

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



379

FEBRERO • 2019

TEMA MONOGRÁFICO

CIUDAD Y DESARROLLO GLOBAL: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA NORTE-SUR

Markus Bükler, Alina Krause y Linda Hogan (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Michael Seewald

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

379

FEBRERO 2019

CIUDAD Y DESARROLLO GLOBAL:
MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA NORTE-SUR

380

ABRIL 2019

POPULISMO Y RELIGIÓN

381

JUNIO 2019

TECNOLOGÍA: ENTRE APOCALIPSIS
E INTEGRACIÓN

382

SEPTIEMBRE 2019

CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS

383

NOVIEMBRE 2019

TEOLOGÍAS *QUEER*:
EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

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

FUNDADORES

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

CONSEJO EDITORIAL

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

SECRETARÍA GENERAL

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

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



COMITÉ CIENTÍFICO

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



CONTENIDO

1. Tema monográfico: CIUDAD Y DESARROLLO GLOBAL: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA NORTE-SUR

Markus Bükker, Alina Krause y Linda Hogan: *Editorial* 7

La humanidad en movimiento

1.1. Dirk Messner: *El siglo de las ciudades. Vías para la sostenibilidad* 13

Reflexiones teológicas sobre la urbanización y sus desafíos

1.2. Martin Ebner: *Los cristianos como agitadores en la ciudad: Experimentos y visiones del comienzo. La contribución de la fe cristiana a la configuración de la sociedad* 27

1.3. Margit Eckholt: *Aprender a vivir la hospitalidad. Fundamentos teológicos de la proclamación de la fe en la pluralidad cultural de las grandes ciudades* 37

1.4. Felix Wilfred: *Transformar nuestras sociedades. Función pública de la fe y de la teología* 49

Reflexiones éticas sobre la urbanización y sus desafíos

1.5. Michelle Becka: *La ciudad como responsabilidad global. Reflexiones ético-sociales desde Alemania* 65

1.6. Daniel Franklin Pilario: *La fe y la religión en las megalópolis globalizadas. Una perspectiva desde Manila* 79

1.7. Linda Hogan: *Globalización, urbanización y bien común* 93

La praxis de crear espacios humanos

- 1.8. Stephan de Beer: *Desarrollo urbano liberador y la Iglesia sudafricana. Una reflexión crítica en conversación con David Korten y Gustavo Gutiérrez* 101
- 1.9. Georg Stoll: *La contribución de las organizaciones no gubernamentales a la transformación. Consecuencias para el trabajo de las ONG: Misereor* 111
- 1.10. Lorena Zárate: *Vivir con dignidad y en paz. Movilización social por el derecho a la vivienda y el derecho a la ciudad* 119
- 1.11. Marco Kusumawijaya: *El tercer paraíso* 129
- 1.12. Luiz Kohara: *Periferia en el centro* 135

2. Foro teológico:

- Michael Seewald: *La pena de muerte, la doctrina de la Iglesia y la evolución de los dogmas. Reflexiones sobre el cambio en el Catecismo realizado por el papa Francisco* 143

Desarrollo global en un mundo cada vez más urbanizado

La Agenda 2030 y el Acuerdo de París comprometen a la comunidad internacional a realizar grandes e importantes cambios para hacer frente a las actuales amenazas a la vida y la coexistencia antes de que sea demasiado tarde. Existe un cierto consenso sobre las razones de esta necesidad. La humanidad está cruzando los límites planetarios. Por ejemplo, los sistemas de producción y los modos de vida con uso intensivo del carbón y de los recursos son insostenibles. Los refugiados de Oriente Medio y África hacen que los problemas globales de las guerras, el fracaso de los Estados y la falta de perspectivas sean visibles a las puertas de Europa. El surgimiento en todo el mundo de gobiernos autoritarios y movimientos populistas, y en algunos casos de extrema derecha, pone en tela de juicio la funcionalidad de las democracias tradicionales. ¿Cómo podemos garantizar que todos los seres humanos puedan vivir en un entorno natural y social intacto, y que nadie sea abandonado a su suerte? Todos —cada uno según sus responsabilidades específicas y sus medios— estamos llamados a participar en el desarrollo de soluciones que tengan en cuenta a todos los continentes, todas las religiones y todos los estratos sociales. ¿Qué función tiene la religión en este contexto?

