazo de la vacuna puede también constituir un riesgo para otros. Esto es válido inclusive cuando, en ausencia de una alternativa, la motivación para el rechazo fuese la de evitar beneficiarse de los resultados de un aborto voluntario. De hecho, en casos como este, como aclara la Congregación de la Doctrina de la Fe, se puede considerar que en determinadas condiciones sea “moralmente aceptable utilizar las vacunas anti-Covid-19 que hayan usado linajes celulares provenientes de fetos abortados en su proceso de investigación y producción”. Se trata aquí de una cooperación material pasiva (y no formal), ya que es indirecta y remota, y dada la intención que subyace a la elección, la contingencia con respecto al hecho imputado, y las circunstancias en las que nos encontramos hoy en día. Por lo tanto, los criterios que harían de la decisión de vacunarse éticamente ilícita no son vinculantes. Consecuentemente, el rechazo de la vacunación podría aumentar seriamente los riesgos para la salud pública. Por un lado, las personas que no pueden ser vacunadas (ej. los inmunodeprimidos) y dependen de la vacunación de otros (inmunidad del grupo/rebaño) para evitar el contagio, estarán más expuestas

19 Para una información detallada del material genético utilizado por cada laboratorio el propio documento refiere a: Charlotte LozierInstitute, *COVID19 VaccineCandidates and Abortion-DerivedCellLines*, 3 de diciembre 2020, en <https://lozierinstitute.org/update-covid-19-vaccine-candidates-and-abortion-derived-cell-lines/>

a la infección. Por otro lado, el infectarnos por falta de vacunación resultará en un aumento en hospitalizaciones, con la consiguiente sobrecarga de los sistemas de salud y hasta su posible colapso – tal como ha ocurrido en varios países a lo largo de esta pandemia. Esto impide aún más el acceso a la atención médica, algo que siempre afecta a las personas de menos recursos. Como declararon recientemente los Obispos de Inglaterra y Gales, acoger la vacuna no es sólo cuestión de nuestra propia salud, sino también una acción en nombre de la solidaridad con los demás, especialmente los más vulnerables.

Consideramos que, luego de este recorrido por los documentos oficiales de la Iglesia Católica, queda más clara la postura de esta frente a las vacunas en general y las vacunas contra la covid-19 en particular. Existen dos documentos más publicados en este tiempo de pandemia por parte de la Pontificia Academia para la Vida: *Pandemia y Fraternidad Universal. Nota sobre la emergencia Covid-19*<sup>20</sup> del 30 de marzo de 2020 y *Humanas Communitas en la era de la pandemia: consideraciones intempestivas sobre el renacimiento de la vida*<sup>21</sup>. Son documentos importantes para la comprensión de la visión de la Iglesia en la pandemia que vivimos y su apelo a que la vulnerabilidad compartida sea también posibilitadora de unión y solidaridad como humanidad. Por motivos de espacio solo podemos invitar a leerlos.

## Conclusión

Existe mucha información circulando por las redes sociales en torno a la pandemia y a los procesos sanitarios que conlleva. Rápidamente se acuñó el término «infodemia» para refe-

---

20 Pontificia Academia para la Vida, *Pandemia y Fraternidad Universal. Nota sobre la emergencia Covid-19*, Roma (30 de marzo de 2020). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/olJ7tkF>

21 Pontificia Academia para la Vida, *Humanas Communitas en la era de la pandemia: consideraciones intempestivas sobre el renacimiento de la vida*, Vaticano (22 de julio de 2020). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/dlZio2a>



rirse a esta enorme cantidad de información que reciben las personas y que, en muchas ocasiones, se mezcla con noticias falsas o que manipulan la realidad con fines desaprensivos. Los católicos no estamos exentos de recibir estas informaciones ni tampoco de caer en la tentación de divulgar noticias falsas, ya sea por los temores que brotan en medio de una situación tan extraordinaria como la que vivimos o fruto de premisas ideológicas en las que todos podemos caer, difundiendo así confusión y desconcierto a otros. Lo cierto es que la difusión de informaciones falsas o la tergiversación del Magisterio eclesial no nos hace bien como Iglesia ni es el testimonio cristiano que le debemos a la sociedad.

Bajo las enseñanzas de los últimos pontífices, especialmente aquellos que han visto una progresiva legalización y despenalización del aborto en muchos países (Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco), la Iglesia ha reiterado su postura en contra del aborto y a favor de la vida, y ha sido coherente con las respuestas a las preguntas surgidas en relación con el uso de vacunas en cuya producción se hayan utilizado líneas celulares de fetos abortados voluntariamente. Aunque estas vacunas no son el ideal, dado que quienes las reciben solo tienen una cooperación mediata pasiva y muy remota, pueden ser utilizadas con conciencia clara de no estar apoyando, ni formal ni directamente, el aborto provocado. Decir lo contrario, bajo la apariencia de una fidelidad férrea a la lucha por la vida, lo que hace es generar confusión y disuadir a los fieles del uso de las vacunas apelando a falsas razones. Las consecuencias de la desinformación en estos casos pueden ser nefastas: personas de buena voluntad, que desean ser fieles a los lineamientos de su fe, pueden terminar expuestos, junto con sus familias, a un peligro que les puede conducir a la muerte. Difundir estas informaciones falseadas es un acto lesivo e irresponsable. Colaborar en la formación de la conciencia de los creyentes, como decía Benedicto XVI, ha de estar unido a la *verdad* y a la *recta* intención del bien, sin traiciones ni componendas, pues de otro modo es mera manipulación de conciencias y simple búsqueda de fines particulares en detrimento del bien común.

## Bibliografía

- Benedicto XVI, *Discurso a los Participantes en la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida* (24 de febrero de 2007), *L'Osservatore Romano*, 9 de marzo de 2007, 5. <https://cutt.ly/plJ3Ht1>
- Comisión Vaticana Covid-19 –Pontificia Academia para la Vida, *Vacuna para todos. 20 puntos para un mundo más justo y sano*, Roma (29 de diciembre de 2020). Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/VL6PJC>
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 16. Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 72-73.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto*, Roma (18 de noviembre de 1974). <https://cutt.ly/xlJ8RoA>
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Dignitas Personae. Sobre algunas cuestiones de bioética*, Roma (8 de septiembre de 2008), 34-35. Documento completo en el siguiente enlace: <https://cutt.ly/klJ82so>
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Donum Vitae sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Roma (22 de febrero de 1987). <https://cutt.ly/hlJ8kqm>
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre la moralidad del uso de algunas vacunas contra la Covid-19*, Roma (21 de diciembre de 2020). <https://cutt.ly/LL17As>
- Charlotte Lozier Institute, *COVID19 Vaccine Candidates and Abortion-Derived CellLines*, 3 de diciembre 2020, en <https://lozierinstitute.org/update-covid-19-vaccine-candidates-and-abortion-derived-cell-lines/>
- Domenicus Prümmer, *Manuale theologia e moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis: in usum scholarum*, 3 vols. (Barcelona: Herder, 1945-1946).
- James F. Keenan y Thomas R. Kopfensteiner, «The Principle of Cooperation», *Health Progress* (1995): 23-27. Anthony Fisher, «Cooperation in Evil», *Catholic Medical Quarterly* (1994): 15-22.

Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, Roma (25 de marzo de 1995), 74b.  
<https://cutt.ly/tlJ4Snz>

Paul J. Carson y Anthony T.Flood, «Catholic Social Teaching and the Duty to Vaccinate», *The American Journal of Bioethics* 17, n.º 4 (2017): 37. <https://doi.org/10.1080/15265161.2017.1284914>

Pontificia Academia para la Vida – Oficina Nacional de Pastoral de la Salud (CEI)– Asociación de Médicos Católicos Italianos, *Nota sobre la cuestión de las vacunas en Italia*, Roma (31 de julio de 2017). <https://cutt.ly/MILC9Tn>

Pontificia Academia para la Vida, «Moral reflections on vaccines prepared from cells derived from aborted human foetuses», 5 junio 2005. <https://cutt.ly/hlJ34Bp>

Pontificia Academia Para La Vida, *Declaración Final de la XIII Asamblea General*, Ciudad del Vaticano (15 de marzo de 2007), 3. <https://cutt.ly/SlJ3BWe>

Pontificia Academia para la Vida, *Declaración Final de la XIII Asamblea General*, 3-4.

Pontificia Academia para la Vida, *Humanas Communitas en la era de la pandemia: consideraciones intempestivas sobre el renacimiento de la vida*, Vaticano (22 de julio de 2020). <https://cutt.ly/dlZio2a>

Pontificia Academia para la Vida, *Pandemia y Fraternidad Universal. Nota sobre la emergencia Covid-19*, Roma (30 de marzo de 2020). <https://cutt.ly/olJ7tkF>

---

## **Mística y dialéctica, pastoralidad y discernimiento, sinodalidad y fraternidad: claves del magisterio del papa Francisco**

Mons. Cecilio Raúl Berzosa \*

Muy buenas tardes y bienvenidos a todos. Comienzo dando las gracias a los padres dominicos por esta invitación, en especial en la persona del padre Damián, quien con tanta generosidad me cursó la invitación, y al padre Pepe, quien no menos generosamente me ha acogido en esta tarde. Humilmente me siento «dominico» desde mi origen. Vine a este mundo por especial intercesión de Santo Domingo, solicitada por mi madre, y he tenido la gran suerte de estudiar en la Universidad *Angelicum* de Roma. Agradezco que se me haya invitado a esta aula, en la que intervino con autoridad el año pasado Mons. Francisco Ozoria, nuestro querido Arzobispo, a quien estoy sincera y profundamente reconocido por su acogida, por la confianza depositada en mi pobre persona, y por su generosidad. ¡Es un pastor al estilo del papa Francisco!

Y, de corazón, doy gracias al pueblo dominicano, particularmente a los ministros y fieles católicos que, desde el primer momento de mi llegada a estas benditas tierras, me están haciendo sentir como un hermano más. En el corazón de nuestra Señora de la Altgracia, nuestra protectora, deposito estas sencillas palabras que les dirijo, agradeciendo sinceramente de antemano su atención y su paciencia.

---

\* Conferencia pronunciada virtualmente desde Santo Domingo, con motivo de la fiesta de santo Tomás de Aquino, el 28 de enero de 2021, bajo los auspicios del Centro de Teología Santo Domingo de Guzmán.

Hay tres maneras de visitar un país: la primera «a la aventura», sin planificación previa; la segunda, deteniéndonos en alguna de sus ciudades emblemáticas; y la tercera, realizando una especie de gira o tour global, para luego, si es posible, regresar a los lugares más interesantes y bellos. Esta tercera opción es la elegida para esta conferencia; los alemanes la denominarían *Introducción general a una visión global del magisterio del Papa Francisco*. Comenzamos.

## 1. ¿Por qué el papa Francisco aparece tan «controvertido y polémico»?...

El papa Francisco, desde el inicio de su pontificado, no ha dejado indiferente a nadie. Ha generado simpatías y antipatías, filias y fobias, tanto desde las denominadas vulgarmente izquierdas socioculturales y políticas, como desde las derechas. Algunas derechas, lo tildan de liberal y de modernista, de populista o de peronista, e incluso de marxista sin más. Ciertas izquierdas, simpatizan con él y hasta lo incluyen «dentro de las denominadas corrientes de la teología de la liberación», achacándole, eso sí, el tener un «pensamiento lento en la acción y más bien metafísico o teórico», como si perteneciese a una cuarta vía dentro de dicha teología de la liberación. Ya que no sería la teología de la liberación meramente pastoral, representada por ejemplo por el cardenal Pironio; ni la teología de la liberación de cuño marxista, promovida por Hugo Assman; ni siquiera la de las comunidades de base populares, que beben en Gustavo Gutiérrez o Leonardo Boff. El Papa estaría dentro de la llamada *teología popular o cultural*, con acento argentino, y con protagonismo del Pueblo santo y fiel de Dios.

Algo es cierto: nuestro papa Francisco no se deja encasillar fácilmente en el dualismo derechas-izquierdas. En ámbitos más eclesiales, H. Kung se atrevió a afirmar que, Jorge Bergoglio, «ha despertado la esperanza de que otra Iglesia católica es posible». Walter Kasper, por su parte, proclama que «el papa Francisco es un papa según el Evangelio, que anuncia y vive él mismo la Buena Noticia de Jesús, y por eso es la alegría y la

esperanza para los más pobres». El cardenal Madariaga, se ha atrevido a anunciar que, con el papa Francisco, «ha aparecido un nuevo modo de ser Iglesia».

¿Qué podemos afirmar, tras este primer panel de opiniones, diversas y tan contradictorias?... - En un primer acercamiento, afirmamos:

1. que el papa Francisco es argentino y porteño, de pura cepa;
2. no es un profesor o teólogo académico y ni siquiera tiene un doctorado en teología.
3. Es un buen religioso jesuita y un excelente sacerdote. Él repite: «mi piace fare il prete» (“me encanta ser sacerdote”), concentrando en una frase lo que el gran teólogo Hans Urs von Balthasar solicitaba a un buen presbítero: «Ser pastor, santo, y doctor, al mismo tiempo».

No hay duda de que el papa Bergoglio es una persona culta, un buen lector y conocedor de la literatura clásica, y también amante de la música clásica. Y, sobre todo, es un ciudadano y pastor del siglo XXI, consciente de los retos y de los signos de los tiempos, de las sombras y de las luces de nuestro mundo de hoy. Si es cierto el dicho de que «el Espíritu Santo suscita en cada momento histórico el Papa que la Iglesia y la humanidad necesitan en cada momento histórico», en nuestro caso concreto se cumple una vez más. Tendremos ocasión de justificarlo.

Añadimos una nota más y muy importante en esta breve introducción, y que afecta al pensamiento global del papa Francisco: *¿Por qué es un Papa que utiliza tantas imágenes visuales en sus predicaciones y en sus escritos, como, por ejemplo, tener olor a oveja, no ser mariposas ni topos, no ser controladores...?...* La respuesta es sencilla: habla y escribe con imágenes y con metáforas visuales porque, fiel a su cercanía al Pueblo, entiende que la fe no es sólo para ilustrados, ni sólo para alimentar la cabeza, sino también, y, sobre todo, para el corazón. Más aún: el papa Francisco, por una parte, valora mucho el que los más

sencillos utilizan imágenes que son *más sabias que las de los sabios y entendidos*, y, por otra parte, las imágenes utilizadas por el Papa son como los «silbidos» más genuinos y personales para llamar a su rebaño y que sus ovejas reconocen. Ya afirmaba el gran Aristóteles que «utilizar imágenes es propio de las inteligencias despiertas». Nuestro Señor Jesucristo fue un Maestro en el uso de parábolas e imágenes.

Pero no nos engañemos: las imágenes del papa Francisco, en las que parece predominar «lo estético» más que «lo ético», o primar las formas más que los contenidos, encierran un talante de discernimiento y de criterio «combativo». Porque una cosa es ser sencillo y otra muy diferente ser «ingenuo, o necio». Son imágenes que marcan caminos y abren pistas y, al mismo tiempo, nos ayudan a olfatear por dónde dirigimos al bien y descubrir dónde están los lobos y el Maligno, aunque estos, a veces, se revistan con piel de oveja o en forma de «ángeles de luz».

Seguimos avanzando. Antes de entrar propiamente en las seis claves que desvelan el magisterio del papa Francisco - *mística y dialéctica, pastoralidad y discernimiento, sinodalidad y fraternidad universal*- nos preguntamos por las circunstancias existenciales y pastorales en las que se formó la persona y el pensamiento del papa Bergoglio. Afirmaba Ortega y Gasset que «yo soy yo y mis circunstancias». Respondemos, en un primer momento, que el padre Bergoglio forja sus primeros y decisivos años existencia en una Argentina con tres claves:

1.- *en lo político*, un país dividido en dos extremos, derechas e izquierdas radicales, tratando de encontrar una vía media en el llamado peronismo;

2.- *en lo propiamente jesuítico*, en una Compañía que, queriendo ser fiel al espíritu y letra de san Ignacio y a los nuevos signos sociales de su tiempo, manifiesta una doble cara: lo más apegados a la tradición, en línea de continuidad, y los más innovadores en una dinámica de peligrosa tentación de ruptura. ¿Dónde y cómo se sitúa el padre Bergoglio ante estos retos y provocaciones?... - Sobre ello existe abundante literatura y nosotros lo abordaremos al hablar más en concreto del binomio *mística-dialéctica*.

3.- El papa Bergoglio se forma en plena crisis conciliar/Post-conciliar que, el cardenal Danielou se atrevió a resumir en tres frases: vuelta a las fuentes genuinas de la revelación; diálogo sincero con el mundo y la cultura de nuestro tiempo; y, pastoralidad, o responder a lo que el hombre y la mujer de nuestro tiempo necesitan.

Al hilo de lo expresado, y para conocer mejor este tercer punto del «yo y mis circunstancias orteguiano», en lo relativo a las claves del Vaticano II, nos detenemos más en aquellos aspectos *teológico-pastorales* que tanto influyeron en el padre Bergoglio desde su Argentina querida.

**1.1. ¿Cuáles son, en verdad, las raíces teológico-pastorales en las que se formó el papa Francisco?  
- Respondemos: - La llamada teología argentina del pueblo, o teología de la cultura.**

Dicha teología fue asumida por la Conferencia Episcopal Argentina, al parecer desde el año 1969, cuando se crea el *Coepal* (*Comisión Episcopal de Pastoral*) y que contó, entre sus teólogos más destacados, con Lucio Gera y Rafael Tello. La *Coepal* argentina se propuso tres objetivos:

- 1) Asimilar e interiorizar el Vaticano II.
- 2) Consolidar y perfeccionar las formas comunitarias de Iglesia y las estructuras colegiadas.
- 3) Fomentar una mayor apertura al mundo de hoy.

Así se va gestando la *teología del pueblo*, que trata de consolidar una forma comunitaria de ser iglesia, o, como diríamos hoy, una *iglesia sinodal*. Quiere ser la plasmación de la eclesiología del Vaticano II, concentrada en *Gaudium et Spes* y *Lumen Gentium*: salvar a los hombres, «no sólo individual, sino comunitaria e integralmente»; que es tanto como afirmar, una moneda con dos caras: por un lado, «salvar todo en el hombre, y a todos los hombres», y, otro lado, llamándoles a formar parte del «*Pueblo de Dios*». Un Pueblo que trasciende todos los pueblos y



que está presente, al mismo tiempo, en todos ellos. Un Pueblo que camina, sobre todo, como iglesia «*encarnada en la cultura y en la espiritualidad popular*». Por eso, la Iglesia «*trabaja para los pobres, entre los pobres, y con los pobres*».

«¿Qué nos enseñan los más pobres?»— Un “*ethos*” o ética profunda, cimentada en un «sentido comunitario de la vida», con una espontánea y firme confianza en Dios y un gran sentido y práctica de la solidaridad y de la fraternidad, mucho mayores que el de los ilustrados o el de los poderosos de este mundo. Todo ello, con dos advertencias muy agudas: por un lado, el que la cultura popular de hoy es predominantemente la *urbana*, o de éxodo masivo del campo a las ciudades. Y, por otro lado, que no es lo mismo *populismo* que *popular*, ni *pueblo* que *masa*. De ahí el valor de la verdadera religiosidad y espiritualidad popular como forma existencial de «religación con Dios y con los demás, y de compromiso con la naturaleza». Esto hace que se unan teoría y praxis y que se luche contra toda injusticia y exclusión social. En resumen, la denominada *teología del pueblo* potencia varias dimensiones:

- *en lo socio-económico*, las relaciones de inclusión contra las de exclusión social;
- *en lo cultural*, el valor de lo popular y de lo plural;
- *en lo socio político*, el apoyo de formas y movimientos comunitarios;
- *y en lo eclesial*, una Iglesia como comunidad de comunidades. Por lo tanto, tenemos que recuperar y defender «los derechos culturales» de cada pueblo, como reclamaba Lucio Gera. Y, al mismo tiempo, tenemos que recuperar el equilibrio entre «cultura global y culturas locales».