Durante muchas décadas, el compromiso con la ayuda al desarrollo y la cooperación ha sido considerado un caso de justicia distributiva o de caridad por parte de un «Norte desarrollado» con

el «Sur subdesarrollado». Se entendía como un «desarrollo de recuperación o convergente», es decir, que el «Sur pobre» tenía que abrirse a un modelo existente e integrarse en el sistema dominante de los países ya industrializados, en el llamado «Norte desarrollado», que se basa en el capitalismo y en el fundamentalismo del mercado. Hoy ya no es sostenible esta forma de entender las cosas. No se trata solo de que el conocimiento de los complejos mecanismos causales que vinculan el «desarrollo» y el «subdesarrollo» haya colocado bajo una nueva luz las relaciones entre el Norte y el Sur, sino, sobre todo, y lo más importante, es la creciente conciencia de los graves impactos negativos que socava la fuerza explicativa y la legitimidad del mismo paradigma de desarrollo, y, por tanto, la polaridad entre el Norte y el Sur. Problemas tales como el hambre, el cambio climático y todas las formas de violencia estructural, solo pueden entenderse en un contexto global. La expansión global del mecanismo de externalización, mediante que el que los países «desarrollados» de la primera industrialización trasladan los costes y riesgos sociales y medioambientales de su desarrollo a otras regiones (en el «Sur») y hacia el futuro, está llegando a su límite. En la medida en que las distancias a través del tiempo y el espacio se están reduciendo y los mercados verdaderamente globales están emergiendo, está quedando claro que la noción de «fuera», implícita en la «externalización», fue siempre una ilusión. Los seres humanos y la naturaleza, cuya explotación era y es parte integrante del desarrollo del Norte, ya no permanecen en el exterior. La pregunta de qué hacemos de nuestra vida juntos para el beneficio de todos, y para el beneficio de todas y cada una de las generaciones (incluyendo las futuras), ya no puede ser respondida por una brújula cuya aguja siempre apunta hacia el «Norte».

No obstante, las diferencias entre el Norte y el Sur se mantienen, no solo entre las diferentes formas de vida de las gentes, sino también entre sus oportunidades básicas: acceso a los recursos, la realización de sus derechos humanos, su comida, salud, educación, esperanza de vida, seguridad, y su participación política y económica. Además, estas diferencias se amplifican en el contexto de la rápida urbanización que ha acompañado a la globalización, y que está cambiando identidades, estilos de vida y visiones del mundo.

Que la urbanización está transformando nuestro mundo es algo ya evidente por los datos estadísticos, objetivo del artículo inicial de Messner sobre *La humanidad en movimiento*. Messner resalta cómo el siglo XXI será el siglo de las ciudades y cómo la fuerza de este aumento de urbanización afectará principalmente a los países en vías de desarrollo y a las economías emergentes de Asia y África. Por consiguiente, argumenta Messner, si tenemos que hacer frente al cambio climático e implementar la Agenda 2030, solo podrá hacerse en el contexto de perspectivas y estrategias urbanas nuevas y diferentes. Los modelos de progreso, el consumo de recursos, las formas de asociación política y de gobernanza, la naturaleza del trabajo, la cultura y el pluralismo, se transformarán fundamentalmente en este proceso de urbanización rápido y radical. La reflexión teológica y ética sobre la naturaleza y los impactos de esta urbanización es esencial y no debe retrasarse.

Para corregir este descuido, la segunda parte de este número presenta una serie de reflexiones teológicas sobre la urbanización y sus desafíos. Martin Ebner reflexiona sobre cómo el tema de las ciudades ha estado presente en el pensamiento cristiano desde sus comienzos y pone de relieve cómo, en tiempos de Pablo, se estaba transformando la percepción de la ciudad y se sustituían otros motivos operativos, incluyendo especialmente el *Imperium Romanum*. Margit Eckholt extiende la reflexión teológica al contexto de la hospitalidad y muestra cómo las ciudades crean nuevas precondiciones para la fe y aboga por una valiente y una nueva forma de trabajar y vivir. En contraste, Felix Wilfred, en su artículo de despedida de la presidencia de *Concilium*, se centra no en las oportunidades, sino en las ambigüedades de las ciudades como espacios públicos. En una dura condena del impacto del neoliberalismo en los pobres y marginados, particularmente en las ciudades, Wilfred defiende una visión teológica y un programa que persigan una visión humanista de la coexistencia en las ciudades, aquella que hace causa común con los demás para lograr comunidades humanas y hábitats ecológicos sensatos.

El análisis de Wilfred es teológico y ético a la vez, y la tercera parte centra su atención específicamente en las dimensiones éticas de la urbanización. Tanto Michelle Becka como Daniel Franklin Pilario enmarcan sus reflexiones éticas respectivas en el contexto de la glo-

balización y de las posiciones diferenciadas ocupadas por las ciudades en el Norte y en el Sur, donde los límites de estas categorías se hacen cada vez más borrosos. Becka analiza la responsabilidad global desde la perspectiva de Alemania (uno de los países propulsores de la industrialización y la globalización) y reflexiona sobre las condiciones necesarias para una ciudad justa. El punto de partida de Pilario es la globalizada megalópolis de Manila. Se centra en la función de la fe y la religión en ella, y particularmente en la capacidad de la religión para proporcionar una visión de cooperación humana. Al igual que Wilfred, Pilario ve semillas de esperanza en la praxis de la religión vivida por el pueblo. El análisis de Hogan también se centra en la cuestión de la cooperación humana sosteniendo que las ciudades tienen una función crucial en la gestión del pluralismo y en fomentar la cohesión social.

Después de abordar las perspectivas teóricas, la cuarta parte pone en primer plano la praxis de la creación de espacios humanos. Esta sección está formada por cinco casos inspiradores de actores de la sociedad civil que trabajan para hacer frente a los desafíos en diferentes contextos geográficos, políticos e infraestructurales. Stephan de Beer centra su estudio en las ciudades post-*apartheid*, con sus desafíos de (re)segregación espacial, la carencia de vivienda y la vivienda precaria. Sus imperativos para la acción teológica surgen de su compromiso profundo con esta temática. George Stoll, por su parte, analiza cómo estas tendencias re-focalizan las actividades de las ONG como Misereor en las megalópolis globales, mientras que Zárate presenta el gran trabajo realizado por la Coalición Internacional por el Hábitat (HIC, Habitat International Coalition), que lleva cuarenta años luchando por defender los derechos de los individuos a tener un lugar seguro para vivir con dignidad y respeto. Marco Kusumawijaya, desde Indonesia, reflexiona sobre su función como arquitecto y urbanista, y sobre los desafíos que supone crear un desarrollo eco-social. El artículo de Luiz Kohara completa esta sección centrada en la praxis con un estudio sobre la función y el impacto de la ONG Centro Gaspar Garcia en São Paulo, que cofundó, y que se dedica a la inclusión social de los más marginados de la población urbana. En contra de lo que se ha sostenido durante tiempo, el mundo no se ha convertido en una aldea global, sino en una ciudad

global. Cómo seguirá desarrollándose esta ciudad dependerá no solo de sus diversos legados y de las estructuras e instituciones existentes, sino también de cómo las personas de los diferentes continentes tengan éxito en explorar caminos para vivir juntas, creando en el proceso nuevas identidades y solidaridades que hagan posible una vida buena para todos.

Nuestro número concluye en el *Foro* con un extenso artículo que aborda el reciente cambio en el Catecismo con respecto a la posición de la Iglesia católica sobre la pena de muerte. Michael Seewald, su autor, analiza la postura de la Iglesia católica sobre la pena de muerte en sus dimensiones históricas y teológicas. Además, pone de relieve cómo la posición del papa Francisco representa una innovación doctrinal, y termina con una cuestión perspicaz y provocadora sobre cómo esta innovación doctrinal y teológica sobre la pena de muerte es coherente con la propia imagen del Magisterio católico.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

EL SIGLO DE LAS CIUDADES Vías para la sostenibilidad¹

El siglo XXI será el siglo de las ciudades. Las áreas urbanas se están convirtiendo en la forma organizativa fundamental en casi todas las sociedades. La población urbana global podría aumentar de los 4000 millones actuales a los 7500 millones en 2050, y las infraestructuras urbanas crecerán con ella. Dos tercios de la humanidad tendrán sus casas en las ciudades. La fuerza del incremento urbano afectará principalmente a los países en vías de desarrollo y a las economías emergentes en Asia y África. Se espera que en 2050 crezca casi un 90% en estos dos continentes (ONU, *Agenda de Desarrollo Sostenible [ADS]*, 2014). Casi tres cuartas partes de la población urbana global vivirán en ellas (ONU, *ADS*, 2015). Los objetivos del cambio climático y las implementaciones de la Agenda 2030 solo pueden lograrse basándose en las perspectivas y las estrategias urbanas, que han cambiado de forma fundamental.

Introducción

La humanidad está en movimiento. Esto se manifiesta en el crecimiento demográfico en las ciudades como resultado de la afluencia de la población rural a la ciudad y de las ciudades pequeñas y medianas a las metrópolis; de la migración tanto

* DIRK MESSNER es director del Instituto para el Medio Ambiente y la Seguridad Humana de la Universidad de las Naciones Unidas. Es también copresidente del Consejo Consultivo Científico sobre el Cambio Global (WBGU, siglas en alemán).

Dirección: UN Campus, Platz der Vereinten Nationen 1, D-53113 Bonn (Alemania). Correo electrónico: girndt@ehs.unu.edu

¹ Este artículo se basa en un informe del Consejo Consultivo Científico sobre el Cambio Global, *Humanity on the Move – Unlocking the transformative power of cities*, WBGU, Berlín 2016.

en países pobres como también entre países pobres y ricos; de un avance social desde los barrios marginales hacia barrios de clase media. Este desplazamiento de la humanidad podría convertirse en un proceso de cambio social con poderosos impactos en el siglo XXI.