En resumen, el pueblo es sujeto histórico, tanto en la sociedad como en la Iglesia, y es mucho más que una clase social, como propugnaba el marxismo clásico, e incluso supera los proyectos ideológicos de cuño nacionalista. Por eso, el papa Francisco hablará de pueblo en un triple sentido: *pueblo-pobre*, *pue-*

*blo-nación, y pueblo-fiel cristiano. El pueblo-pobre desea ser pueblo-nación y se autocomprende como pueblo-fiel creyente. En otras palabras, cada ser humano, también los más pobres, tienen que ser ciudadanos reconocidos y activos en el seno de su pueblo-nación, y del pueblo de Dios santo y fiel. La Iglesia debe dar respuestas pastorales para lograrlo.*

Soy consciente de que todo lo enunciado es un programa muy amplio que nos llevaría mucho tiempo explicitarlo. Pero es muy importante escucharlo, y que nos suene, como «música de fondo» para comprender el pensamiento genuinamente original y radical del papa Francisco. Vamos a entrar ya en los tres binarios de su pensamiento que articular nuestra conferencia. Nos situamos en el año 2021, en una Iglesia que camina en su tercer milenio. ¿Cómo es esta Iglesia?... Necesariamente nos detenemos brevemente en tres momentos: una iglesia de los dos Franciscos reformadores; de dos papas vivos que se complementan; y en una Iglesia con una eclesiológia muy del papa Francisco.

Antes, destaquemos también dos realidades: una confesión dolorosa del propio papa Francisco y una constatación más global:

- 1.- La confesión dolorosa del Papa es que, en este mundo de hoy, la Iglesia aparece como un hospital de campaña para curar las heridas y sanar los corazones de los fieles, y de la humanidad, practicando la pastoral del acercamiento y la proximidad, del diálogo y del encuentro... El papa Francisco repite: «Veo a la Iglesia como un hospital después de una batalla». Con una certeza: ¡Es inútil preguntar a un herido grave si tiene colesterol o azúcar alto! Se deben curar sus heridas. Después, se hablará del resto. ¡Estamos llamados a curar las heridas de la humanidad del siglo XXI!...
- 2.- *La constatación* hace referencia a la complementariedad de los últimos grandes Papas, desde el Vaticano II:
  - San Juan XXIII, nos hizo una pregunta doble: «*Iglesia, ¿qué dices de ti misma y qué rostro ofrecer a los hombres y mujeres del siglo XX?*» (*Mater et Magistra*).

- San Pablo VI, nos lanzó otra pregunta doble: «Iglesia, ¿qué dices del hombre y de la mujer de hoy y cómo evangelizarlo?» (*Evangelii Nuntiandi*).
- *San Juan Pablo II*, de nuevo, nos retó con una doble pregunta: «Iglesia, ¿qué dices de Jesucristo y cómo abrirle, sin miedo, el corazón del hombre y de la mujer de hoy?» (*Redemptor Hominis*).
- Benedicto XVI, continuó con una doble pregunta: «Iglesia, ¿qué dices de Dios y cómo mostrar su verdadero rostro al hombre y mujer del s. XXI?» (*Deus Caritas est*).
- Francisco, finalmente, también nos lanza una doble pregunta: «Iglesia, ¿qué dices de los más pobres y alejados?... y, ¿Cómo ser una iglesia pobre y maternal, de puertas abiertas?» (*Evangelii Gaudium*).

Las cinco realidades fundamentales, apuntadas por los papas, siguen encima de la mesa de la evangelización, y siguen siendo los retos para nosotros: una Iglesia con rostro renovado; la evangelización del hombre de hoy y de su cultura; el anuncio de Jesucristo; el descubrir y vivir un Dios Amor; y el dar respuesta a los más pobres y descartados de este mundo.

Subrayado lo anterior, y volviendo a la Iglesia de hoy, con más razón nos preguntamos, «¿en qué Iglesia estamos?».

## **2. Estamos en una Iglesia de dos «Franciscos»: Francisco de Asís y papa Francisco. Grandes reformadores.**

Los dos, providencialmente llamados a «reformar» la Iglesia: el primero, en los albores del segundo milenio. El segundo, en el inicio del tercer milenio. El primero, reformador desde la base; el segundo, desde la cúspide... ¿En qué se parecen ambos reformadores y ambas reformas? – Lo resumimos sencillamente en forma de *eslóganes* o titulares de prensa:

- *Los dos son revolucionarios desde el Evangelio*; no desde lo social o lo político.
- *Los dos, vuelven a hablar de lo esencial*: de la vuelta al Evangelio, sin glosa, y de la fe en la Providencia.
- Los dos son *enamorado de Jesucristo*, nuestro Señor, pobre y hermano de todos.
- Los dos, *viven la pobreza*, en un triple sentido: «llenos de la riqueza de Dios; configurados con Jesucristo pobre; y viviendo y anunciando el Evangelio como Buena Nueva para los más pobres, con los que son fraternalmente solidarios».
- Los dos, *se saben criaturas e hijos de Dios*, y, sobre todo, la misma *carne de Jesucristo*; a veces, una carne llagada y herida.
- Los dos, *viven la alegría y la esperanza profundas de evangelizar*.
- Los dos, insisten en la verdadera *conversión personal*, para así reformar la Iglesia y la sociedad.
- Los dos, *predican, primero, con la vida y con el ejemplo*, y, luego, con la palabra.
- Los dos, sueñan «*nuevas fraternidades*», donde seamos, unos para otros, esposos fecundados por el Espíritu Santo; madres que nos ayudamos a dar a luz a Cristo; y hermanos para vivir el mismo Evangelio.

### **3. También estamos en una Iglesia de dos Papas «vivos»: Benedicto XVI, emérito, y Francisco. Ambos complementarios.**

Existe entre los dos Papas vivos, a pesar de que muchos no lo sepan o lo quieran ver, una continuidad y complementariedad asombrosas, como no podía ser de otra manera. Po-

nemos dos ejemplos que podemos denominar *intraeclesial* y *extraeclesialmente*.

1.- *Intraeclesialmente*, son como dos caras de una misma moneda. Baste afirmar, en este sentido, que ambos están marcado el rumbo de la iglesia del S. XXI: Benedicto XVI volvió a refrescar, delimitar y actualizar el «mapa de ruta» y «las cartas de navegación» de la llamada «nueva evangelización», promovida ya por san Pablo VI y consolidada por san Juan Pablo II. El papa Francisco, por su parte, nos ha invitado a navegar y a poner en práctica la triple conversión: personal-institucional-pastoral.

2.- *Extraeclesialmente*, hacia el mundo, Benedicto XVI, en *Deus Caritas est*, recoge una objeción radical de Nietzsche: «vosotros, los cristianos, habéis introducido un veneno mortal en la humanidad al haber convertido en pecado el placer, que es lo único que hace soportable la vida». Hay que restablecer a Baco contra Prometeo; a Dionisio contra el nazareno.

Ahora, Francisco, ofrece otra respuesta complementaria: «es *la economía la que mata*» la que genera excluidos, la que ha convertido el dinero y el beneficio en ídolos ante los que la humanidad sacrifica sus valores e ideales. El papa Francisco, complementariamente, prolonga el pensamiento de *Spe Salvi*, de Benedicto XVI (2007), y con matices propios, por ejemplo, en *Laudato Si* o en *Fratelli Tutti*, Francisco centra la lógica de la modernidad en dos claves fundamentales:

1.- el paradigma tecno-científico-economicista;

2.- Y la desmesura o exageración antropológica, manifestada en el trans/post-humanismo en la manipulación genética. Esta lógica se agudiza cuando la técnica y la primacía del yo caen en manos de la economía; y cuando la economía acaba dominando la política. La globalización tiende a convertirse en pensamiento único, que todo lo igual y todo lo nivela, anulando las diferencias, como ya preanunció la novela de Roberth H. Benson, *Señor del mundo*. Esta lógica «diabólica» niega

la dignidad de las personas, la legitimidad de las religiones, y la diversidad de las culturas y pueblos.

Ambos papas, complementarios, Benedicto XVI y Francisco, no están solos: enlazan y forman parte del gran proyecto renovador y evangelizador de los últimos grandes papas del siglo XX y XXI, desde el Concilio Vaticano II, como hemos apuntado con anterioridad.

Llegados a este punto, y dentro aún del capítulo en qué Iglesia estamos, nos preguntamos cómo resumir las principales y más personales claves eclesiológicas del papa Francisco.

#### **4. ¿Cómo resumir las principales claves eclesiológicas del papa Francisco?**

Para no perdernos, y ya que este tema ha sido ampliamente estudiado, enunciaremos brevemente algunas de dichas claves:

- 1.- En el papa Francisco existe una propuesta innovadora en el concepto de *catolicidad*, que ya no se pilota tanto desde el centro sino, también y, sobre todo, desde las periferias.
- 2.- Se subraya a la Iglesia católica como santo y fiel Pueblo de Dios, multicultural y poliédrico, y como comunión de iglesias que peregrinan en todos los continentes.
- 3.- Se continúa con el mismo escenario del Concilio Vaticano II, en el sentido de que esta Iglesia no tiene miedo de vivir en un mundo nuevo, multicultural y poliédrico, para ser una Iglesia en «salida misionera», o en estado de misión permanente. Somos discípulos-misioneros.
- 4.- Es una Iglesia que ha optado por los más pobres, y decididamente defensora de la creación y de las criaturas. Por ello, promueve una cultura del encuentro y del diálogo, nadando entre *Escila* y *Caribdis*, entre las críticas de dos sectores:

- a) La de quienes, con esquemas más tradicionales, se resisten a dicha conversión misionera, o la dejan en un muy segundo lugar;
- b) Y la de quienes, utilizando incorrectamente la figura y el pensamiento de Francisco, practican una hermenéutica de ruptura con todo lo anterior...

El Papa Francisco, a ambos, les ofrece una iglesia como hogar abierto y familia misericordiosa, para que puedan aportar lo mejor de sí mismos.

### **5. Se destaca el carisma particular de la iglesia de Roma, en el seno de la comunión de iglesias, y presidiendo en la caridad.**

6.- Se promueve una eclesiología desde la misión y para la misión. El Vaticano II, y *Evangelii Nuntiandi* de san Pablo VI, colocaron la evangelización en el corazón de la iglesia: «la iglesia no es para ella misma, sino para evangelizar»; el papa Francisco coloca la misma iglesia en el corazón de la misión, porque la Iglesia nace y vive del ejercicio de la misión, de una pastoral *kerigmática*. De ahí, el llamado no sólo a una conversión personal, sino institucional, pastoral y cultural.

7.- Se urge a la alegría de evangelizar desde el núcleo del mensaje del Evangelio. La fe nace del encuentro, personal y comunitario, con el Resucitado y se alimenta continuamente de la alegría pascual: Desde esta perspectiva, el *kerigma* o anuncio cristiano será la revolución de la ternura y el ejercicio de la misericordia.

8.- Por eso la eclesiología de misión y de puertas abiertas se convierte preferentemente, no exclusivamente, en *eclesiología bautismal y sinodal*:

A) *Eclesiología bautismal*, quiere decir que «Iglesia somos todos los bautizados», con dos acentos: la importancia *del sensus fidei*, que otorga un olfato especial, como regalo del Espíritu Santo a todos los fieles, y la revalorización de la reali-

dad Iglesia como «Pueblo de Dios y Reinado de Dios», que se ilumina y enriquecen mutuamente. Con otras palabras, es el *discipulado*, como comunión-sinodalidad, y el *ser misioneros y evangelizadores*.

B) *Una Iglesia sinodal*, «es la que Dios espera de nosotros en estos momentos históricos», como subrayó con fuerza y claridad el papa Francisco, el 17-10-2015, a los 50 años de la constitución del Sínodo de Obispos. Esta sinodalidad eclesial se traducirá en fraternidad universal; es la comunión vertical y horizontal, plasmada bellamente en los documentos del Vaticano II, cuando habla de Iglesia como Sacramento o mediación de los hombres con Dios y de los hombres entre sí.

Seguimos avanzando y entramos ya más directamente en el desarrollo de las seis claves del magisterio del papa Francisco: *mística y dialéctica; pastoralidad y discernimiento; sinodalidad y fraternidad*.

5.- El punto más decisivo: «¿cómo piensa y gobierna el papa Francisco?». Mística y dialéctica, pastoralidad y discernimiento.

### **5.1. Mística y dialéctica: al estilo de R. Guardini**

1.- Según el prestigioso filósofo M. Borghesi, todo el pensamiento de Bergoglio es de *reconciliación y dialéctica*, porque no es un pensamiento irénico-buenista, ni optimista o ingenuamente progresista. Al contrario, es un pensamiento dramático y agónico, que engendra tensión, y que nació y se desarrolló en una Argentina dividida entre la derecha filomilitar y la izquierda filo-revolucionaria, y también maduró en las tensiones vividas por el propio padre Bergoglio en el seno de los jesuitas de su tiempo.

2.- Bergoglio, a nivel social, experimentó que su Argentina, como hemos enunciado en el punto anterior, estaba amenazada por la extrema derecha y por la extrema izquierda po-



líticas; ante este hecho, el padre Bergoglio, para resituarse correctamente como creyente, subrayará dos principios: «La unidad es superior al conflicto» ... y, «el todo es superior a las partes». Y, en los años 70, siendo provincial de los padres jesuitas, y ante ciertas mentalidades y tendencias rupturistas dentro de la Compañía, añadirá otros dos principios más, que le acompañarán ya durante toda su vida: «La realidad es más importante que las ideas» ... y, «el tiempo es mayor que los espacios».

3.-La unidad proclamada en estos cuatro principios, y consolidados desde la praxis pastoral, no anulará lo diverso ni reducirá o mitigará el conflicto, tal y como se vive y sucede en lo genuinamente católico: *la unidad católica es polifónica y poliédrica, capaz de integrar las diferencias sin anularlas, porque se fundamenta en la transcendencia. Y por eso es posible, por ejemplo, la globalización y la localización al mismo tiempo, o la unidad y la diversidad. Debemos integrar las antinomias para ser personas de síntesis, o contemplativos en la acción, tal y como se desprende de la praxis de los Ejercicios Espirituales ignacianos.* En dichos Ejercicios se nos enseña «*a vivir, desde el Espíritu Santo, integrando los contrarios*»: vivir en salud y en enfermedad, en pobreza y en riqueza, en consolación y en desolación, en contemplación y en acción, en soledad y en compañía...

4.- En otras palabras, tenemos que saber unir mística, o experiencia de Dios, y dialéctica, o integración de contrarios. Ciertamente, no es una dialéctica al estilo Hegeliano. Para Hegel, la dialéctica es ascendente, nunca vuelve atrás, y crea necesariamente novedad: es su conocida metodología *tesis-antítesis-síntesis*. Para Bergoglio, es una dialéctica que vive de las antinomias o polos diversos, y es integradora de estos, como si dejaáramos, «*a es a; b no es a; a y b son en C*». *Es como una dialéctica Trinitaria o Cristológica.* Así, en la Trinidad, el Padre es el Padre; el Hijo es el Hijo; el Padre y el Hijo son en el Espíritu Santo. O, en la cristología, Jesucristo es Dios; Jesucristo es hombre; Jesucristo es Dios y hombre en una sola persona humana. Frente a la dialéctica dualista,

del «o-o» (*aut-aut*), se propone la dialéctica relacional e integradora, del «y-y» (*et-et*), es decir, *partir de la realidad, para volver a la realidad, trascendiéndola, integrándola, y transformándola*. Recordemos que la forma de pensar de Pablo VI era *lineal-progresiva*, en forma de silogismos que avanzan. La de san Juan Pablo II, era *central-circular*: partimos del núcleo «a» y desarrollamos el «b»; volvemos al «a», y desarrollamos «c»; y, al final, unimos todos de forma circular, como una rueda de bicicleta. La de Benedicto XVI se centra en tres realidades: *asumir-purificar-elevar* (*assumptio, ablatio, elevatio...*). Es lo que hacía el artista Miguel Ángel con un bloque de granito: veía la estatua que se encerraba en el mismo y quitaba toda la broza que la apresaba para que apareciese con toda su belleza. La del papa Francisco es *dialéctico-relacional*.

5.- Los teólogos que ayudarán a forma el sistema de pensamiento de Bergoglio son, entre otros, Möhler, Przywara, De Lubac, Fessard, y, sobre todo, Romano Guardini. En todos ellos, se subraya una misma realidad: la iglesia hace posible la *complexio oppositorum*, porque el punto de síntesis apunta hacia un punto más trascendente, hacia el Misterio de Dios mismo, que es *semper magis*, siempre mayor.

6.- J. M. Bergoglio bebe también del «*tomismo dialéctico*» del uruguayo Alberto Methol Ferré, en lo referente a varios temas: así, por ejemplo, el destino histórico de la iglesia latinoamericana como Gran Patria, que no será la globalización de pensamiento único ni el laicismo relativista y agnóstico. También, en lo social, asume de dicho autor la importancia dialéctica de la amistad y de la cultura del encuentro, y no del descarte o de la lucha de clases marxista.

7.- Pero sin duda, el maestro principal y más influyente de Bergoglio fue Romano Guardini, con su teoría de la *oposición polar*. Para Bergoglio, su descubrimiento comienza con su breve estancia en Alemania, en 1986, para hacer una tesis doctoral que nunca concluyó, y que retomó de nuevo entre los años 1990 a 1992. Según R. Guardini, la unidad no es un bloque monolítico como llovido de lo alto, y de forma fija y rigorista.

La unidad no tiene miedo de acoger polos diversos y de conciliarlos con la fuerza del Espíritu Santo que todo lo une como en una sinfonía musical.

8.- En el sistema polar de R. Guardini, se califican ocho oposiciones en el ser vivo y real, como si fueran ocho *opuestos* o *polaridades*. Estas ocho parejas de oposiciones, Bergoglio las reduce y sintetiza en cuatro, magistralmente expuestas en *Evangelii Gaudium*:

- a) *El tiempo es mayor que el espacio* (EG, 222-225).
- b) *La unidad es superior al conflicto* (EG 226-230), aunque el conflicto no puede ser ignorado o disimulado, sino asumido.
- c) *La realidad es más importante que la idea* (EG 231-233).
- d) *El todo es superior a la parte* (EG 234-237), o la sana polaridad entre globalización y localización.

9.- La pregunta decisiva es «¿quién realiza la armonización de los polos opuestos?» Respondemos con palabras del mismo papa Bergoglio: «La armonía la hace solamente el Espíritu que puede suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, construir la unidad. Cuando somos nosotros los que queremos hacer la diversidad, hacemos cismas; y cuando somos nosotros los que queremos construir la unidad, hacemos uniformidad y homologación». Esta misma idea se expresa en la homilía de Pentecostés, del año 2017: «El Espíritu crea la diversidad y la unidad, y de esta manera plasma un pueblo nuevo, variado y unido: la Iglesia universal. (...) Tenemos que evitar dos tentaciones: buscar la diversidad sin unidad (...) o buscar la unidad sin diversidad».

10.- Esta *ontología de la polaridad* requiere un pensamiento dialogante que tienda hacia un horizonte sintético que impida el desenlace contradictorio de los dos polos en juego. El papa Francisco, en resumen, subraya la *Communio católica* como *complexio oppositorum*. Es una dialéctica apoyada en la

mística propia de los Ejercicios, *porque somos contemplativos en la acción*, y, además, como expondremos a continuación, es el modelo en el que insistió el jesuita Pedro Fabro con su propuesta de un «pensamiento abierto». Él afirmaba que «un jesuita debe ser persona de pensamiento incompleto, de pensamiento abierto». La reconciliación es obra del Espíritu y no primariamente del hombre. Desde aquí se entiende mucho mejor la crítica constante del papa Francisco a una iglesia autorreferencial, cerrada en sí misma y en inmanencia, y marcada por la doble tentación del pelagianismo y del gnosticismo. El cristianismo está más bien como *des-centrado*, ya que el punto de equilibrio entre los opuestos está fuera de él: *en el mismo Misterio Divino y es obra del Espíritu Santo*.

En conclusión, según el papa Bergoglio, la unidad es poliédrica, donde el conjunto no anula la particularidad. Porque el poliedro, que no es un círculo, tiene muchas caras distintas, y refleja la confluencia de parcialidades que, a su vez, conservan su originalidad. En el poliedro, nada se disuelve, nada se destruye, nada se domina. Todo se integra.

Expuesto el primer binomio, *mística-dialéctica*, entremos, sin detenernos demasiado, en el segundo: *pastoralidad-discernimiento*.

## **5.2. Pastoralidad y discernimiento: al estilo de Pedro Fabro**

5.2.1. *Volvemos a hacernos la misma doble pregunta: «¿Cómo piensa el papa Francisco y, por lo mismo, cómo gobierna?»* Es la pregunta de fondo a la que viene respondiendo, una y otra vez, un gran conocedor suyo: Antonio Spadaro, jesuita y director de la prestigiosa revista *La Civiltà Cattolica*.

Destaca A. Spadaro, que en la forma «única», hasta ahora, de gobernar un papa jesuita, lo decisivo está siendo el instrumento que privilegia dicho papa, y que no podía ser otro que *el discernimiento*. Pero todavía hay más: de las diversas for-

mas históricas, y jesuíticas, de realizar dicho discernimiento, el papa Francisco ha optado por seguir a san Pedro de Fabro, al cual el propio Pontífice canonizó el 17 de diciembre de 2013, en su primer año de ministerio petrino.

- a) Llegados a este momento, y para comprender a Pedro Fabro y al propio papa Francisco, nos hacemos una pregunta necesaria: «¿Por qué el discernimiento es un instrumento y método espiritual y de gobierno tan importante y decisivo entre los jesuitas?». - Respondemos que, según los designios de la Providencia divina, éstos nacieron, como Compañía, en un mundo nuevo, convulso y complejo: así, las nuevas teorías astronómicas copernicanas de su tiempo; la nueva física y su método en las ciencias experimentales; el nuevo descubrimiento del nuevo mundo en las tierras americanas; y la nueva política y nuevo clima religioso en Europa motivado por el cisma protestante... Todo parecía tambalearse, y de todo se dudaba. Recordemos un paradigma que lo corrobora: la aparición, en filosofía, de Descartes y su nuevo giro copernicano, es decir, pasar del teocentrismo al antropocentrismo idealista y la duda metódica como principio de todo pensar filosófico correcto: «*Pienso, y dudo, luego existo*» ... El hombre será, a partir de entonces, el centro de todas las cosas, y la razón, su nueva diosa. En este mundo tan abierto y desconcertante, san Ignacio nos regala los Ejercicios y, con ellos, un instrumento espiritual, profundo y fecundo, para un sano discernimiento de espíritus y de cómo actuar en un mundo confuso y cambiante. Salvando las distancias históricas, hoy, el papa Francisco vive en un mundo no menos complejo y convulso que el de san Ignacio o el de san Pedro Fabro...
- b) «*¿Por qué, entonces, el papa Francisco prima a san Pedro Fabro en el tema de cómo hacer discernimiento?*» ... -Porque le considera su maestro de referencia. Jorge María Bergoglio, cuando era superior provincial en Argentina, encargó la traducción y actualización crítica de la obra *Memorial* de P. Fabro, a los jesuitas Jaime H. Amadeo y Miguel A.

Fiorito. Este último, director espiritual del propio Bergoglio. Brevemente, «¿quién fue Pedro Fabro?».

### 5.2.2. Pedro Fabro y el discernimiento de espíritus...

San Pedro Fabro, nació en Villaret (Saboya, Francia) el 13 de abril de 1506, y falleció en Roma el 1 de agosto de 1546. Fue sacerdote y cofundador de la Compañía de Jesús. En la Universidad de París conoció a san Ignacio de Loyola, y con seis compañeros más, se puede decir que «cofundaron» la Compañía de Jesús. Destacó su apostolado en Alemania, donde se le conoció como el «Apóstol de Colonia», y «*un contemplativo en la acción*». Más allá de las discusiones estériles y académicas con los protestantes alemanes, pretendía ganarlos con su vida ejemplar, como verdadero católico. Su apostolado también se realizó en Portugal y España. Su obra principal es *Memorial (Diario)*, escrito entre los años 1542 y 1546. Precisamente de dicho *Memorial*, el papa Bergoglio deducirá algunos criterios para un sano discernimiento y para un acertado gobierno, que le han venido acompañando en su etapa como pastor-obispo y, ahora, como obispo-papa. Las claves de san Pedro Fabro el papa Francisco las ha sintetizado o resumido, actualizándolas en su manera de gobernar, en siete que a continuación enunciamos y brevísimamente glosamos.

### 5.2.3. Las genuinas claves de gobierno del papa Francisco

5.2.3.1. Primera clave: La verdadera reforma de gobierno comienza por la persona misma...

-San Ignacio solicitaba, para una verdadera forma de gobierno y de reforma de la iglesia, el *reformular, primero, a las personas desde lo más profundo*. Es la garantía para una conversión *estructural*. Y así se entienden los Ejercicios: *una mediación para la reforma de las personas y, con ello, de la Iglesia y de la sociedad*.

5.2.3.2. Clave segunda: para gobernar hay que ser un reformado «vaciado» o «expropiado», como vivía Pedro Fabro... No a la autorreferencialidad, al dogmatismo (gnosticismo) o al fundamentalismo (pelagianismo).

En su homilía a los jesuitas, del 3-1-2014, Francisco les dijo: «El corazón de Cristo es el corazón de un Dios que, por amor, se ha vaciado. Cada uno debemos estar dispuestos a vaciarnos. Estamos llamados a este abajamiento: ser como los vaciados. Hombres que no vivan centrados en sí mismos, sino expropiados, porque el centro es Cristo y la Iglesia».

5.2.3.3. Tercera clave: gobernar es realizar un discernimiento no-ideológico, sino desde la misma realidad...

Consecuencia: si lo importante es la realidad misma, *ino tiene sentido la pregunta de cuál es el programa del papa Francisco!*... El Papa no tiene ideas preconcebidas para aplicar a la realidad, ni una ideología concreta de reforma, sino que camina sobre la base de una experiencia espiritual y de oración, siempre compartida en diálogo y consultando, para responder a los nuevos retos que la vida misma y la historia van presentando, y a las situaciones más difíciles y vulnerables del mundo de hoy. Francisco no tiene planes estratégicamente concebidos en una mesa de despacho. Como él repite: «Los apóstoles salieron del cenáculo sin preparación, y jugándose-lo todo con espiritual improvisación».

Todo esto implica que el pastor, para conocer de verdad la realidad, tiene que estar insertado plenamente dentro del Pueblo de Dios y sentirse perteneciendo realmente a dicho pueblo. Como consecuencia: puede equivocarse y no debe tener reparo para pedir perdón a dicho pueblo, como le sucedió al propio papa Francisco con la Iglesia que peregrina en Chile: «Reconozco que he cometido graves errores de valoración y de percepción de la situación, por falta de información verdadera y equilibrada. Pido perdón a todos cuantos he ofendido y espero hacerlo personalmente en las

próximas semanas con las personas con las que me entrevistaré». Este estilo de «inmersión en el Pueblo», y en sus gozos y sufrimientos, no es sólo una forma retórica de hablar; es todo un estilo de gobierno. A este modo de proceder se denomina *discernimiento de la voluntad de Dios en la vida y en la historia reales...*

Otras veces, además de equivocarse, el pastor puede percibir que el Maligno está actuando en la realidad. El propio papa Francisco, confesó para la revista «*La Civiltà Cattolica*», que hubo momentos de mucha tensión en el Sínodo para la Amazonía. Con sus palabras, «a veces, el espíritu malo acaba por condicionar el discernimiento, favoreciendo posiciones ideológicas, de una parte, u otra, y favoreciendo extenuantes conflictos entre sectores, que acaban debilitando la libertad de espíritu... Cada uno se atrinchera «en su verdad» y acaba por ser prisionero de sí mismo y de sus posiciones, proyectando las propias confusiones e insatisfacciones. De esta manera, es imposible caminar juntos».

5.2.3.4. Cuarta clave: Gobernar es un proceso abierto e histórico... Con una finalidad: «*no querer nada que no esté movido únicamente por el servicio a Dios Nuestro Señor, y con una única motivación: que sea para el servicio y alabanza de su divina voluntad*». Esto solo se comprende desde la mística; y no desde la funcionalidad o la racionalidad. Según esto, las decisiones de gobierno se realizan desde un discernimiento espiritual y desde la necesaria ambigüedad de la vida; para encontrar los medios oportunos, que no siempre coinciden con lo más grande o lo más fuerte; teniendo siempre en cuenta las consolaciones y las desolaciones del espíritu.

Esta forma de gobierno del Papa se confirma y sustenta, como venimos insistiendo, en Pedro Fabro, que, en su *Memorial*, sabe unir, por un lado, «*todo el bien que podré hacer*», y, por otro lado, «*la necesaria mediación del Espíritu bueno y santo con el que podré hacer todo, o menos del todo*». De esta mane-



ra, Pedro Fabro supo iniciar y acompañar procesos históricos largos, porque *el tiempo es superior al espacio*, y entendió que reformar quiere decir abrir dichos procesos y no «*cortar cabezas o conquistar espacios de poder*». Con este espíritu de sano y sabio discernimiento San Ignacio y los primeros compañeros desearon también afrontar la contrarreforma protestante.

5.2.3.5. Quinta clave: gobernar es un proceso, atento a encontrar el máximo, a veces, en lo mínimo...

El Papa sigue también un principio jesuítico y practicado por Pedro Fabro: «*Es divino el no estar constreñido por lo grande, y el poder estar contenido en lo pequeño*». Este dicho le acompañó en sus años de provincial con su lema: «*saber conducirnos en lo pequeño y en lo grande*».

5.2.3.6. Sexta clave: gobernar es un proceso que afronta hasta las mismas limitaciones, los conflictos, y los problemas ...

Al papa Francisco no le gusta hablar de *heroicisms sublimes*; y ni es *maximalista* ni de *idealismos rígidos*; ni es tampoco un *moralista*; ni, mucho menos, un *espiritualista*. Defiende, con son y necesario realismo, que los límites, los conflictos, y los problemas forman parte del camino, y que, para crecer espiritualmente, no hay que «*olvidar o maltratar los límites*». El peligro es caer en la tentación del idealismo que proyecta sobre la realidad un esquema ideal, sin tener en cuenta los límites mismos que comporta la realidad. Se pueden olvidar o maltratar los límites tanto por exceso, absolutizándolos, como por defecto, cediendo al relativismo y no teniendo cimientos fuertes.

No hay que tener miedo a los conflictos, que ciertamente nos duelen; por el contrario, como es la característica misma de la Compañía de Jesús, hay que «hacer posible la armonización de los contrarios y de las mismas contradicciones, que es lo

contrario de la rigidez». Las contradicciones, como los problemas, pueden formar parte de una historia fecunda. Un problema no tiene por qué ser resuelto al momento, sino mediante un discernimiento, que implica un proceso, y se verifica en etapas.

5.2.3.7. Finalmente, clave séptima: gobernar es un proceso que afronta las tentaciones...

Las tentaciones anidan también en las instituciones, aún las más altas y sublimes. Al espíritu malo, al Maligno, le gustan los retos difíciles, especialmente cuando se trata de creyentes y comunidades que viven de la sabiduría del Espíritu. En estos casos, el Maligno, como ángel de bien, tienta bajo la apariencia del bien, con una *argumentación finísima y extrema*: «que el tentado crea obrar por el bien de la Iglesia». El Maligno hace creer, al tentado o a las comunidades, «que la Iglesia se está desnaturalizando o corrompiendo, y trata de convencerles de que deben salvarla». Esta tentación tiene muchas caras, pero siempre con una común: la falta de fe en el poder de Dios que habita siempre, en Cristo y por su Espíritu, en su Iglesia. Por esta tentación, históricamente, se han producido infecundos desencuentros con la jerarquía eclesial y conflictos devastadores dentro de la Iglesia, bien por parte de los que se denominan progresistas, o por parte de los reaccionarios... Muchas veces, por absolutizar todo aquello que en realidad es más bien secundario.

El ideólogo rupturista, de derechas o de izquierdas, vive en la tentación, bajo la apariencia de bien, de querer separar a la Iglesia de la realidad misma y de la historia real. Lo comprobamos cuando, por ejemplo, aparecen figuras que desean sustituir al propio Papa en la defensa de la doctrina o de la verdadera reforma; o cuando siembran incertidumbre y confusión en el Pueblo, señalando peligros imaginarios tanto para la ortodoxia como para la reforma de la praxis. El colmo es cuando, con dichas actitudes confiesan abiertamente, que

lo hacen precisamente por profesar *devoción filial al Santo Padre, o por un respetuoso espíritu de corrección fraterna.*

No podemos ni debemos alargarnos más en estas siete interesantísimas claves a la hora de gobernar el Papa Francisco, inspiradas en Pedro Fabro.

#### 5.2.3.8. ¿Cómo discierne, en conclusión, el papa Francisco?...

El Papa tiene bien claro que debemos partir de la realidad misma y de la historia real. Esto quiere decir que el «proyecto» del Papa es *en realidad una experiencia espiritual de la vida misma, que va tomando forma según unos procesos graduales, y que se va traduciendo en términos y acciones concretos.* El discernimiento, y el gobierno del Papa, nos hacen con un mapa de ruta de referencia única, donde primarían los conceptos e ideas preconcebidos, y que, a toda costa, desea realizar, sino que lo decisivo es *lo vivido, la vida y la historia misma, que* «hace referencia a tiempos y procesos, lugares y personas», según solicitaba san Ignacio. La postura del papa Francisco no es la de una visión teórica de las cosas, que se quiere imponer a la realidad misma y trata de organizarla según las propias coordenadas, sino que, en diálogo con la realidad misma, se inserta en los procesos de la historia de los hombres y de la Iglesia, a veces sucios y fangosos, que se van desarrollando en el tiempo.

Francisco, en resumen, es el Papa de los «Ejercicios», como si fuese un buen y universal director de estos, y que, por lo mismo, sabe *conducir procesos de discernimiento en la Iglesia y en la historia; no es sólo un administrador o gestor de cosas.* Así entiende la forma de un verdadero *gobierno espiritual.* Su pontificado no será de orden *administrativo sino de acompañamiento de procesos históricos; algunos rápidos y fulgurantes, y otros más lentos.* Jamás caerá en el pragmatismo o en la tentación de confundir una *reforma* con el *documento* que la avala. En este sentido afirma, a veces, es necesario «para construir una ciudad derribar las ma-

quetas diseñadas tan sólo en nuestras cabezas». Destruir las maquetas quiere decir abandonarnos en las manos de Dios. Y, en «los procesos, esperar significa creer que Dios es más grande que nosotros mismos, porque quien nos gobierna es el Espíritu». En resumen, el papa Francisco siempre está abierto al futuro y cree que, la reforma de la Iglesia no es un *proyecto predeterminado* sino un *ejercicio del Espíritu*, que nos capacita para no ver sólo *lo blanco o lo negro*, sino *todos los matices*, y *no tan sólo la perspectiva de aquellos que siempre quieren hacer guerras*.

Por eso, hoy la tentación de algunos analistas vaticanistas es la de imaginar un Papa que debiera diseñar un mapa de ruta o unas cartas de navegación de reformas institucionales muy bien definidos, y elaborados con un espíritu de funcionariado o de organizador y de controlador. El papa Francisco ha encontrado en el *discernimiento ignaciano* la llave de su ministerio petrino. No tiene un mapa de ruta abstracto y riguroso, ni de reformas muy concretas a aplicar a la realidad, porque «*los Apóstoles no prepararon una estrategia; cuando estaban cerrados en el Cenáculo, ni hicieron estrategias ni planes pastorales*». Sin embargo, sí existe en él una metodología de gobierno muy clara y precisa: la *dialéctica genuinamente espiritual*, o la de un saber observar y escuchar, por los caminos de la vida cotidiana, no sólo los pensamientos y propuestas de la Iglesia, y de la sociedad civil, sino también de dónde y de qué espíritu vienen, si del bueno o del malo.

Por eso, el papa Francisco nos pide no confundir la reforma con la *mundanidad espiritual*, que consiste «en hacer el bien para conseguir nuestros objetivos o para imponer nuestras propias ideas», sin discernimiento verdaderamente inspirado por el Espíritu Jesús.

Este binario de *pastoralidad-discernimiento*, nos lleva también y necesariamente a recordar el estilo de pastores que desea el papa Francisco en este momento histórico de la humanidad.

## **6. Profundizando en la *Pastoralidad*: ministros como pastores, ungidos, con sonrisa de padres, y en una iglesia en salida**

No tenemos tiempo para detenernos en ello... Solamente recordar que, al hablar del presbiterio como buen pastor, se apoya en la eclesiología de *Lumen Gentium*, especialmente en el número 27, donde se subraya expresamente al ministro como *Buen Pastor*. ¿Cuáles serían las principales claves de esta pastoralidad?...

### **6.1. *El buen pastor huele a oveja***

Sobre este tema de los ministros como pastores «que huelen a oveja», recordamos un episodio iluminador que, como imagen, vale más que muchas palabras. El padre Bergoglio, cuando era rector del «escolasticado» de los jesuitas, estaba ayudando a parir a una oveja. Esta había rechazado a un corderito de los tres que había parido. Bergoglio le pidió a un estudiante que tomara al cordero en su habitación para darle el biberón y custodiarlo. Este joven jesuita apestaba a oveja, y el cordero le seguía por toda la casa, incluida la iglesia y las aulas. «*Si tú la guardas, la oveja te sigue*», comentó el padre Bergoglio. Para el papa Francisco, los ministros tienen que ser expertos en «humanidad práctica», tocando las personas, en medio del pueblo. Especialmente en búsqueda de los más alejados y de quienes abandonaron la Iglesia.

### **6.2. La figura pastoral del ministro, además de la de olor a oveja, es la de tener sonrisa de padre, para ser artífices de comunión**

En estos tiempos, como afirmaban san Juan XXIII y san Pablo VI, «debemos utilizar más la medicina de la misericordia que empuñar las armas de la severidad». A esto se denomina *sonrisa de Padre*. Es la de los pastores que hacen patente la

cercanía y el oficio de consolar, como Jesús Buen Pastor y Resucitado, y a ejemplo de Santa Teresita: «*Mi vocación es el amor. Yo seré amor en el corazón de la Iglesia*». Son pastores, además y, sobre todo, al servicio de la comunión en un único cuerpo. Nada justifica la división. El Papa sostiene que es mejor estar dispuestos a cargar sobre nosotros mismos el peso de una injusticia, antes que rasgar la túnica y escandalizar al Pueblo Santo de Dios.