La urbanización tiene un impacto profundo en la economía y la sociedad mundial, en la calidad de vida de las personas, en el futuro de la democracia, y también en el consumo global de recursos y energía, y, por tanto, en el futuro de la Tierra en su totalidad. Las ciudades ofrecen muchas oportunidades para el desarrollo cultural, social y económico, y para mejorar el rendimiento de los recursos y de la energía. Pero la urbanización debe gestionarse eficazmente para contrarrestar los siguientes riesgos: en los países en vías de desarrollo y en las economías emergentes, un tercio de la población urbana no tiene acceso a una vivienda adecuada; en el África subsahariana, esta cifra aumenta a dos tercios. En 2012 más de 850 millones de personas vivían en barrios de chabolas (ONU, *ADS*, 2015) sin acceso adecuado a infraestructuras vitales. ¿Cómo puede evitarse que se duplique o incluso se triplique el número de quienes habitan en estos lugares? En el África subsahariana, dos tercios de todos los que llegan a vivir en la ciudad se instalan en asentamientos irregulares o barrios de chabolas, y es probable que la mitad de ellos permanezcan en ellos durante mucho tiempo. Según los pronósticos de la ONU, la población africana podría aumentar en un total de 4400 millones en 2100 (ONU, *DESA*, 2015). Si continúan las tendencias actuales hacia la urbanización en África, y, por ejemplo, el 80% de su población tuviera que vivir en ciudades en 2100 —y el 60% de ella en barrios marginales—, eso significaría que casi 2000 millones de personas tendrían que vivir en distritos urbanos degradantes. Este desarrollo debe evitarse por razones de responsabilidad social, pero también por motivos de seguridad, puesto que la exclusión social masiva de personas lleva siempre consigo el potencial de la desestabilización social.

En este contexto se necesita un cambio radical de perspectiva, una que no combata los síntomas, sino que se centre en qué causa la aparición de asentamientos irregulares con viviendas inadecuadas. Además, ¿qué puede hacerse para asegurar que aumente la calidad de vida en las ciudades y que la gente pueda aprovechar al máximo

su potencial? ¿Cuáles son las características de las ciudades ideales para vivir? Las ciudades y las sociedades urbanas son las responsables de la inmensa mayoría del consumo de recursos y de las emisiones de gases de efecto invernadero en todo el mundo. ¿Cómo puede aprovecharse el aumento de la urbanización mundial para garantizar que los esfuerzos por mejorar la calidad de vida estén desvinculados de la contaminación ambiental y que se salvaguarden los sistemas naturales del sostenimiento de la vida? Para lograrlo hay que adaptar, desarrollar e implementar las directrices y estrategias existentes (o inventar nuevas). En vista de la extensión masiva prevista de la infraestructura urbana, el reto desde el principio consiste en evitar las dependencias de los caminos. Si los nuevos distritos y ciudades se construyeran de acuerdo con los modelos de uso intensivo de recursos y emisiones utilizados en los últimos dos siglos, la sociedad global se encontraría en conflicto con las barreras de seguridad planetarias a lo largo del siglo XXI. En otras palabras, hay que detener la expansión de la urbanización convencional a escala mundial.

La urbanización y la «Gran Transformación» hacia la sostenibilidad

El WBGU (Consejo Consultivo Científico Alemán para el Cambio Global) ha estudiado ya el tema de la urbanización en el contexto de la «Gran Transformación» hacia la sostenibilidad, que fue analizado en su informe emblemático de 2011 (WBGU, 2011). Recientemente, el WBGU ha aplicado este concepto a las áreas urbanas (WBGU, 2016). El objetivo del WBGU es clarificar dónde se encuentran los desafíos y las oportunidades e indicar en qué áreas son necesarios los cambios de sistema y las modificaciones fundamentales.

Las ciudades y sus habitantes impulsan el cambio medioambiental global y al mismo tiempo se ven afectados por este. En este contexto, la mitigación del cambio climático es uno de los mayores desafíos de la transformación: el cambio climático constante amenazaría los sistemas en los que se apoya la vida de la humanidad. El análisis exhaustivo realizado por el IPCC (siglas en inglés del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) pone

de relieve el impacto específico sobre las ciudades. Muchas zonas urbanas están situadas en zonas costeras bajas, donde existen riesgos particularmente graves, por ejemplo, como resultado de una combinación de la elevación del nivel del mar, el hundimiento de las masas de tierra causado por el peso de los edificios y el agotamiento de las aguas subterráneas, las tormentas y las inundaciones. Otros riesgos están asociados con el efecto de isla de calor urbana, las sequías y la escasez de agua. Para alcanzar el objetivo acordado en la Conferencia de Naciones Unidas sobre el clima de París en 2015 de mantener el aumento de la temperatura media mundial muy por debajo de 2°C, por encima de los niveles preindustriales, las emisiones de CO₂ fósil deberían detenerse por completo para 2070, o antes si se quiere alcanzar la limitación más ambiciosa del aumento a 1,5°C. En consecuencia, el sistema energético de cada ciudad también debe estar descarbonizado para esa fecha. Para que esto suceda, el predominio del sistema del uso de energía fósil debe ser superado pronto. Además, tanto el sector de la movilidad como los sistemas de calefacción y refrigeración de edificios tendrán que innovarse en el futuro sin emisiones de CO₂ fósil. Hay signos alentadores de que la comunidad internacional se aproxima cada vez más a este cambio radical. El discurso público sobre el cambio climático antropogénico ha cambiado significativamente en estos pocos años y está ampliamente anclado en la sociedad. El Acuerdo de París de 2015 es un ejemplo del consenso mundial sobre la necesidad de mitigar el cambio climático de origen humano. Las ciudades son las mayores consumidoras de energía, y tendrán, por tanto, una función clave para implementar el acuerdo.