La unidad es obra del Espíritu Santo, y se realiza con verdaderos pastores que creen y practican la comunión; no con «pastores controladores o pilotos». La unidad, que realiza el Espíritu, no es uniformidad sino armonía de diferentes. La unidad es fruto de la unión que otorga el Espíritu y que se nos da a todos.

Las divisiones aparecen en forma de tres modalidades o grupos principales: los *uniformistas*; los *alternativistas*; y los *ventajistas o aprovechados*. Los *uniformistas* son dogmáticos y rígidos. Los *alternativistas*, están ideologizados y radicalizados. Los *aprovechados*, no viven «para» la Iglesia, sino «de» la Iglesia.

El modelo siempre de buen pastor, lo encontramos en el Buen Pastor con mayúsculas, en Jesucristo.

### **6.3. Pastores con olor cristológico-trinitario**

En resumen, son tres las principales claves que pide el Papa Francisco a los pastores: olor a oveja; practicar una iglesia en salida; y ser cercanos para practicar la cultura del encuentro. Se añade una cuarta nota: *con olor cristológico*, como afirmaba san Agustín. Olor al Hijo, Jesucristo, quiere decir olor a encarnación y pasión, a pañales y sangre, a sudor y polvo del camino, a discípulos y multitudes, a piel lavada y a piel muerta, a perfume de mujer y a lirios del campo. El olor cristológico, del Hijo encarnado, a su vez, nos remite a la Trinidad. Este olor cristológico, que remite a la Trinidad, implica, a su vez,

una antropología: el *pulchrum*, que se manifiesta en lo aparentemente feo: la belleza y la gloria divinas en lo humano. Nunca el olor a oveja es desagradable para el pastor.

Se va agotando el tiempo. Tenemos que entrar en el tercer y último binomio: *sinodalidad y fraternidad universal*. Lo hacemos muy sucintamente.

## **7. Sinodalidad, es la prioridad eclesiológica del papa Francisco**

El papa Francisco habla, una y otra vez, de *Sinodalidad en la Iglesia*. Sinodalidad «es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio». Sinodalidad es un caminar juntos; el Pueblo fiel, con el colegio episcopal, y con el Obispo de Roma: «Cada uno en escucha de los otros; y, todos, situados en escucha del Espíritu Santo». Esto es fácil expresarlo con palabras, pero no tan fácil vivirlo.

La sinodalidad, ofrece diversos niveles:

1. El primer nivel, se realiza en las Iglesias particulares.
2. El segundo nivel de sinodalidad es el de las provincias y las regiones eclesísticas; el de los concilios particulares, y, de forma especial, el de las conferencias episcopales.
3. El tercer y último nivel es el de la Iglesia universal. En este nivel, el Sínodo de los Obispos, representando al episcopado católico y en comunión estrecha con Pedro, se convierte en expresión de la colegialidad episcopal dentro de una iglesia verdaderamente sinodal.

Incluso, en una Iglesia sinodal, también el ejercicio del primado petrino podrá recibir mayor luz, porque «el papa no está solo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como Bautizado entre Bautizados y dentro del Colegio episcopal como Obispo entre los Obispos, llamado al mismo tiempo -como

sucesor del apóstol Pedro- a guiar la Iglesia de Roma que preside en el amor a todas las Iglesias». Por eso el papa Francisco propone la necesidad y la urgencia de pensar en «*una especie conversión del papado*», al estilo de lo expresado por san Juan Pablo II, en la encíclica *Ut Unum Sint*: «Estoy convencido de tener una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva».

Desde otra dimensión complementaria, el papa Francisco también nos habla de «*Sinodalidad en el mundo de hoy*», que se traduciría en *amistad social y fraternidad universal*. Todo ello se verá plasmado en la encíclica *Fratelli Tutti*. Entramos brevemente en ello.

## **8. ¿Como leer la Encíclica *Fratelli Tutti*, y no perdernos en el intento?... y caminar con esperanza renovada para hacer, de éste, «otro» mundo!**

La Providencia me concedió la gracia de exponer y profundizar la encíclica *Fratelli Tutti* en los Retiros anuales de los sacerdotes y en el Retiro de Adviento. Ahora me limito a realizar un resumen articulado de los ocho capítulos en los que se divide dicha Encíclica:

### **8.2. Hacia una visión articulada de sus ocho capítulos...**

*El Capítulo 1 (nn. 9-55)*, nos hablaría de las luces y sombras, de las fortalezas y las debilidades, de la sociedad de hoy. Una sociedad que debe cambiar. A partir de ahí, se nos ofrecerían dos modelos para cambiar dicha sociedad, como deducimos en los dos capítulos siguientes.



Así, en el c.2 (nn. 56-86), encontramos un modelo o paradigma desde el *Evangelio*: se trata de la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), y se nos hace una pregunta lacerante: ante el hermano caído y necesitado, ante el migrante, «¿con qué personaje te identificas? ¿con el fariseo, con el levita o con el buen samaritano?».

En el c.3 (nn. 87-127), el modelo o paradigma es más bien *social o cultural*: se trataría de poner en práctica el amor como *amistad social*, y reconocer que incluso la propiedad privada siempre tiene una «hipoteca social»; nunca es absolutamente privada.

Con el trasfondo de este doble modelo o paradigma, evangélico y cultural, se nos invita a *cambiar, al mismo tiempo los corazones y las estructuras sociales-políticas*. El c. 4 (nn. 128-153), nos habla de cambiar los corazones de las personas, en el sentido de ser ciudadanos abiertos al mundo entero y capaces de integrar lo local en la universal. Y el c.5 (nn. 154-197), de cambiar incluso la política, mediante lo que el papa Francisco denomina *caridad política*, o ejercicio responsable de las misma buscando el bien común. Es muy interesante cómo el Papa denuncia dos tipos de hacer política: *los populismos*, que en el fondo sólo buscan el personalismo de los líderes y el poder de partidos político, y el *neoliberalismo* que coloca el dinero y la ganancia económica, por encima de las personas y de los ciudadanos. El papa Francisco nos invita a redescubrir la categoría *Pueblo*, que se traduce en un colectivo con identidad y cultura propias, y capaz de gestionar su futuro con esperanza.

¿Cuáles son las mediaciones para *cambiar los corazones y estructuras*?... Se nos concretan en los tres capítulos siguientes. El c.6 (nn. 198-224) nos urge a *practicar el diálogo y la amistad social*, que reconoce el valor y dignidad del otro, y que busca el verdadero consenso, en un clima de amabilidad. En el c.7 (nn. 225-270), se propone la construcción *artesanal de la paz*, cimentada en la verdad y la justicia, y en la misericordia y el perdón. Hay un grito fuerte y profético contra la guerra, en todas sus manifestaciones, y en favor de la abolición total de la pena de muerte. Finalmente, en el c.8 (nn.271-284), se nos

habla de las *religiones al servicio de la paz y de la fraternidad*. Denuncia el Papa el fundamentalismo religioso, y también a aquellos líderes religiosos que, en lugar de unir, fomentan la división. Nunca las religiones, si son auténticas, pueden promocionar la violencia, porque son instrumentos de Dios para buscar la paz y la fraternidad universales.

### **8.3. Ser hermanos universales...**

¿A dónde nos conduce finalmente *Fratelli Tutti*?... Retomamos las mismas palabras del papa Francisco, expresadas en el final del documento. Por un lado, deseó actualizar el llamamiento de paz, justicia y fraternidad que hizo en Abu Dabi: «En nombre de la fraternidad humana que abraza a todos los hombres, los une y los hace iguales.... Y en el nombre de Dios, invito a asumir la cultura del diálogo como camino; la colaboración común como conducta, y el conocimiento recíproco como método y criterio» (n. 285).

Por otro lado, nos recuerda las figuras de san Francisco de Asís, y de otros hermanos que no son católicos, como Martin Luther King, Desmond Tutu, y el Mahatma Mohandas Gandhi; y, sobre todo, nos destaca al beato Carlos de Foucauld, quien escribía a un amigo: «*Ruegue a Dios para que yo sea realmente el hermano de todos*». Quería ser, en definitiva, «*el hermano universal*». Solo, como él, identificándonos con los últimos llegaremos a ser *hermanos de todos* (nn. 286-287). ¡Que Dios inspire ese sueño en cada uno de nosotros y en la humanidad en su conjunto!

## **9. Conclusión: Para seguir caminando con futuro, siete imágenes del papa Francisco durante la pandemia y para el poscovid-19**

Tenemos que concluir: ¿Qué está expresando, hablando y escribiendo el papa Francisco en estos tiempos tan duros y

difíciles, de pandemia, y para poder seguir caminando con futuro y con esperanza?... Como es su estilo, lo viene haciendo con imágenes que interpelan y abren caminos de futuro. Curiosamente, el papa Francisco ha jugado, durante el tiempo de pandemia, con las siguientes imágenes iluminadoras: la barca, la llama, el subsuelo, la guerra de los poetas, la unción, la ventana, y la pandemia misma.

En cuanto a *la barca*, es símbolo de fraternidad y de, necesariamente, remar todos en la misma dirección.

*La llama, del fuego del Espíritu*, es necesaria porque existen, hoy, cuatro noches que deben ser iluminadas: la vida ordinaria de los ciudadanos de hoy; las relaciones internacionales; el egoísmo y la rivalidad entre los pueblos; y los conflictos armados.

Caminar por los *subsuelos*, y no por los montes, nos habla de que es el tiempo de bajar de las cumbres para pisar tierra y saber mirar a los más pobres y a los sin techo, a los descartados e invisibles de la sociedad.

*La guerra de los poetas*. El Papa, utilizando la imagen bélica, ha hablado del ejército de la solidaridad, de la esperanza y del sentido comunitario. Son los denominados *poetas sociales*.

*La unción perfumada del servicio*. Se nos invita a sentirnos ungidos por la fuerza del Espíritu que abre horizontes nuevos y nos despierta a la creatividad. El Señor desea en estos momentos generar dinámicas de vida nueva, para hacer nuevas todas las cosas (Ap 21,5). Es una oportunidad para preparar el *mañana de todos, sin descartar a nadie. Porque sin una visión de conjunto, no habrá futuro para nadie*.

En cuanto a *la ventana*, la lógica de dicha ventana abierta nos recuerda el compromiso de mirar la realidad y salir de casa a auxiliar a los necesitados.

Finalmente, la imagen de la *pandemia misma*, como metáfora nos habla de las enfermedades y males generales de nuestro mundo: el hambre, la guerra, y los niños sin posibilidad de educación, el egoísmo y la indiferencia hacia los demás.

Estas siete imágenes son como invitación a abrirnos al Espíritu Santo para hacer de la Iglesia «un hospital de campaña», que cura y sana las heridas de la humanidad de hoy. No estamos llamados, como creyentes, a *hablar mucho* sino a *aportar soluciones* desde el realismo evangélico...¡Pero, sobre todo, tenemos que hablar, con nuestra vida para que sean palabras creíbles y de esperanza!...

Al cierre de esta conferencia concluimos que hay tres dimensiones que caminan unidas en el papa Francisco, muy acertadamente expresadas en sus tres Encíclicas, lo mismo que están en la Biblia: la relación con Dios (cf. *Lumen Fidei*), con el prójimo (cf. *Fratelli Tutti*), y con la madre Tierra (cf. *Laudato si*). Porque tratar de construir la fraternidad humana y cuidar de nuestra casa común, la Madre Tierra, sin referencia a un Dios Trinitario como fundamento original-fundante-último de todo lo Creado, no es posible. Una vez más, se pone en evidencia la originalidad y fecundidad del pensamiento del papa Francisco, sintetizado en los tres binarios o las seis claves que hemos abordado: místico-dialéctico, pastoralidad con discernimiento, y sinodalidad eclesial que llama a la fraternidad universal.

¡Muchísimas gracias por su paciencia y por prestar inmerecida atención a la pobreza de mis palabras!

+ Cecilio Raúl Berzosa Martínez,  
Santo Domingo, 28-1-2021

---

**COMENTARIOS Y RESEÑAS DE LIBROS****Emelda Ramos. *El pavor llegó en un convertible***

Santo Domingo: Santuario, 2020. 152 págs.

En *El pavor llegó en un convertible* (2020), la más reciente novela de Emelda Ramos, el lector se adentra en un universo femenino, circundado por el acoso y el terror, a través de la mirada de una niña, en el rural San José, en la provincia Hermanas Mirabal. Hadalinda, personaje-narradora, le devela al lector la historia de su familia marcada por los acontecimientos sociopolíticos de la época. La llegada de un convertible a este bucólico espacio irrumpe en la cotidianidad de la comunidad, especialmente en la rutina doméstica de la casa de la abuela, Mamá Justa, y sus nietas; para enrostrarle la violencia de la dictadura y a la que ellas responderán utilizando sus propios recursos. «En aquellas, nuestras simples existencias, sometidas a una opresión invisible, la resistencia se expresaba muy envuelta y cifrada en inocentes rezos» (Ramos 59).

La novela consta de tres capítulos, al estilo de un bildungsroman (novela de formación), en los que en ocasiones Hadalinda asume el rol de sujeto-autora y se refiere a su propio proceso como escritora. Mediante este recurso metaliterario, en el texto se alude a los tiempos narrativos y pasajes de la literatura universal que, cual anacronismo, se corresponden con eventos en la narración. De igual manera, en cada capítulo Ramos va deconstruyendo el nombre de Hadalinda para mostrar su propia maduración. En el primero, «Los tres golpes», Hada, en su mente infantil, observa y registra sobrecogida el

terror de la abuela ante la llegada de su biznieta Alba, abusada y perseguida por uno de los Trujillo. Los tres golpes en la puerta marcan el arribo de Alba junto a su madre y amante, Armando, miembro de la resistencia y conductor del convertible. Tres golpes que alteran para siempre la rutina familiar y, por ende, la vida de Hada.

En el segundo capítulo, «En el tiempo de Las Mesalinas», la narradora da un salto temporal y se presenta al lector con su nombre completo, como la adulta escritora que cuenta la historia para resistir la violencia de género. Confidente de una mujer acosada por su jefe en una oficina gubernamental, en el Santo Domingo contemporáneo, Hadalinda se retrotrae a la violencia de Estado durante su infancia para apuntar su secuela en el presente con sus consiguientes feminicidios.

En el tercer capítulo, «Bajo la operación Luz Verde», un flashback en la narración muestra a la adolescente Linda en su papel de testigo y víctima de los silenciamientos y, una vez más, la persecución política durante el postrujillismo. En ese momento, de observadora pasa a la acción. La lectura, que hasta hacía poco consideraba un pasatiempo juvenil, se convierte en un acto subversivo.

Además del contexto político, Ramos tampoco deja de lado los referentes culturales de la época, ofreciendo al lector un retrato de la sociedad dominicana de finales de los años 50, mediante la inclusión de temas musicales, alusiones a lecturas y publicaciones periódicas, tales como la influyente revista cubana *Carteles*. Tradición y modernidad conviven también en esta narrativa. Las detalladas descripciones de los rituales religiosos propios de las zonas rurales se entrecruzan con las referencias al automóvil; el impacto de la radio a través de las radionovelas; la voz de los exiliados desde las emisoras cubanas; las conexiones de la resistencia a través del radio aficionado; la migración del campo a la ciudad; el éxodo de los perseguidos políticos a Estados Unidos y Canadá. Mediante estos referentes, Ramos crea una atmósfera que

refleja las transformaciones sociales durante la decadencia de la dictadura y la posterior inestabilidad política tras el ajusticiamiento del tirano. Asimismo, contrario a la tendencia de la novela del trujillato, donde al dictador se le reviste de un halo de fastuosidad y virilidad que generalmente soslaya la violencia de Estado de su régimen durante 31 años (1930-1961), en *El pavor llegó en un convertible* este no es siquiera personaje. Se le alude a través de terceros o sus secuaces. La protagonista aquí es la memoria.

Zaida Corniel  
Stony Brook University

## Estudios Sociales

Año 53, Vol. XLIV-Número 164

Julio-diciembre 2021

---

**Betances, Emelio. *La Iglesia católica y la política del poder en América Latina: el caso dominicano en perspectiva comparada.* Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo, 2017. 396 páginas. ISBN 978-9945-590-64-7.**

Rafael C. Gómez\*

La Iglesia católica en Latinoamérica es parte esencial de la historia de la región desde los tiempos coloniales hasta nuestros días. El libro de Emilio Betances es un aporte importante en el hilar histórico de la iglesia católica en la República Dominicana y de Latinoamérica.

Este libro fue escrito originalmente en inglés bajo el título de *The Catholic Church and Power in Latin America: The Dominican Case in Comparative Perspective*, publicado por la editorial Rowman and Littlefield en 2007. Fue traducido del inglés al español por la Fundación Global de Democracia y Desarrollo (FUNGLODE) en 2018. En esta introducción de la publicación de FUNGLODE, el autor revisa los cambios ocurridos dentro de la iglesia Católica desde 2007 al 2018.

Betances, el autor, nos brinda la historia de la iglesia católica desde los tiempos de Pedro Santana (1865) hasta el go-

---

\* Candidato Doctoral, Universidad Estatal del Estado de New York en Albany, SUNY



bierno de los doce años de Joaquín Balaguer (1966-1978). El libro analiza el proceso de institucionalización de la iglesia católica en la República Dominicana y compara este proceso con otras iglesias Latinoamericanas como las de Bolivia, Nicaragua, El Salvador y Guatemala. En esta narrativa se puede entender como la iglesia dominicana avanza desde una situación precaria hasta alcanzar una posición de mediadora entre el estado y la sociedad.

El análisis comparativo de Betances se inicia en el primer capítulo en donde el autor revisa la historia de la iglesia en Latinoamérica y en particular de la iglesia dominicana. El autor compara a los países centroamericanos y al país sudamericano Bolivia en cuanto a su integración a los procesos políticos sociales. Este análisis comparativo apunta a la comprensión de los factores que en República Dominicana facilitaron la inserción de la iglesia como mediadora en el ámbito sociopolítico. El concluye que las guerras civiles en Centroamérica y las dictaduras militares en Bolivia contrastan la posición de la iglesia como mediadora entre el estado y la sociedad.

Al mismo tiempo, en la República Dominicana las circunstancias políticas fueron diferentes y permitieron a la iglesia católica colocarse como mediadora efectiva entre la iglesia y el poder político luego de la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo.

Fue durante el régimen de los doce años de Joaquín Balaguer —un régimen sin guerras civiles, ni dictadura militar— que la iglesia se fortalece y obtiene un rol esencial de mediadora legitimando el gobierno autoritario de Joaquín Balaguer. En su papel de mediadora la iglesia se convierte en el catalizador en los conflictos políticos y sociales. Pero la relación entre la iglesia católica y el gobierno dominicano es una lanza de doble filo. Por un lado, el gobierno alcanza legitimación a través de su relación con la iglesia luego de un periodo de violencia política que comienza con el asesinato del Dictador Ra-

fael Leónidas Trujillo y termina con la guerra civil de abril de 1965. Los Estados Unidos apoyaron a Balaguer como medida de parar la violencia e inscribir a la República Dominicana en el marco de la «Guerra Fría». Por el otro lado, la Iglesia Católica invierte en sus infraestructura física y humana para fortalecer su posición. En estos tiempos, la iglesia estimula el crecimiento numérico pastoral, y crea nuevas diócesis y provincias eclesiolásticas que le permiten expandir su alcance en la sociedad dominicana. Más aún la implementación de varios programas pastorales evangelizadores y de acción social acercaron a la iglesia a los sectores más pobres del país.

Este libro es una lectura obligatoria para aquellas y aquellos que estudian la religión en Latinoamérica y especialmente en la República Dominicana. El último capítulo de este libro ofrece un análisis de la relación de la iglesia católica y el creciente número de iglesias evangélicas en el país. Lo que hace de este libro un recurso aún más obligatorio para un mejor entendimiento de las luchas de poder y diálogos reconciliatorios entre católicos y evangélicos.

Frente a la valiosa contribución histórica que nos ofrece Betances se abren varias preguntas. 1. ¿Es el Estado dominicano un Estado secular? ¿Cuál sería la contradicción entre una Constitución que asegura la distancia entre la iglesia y las conductas ciudadanas? 2. ¿Cómo afecta a la Iglesia católica las nuevas medidas del papa Francisco?, ¿Los últimos cambios eclesiolásticos que ha experimentado la Iglesia dominicana? 4. ¿Existe en el país lo que se conoce como la parte progresista de la Iglesia católica y como este sector impacta las políticas evangelizadoras y de acción social?

---

## DOCUMENTOS

### **Conferencia del Episcopado Dominicano**

### ***Y al mundo mostremos que somos hermanos***

### **(Juan Pablo Duarte)**

### **Mensaje 21 de febrero 2021**

## INTRODUCCIÓN

A nuestro querido pueblo dominicano

1. Forma parte de la tradición de la Conferencia del Episcopado Dominicano dirigir un mensaje al querido pueblo dominicano con motivo de la conmemoración de nuestra Independencia Nacional. Se trata de echar una mirada a la situación del País, intentando iluminarla desde la fe, sobre todo a partir de la doctrina social de la Iglesia.

2. Precisamente este año, a pesar de la pandemia, tenemos la alegría de poder contar con un nuevo documento de esta doctrina social de la Iglesia, que nos ha entregado el Papa Francisco. La nueva encíclica social lleva por título *Fratelli tutti* («hermanos todos»), y como otros documentos del Santo Padre, se inspira en san Francisco de Asís. La encíclica fue firmada junto a la tumba del santo, el 3 de octubre de 2020, vigilia de su memoria en el santoral.

3. De acuerdo con lo ya expresado, queremos preguntarnos ahora: ¿qué significa construir la fraternidad en suelo dominicano hoy? Sería lo mismo que preguntarnos por el modelo de sociedad que nos debe regir y disponernos a dialogar sobre cómo

entender la Independencia Nacional, en esta segunda década del siglo XXI que iniciamos sacudidos por una pandemia global. Pretendemos responder a esta pregunta retomando algunos puntos de la referida encíclica que, a nuestro entender, pueden encontrar más eco en la realidad que vivimos y compartimos.

## I. El espíritu fraterno se construye en el hogar

4. El cuidado de sí mismo implica especialmente un cuidado del ámbito familiar. La fraternidad, igual que otros valores, se aprende en casa. Cada uno debe procurar construir el espíritu fraterno en el hogar que le ha tocado vivir, independientemente de cómo esté compuesto. Y quienes no hayan tenido la gracia de crecer en una familia estable podrían ser acogidos por familias bien constituidas, con padres y madres que les hagan experimentar el gozo de ser amados personalmente, paso imprescindible para experimentar la alegría de la fraternidad universal.

5. El Papa entiende que forma parte del compromiso social el crear las condiciones para establecer familias estables. Sus palabras mezclan sabiamente un tono desafiante con un tono alentador: «Algunos nacen en familias de buena posición económica, reciben buena educación, crecen bien alimentados, o poseen naturalmente capacidades destacadas. Ellos seguramente no necesitarán un Estado activo y solo reclamarán libertad. Pero evidentemente no cabe la misma regla para una persona con discapacidad, para alguien que nació en un hogar extremadamente pobre, para alguien que creció con una educación de baja calidad y con escasas posibilidades de curar adecuadamente sus enfermedades. Si la sociedad se rige primariamente por los criterios de la libertad de mercado y de la eficiencia, no hay lugar para ellos, y la fraternidad será una expresión romántica más»<sup>1</sup>.

Inspirados en estas palabras del Papa, quisiéramos invitar a la Pastoral Familiar, a través de nuestras Universi-

---

1 *Fratelli tutti*, n. 109.

dades, a un simposio abierto para plantear las bases de una auténtica política pública familiar para la sociedad dominicana.

## II. La fraternidad se muestra en el cuidado de la vida. No a la legalización del aborto

6. Es en este contexto en el que se inserta nuestra conocida posición en contra de la legalización del aborto. Lamentamos que algunos tilden la postura de la Iglesia Católica de oscurantista, enemiga de la ciencia y producto de una actitud medieval (dicho sea de paso: una interpretación superficial de la cultura medieval, típica de la Ilustración eurocéntrica). En realidad, la oposición a la legalización del aborto es un grito de alerta junto a otros en contra de una sociedad que se organiza predominantemente sobre valores utilitaristas. El papa Francisco viene denominando, desde hace varios años, «sociedad del descarte» al modo imperante de organizar el mundo actual globalizado, que se basa en el siguiente presupuesto inmoral: «Partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites. En el fondo “no se considera ya a las personas como un valor primario que hay que respetar y amparar, especialmente si son pobres o discapacitadas, si ‘todavía no son útiles’ —como los no nacidos—, o si ‘ya no sirven’ —como los ancianos—. Nos hemos hecho insensibles a cualquier forma de despilfarro, comenzando por el de los alimentos, que es uno de los más vergonzosos”»<sup>2</sup>.

## III. Fraternidad universal

7. La encíclica entiende el cuidado de las relaciones familiares como un punto de partida, no como un punto de llega-

2 *Ibid.*, n. 18. El Papa cita aquí su *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede* (11 de enero de 2016)

da. En este orden, urge cultivar un sentido de nación que no se contradiga con un sentir universal, cosmopolita. La nación se interpreta espontáneamente como la familia extendida, como una comunidad que comparte los mismos ancestros, los mismos valores y el mismo destino. Por eso, se debe estar atento para no cultivar un sentimiento nacional exacerbado, que acabe por excluir al extranjero o al diferente, mucho menos en nombre de la fe cristiana.

8. El Papa nos instruye de manera clara sobre este punto con las siguientes palabras: «Todavía hay quienes parecen sentirse alentados o al menos autorizados por su fe para sostener diversas formas de nacionalismos cerrados y violentos, actitudes xenófobas, desprecios e incluso maltratos hacia los que son diferentes. La fe, con el humanismo que encierra, debe mantener vivo un sentido crítico frente a estas tendencias, y ayudar a reaccionar rápidamente cuando comienzan a insinuarse. Para ello es importante que la catequesis y la predicación incluyan de modo más directo y claro el sentido social de la existencia, la dimensión fraterna de la espiritualidad, la convicción sobre la inalienable dignidad de cada persona y las motivaciones para amar y acoger a todos»<sup>3</sup>.

9. Una convivencia socialmente sana, impregnada por la fraternidad, se manifiesta en el modo justo y solidario en que se trata a las personas migrantes. No cabe duda, la migración es un signo de nuestro tiempo: muchas personas, en diversas partes del planeta, se ven forzadas a dejar la tierra que las vio nacer. Como reacción a la llegada masiva de inmigrantes, muchas sociedades de recepción sienten amenazado su nivel de vida. El Papa reconoce lo delicado de la situación, pero no por ello deja de invitar a practicar la virtud de la hospitalidad con el extranjero, tan característica de la Biblia.

10. También nos invita a abordar fraternalmente el desafío de las migraciones con palabras bien cálidas: «Comprendo que ante las personas migrantes algunos tengan dudas y sientan temores. Lo entiendo como parte del instinto natural de autodefensa.

---

3 *Ibid.*, n. 86.

Pero también es verdad que una persona y un pueblo solo son fecundos si saben integrar creativamente en su interior la apertura a los otros. Invito a ir más allá de esas reacciones primarias, porque “el problema es cuando esas dudas y esos miedos condicionan nuestra forma de pensar y de actuar hasta el punto de convertirnos en seres intolerantes, cerrados y quizá, sin darnos cuenta, incluso racistas. El miedo nos priva así del deseo y de la capacidad de encuentro con el otro”<sup>4</sup>.

11. Nosotros, Obispos dominicanos, hemos abordado este tema en mensajes anteriores en términos muy similares a los empleados por el papa Francisco. Así lo hicimos en nuestro Mensaje de 2005<sup>5</sup>, y más recientemente, en nuestro Mensaje de febrero de 2015, reflexionábamos de esta manera: «Crea tensión entre nosotros la problemática de la inmigración que requiere una posición racional y justa para su solución. La población inmigrante es quizá la más vulnerable en todos los rincones del mundo globalizado»<sup>6</sup>.

#### **IV. La corrupción rompe la fraternidad como nación**

12. Se impone también hacernos eco del tema que ha movilizado a la sociedad civil dominicana en los últimos años: la corrupción pública. Quisiéramos que esta indignación contra algunos políticos se vea acompañada por una revisión de vida personal en todos los niveles y en todos los ambientes, para no caer en aquella mala práctica de solo ver la paja en el ojo ajeno (Cf. Mt 7, 3-4). La denuncia de la corrupción en el Estado pone de manifiesto el sentido de justicia que emana de la dignidad humana. Ciertamente, como lo confirma la regla de oro que se encuentra en todas las culturas y religiones, se debe tratar al otro como

---

4 *Ibid.*, n. 41.

5 Cf. Conferencia del Episcopado Dominicano, *Mensaje del 27 de febrero de 2005*. «*Ante la creciente inmigración haitiana*».

6 Conferencia del Episcopado Dominicano, *Mensaje del 27 de febrero de 2015*. «*Que la justicia y la paz se encuentren*», n. 48.

uno quiere ser tratado (Cf. Mt 7, 12). La corrupción estatal hiere esta sensibilidad universal que reclama un trato igualitario para todo ser humano y atenta directamente contra la integridad de toda la sociedad, pues desvía los fondos necesarios para implementar las políticas sociales.

## V. «...Y al mundo mostremos que somos hermanos»

13. En torno a 1863, poco después de iniciarse la lucha contra la Anexión a España, Juan Pablo Duarte escribió uno de sus poemas más citados, el que lleva por título «El criollo». Sus versos denunciaban el abuso de poder, la corrupción y la falta de humanidad que ensombrecían aquel proceso político neocolonial plagado de intereses mezquinos. De ese poema hemos tomado la expresión que encabeza nuestro mensaje:

«...Y al mundo mostremos que somos hermanos»<sup>7</sup>

14. Hoy, como ayer, la Independencia sigue siendo una tarea que ha de realizarse paciente y valientemente desde el derecho que asiste a todos los pueblos. Ya Duarte veía que ese trabajo solo puede fundamentarse sobre la base de un espíritu de fraternidad universal, reconociendo a todos los seres humanos en pie de igual dignidad. El derecho no basta; hacen falta emociones políticas universalizables que den sabor, tacto y estímulo al compromiso político<sup>8</sup>. Queremos concluir subrayando la importancia de la fraternidad universal como sentimiento fundamental para un compromiso político renovado.

15. El Papa sistematiza en esta encíclica una nueva categoría en la doctrina social de la Iglesia. Se trata de una novedosa actitud política que debemos cultivar para dotar de espíritu humano el compromiso que debemos asumir por el bien común. La denomina *amistad social*, es la base de la fraterni-

7 *Apuntes de Rosa Duarte. Archivo de Duarte y versos de Juan Pablo Duarte*, Santo Domingo: Editora del Caribe, 2009, pp. 305-306.

8 Véase Martha C. Nussbaum, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona: Paidós, 2014.



dad universal, que se reconoce en un conjunto de actitudes bien diversas. «No implica solamente el acercamiento entre grupos sociales distanciados a partir de algún período conflictivo de la historia, sino también la búsqueda de un reencuentro con los sectores más empobrecidos y vulnerables. La paz “no solo es ausencia de guerra sino el compromiso incansable —especialmente de aquellos que ocupamos un cargo de más amplia responsabilidad— de reconocer, garantizar y reconstruir concretamente la dignidad tantas veces olvidada o ignorada de hermanos nuestros, para que puedan sentirse los principales protagonistas del destino de su nación”»<sup>9</sup>. En cuanto a nosotros, cabe destacar que en nuestro mensaje del 27 de febrero de 2018 señalábamos que la *convivencia fraterna* constituía uno de los valores fundamentales de la sociedad dominicana<sup>10</sup>.

16. La alegría, la acogida y la hospitalidad se encuentran entre las características más destacadas del pueblo dominicano. Ciertamente, podemos aplicar a muchos lugares urbanos y rurales, campos y barrios lo que describe el Santo Padre: «... Todavía se vive el espíritu del vecindario, donde cada uno siente espontáneamente el deber de acompañar y ayudar al vecino. En estos lugares que conservan esos valores comunitarios, se viven las relaciones de cercanía con notas de gratuidad, solidaridad y reciprocidad, a partir del sentido de un nosotros»<sup>11</sup>. En este mismo orden, en reiteradas ocasiones, los Obispos dominicanos hemos destacado individual y colectivamente este gran espíritu solidario, acrecentado especialmente con ocasión de la pandemia.

17. La encíclica *Fratelli tutti* no pudo ignorar el fenómeno que ha afectado a toda la humanidad, iniciado el pasado año 2020: la pandemia de Covid-19. Sobre este punto crucial,

---

9 *Fratelli tutti*, n. 233. El Papa cita en esta ocasión su *Discurso a las autoridades, la sociedad civil y el Cuerpo diplomático*, Maputo, Mozambique (5 de septiembre de 2019).

10 Cf. Conferencia del Episcopado Dominicano, *Mensaje del 27 de febrero de 2018*, n. 4.7.

11 *Fratelli tutti*, n. 152

el papa Francisco explica lo siguiente: «Cuando estaba redactando esta carta, irrumpió de manera inesperada la pandemia de Covid-19 que dejó al descubierto nuestras falsas seguridades. Más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente. A pesar de estar hiperconectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos. Si alguien cree que solo se trataba de hacer funcionar mejor lo que ya hacíamos, o que el único mensaje es que debemos mejorar los sistemas y las reglas ya existentes, está negando la realidad»<sup>12</sup>.

18. La pandemia se esparció vertiginosamente gracias a los medios de transporte modernos, pero sobre todo profundizó su carga viral a través de los medios de comunicación digitales, que por su instantaneidad transmiten otro virus quizá peor: la infodemia de *fake news* (noticias falsas). Debido a la infodemia, podemos sentirnos más frágiles de lo que en realidad somos, y vernos proyectados a buscar soluciones desesperadas e irracionales que atenten contra las medidas sensatas de salud pública. Las noticias falsas virales infectan de individualismo y agresividad a una velocidad inusitada, planteando de nuevo la necesidad de un compromiso más decidido por la verdad. No podremos combatir la pandemia de covid-19 sin esta toma de postura fundamental, que nos debe llevar a cuestionar el uso responsable de las redes sociales.

19. Tenemos que seguir asumiendo de manera más profunda esta idea central: *lo que afecta a todos, solo se puede solucionar en conjunto*. Es, pues, necesaria la colaboración de cada ciudadano o ciudadana. La pandemia nos golpea a todos: hemos perdido seres queridos, son palpables los perjuicios económicos, nos vemos constreñidos por las medidas sanitarias... Pero la fe nos invita a cultivar una sana esperanza ante la dolorosa situación. Como ya expresamos, aun en medio del sufrimiento, debemos saber agradecer tanta solidaridad, entrega, amor fraterno, ayuda privada y pública. Esto revela el mejor rostro de nuestro pueblo,

---

12 *Ibid.*, n. 7

por lo que podemos afirmar que en nuestros corazones hemos acogido la invitación del insigne patricio Juan Pablo Duarte: «...Y al mundo mostremos que somos hermanos».

Dios bendiga siempre al pueblo dominicano.

**Nicolás de Jesús Cardenal López  
Rodríguez,**

Arzobispo emérito de Santo Domingo

**Freddy Antonio de Jesús Bretón  
Martínez,**

Arzobispo Metropolitano de Santiago  
de los Caballeros  
Presidente de la Conferencia del  
Episcopado Dominicano

**Héctor Rafael Rodríguez Rodríguez,  
M. S. C.,**

Obispo de La Vega  
Vicepresidente de la Conferencia del  
Episcopado Dominicano

**Francisco Ozoria Acosta,**

Arzobispo Metropolitano de Santo  
Domingo, Primado de América

**Diómedes Espinal De León,**  
Obispo de Mao-Montecristi

**Julio César Corniel Amaro,**  
Obispo de Puerto Plata

**Víctor Emilio Masalles Pere,**  
Obispo de Baní

**Fausto Ramón Mejía Vallejo,**

Obispo de San Francisco de Macorís

**Andrés Napoleón Romero Cárdenas,**  
Obispo de Barahona

**Jesús Castro Marte,**

Obispo de Nuestra Señora de La  
Altagracia, Higüey

**Santiago Rodríguez Rodríguez,**  
Obispo de San Pedro de Macorís

**Tomás Alejo Concepción,**

Obispo de San Juan de la Maguana

**Carlos Tomás Morel Diplán,**

Obispo Auxiliar de Santiago de los  
Caballeros

**Ramón Benito Ángeles Fernández,**  
Obispo Auxiliar de Santo Domingo

**Faustino Burgos Brisman, C. M.,**

Obispo Auxiliar de Santo Domingo  
Secretario General de la Conferencia  
del Episcopado Dominicano

**José Amable Durán Tineo,**

Obispo Auxiliar de Santo Domingo

**Ramón Benito De La Rosa y Carpio,**  
Arzobispo emérito de Santiago de los  
Caballeros

**Jesús María De Jesús Moya,**

Obispo emérito de San Francisco de  
Macorís

**José Dolores Grullón Estrella,**

Obispo emérito de San Juan de la  
Maguana

**Antonio Camilo González,**

Obispo emérito de La Vega

**Gregorio Nicanor Peña Rodríguez,**

Obispo emérito de Nuestra Señora de  
La Altagracia, Higüey

**Rafael L. Felipe Núñez,**

Obispo emérito de Barahona

**Valentín Reynoso Hidalgo, M. S. C.,**

Obispo Auxiliar emérito de Santiago de  
los Caballeros

---

## ***Autoidentificación religiosa en la República Dominicana en contexto comparativo***

Rosario Espinal

La encuesta del Barómetro de las Américas se ha realizado en la mayoría de los países de la región desde el año 2006 en intervalos de aproximadamente dos años, con muestras para cada país de unas 1,500 personas. El objetivo de la encuesta es ofrecer información sobre opiniones y conductas sociopolíticas de la población para evaluar, desde la opinión pública, el desenvolvimiento de la democracia<sup>1</sup>.

La República Dominicana cuenta con informes del Barómetro de las Américas para los años 2006, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016/17 y 2018/19<sup>2</sup>, donde se cubren diversas temáticas de la cultura política que impactan el proceso democrático. Sin embargo, ningún informe ha incluido los datos correspondientes a la pregunta sobre autoidentificación religiosa porque en cada informe se han priorizado otros asuntos, como los partidos políticos, la corrupción, el sistema de justicia y la inclusión social; además, como son análisis comparativos multianuales, se busca establecer comparaciones en la evolución de esas temáticas mencionadas.

Aquí se presentan por primera vez los datos sobre identificación religiosa entre los años 2008 y 2019. Al respecto, el Barómetro de las Américas formuló la siguiente pregunta en todos los países encuestados:

---

1 Para acceder a todos los informes del Barómetro de las Américas por país y por año, así como a los compendios regionales, ir a: <https://www.vanderbilt.edu/lapop/>

2 En las rondas 2016/2017 y 2018/2019 las encuestas se realizaron en un intervalo de tiempo que abarcó parte de cada año.

Si usted es de alguna religión, ¿podría decirme cuál es su religión?