El avance de la Gran Transformación dependerá sustancialmente de las decisiones que tomen las ciudades en los próximos años y décadas. Se necesita un cambio de paradigma que deje de lado los enfoques incrementales, que son esencialmente impulsados por exigencias a corto plazo, y se centre en los cambios transformadores con una visión estratégica a largo plazo de los sistemas vitales naturales de la humanidad y la creación de una forma de urbanidad que potencie de forma sostenible la calidad de vida. En este contexto, no es tan importante mirar al futuro desde la perspectiva del presente, que normalmente hace que el camino seguido parezca inevitable,

sino que, más bien, habría que mirar el presente desde el futuro deseable: ¿qué caminos deberían seguirse y que callejones sin salida habría que evitar hoy para hacer posible este futuro sostenible?

Con este cambio de perspectiva, el WBGU sitúa en el centro de sus reflexiones sobre las ciudades a las personas, su calidad de vida, sus capacidades y opciones para la acción, como también sus perspectivas futuras a largo plazo. Existe una cierta tradición en la idea de que los conceptos y estrategias de desarrollo deben estar orientados a las personas y a su calidad de vida y no solo a las perspectivas de crecimiento. Hace ya casi tres décadas que el Fondo de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 1987) y la Comisión de Economía de la ONU para América Latina y el Caribe (UN CEPAL, 1996) exigían un «ajuste económico con rostro humano» en su crítica de los programas neoliberales de ajuste estructural unilaterales del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. La garantía de un mínimo de suministros y servicios (por ejemplo, el acceso a una vivienda adecuada, la alimentación, la salud, la educación) para todos debería ser un objetivo del sistema de desarrollo. Esta misma orientación se encuentra también en los Objetivos de Desarrollo del Milenio adoptados en el 2000. Durante los últimos años se ha hecho patente que, aun cuando se satisfacen estas exigencias mínimas, importantes sectores de la población a menudo no participan en absoluto, o al menos no lo suficiente, en el proceso de desarrollo económico y social. La reducción de la pobreza no garantiza que todas las personas sean iguales ante la ley y no sufran discriminación. Así que la meta debe ser reducir las notables desigualdades sociales y económicas y prevenir la marginación y la exclusión social, política y cultural de sectores de la población en las zonas urbanas, que en algunos casos es bastante grande. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), aprobados en 2015, establecen un marco para afrontarlo, en particular el ODS n. 10: «Reducir la desigualdad entre los países y dentro de ellos», y el n. 11: «Hacer ciudades y asentamientos humanos inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles».

Teniendo en cuenta lo anterior, el WBGU, con su visión de la urbanización orientada a las personas, defiende una concepción global de calidad de vida y de prosperidad que va más allá de los objetivos mí-

nimos de la inclusión real, por ejemplo, la superación de la pobreza absoluta y la garantía de una casa apropiada. También contiene una inclusión política y económica global, como la idea de que la población urbana debe ser capacitada para participar en el desarrollo urbano. La concepción del WBGU también se orienta a tener en cuenta los presupuestos esenciales para la calidad de vida, como las propias capacidades, la identidad, la solidaridad, el sentido de pertenencia, la confianza y las redes sociales. Por un lado, invertir las tendencias de la creciente desigualdad en las condiciones de vida de las personas y en las oportunidades de desarrollo, y hacer realidad la transición de la exclusión a la inclusión son requisitos y objetivos para el desarrollo humano; por otro lado, es la única manera de contener los riesgos para la estabilidad de las sociedades urbanas, los Estados nacionales y, en última instancia, también la comunidad mundial de Estados. Las actuales implosiones y explosiones de un número creciente de sociedades en los países del África septentrional y subsahariana, caracterizadas por altos niveles de exclusión, son una señal de advertencia para la comunidad internacional que no debe pasarse por alto. El WBGU ha desarrollado una «brújula normativa» para ayudar a dar forma a los cambios masivos en el «siglo de las ciudades» de un modo orientado a las personas. Esta brújula incluye tres dimensiones:

– *Primera*, apoyar los sistemas naturales de soporte vital en conformidad con las barreras de seguridad del planeta y proteger el medio ambiente local.

– *Segunda*, garantizar la inclusión real, política y económica de los habitantes de las ciudades.

– *Tercera*, el WBGU hace hincapié en la diversidad socio-cultural y espacial de las ciudades y las sociedades humanas, como también en la pluralidad resultante de las vías de transformación urbana: cada ciudad debe encontrar «su propio camino» hacia un futuro sostenible. Esta *Eigenart* (una palabra alemana que significa «peculiaridad») no es solo muy importante para crear calidad de vida e identidad en la ciudad, sino que también es un recurso indispensable para que cada ciudad desarrolle su potencial específico de creatividad e innovación. Con la dimensión de la *Eigenart*, el WBGU está introduciendo una nueva categoría en el debate sobre la sostenibilidad.