[NO Leer alternativas]

[Si el entrevistado dice que no tiene ninguna religión, sondee más para ubicar si pertenece a la alternativa 4 u 11]

[Si el entrevistado dice “Cristiano” o “Evangélico”, sondee para verificar si es católico (opción 1), pentecostal (opción 5) o evangélico no-pentecostal (opción 2). Si no está seguro, seleccione (2).]

**(01) Católico**

**(02) Protestante:** Protestante Tradicional o Protestante no Evangélico (Cristiano, Calvinista; Luterano; Metodista; Presbiteriano; Discípulo de Cristo; Anglicano; Episcopaliano; Iglesia Morava).

**(03) Religiones orientales no cristianas** (Islam; Budista; Hinduista; Taoísta; Confucianismo; Baha’i).

**(05) Evangélica y pentecostal** (Evangélico, Pentecostal; Iglesia de Dios; Asambleas de Dios; Iglesia Universal del Reino de Dios; Iglesia Cuadrangular; Iglesia de Cristo; Congregación Cristiana; Menonita; Hermanos de Cristo; Iglesia Cristiana Reformada; Carismático no Católico; Luz del Mundo; Bautista; Iglesia del Nazareno; Ejército de Salvación; Adventista; Adventista del Séptimo Día, Sara Nossa Terra).

**(07) Religiones tradicionales** (Santería, Candomblé, Vudú, Rastafari, Religiones Mayas, Umbanda; María Lonza; Inti, Kardecista, Santo Daime, Esoterica).

**(04) Ninguna** (Cree en un Ser Superior pero no pertenece a ninguna religión)

**(11) Agnóstico o ateo** (no cree en Dios)

(77) Otro

**(888888) No sabe**

**(988888) No responde**

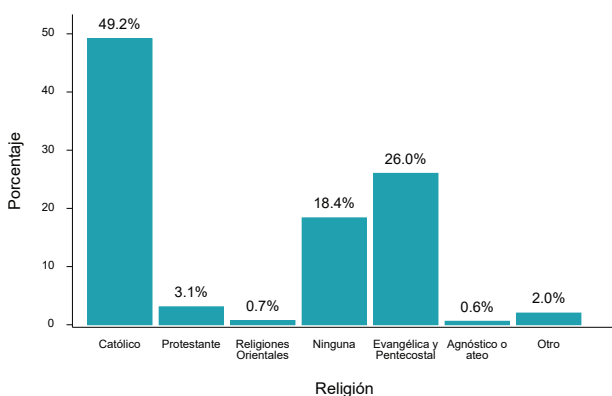
Con esta pregunta se busca conocer las tendencias en la afiliación religiosa, los cambios y la diversidad. La premisa sociológica detrás de esta indagación es que ser parte de una religión conlleva la adopción de valores, creencias y comportamientos determinados, ya que toda religión imparte orientaciones normativas, aunque no sea la única institución en hacerlo. De ahí que, a pesar de que las religiones buscan generar homogeneidad normativa en sus feligreses a partir de sus directrices, los sujetos que la conforman traen también heterogeneidad a las religiones. De ahí surgen distintas cosmovisiones intra e interreligiosas.

Los datos que se presentan a continuación muestran que la autoidentificación religiosa ha experimentado cambios im-

portantes en la República Dominicana y en la región en las últimas décadas. La tendencia en muchos países ha sido a una reducción en la autoidentificación católica y un aumento de la autoidentificación con las iglesias evangélicas. Se encuentra también diferencias entre los países en el grado de autoidentificación con alguna denominación religiosa o con ninguna.

Para el año 2019<sup>3</sup>, la distribución porcentual entre distintas categorías religiosas de la población dominicana encuestada muestra que la religión católica sigue siendo la mayoritaria en el país con 49.2%, seguida de la evangélica o pentecostal con 26%, y 18.4% no tienen una religión, aunque creen en un ser superior. Un porcentaje muy bajo se coloca en las otras opciones.

**Gráfico 1**  
**Autoidentificación religiosa**  
**en la República Dominicana, 2019**



Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019, v.DOM19a\_20190821

La trayectoria de los últimos años muestra cambios estadísticamente significativos en la autoidentificación religiosa de los dominicanos<sup>4</sup>, con un descenso de la católica de 67.6% en 2008 a 49.2% en el 2019, y un aumento de la evangélica de

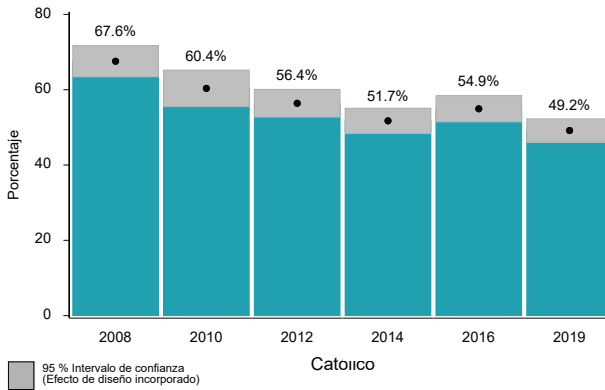
3 En la ronda de encuestas 2018-2019, la encuesta en la República Dominicana se realizó a principios de 2019.

4 En los gráficos comparativos por año o por país, cuando el segmento gris de una barra no se superpone con el segmento gris de otra barra, significa que hay una diferencia estadísticamente significativa entre los datos correspondientes a esas barras. Por ejemplo, el segmento gris de la barra del año 2019 no se superpone con el segmento gris de la barra del año 2008, lo que significa que el declive en autoidentificación con la religión católica es estadísticamente significativo.

12.1% en 2008 a 26% en el 2019. También aumentaron en ese período los que dijeron no tener religión, pero si creen en un ser superior, que pasaron de 10.2% en el 2008 a 18.4% en el 2019, mientras los protestantes bajaron de 8.1% en 2008 a 3.1% en el 2019. Las demás opciones registraron muy bajos porcentajes, incluidos los que se consideran ateos o agnósticos que no llegaron al 1% en ningún año encuestado.

**Gráfico 2**

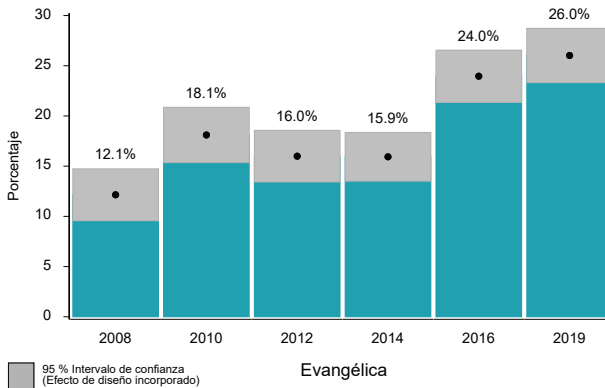
**Autoidentificación católica en la República Dominicana, 2008-2019**



Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2008-2019; v.DOM19ra\_20190821

**Gráfico 3**

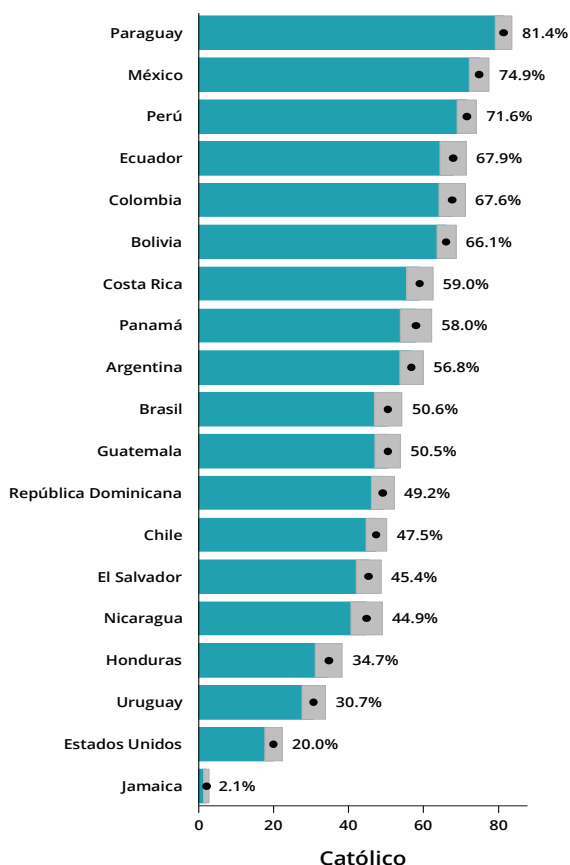
**Autoidentificación evangélica en la República Dominicana, 2008-2019**



Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2008-2019; v.DOM19ra\_20190821

En la comparación regional, la República Dominicana se encuentra en una posición intermedia en el nivel de autoidentificación religiosa católica. Los países con mayor porcentaje de católicos son Paraguay, México y Perú, todos con porcentajes muy por encima de la República Dominicana. Sin embargo, en la autoidentificación evangélica, la República Dominicana ocupa la cuarta posición más alta entre los países encuestados.

**Gráfico 4**  
**Autoidentificación católica. Comparación regional, 2018/2019**

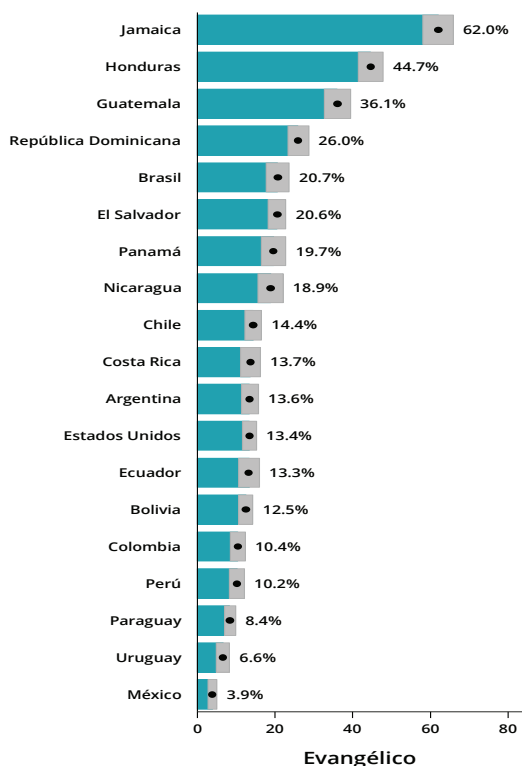


95 % Intervalo de confianza  
(Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019; v.GM20190821



**Gráfico 5**  
**Autoidentificación evangélica. Comparación regional, 2018/2019**



■ 95 % Intervalo de confianza  
 (Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019; v.GM20190821

Llama la atención que los Estados Unidos, de donde ha emanado en las últimas décadas el movimiento evangélico que ha proliferado en América Latina, registra solo 13.4% de autoidentificación evangélica, mientras los países de Centroamérica y el Caribe encuestados muestran porcentajes mayores, y en algunos muy superiores.

En los Estados Unidos, a diferencia de los países latinoamericanos, hay mayor diversidad religiosa, sin que exista una religión particularmente dominante en estos tiempos; también hay más protestantes que en los países latinoamericanos al ser esa la religión dominante en su fundación. Para el 2019, la distribución porcentual por autoidentificación religiosa en

los Estados Unidos fue: 22.8% protestante, 20% católica, 14.8% sin religión, 13.4% evangélico, 12.5 agnóstico o ateo y 16.5% alguna de las otras registradas en la pregunta.

La Tabla 1 con los datos comparativos de autoidentificación católica para los países de América Latina encuestados muestra que se produjo una reducción de esa autoidentificación en todos los países, y en la mayoría la reducción fue de más del 10%. Honduras registra la mayor reducción en la autoidentificación católica de -33.8%.

TABLA 1 Autoidentificación católica en América Latina*: Comparación 2008 - 2018/2019 (%)			
País	2008	2018/2019**	Diferencia
Paraguay	88.7	81.4	-7.3
México	84.7	74.9	-9.8
Ecuador	83.6	67.9	-15.7
Colombia	82.7	67.6	-15.1
Bolivia	82.4	66.1	-16.3
Perú	80.0	71.6	-8.4
Panamá	79.3	58.0	-21.3
Argentina	77.1	56.8	-20.3
Brasil	69.5	50.6	-18.9
Costa Rica	69.0	59.0	-10.0
Honduras	68.5	34.7	-33.8
Chile	68.3	47.5	-20.8
República Dominicana	67.6	49.2	-18.4
Nicaragua	57.0	44.9	-12.1
Guatemala	56.5	50.5	-6.0
El Salvador	53.8	45.4	-8.4
Uruguay	52.8	30.7	-22.1

\*Se incluyen los países donde se realizó la encuesta tanto en el 2008 como en el 2018/2019.  
\*\*Se indica 2018/2019 porque en unos países la encuesta se realizó en el 2018 y en otros en el 2019, pero todas fueron parte de la misma ronda.  
Fuente: Barómetro de las Américas, 2008 y 2018/2019.

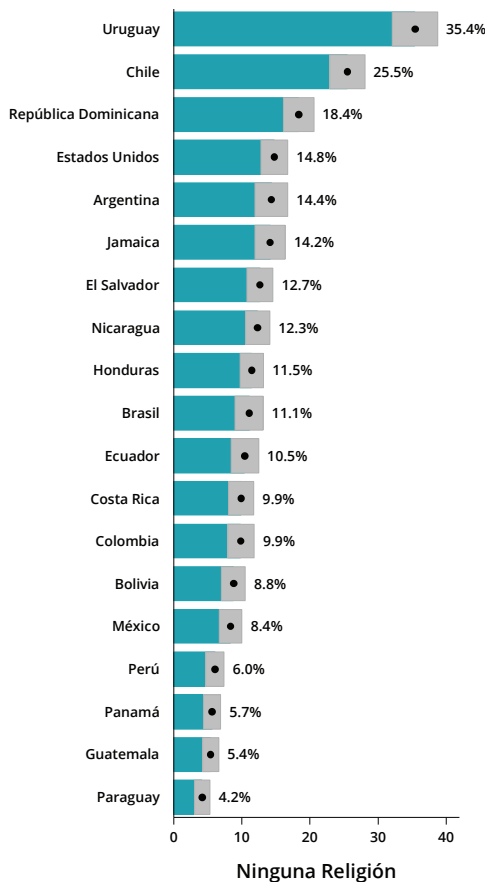
La Tabla 2 muestra que en la mayoría de los países latinoamericanos se produjo un incremento en la autoidentificación evangélica. El mayor lo registra Honduras con 32.4%, seguido de Guatemala con 14.1% y la República Dominicana con 13.9%.

País	2008	2018/2019**	Diferencia
El Salvador	22.2	20.6	-1.6
Guatemala	22.0	36.1	14.1
Nicaragua	20.7	18.9	-1.8
Chile	13.6	14.4	0.8
Honduras	12.3	44.7	32.4
República Dominicana	12.1	26.0	13.9
Brasil	11.5	20.7	9.2
Perú	9.4	10.2	0.8
Bolivia	8.7	12.5	6.2
Panamá	8.5	19.7	11.2
Ecuador	8.0	13.3	5.3
Costa Rica	7.1	13.7	6.6
Uruguay	6.9	6.6	-0.3
Colombia	6.6	10.4	3.8
Paraguay	5.8	8.4	2.6
México	4.4	3.9	-0.5
Argentina	3.3	13.6	10.3

\*Se incluyen los países donde se realizó la encuesta tanto en el 2008 como en el 2018/2019.  
 \*\*Se indica 2018/2019 porque en unos países la encuesta se realizó en el 2018 y en otros en el 2019, pero todas fueron parte de la misma ronda.  
 Fuente: Barómetro de las Américas, 2008 y 2018/2019.

Uruguay, a diferencia de la mayoría de los otros países de la región, muestra bajo nivel de autoidentificación religiosa. En la encuesta 2018/2019, el 35.4% de los uruguayos dijo no pertenecer a una religión, seguido de Chile con 25.5% y la República Dominicana con 18.4%.

**Gráfico 6**  
**No pertenece a ninguna religión, pero cree en un ser superior.**  
**Comparación regional, 2018/2019**

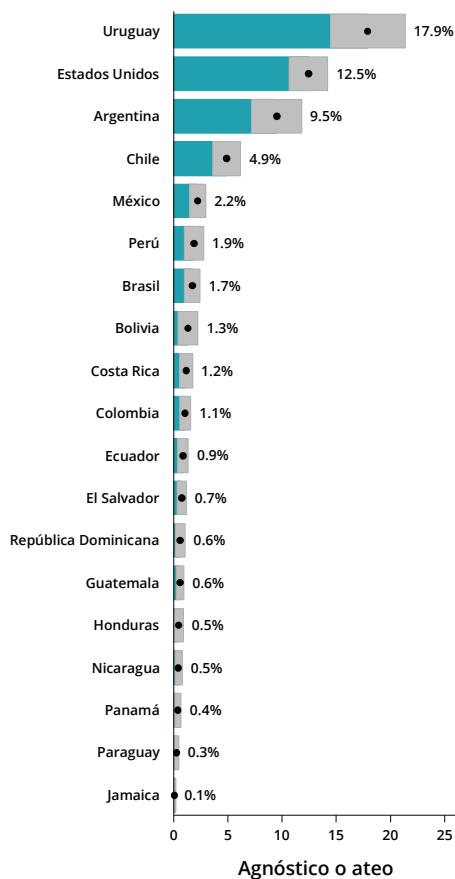


95% Intervalo de confianza  
(Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019; v.GM20190821

Uruguay también encabeza la región en el porcentaje que dijo ser agnóstico o ateo con 17.9%, seguido de Estados Unidos y Argentina con 12.5% y 9.5% respectivamente, mientras en la mayoría de los países es bajísimo el porcentaje que se auto-identificó de esta manera.

**Gráfico 7**  
**Agnóstico o ateo. Comparación regional, 2018/2019**

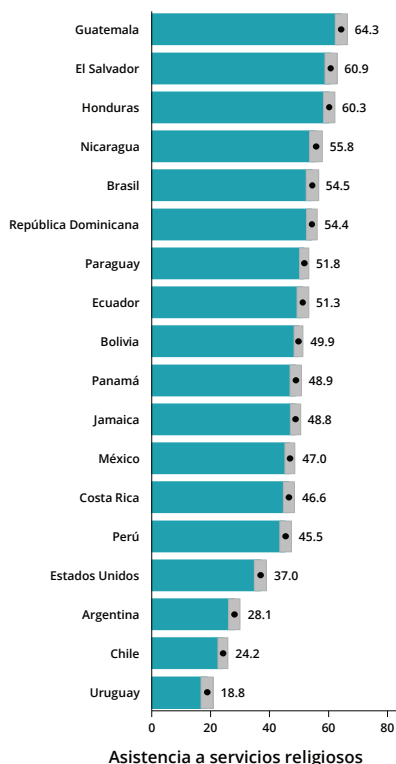


95 % Intervalo de confianza  
 (Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019; v. GM20190821

Como es de esperarse, en los países con mayor porcentaje de personas que se autoidentifican con una religión se registra un promedio más alto en la frecuencia de asistencia a servicios religiosos, y viceversa. Guatemala, El Salvador y Honduras registran el mayor promedio de asistencia a servicios religiosos, mientras Uruguay, Chile y Argentina el menor. La República Dominicana se encuentra por encima de la media regional.

**Gráfico 8**  
**Promedio de asistencia a servicios religiosos.**  
**Comparación regional, 2018/2019**



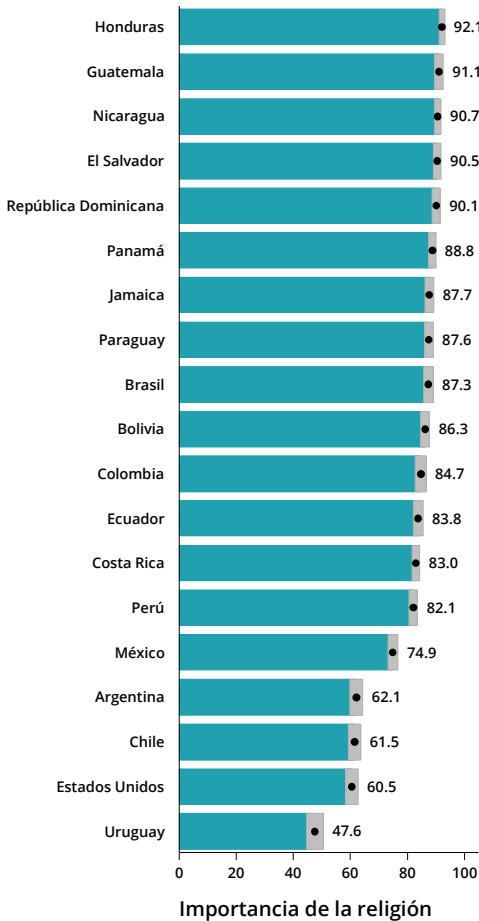
95 % Intervalo de confianza  
 (Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019; v.GM19\_20190821

La importancia de la religión en la vida muestra promedios más altos que la asistencia a servicios religiosos, aún en los países donde la asistencia a servicios religiosos no es particularmente alta como Uruguay, Chile y Argentina. Este dato unido a los bajos porcentajes de personas que se consideran agnósticas o ateas indica la importancia cultural de la religión en estas sociedades. De entrada, eso otorga inmenso poder cultural, social y político a las religiones, e impone importantes retos a las democracias que parten de la noción de derechos igualitarios independientemente de las creencias religiosas o las diferencias de orientación de otro tipo. Es

decir, el fundamento dogmático de las religiones entra inevitablemente en conflicto con la expansión de derechos democráticos y la construcción de nuevos sujetos sociales que desafían las estructuras sociales jerárquicas de las cuales las religiones son parte integral.

**Gráfico 9**  
**Importancia de la religión en la vida. Comparación regional, 2018/2019**



95 % Intervalo de confianza  
(Efecto de diseño incorporado)

Fuente: © Barómetro de las Américas por LAPOP, 2019; v.GM19\_20190821

En general, los datos presentados muestran lo cambiante que ha sido la autoidentificación religiosa en la región en la última década y la diversidad de esa autoidentificación. Es significativo el declive de la autoidentificación católica, aunque en muchos países todavía más del 50% de la población exprese esa afiliación; y es llamativo el aumento en la autoidentificación con las iglesias evangélicas, sobre todo, en algunos países centroamericanos.

Estas mudanzas religiosas se producen en un contexto social cambiante, donde también confluyen procesos de secularización propios de un mayor nivel de urbanización y exposición a los medios de comunicación y redes sociales internacionales. Ante el declive de las ideologías macro políticas, las religiones y el secularismo son actualmente guías claves en las confrontaciones ideológicas sobre temas relacionados con las construcciones identitarias que se forjan por la expansión de los derechos democráticos.



---

## ***Carta a la militancia eclesial, a la vida consagrada y grupos eclesiales***

Hno. Pedro Acevedo, FSC

Santo Domingo, 28 de abril de 2021

### ***Apreciados hermanos y apreciadas hermanas:***

Celebramos hoy el 56° aniversario de la segunda ocupación militar norteamericana en el siglo XX, ya que la primera en el siglo pasado fue de 1916 a 1924. Nuestra soberanía fue mancillada y la ocupación fue fruto del levantamiento militar del coronel Francisco Caamaño Deñó y un grupo de militares y militantes de izquierda, el 24 de abril de 1965. Es, por lo tanto, el acontecimiento político y social, más importante del siglo XX y el motivo era la lucha por el retorno a la Constitución de 1963, a raíz del golpe de Estado del gobierno del profesor Juan Bosch. Escribo esta carta, con ese telón de fondo, que es una mezcla de lucha, patriotismo, soberanía y defensa de nuestra nacionalidad, pero es fundamentalmente una invitación a mirar hacia adelante y no desfallecer en la construcción de nuestra sociedad, de nuestro país y de nuestra identidad.

Estamos viviendo una situación especial, debido a las dificultades de la pandemia del Covid-19 y que nos ha ocasionado tantas dificultades, no solamente sanitaria, sino de orden económico, social, religioso, político y cultural. En estos días, he reflexionado mucho sobre lo que hemos vivido y la necesidad de entender y de reinventarnos de cara al futuro, pues ya ni

somos los mismos seres humanos ni podemos pensar que no hay que integrar cosas nuevas en nuestras acciones, en nuestras miradas y, sobre todo, en la vivencia de la fe. Tenemos ante nosotros y nosotras, nuevos retos, pero también, nuevas oportunidades y todo tiempo especial, siempre es una gracia, un don que el Señor pone en nuestras manos, para entenderlo mejor y acrecentar nuestra fe y nuestro compromiso. Voy a exagerar, por así decirlo, lo positivo y esperanzador de este momento.

Voy a referirme a una serie de elementos de la situación actual y al final, voy a reflexionar sobre los retos y desafíos que ellos nos invitan, para terminar con un llamado a la esperanza.

## **La situación actual**

Tendríamos que partir de los inicios del año 2020, cuando estábamos en la recta final del proceso electoral y a lo largo de ese año, hemos tenido dos procesos electorales, uno de orden municipal y otro de orden congresual y presidencial, con el agravante de la suspensión de las elecciones municipales en febrero. Una situación que nunca habíamos tenido de esa manera y que, a decir verdad, somos olvidadizos, pues no se le ha pedido cuentas a fondo a la Junta Central Electoral que le tocó dicha suspensión, ya que solamente se conformó con el informe de la OEA.

El mundo y también nuestro país, vivió el pánico, el aislamiento y el encerramiento y cese de la mayor parte de las actividades laborales. Nos llenamos de miedo y empezamos el uso de las mascarillas y la práctica del distanciamiento social. Pasamos del trabajo, clases y vida presencial, a la virtualidad y a la semipresencialidad. El toque de queda y las medidas de emergencia, pusieron de manifiesto, la gravedad de la situación. Vivimos con mucho pánico, el fenómeno del contagio, pero experimentamos con mucho dolor y tristeza, las muertes de nuestros familiares, amistades y compañeros y compañeras de labores. Evidentemente que lo más triste lo constituyó

el hecho de no poder acompañar en los últimos días y en el funeral a tantas personas que han fallecido.

Pero, también en medio de la pandemia, se dio el cambio de gobierno del Partido de la Liberación Dominicana (PLD), al Partido Revolucionario Moderno (PRM) y la población dominicana, en los análisis que se han realizado, votó por un cambio de gobierno, debido al agotamiento del PLD, al fenómeno de la corrupción, de la falta de institucionalidad, del esquema dictatorial con que se estaba gobernando y en algún momento se llegaron a crear los dirigentes absolutos del país y los dueños del erario público, entre otras cosas. A esta situación hay que sumarle la división interna del partido, formando Leonel Fernández el Partido La Fuerza del Pueblo, que debilitó bastante al PLD, por la gran cantidad de militantes y personas en el gobierno que pasaron a formar parte del mismo.

Un país no cambia de manera automática, pero los grandes desafíos son enormes, entre ellos debemos de destacar el enfrentamiento de la corrupción, el cambio de esquema de gobierno, tanto en los dirigentes como en los estamentos congresuales y que necesitamos ver acciones más significativas, en los ámbitos del cofrecito y del barrilito, en las promesas de campaña, en el estilo de vida y la articulación más real a la población que los eligió.

Creo que la población dominicana, empieza a experimentar un cierto cansancio de compromisos que no se han asumido, por no llamar decepciones. El punto más crítico que tiene el Presidente Luis Abinader, además de la pandemia, es la situación interna de su mismo partido. Personalmente la población dominicana percibe al Presidente Luis Abinader como una persona honesta y cercana. La atención e implementación del proceso de vacunación ha sido un logro muy loable del gobierno, así como la eliminación y fusión de muchos organismos, pero sobre todo la actuación del Ministerio Público en sus actuaciones contra la corrupción. Aunque, claro está, está iniciando su mandato, ya que no llega a los 9 meses y hay que

darle un poco más de tiempo, para hacer una evaluación más a fondo de su gestión gubernamental.

Lo que sí queda claro es la ausencia en nuestros grupos e instituciones, incluida la misma iglesia, de un análisis de la situación económica, social y política del país, por diversas razones, por nuestra ausencia de estos procesos o porque no contamos con los elementos para dicho análisis. Observamos la actuación independiente del Ministerio Público y el interés que el fenómeno de los allanamientos y detenciones ha causado. La verdad que hemos esperado eso y nos alegra los pasos que se están dando, aunque a veces queremos que las cosas sean más rápidas, pero ya sabemos que los procesos jurídicos tienen su ritmo y nos es bueno hacerlos sin el debido conocimiento de causa. De todas maneras, queda claro que falta mucho por hacer y como dice el refrán popular “esperamos que muchos santos caigan de sus altares”, porque hay muchas personas que robaron de manera inmisericorde y eso hay que devolverlo en obras sociales al pueblo dominicano. Todo esto nos lleva a la aprobación de la Ley de Extinción de Dominio y ya el Gobierno nombró una Comisión que va a trabajar en la recuperación del patrimonio. Ojalá esta situación se acelere un poco más.

Otra razón es que cada vez que se inicia un nuevo gobierno, muchas personas de nuestros grupos e instituciones de la sociedad civil, pasan a formar parte del mismo y más bien tienen a justificar las acciones del mismo gobierno. Tenemos que entender que el estado no es patrimonio de ninguna persona o grupo social o partido político y que cada servidor público tiene la misión de realizar con esmero y honestidad su tarea, pero en algunos casos, se les olvida lo anterior y están atentos a muchas cosas y debo de afirmar, por experiencia vivida, que, al prestigio, al poder y al dinero. Participo de una institución importante de la sociedad civil y he vivido la experiencia de que la mitad de la misma ha pasado al gobierno.

A nivel de la iglesia, creo que vivimos el fenómeno de una cierta dispersión y de una ausencia real de la discusión y presencia en los problemas de nuestro país. El planteamiento

moral es insuficiente, por lo que hacen falta argumentaciones de peso, basados en el respeto y acercamiento a todos los sectores de la sociedad dominicana. Se percibe una ausencia del diálogo nacional, lo que nos lleva a pensar sobre su credibilidad misma y sé que esto es un planteamiento muy radical, pero solamente pensemos en el hecho mismo de la corrupción: La iglesia dominicana ha sido incapaz de tener un planteamiento colectivo sobre la corrupción, el saqueo del erario y la nueva situación del país. Ciertamente que para los cristianos de a pie, lo vemos como una falta de compromiso y es también un motivo de tristeza.

Estas situaciones son apenas pinceladas de la situación actual y de ninguna manera totalizan una visión completa de lo que se experimenta y claro está, están bajo la óptica personal mía, que no es absoluta, es siempre relativa y parcial, por aquello de que uno siempre tiene que ser prudente, sobre todo cuando se vive en un país pequeño y todo el mundo se conoce. Ciertamente que he medido cada palabra de la que voy escribiendo.

El llamado del papa Francisco a ir más allá de las fronteras existenciales y geográficas es lo que le da sentido a nuestro caminar, porque como él mismo dice, tenemos que asumir la experiencia de una iglesia en salida y que nunca puede ser autorreferencial para ella misma, sino para la misión en el mundo y el anuncio del Evangelio. Veamos algunos puntos importantes.

## **El diálogo con la sociedad dominicana hoy**

En la actualidad, me parecen importantes algunos aspectos a considerar o dialogar con la sociedad dominicana hoy. Esos aspectos que considero serían los siguientes: El compromiso y referencia al mundo de los pobres, las preocupaciones y lenguaje de la clase media, las tres causales, el estado laico, la apuesta por la juventud, la defensa de la mujer, las luchas sociales y la apuesta por un laicado adulto y comprometido.

En fin, considero que estos aspectos son parciales y que no se tratan de hacer una enciclopedia, sino invitar a la militancia cristiana, a considerar algunos aspectos importantes. Veamos cada uno de ellos:

**1.** El compromiso y referencia al mundo de los pobres. Pudiera parecer ser parte de un lenguaje en desuso y de los años postconciliares, pero toda opción cristiana, pasa por el compromiso con los pobres y es una condición evangélica, que no es fruto de una opción de moda. En el país, vemos como las desigualdades han aumentado y se nos dice que la economía crece cada vez más y que nos hemos ido colocando poco a poco en un país de renta media, pero los sectores pobres cada vez son más pobres y hay algo que ha de cuestionarnos y reflexionar sobre la lógica de dicho crecimiento. Sea cual sea nuestra situación, no podemos dejar de perder de vista que la perspectiva de nuestro compromiso es el mundo, compromiso y referencia a los pobres, no como algo accidental y pasajero, sino como algo absoluto y permanente. Les invito a leer de manera reposada y orante la encíclica del papa Francisco *Fratelli Tutti*, para ahondar en este planteamiento.

**2.** Las preocupaciones y lenguaje de la clase media. En la sociedad dominicana observamos que fruto de ese crecimiento económico tan cacareado en la administración pasada, se han dado disparidades salariales muy grandes y eso ha provocado consecuencias directas en nuestro consumo, nuestros gustos, en la formación que asumimos, en la manera como nos ubicamos en la sociedad, pero también en la experiencia eclesial que vivimos. Frente a ese fenómeno, podemos decir y a riesgo de equivocarnos, que la visión y compromiso de la clase media con los sectores empobrecidos del país, es más bien distante o poco conocido. No niego las excepciones que se puedan dar y que de hecho son una referencia obligatoria en nuestro compromiso social y eclesial.

Los sectores eclesiales necesitamos un acercamiento a las preocupaciones y lenguaje de la clase media, que tienen otro nivel de preocupaciones, pero es la clase que va a seguir provocando una serie de cambios importantes. El lenguaje ecle-

sial, a veces no es comprensible para las personas en general y mucho menos para la clase media intelectual del país. Hay que dialogar en igualdad de condiciones y no desde una actitud poderosa que nos lleva a creernos que siempre tenemos la verdad y que en realidad no comprendemos la vivencia y preparación que tienen. Hace falta apertura en la iglesia, pero también hace falta una actitud más tolerante y un mayor nivel de formación en algunas áreas, para el acercamiento y el dialogo con el mundo moderno.

**3. Las tres causales.** Sabemos que es el tema que más nos divide como sociedad en la actualidad y no corresponde a una división exacta entre las personas creyentes y no, entre las iglesias y la sociedad dominicana y todas las divisiones posibles que podamos argumentar. Se presta a una clasificación falsa entre las personas que piensan de una manera y de otras. Muchas personas del mundo de la prensa confunden el derecho a informar, con el derecho a insultar y manipular lo que se piensa. Es bueno que actuemos con pensamiento propio al respecto.

Las personas creyentes, tenemos que aceptar que la sociedad es diversa y plural y que de ninguna manera ningún religioso, político, social o cultural, puede convertir en una política pública la manera cómo piensa o las ideas que entiende que son las correctas y eso empieza con el respeto a expresarse y movilizarse a partir de lo que pienso. Hay que respetarse y evitar las clasificaciones falsas, tales como liberales y conservadores, de izquierda o de derecha, etc. porque la dignidad de las personas nos garantiza nuestros derechos, que ha de ser la base y meta de toda política social. Decir que estoy a favor o en contra de las tres causales, ciertamente que no es el objetivo de este comentario, por razones de prudencia pastoral y de respeto humano a las diferencias, aunque entiendo que hay una serie de aspectos a tomar en cuenta:

- La necesidad de un diálogo respetuoso y amistoso
- El tratar de informarnos sobre el tema, en qué consiste la parte en discusión sobre la temática. Normalmente la ma-

yoría de las personas estamos repitiendo lo que se oye, pero hace falta un nivel mayor de documentación sobre el tema

- Hacer grupos de reflexión sobre el tema, que nos ayuden a profundizar y llegar a consensos
- Aceptar nuestra libertad personal, no presionar o excluir a nadie que piense distinto de mi

Finalmente recomiendo el libro titulado *Desde el vientre materno te llamé*. Reflexiones sobre el aborto -Reflexiones sobre el Aborto, de Cristian Peralta, SJ (jesuita dominicano) y que ha sido publicado por la Editorial Universitaria Bonó y las Ediciones MSC (Amigo del Hogar), santo Domingo, 2020.

4. El Estado laico. Venimos hablando mucho sobre ese tema y con todo respeto hacia quienes piensan distinto y siguiendo las orientaciones del papa Francisco, en una entrevista en Bélgica, afirmo que el Estado en su esencia es laico. El 9 de septiembre de 2016 decía al respecto: «Ante el debate político planteado en Bélgica y otros países de Europa, el papa Francisco ha recordado que el intento de excluir de la cultura y la vida pública las manifestaciones religiosas **“es una postura anticuada”**, sobre todo desde que existe la sana laicidad, la laicidad del Estado».

En una entrevista con el semanario católico belga «Tertio», el Papa recuerda que «en general, el Estado laico es bueno. Es mejor que un estado confesional, porque los estados confesionales terminan mal».

Al mismo tiempo, Francisco subraya que **«una cosa es laicidad y otra cosa es laicismo**, que cierra las puertas a la trascendencia: a la doble trascendencia, tanto la trascendencia hacia los demás como, sobre todo, la trascendencia hacia Dios».

Por ese motivo, «una cultura o un sistema político que no respete la apertura a la trascendencia de la persona, poda, corta a la persona humana. O sea, no respeta a la persona humana».



Quienes provocan tensiones religiosas por puro afán de ganancia política hacen un flaco servicio al país, lo mismo que hacen un flaco servicio a la religión quienes la deforman e instrumentalizan para promover el fundamentalismo.

Según el Papa, «**no se puede hacer la guerra en nombre de Dios** o en nombre de una postura religiosa. En ninguna religión. Y, por lo tanto, el terrorismo, la guerra, no están relacionados con la religión. Se usan deformaciones religiosas para justificarla».

Por desgracia, los agitadores no se dan tan solo en el islam, pues en mayor o menor medida «todas las religiones tienen grupos fundamentalistas. Todas. Nosotros también. Y desde ahí, destruyen desde su fundamentalismo. Pero esos son los grupos fundamentalistas que tenemos todas las religiones. Siempre hay un grupito...». (fin de la cita)

Creo que las reflexiones del papa Francisco nos permiten aceptar que un estado no tiene que ser confesional y quizá, muchas de nuestras reflexiones en este tema, tiene que ver con nuestra ubicación en el estado, que va acompañada de una situación de poder o de creernos que estamos por encima de los demás y acudimos a los privilegios y consideraciones por nuestro estado religioso y hace falta entendernos dentro de los ciudadanos y ciudadanas normales de una nación.

5. Somos un país muy joven y con un potencial increíble en nuestra juventud dominicana, que cuenta con un nivel de preparación muy grande y en todos los ámbitos, pero las distancias son enormes entre los que pueden tener acceso a la formación académica y profesional, los que cuentan con un trabajo seguro y bien remunerado y aquellos que no tienen las posibilidades de acceder a una formación académica y profesional y que cuenten con un trabajo digno. La misma crisis laboral, que ha originado la pandemia, ha puesto de manifiesto la falta de oportunidad para nuestra juventud y la tentación en estos casos, de la drogadicción, la delincuencia y la vagancia van de la mano con esta situación.