El WBGU defiende prestar una gran atención a los enfoques policéntricos sobre el desarrollo urbano. La concentración de la población en un único lugar o en unos cuantos y las aglomeraciones urbanas, que pueden observarse en muchas regiones del mundo, unidas a la marginación y la discriminación económica, social, política y cultural de las zonas rurales o de las ciudades pequeñas, conduce a que las (mega)ciudades «absorban» cada vez más gente, recursos y capital a expensas de las áreas de su entorno. La influencia de las ciudades, que se expandirá a escala global a mediados de siglo, se extiende actualmente desde el interior hasta regiones remotas. Brenner (2014) han descrito este alcance de la demanda urbana de recursos como «urbanización planetaria».

No es infrecuente que las regiones rurales abandonadas y poco atractivas queden rezagadas, mientras que emergen las (mega)ciudades que crecen rápidamente —especialmente en los países en vías de desarrollo y en las economías emergentes—, con infraestructuras gravadas en exceso, administraciones municipales sobrecargadas, estructuras de asentamiento hostiles a la vida y sociedades polarizadas socio-económicamente. Tailandia constituye un ejemplo. Más del 80% de la población urbana vive en la capital, Bangkok (Banco Mundial, 2015, 114). El WBGU recomienda un cambio de dirección. Los enfoques policéntricos podrían hacer más atractivas a las ciudades, evitar las desventajas de la concentración y la densificación urbanas excesivas, y, al mismo tiempo, poner en marcha las ventajas de patrones de asentamiento descentralizados. La dicotomía convencional entre la migración a las ciudades o desde ellas y entre la concentración y la dispersión de las estructuras de asentamiento se supera con un enfoque que, en lugar de separar netamente «ciudad» y «mundo rural» y «centro» y «periferia», se centra sistemáticamente en la interconexión entre los polos de asentamiento y en los espacios intermedios que conectan las ciudades grandes y pequeñas y las zonas rurales.

El desarrollo urbano policéntrico es, por ejemplo, un marco de actuación de la UE y se centra en construir puentes entre la aglomeración y la desconcentración, no en polarizarlas. Fortaleciendo las ciudades pequeñas y medianas e interconectándolas con las ciudades más grandes, combina las ventajas de la aglomeración y de la descentralización.

Esta estrategia de asentamiento híbrida que hace hincapié en los enfoques policéntricos es relevante para varias dimensiones del desarrollo urbano:

– Con *estructuras espaciales policéntricas* pueden usarse mejor los recursos si el agua, los alimentos y la energía no tienen que ser ya transportados a largas distancias hasta los pocos centros. El suministro descentralizado de las energías renovables y la interconexión digital pueden apoyar las ventajas de las estructuras espaciales policéntricas.

– *Las estructuras de asentamiento policéntricas y las ciudades policéntricas* fomentan la formación de la identidad cultural. Combinan una diversidad de sociedades urbanas con estructuras de asentamiento y barrios manejables, pueden limitar las tendencias hacia la segregación y abrir espacios para la conectividad y la innovación.

– *Las estructuras urbanas policéntricas* aumentan la capacidad de absorción y de resiliencia de las sociedades urbanas frente a los traumatismos, como los sucesos extremos provocados por el clima o las oleadas de migrantes.

– *Las estructuras policéntricas de tomas de decisión y de gobernanza* en las ciudades aumentan las oportunidades de participación de la sociedad civil local y la gobernanza colaborativa.

– Además, las ciudades deben estar integradas en una *arquitectura de responsabilidad policéntrica*. Dar a las ciudades y a sus sociedades civiles una mayor libertad creativa dentro de sus Estados-nación para dar forma a sus vías de desarrollo (integración vertical de las ciudades más posibilidades locales de configuración y planificación) y capacitarlas para establecer redes horizontalmente conduce al desarrollo de una arquitectura de gobernanza y responsabilidad que está estratificada a nivel local, nacional y mundial. En este caso, las responsabilidades deberían distribuirse entre diferentes nodos (semi) independientes entre sí en diferentes niveles de gobierno. Este enfoque de gobernanza policéntrica crea mecanismos de coordinación y reflexividad que ponen de relieve la independencia relativa de las ciudades (pero también de las naciones) y, al mismo tiempo, un alto

nivel de interdependencia entre ellas (Messner, 1997; Stichweh, 2004; Ostrom, 2010).

Una brújula normativa para la transformación hacia una «sociedad mundial de ciudades»

El WBGU ha desarrollado una «brújula normativa» para orientar la acción social a la luz de las exigencias mencionadas. Describe las limitaciones dentro de las cuales deben realizarse las vías de desarrollo de las ciudades hacia una forma de urbanización orientada a las personas, y que, si se incumplen, pondrían en peligro el desarrollo sostenible.

El mensaje central del WBGU es que puede lograrse la transformación combinando tres dimensiones:

– *Proteger los sistemas naturales que sostienen la vida*: todas las ciudades deberían perseguir caminos de desarrollo que tengan en cuenta las barreras de seguridad planetarias relacionadas con el cambio medioambiental global y resuelvan los problemas ambientales locales que garanticen el desarrollo urbano sostenible y la protección de los sistemas naturales que sostienen la vida. Esto implica, por ejemplo, cumplir con la barrera de seguridad de los 2°C y combatir la contaminación atmosférica perjudicial para la salud; otros ejemplos incluyen poner fin a la degradación de la tierra y del suelo y detener la pérdida de fósforo, un recurso esencial para la agricultura.

– *Garantizar la inclusión*: en todas las ciudades deben cumplirse estándares universales mínimos para lograr una inclusión real, política y económica. El objetivo en este caso es dar a todas las personas el acceso a la seguridad y al desarrollo, capacitándolas para desarrollar e implementar sus modos de vivir individual y colectivamente. En este sentido, la inclusión es tanto un medio como un fin. La inclusión real, política y económica, refleja muchos derechos humanos que ya han sido codificados o discutidos internacionalmente. Además, esta inclusión se basa en la idea de que las personas necesitan las oportunidades correspondientes para realizar e implementar estos derechos. *La inclusión real* pone los fundamentos: el acceso,

por ejemplo, a los alimentos, al agua potable, a la higiene, a la asistencia sanitaria y a la educación, es el estándar mínimo esencial para asegurar las necesidades humanas básicas. La *inclusión económica* implica, en particular, el acceso a los mercados de trabajo e inmobiliarios. Colocar a las personas en el centro implica reconocerles los derechos electorales, como también los derechos a la información y a la participación, para lograr la *inclusión política* y el derecho al control judicial. Esto garantiza que pueda sancionarse cualquier violación de estos derechos.

– *Promover la «Eigenart»*: con esta dimensión (que significa *peculiaridad*), el WBGU introduce una nueva categoría en el debate sobre la sostenibilidad. Según la concepción normativa del WBGU, las dos primeras dimensiones abren un marco para una amplia variedad de caminos de transformación. En este marco, cada sociedad urbana puede y debe perseguir su propio camino hacia un futuro sostenible. Por un lado, la *Eigenart* incluye todo lo que es peculiar de cada ciudad. Puede describirse a partir de su entorno socio-espacial construido, de sus características socio-culturales y de sus prácticas urbanas locales (*Eigenart* descriptiva). Por otro lado, la *Eigenart* es un objetivo o una dimensión orientadora de las transformaciones urbanas: enfatiza que la diversidad socio-cultural en las ciudades y de las ciudades, su forma urbana y la autonomía de sus residentes son elementos esenciales de la transformación urbana orientada a las personas en la creación de la calidad de vida y de la identidad urbanas (*Eigenart* normativa). En esta connotación normativa de la *Eigenart*, las personas son consideradas como actores que usan sus derechos de inclusión y diseñan así sus ciudades de formas específicas y diferentes para poder llevar a cabo la calidad de vida. La *Eigenart*, por tanto, capacita y equipa a las personas para desarrollar su propia eficacia y configurar las sociedades y los espacios urbanos con vistas a desarrollar la calidad de vida, la confianza, la identidad y el sentido de pertenencia, y a configurar las ciudades, las infraestructuras y los espacios de un modo que apoye todo eso. Según esta visión del WBGU, deben garantizarse dos principios esenciales para capacitar a las personas y a las sociedades urbanas a desarrollar su *Eigenart*, y, de este modo, la calidad de vida y la sostenibilidad: 1) el reconocimiento de la autonomía creativa, es decir, que los mismos habitantes deben modelar y apropiarse de los

espacios urbanos, y 2) el reconocimiento de la diferencia, es decir, el reconocimiento de la Diversidad de las Expresiones Culturales (UNESCO, 1997) y de la oportunidad individual de hacer suyas las identidades culturales. La introducción del concepto de *Eigenart* centra nuestra atención en los requisitos espacio-sociales para apropiarse el espacio y crear así calidad de vida urbana, cohesión social e identidad local. También hace posible tener en cuenta la diversidad de las ciudades y de sus caminos de transformación. El foco se dirige así a las numerosas y variadas formas, diseños y manifestaciones de las áreas urbanas, y se centra en el potencial específico para la creatividad y la innovación sociales y económicas que se desarrollan como resultado de interacciones locales (conectividad) entre los actores de diferentes esferas sociales. Además, el WBGU considera la diversidad en las ciudades y de las ciudades como un recurso importante para la transformación urbana con vistas a la sostenibilidad.