Tenemos que seguir apostando a los y las jóvenes, tenemos que colaborar a que se formen y que puedan ubicarse en cualquier trabajo digno, pero tenemos que atender de manera prioritaria a los más necesitados en todos los ámbitos. Hay que estimularlos al estudio, sobre todo aquellos que abandonaron sus estudios, sabiendo que las ofertas que se abrieron en el país a partir de la Dirección General de Personas Jóvenes y Adultas, del Ministerio de Educación, han sido muy valiosas y eficaces. Tenemos la enorme responsabilidad de atender de prioritaria a la juventud, abriéndole puertas, realizar proyectos en favor de ellos y ellas y a los más pudientes y que han tenido acceso al mundo escolar, buscar la manera de que crezcan en la conciencia política y social, que les aseguren la sensibilidad y el compromiso por la transformación del país.

Hay que concluir diciendo que, en estos últimos tiempos, nos está faltando un estudio sobre la juventud dominicana, que nos permita conocerla más a fondo, que nos permita ubicar sus fortalezas, sus debilidades y los retos y desafíos que tiene por delante. Este estudio sería un excelente insumo para conocer la situación real en la actualidad de la juventud y elaborar un plan de acción para los próximos años.

**6.** Otro tema a destacar en la actualidad es la defensa de la mujer, pensar sobre la dimensión femenina y de género (igualdad de hombres y mujeres) y realizar acciones más significativas con relación al tema del feminicidio en el país, que como todos y todas sabemos, ha llegado a estadísticas alarmantes. Muchas instituciones y muchos grupos de vida consagrada tienen trabajos muy significativos en el área de la mujer y es muy probable que esos trabajos que son sumamente significativos sean desconocidos por otros grupos de la sociedad y que casi siempre se atribuyen un liderazgo casi absoluto en este tema.

De todas maneras, como militantes cristianos y que formamos parte de grupos eclesiales, deberíamos hacer el esfuerzo de asumir desde los pequeños detalles, tales como la utilización de un lenguaje inclusivo hasta una opción más decidida en favor de la mujer y en contra de los feminicidios.

7. Las luchas sociales y la apuesta por un laicado adulto y comprometido, nos ha de llevar a tener una incidencia mayor en los problemas de nuestra sociedad, a tener una palabra que decir, no cargada de moralismos y con un trasfondo de poder y clericalismo, sino fruto de nuestro compromiso y capacidad de análisis y formación en las diversas áreas sociales. Pero, debemos de ir más allá y formarnos para incidir políticamente y esto va a implicar cambiar la concepción que casi siempre tenemos de la política, que pensamos que es mala y que todas las personas que participan de la política partidaria son deshonestas y es una manera de ver las cosas, de manera estrecha y moralizante.

Pero, como militantes cristianos, también debemos de formarnos más en las áreas teológicas, ciencias religiosas y la misma filosofía, pero en el país tenemos serias limitaciones para que un laico o una laica se forme en esas áreas, porque esos estudios están pensados fundamentalmente para la formación de los clérigos y en el caso de las mujeres, se les tiene prohibido seguir estudios teológicos en centros de formación de clérigos. Esto es un aspecto que amerita ser reflexionado de manera más profunda y respetuosa en la iglesia católica.

Todas estas situaciones nos remiten a la necesidad de contar con un laicado más adulto y menos dependiente del clericalismo y más centrado en la sinodalidad, como nos ha pedido el papa Francisco. En el país, no contamos y no sé si sería injusto decirlo, pero no hemos contado con una intelectualidad católica, capaz de abrir como grupo, nuevos caminos, nuevas reflexiones y contar con pensamientos eclesiales más sólidos y articulados al pensamiento teológico liberador, lo que no impide afirmar que hay personas en esa dimensión, pero como grupo, me parece que hace falta recorrer un largo trecho.

## **A manera de conclusión**

Vivimos tiempos nuevos y tenemos la alegría de contar con un papa, como lo es Francisco, de dialogar con el mundo moder-

no, de cuestionarlo y de ofrecer soluciones a tantas situaciones que experimenta el mundo de hoy. Se ha ganado el respeto de la mayor parte de la humanidad, ha hablado con propiedad de muchas cosas difíciles actualmente. Es un hombre de fe profunda, que nos reta y nos invita a ampliar los horizontes eclesiales a partir de un compromiso más visible, más humano y amoroso, que revele el amor de Dios por los más débiles de nuestra sociedad. Sus gestos nos han ayudado a repensar nuestras actitudes, nuestros pensamientos y vivencia de la fe.

Tenemos por delante una serie de retos y debemos de hacer el esfuerzo por ponernos a la altura de los mismos. Debemos de cuestionarnos nuestras actitudes, debemos de incidir de manera más significativa en la sociedad de hoy y debemos de abrir nuevos caminos, tendiendo puentes, dialogando, entendiendo muchas situaciones nuevas y cuestionantes de la sociedad de hoy.

Hay que contemplar la realidad con ojos nuevos y con mucha esperanza y contando siempre con la certeza de que el Señor nos acompaña y no nos abandona. Hay que confiar en que otro mundo y otra iglesia, han de ser posibles y esto se logra en la vivencia de una espiritualidad comprometida y en el seguimiento de Jesús, que siempre nos abre el corazón a nuevas posibilidades. Mirar el mundo y la realidad desde la fe, es una tarea que exige contemplación, que exige silencio y que exige confianza en el Dios Absoluto que nos llama a descubrirlo y vivirlo en esta historia que debemos de construir y darle su sentido pleno a partir de la fe.

Para una persona creyente, la ilusión ha de convertirse en promesa, en certeza de que Dios nos acompaña, en una verdad que se cristaliza y en una esperanza en el Dios que nos salva. Vivamos este tiempo nuevo, como un tiempo de gracia y de encuentro con Jesús, camino, verdad y vida.

**59.2 % de católicos en República****Dominicana<sup>1</sup>**Antonio Lluberres, SJ<sup>2</sup>

Debemos de estar al tanto que el periódico digital *Acento* publicó una encuesta que ellos encargaron al Centro Económico del Cibao realizada del 19 al 21 de enero. La encuesta incluyó un levantamiento de datos sobre la religiosidad, la militancia religiosa del pueblo dominicano. La encuesta revelaba que el 59.2% de los dominicanos son católicos, el 19 evangélicos (el 2.5 adventistas, 0.7 testigos de Jehová, 0.3 mormones), el 16.6 dicen no militar en ninguna iglesia y el 1.8 no sabía dar respuesta. La encuesta confirma una tendencia que se manifiesta desde hace buen tiempo, y no solo en la religión católica sino en casi todas las llamadas religiones tradicionales históricas (católicos, anglicanos, adventistas, evangélica dominicana) desde las décadas finales del siglo XX.

En el caso dominicano es evidente. La primera encuesta que se levantó en el país fue en 1920 revelaba que los católicos

1 Este es el último texto publicado del padre Ton sj. Lo reproducimos en *Estudios Sociales* como muestra de gratitud a su vida y obra ejemplar.

2 Esta es la esuela compartida por los jesuitas de la Provincia Antillense: «P. ANTONIO RAMÓN LLUBERES NAVARRO, SJ (1956-2021). Padre Ton. Nació en Santo Domingo el 16 de septiembre de 1946, el mayor de los dos hijos de Fernando Antonio Lluberres y Dolores María Navarro (Doña Lolita). Hizo sus estudios primarios e intermedios y parte del bachillerato en el Colegio Don Bosco (1960-1963), terminándolo en el Liceo Juan Pablo Duarte (1963-1964). Durante casi dos semestres asistió al Colegio Universitario de la UASD (1964-1965), hasta que ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en Manresa-Loyola el 7 de septiembre de 1965. Realizó sus estudios de Humanidades en el Instituto Pignatelli de Los Teques, Venezuela (1967-1968). Completó la carrera de Filosofía en la Universidad Católica Madre y Maestra en Santiago de los Caballeros (1968-1970), residiendo en el recién inaugurado Centro Bellarmino. Su etapa de magisterio la hizo en el Colegio Agrícola de Dajabón (1970-1972).

representaban el 98.6 % de la población y que los protestantes eran 11,929, un 1.3 % y ubicados en las zonas geográficas vinculadas al comercio exterior y a la mano de obra extranjera importada para el corte de la caña, se refería a San Pedro de Macorís, Samaná, Puerto Plata y El Seybo. Un próximo estudio que vamos a usar es una encuesta Gallup para el servicio de la embajada americana en el 2006. Informaba que los cató-

---

Viajó luego a España para estudiar Teología en Granada (1972-1975), donde orientó sus estudios hacia la Historia de la Iglesia. Fue ordenado sacerdote en la parroquia de San Juan Bosco, capilla de su colegio, el 3 de mayo de 1975, por el arzobispo Octavio A. Beras. Inició sus estudios formales de historia en George Washington University (U.S.A.) donde obtuvo el grado de master en 1979. A continuación, hizo una licenciatura en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma (1976-1977). De nuevo en su país hizo la tercera probación en Licey al Medio, durante en los años 1979-1980. Pronunció sus últimos votos el 6 de febrero de 1982 en Manresa-Loyola, siendo Provincial el P. José Somoza. Su grado académico en historia hizo que el Provincial P. Pérez-Lerena lo pusiera a disposición del arzobispo de Santo Domingo como historiador de la Iglesia dominicana. Su actividad apostólica la inició como profesor de eclesiología e historia de la Iglesia del Seminario Pontificio (1979- 1986). Con una gran disponibilidad ocupó puestos directivos a partir de 1983. Fue rector del Filosofado San Pedro Claver (1983-1989), y durante esos mismos años, director de la revista Estudios Sociales (1983-1989). Luego asumió la dirección de radio Santa María en La Vega (1989-1996), la rectoría del Instituto Politécnico Loyola (1996- 2003), y la dirección de Fe y Alegría (2008-2013). En los años 2009-2012 fue socio y admonitor del provincial y secretario de la Comisión Episcopal para la Cultura. De 2013 a 2017 colaboró en el Centro Bellarmino de Espiritualidad (Santiago) y fue coordinador del programa de teología para laicos del Centro Bellarmino. Del año 2018 al año 2020 colaboró en el Instituto Superior Bonó, siendo subdirector de su biblioteca. En este año de 2021 fue destinado a colaborar en la parroquia San Lorenzo Mártir y en el politécnico Manuel Acevedo Serrano, Fe y Alegría, en Cutupú, La Vega. Desde allí colaboraba además con la programación de Radio Santa María. Nunca dejó de escribir artículos enjundiosos sobre temas sociales y eclesiales, enriqueciendo medios impresos católicos como la revista *Amigo del Hogar* y el periódico *Camino*. El día 9 de junio fue diagnosticado de covid y trasladado a la Plaza de la Salud para fines de supervisión, sin que tuviera síntomas de qué preocuparse. Estando ingresado en el hospital, su cuadro de salud se complicó, debido, entre otras razones, a enfermedades cardiovasculares que le acompañaban desde hacía tiempo. Falleció a las 6:00 de la mañana del día 17 de junio producto de un paro cardíaco con complicaciones respiratorias. Ton, como le decían todos sus conocidos, será recordado como el hombre fiel que nunca dijo no a las tareas que le pidieron. Fino conocedor de la condición humana, de la historia y de la sociedad dominicana, sus juicios libres, ponderados y críticos iluminaron a todos aquellos que tuvieron la oportunidad de compartir con él. Hombre de Iglesia, su consagración sacerdotal se corona, poco antes de cumplir los 75 años, con el recuerdo y la comunión de una vida solidaria y sensible que no se acaba».

licos eran el 69.9 %, pero traía un dato valioso pues distinguía que 39,8 son practicantes y el 29.1 no lo son. Los protestantes, según sus diferentes grupos constituían el 18.2 y los no creyentes el 10.6.

Estas tres fuentes de datos nos dan a conocer, **primero**, que en el mundo actual las confesiones religiosas se diversifican y se van distribuyendo el universo de personas.

**Segundo**, que el valor numérico se relativiza y que hay que distinguir entre pract8icantes y no practicantes. Como es lógico el mayor número de no practicantes está en las filas católicas por ser la religión más numérica y la más tradicional, pero esta distinción está presente en todas las confesiones pues hasta entre los nuevos protestantes ya hay casos desdiciantes de fieles no practicantes.

**Tercero**, se evidencia la fragmentación de las iglesias protestantes, cosa que ellas no tomarían mucho en cuenta por su respeto a la libertad del libre examen bíblico. Pero, también entre católicos hay una diversidad de corrientes teológicas y formas pastorales. Aunque se debe tener muy presente que la unidad es un valor y un signo evangélico.

**Cuarto**, que crece el número de personas sin militancia religiosa, pero con comportamiento ético, lo que se llama secularizadas.

Y **quinto**, que hay un dato que no recogen estas encuestas que son las personas asimiladas a religiones orientales (judaísmo, islamismo, budismo, etc) y sincréticas (Bahai, cienciaología).

A lo que nosotros daríamos particular importancia es a la opción religiosa personalizada, a la capacidad de dar razón de la fe, a la concordancia entre profesión de fe y de vida coherente, a la opción religiosa que sea constructora de la sociedad.

## PRESENTACIÓN Y NORMAS

*Estudios Sociales* es una revista semestral arbitrada de investigación y difusión científica en ciencias sociales, humanidades y filosofía, editada por el Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ y por el Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó. Fue fundada en 1968, como parte del trabajo apostólico de la Compañía de Jesús en República Dominicana. La revista publica artículos sobre temas sociopolíticos, culturales y económicos de República Dominicana y de la región del Caribe. Está abierta a colaboraciones nacionales e internacionales que cumplan con sus objetivos y estándares editoriales.

*Estudios Sociales* se encuentra bajo licencia de Creative Commons: Atribución-No Comercial- 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Esta licencia permite a los usuarios distribuir, reorganizar, adaptar y construir sobre el material en cualquier medio o formato solo para fines no comerciales y solo si se atribuye al autor. Incluye los siguientes elementos: BY: se debe otorgar crédito a los autores. NC : solo se permiten usos no comerciales del trabajo.



## NORMAS Y PROCESOS DE PUBLICACIÓN

*Estudios Sociales* invita al envío de manuscritos para evaluación de cara a su publicación. Los textos han de remitirse de acuerdo con las normas de estilo de la revista que se detallan a continuación.

Los manuscritos pueden postularse para las siguientes secciones de la revista:



**1. Artículos científicos:** Textos basados en investigación de campo o revisión documental y bibliográfica. La revista no impone una única forma de estructurar los artículos, pero recomienda iniciar con uno o más párrafos introductorios que expliquen claramente el contenido temático y el modo en que se desarrollará la idea o tesis central. Después del cuerpo central, se redactarán unas conclusiones o recomendaciones. Para finalizar, se colocarán las referencias bibliográficas utilizadas en el desarrollo del artículo. El artículo no debe de pasar de veinte (20) páginas a espacio y medio (incluyendo los gráficos), es decir, aproximadamente 10 mil palabras (sin los gráficos).

**2. Ensayos cortos y escritura creativa:** No están sujetos a ninguna estructura específica. Su extensión máxima recomendable es de diez (10) páginas a espacio y medio, es decir, unas 4 mil 500 palabras. Pueden corresponderse con textos de opinión, reflexiones, etnografías, relatos etnohistóricos, vivencias y textos experimentales.

**3. Comentarios y reseñas de libros:** Deben de tener un máximo de cinco (5) páginas a espacio y medio, es decir, unas 2 mil 200 palabras. Los libros deben de estar relacionados con las áreas de interés de la revista.

**4. Documentos:** Se publicarán actas, declaraciones, correspondencias y otros textos escritos de valor documental o de relevancia social relacionados con las áreas de interés de la revista.

### **(I) Sometimiento de manuscritos**

a) Es obligatorio enviar los manuscritos en soporte electrónico, preferiblemente a través de nuestra plataforma [www.estudios sociales.bono.edu.do](http://www.estudios sociales.bono.edu.do). También pueden enviarse a través de email a: [esociales@bono.edu.do](mailto:esociales@bono.edu.do). Se prefiere el formato doc.

b) Los manuscritos recibidos serán evaluados por el Equipo editorial y se comunicará el resultado al autor, señalándole la probable fecha de publicación en caso de haber sido aprobado.

c) Los autores dan permiso para que sus trabajos sean publicados en la versión electrónica de la revista.

## **(II) Características de los manuscritos**

- a) Los manuscritos de los artículos científicos, ensayos y comentarios deben de ser originales o inéditos.
- b) Todos los trabajos enviados deben estar en uno de los siguientes idiomas: español, inglés o francés.
- c) Si un manuscrito sobrepasa el límite de páginas establecido, pero puede dividirse en dos partes de forma natural, también se tomará en consideración para ser publicado en dos números diferentes de la revista.
- d) Los manuscritos de artículos científicos deben ser enviados con un resumen no mayor de 150 palabras en español, inglés y francés; y con cinco palabras clave en español, inglés y francés.
- e) Todos los manuscritos deben constar de un título. Se aceptan también subtítulos de carácter aclaratorio.
- f) Los estándares de los escritos científicos se regirán por las normas del Método Chicago/Deusto (notas y bibliografía).
- g) Las imágenes, tablas, gráficos y cuadros deberán de ser adjuntados en archivos aparte, preferiblemente en blanco y negro. En el texto deberá especificarse su lugar con estas nomenclaturas: IMAGEN N°, TABLA N°, GRÁFICO N°, MAPA N°. Las imágenes en JPG deberán tener una resolución no menor de 300 dpi. En caso de carecer de nitidez, el autor deberá indicarlo para que en el taller de diagramación se tomen los cuidados de lugar.

## **(III) Información sobre el autor(es)**

- a) Nombre completo
- b) Institución donde se desempeña laboralmente, con la dirección y teléfono de la misma (si aplica)
- c) Correo electrónico
- d) Un breve currículum de un máximo de 20 líneas

## **(IV) Dirección de la revista**

*Revista Estudios Sociales*  
 Edificio Bonó  
 Calle Josefa Brea, N. 65

Barrio Mejoramiento Social  
 Santo Domingo, República Dominicana.  
 Tel. (809) 682-4448, ext. 233  
 Email: [esociales@bono.edu.do](mailto:esociales@bono.edu.do)

***Versión electrónica de la revista Estudios Sociales:***

<http://estudiossociales.bono.edu.do>

***Edita:***

Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ  
 e Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias  
 Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó

***Dirección:*** Pablo Mella, SJ

***Redacción:*** Roque Santos

***Equipo editorial***

Lisette Acosta Corniel (Borough of Manhattan Community  
 College/CUNY)

Michel Baud (Centre for Latin American Studies, University of  
 Amsterdam)

Francisco Escolástico (Centro de Reflexión y Acción Social  
 Padre Juan Montalvo, sj)

Raymundo González (Academia Dominicana de la Historia)

Elissa Líster (Universidad Nacional de Colombia)

Riamny Méndez (Consultora e investigadora independiente)

Neici Zeller (William Paterson University)

***Consejo editorial científico***

Rosario Espinal (Profesora emérita Temple University)

Orlando Inoa (Editorial Letra Gráfica)

Elizabeth Manley (Xavier University)

Fernando Valerio Holguín (Universidad  
 del Estado de Colorado)

Arturo Victoriano (The University of British Columbia)

Martín Morales, SJ (Pontificia Universidad Gregoriana)

***Equipo de trabajo***

***Sección bibliográfica:*** Milagros Ricourt (Lehman College)

***Traducción y revisión de textos:*** Indhira Suero  
 (Revista cultural Plenamar)

***Secretaría ejecutiva:*** César Arias



**Edificio Bonó**  
C/ Josefa Brea No. 65, Mejoramiento Social  
Santo Domingo, República Dominicana  
[esociales@bono.edu.do](mailto:esociales@bono.edu.do)

ISSN 1017-0596