Las ciudades deben orientarse por la sostenibilidad universal y los objetivos de inclusión, pero también conservar su *Eigenart*. Los derechos de inclusión universales, como hemos descrito anteriormente, son un requisito necesario para que la población y las sociedades urbanas proyecten y gestionen sus propios caminos de desarrollo: los derechos universales de inclusión y la *Eigenart* de las ciudades son mutuamente dependientes y generan interacciones.

Respetar los límites ecológicos planetarios y garantizar la inclusión real, política y económica, constituyen los estándares globales mínimos para el proyecto de civilización humana del siglo XXI. Como conceptos, «desarrollo sostenible» e «inclusión» contienen un principio dialéctico. En el caso del desarrollo sostenible, es la necesidad de encontrar un equilibrio entre conservación, por una parte, y facilitación del desarrollo, por otra, que históricamente se ha asociado con el «crecimiento», es decir, con «tener más y consumir más». En el caso de la inclusión se requiere el equilibrio entre la idea colectiva de «compartir» y la posesión individual. Con este trasfondo, la *Eigenart* llega a ser tanto una orientación normativa como una fuente de fuerza innovadora para una humanidad en movimiento. La palabra alemana *Eigenart* se caracteriza por la dialéctica entre *Ei-gen* (lo «propio», es decir, lo individual, lo nuevo, lo diferente, lo

distintivo) y *Art* («modo» o «tipo/clase»), como una expresión de clase, comunidad, grupo y generalización.

El desarrollo societal sostenible y orientado hacia el futuro y la calidad de vida solo pueden avanzar si estas dialécticas y tensiones se nivelan en situaciones de equilibrio dinámico. Las concepciones de sociedad que pretende superar esta complejidad dialéctica y las aparentes contradicciones paradójicas del desarrollo societal —expresado con los términos *desarrollo sostenible*, *inclusión* y *Eigenart*— propagando imperativos cortos de mira a favor de un crecimiento ilimitado o de una prioridad del «individuo» o de la «sociedad»/«comunidad», están destinadas a fracasar. Esto se aplica a los conceptos capitalistas radicales de la «sociedad de accionistas» y la opinión de Milton Friedman de que no existen las sociedades, sino solo individuos; también se aplica a los protagonistas comunitarios de derechas, de izquierdas, y, a veces, de procedencia religiosa, para quienes los derechos de los individuos están subordinados a un «todo mayor». La transformación urbana hacia la sostenibilidad solo puede tener éxito si se desarrollan caminos de transformación que equilibran la ambigüedad, la dialéctica y las tensiones expresadas en los términos *desarrollo sostenible*, *inclusión* y *Eigenart*.

Basándose en la interacción entre las dimensiones de conservar los sistemas naturales que sostienen la vida, la inclusión y la *Eigenart*, el WBGU proporciona una brújula para hacer frente a los grandes trastornos en el siglo de la urbanización. Con su brújula normativa para el desarrollo urbano sostenible, el WBGU trata de tener en cuenta la diversidad de las ciudades a nivel global.

Bibliografía

Banco Mundial, *East Asia's Changing Urban Landscape: Measuring a Decade of Spatial Growth*, Banco Mundial, Washington 2015.

Brenner, N. (ed.), *Implosions/Explosions. Towards a Study of Planetary Urbanization*, Jovis Verlag, Berlín 2014.

Messner, D., *The Network Society*, Frank Cass Publishers, Londres 1997.

Ostrom, E., «Polycentric Systems for Coping with Collective Action and Global Environmental Change», *Global Environmental Change* 20 (2010) 550-557.

Stichweh, R., «Der Zusammenhalt der Weltgesellschaft: Nicht-normative Integrationstheorien in der Soziologie», en J. Beckert, J. Eckert, M. Kohli y W. Streeck (eds.), *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*, Campus, Fráncfort del Meno/Nueva York, 2004, pp. 236-245.

UN CEPAL – Comisión Económica para América Latina y el Caribe de las Naciones Unidas, *Transformación Productiva con Equidad. La Tarea Prioritaria del Desarrollo de América Latina y el Caribe en los Años Noventa*, CEPAL, Santiago de Chile 1996.

UN DESA – United Nations Department of Economic and Social Affairs, *World Urbanization Prospects. The 2014 Revision. Highlights*, ST/ESA/SER.A/352, UN DESA, Nueva York 2014.

UN DESA – United Nations Department of Economic and Social Affairs, *World Urbanization Prospects. The 2014 Revision. Final Report*, ST/ESA/SER.A/366, UN DESA, Nueva York 2015.

UN-Habitat – United Nations Human Settlements Programme, *Global Report on Human Settlements 2011: Cities and Climate Change*, UN-Habitat, Nairobi 2011.

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development* (Pérez de Cuéllar-Report), UNESCO, París 1997.

UNICEF – United Nations Children's Fund, *Annual Report 1987*, UNICEF, Nueva York 1987.

WBGU – Consejo Consultivo Científico Alemán para el Cambio Global, *World in Transition – A Social Contract for Sustainability. Flagship Report*, WBGU, Berlín 2011.

—, *Humanity on the Move. The Transformative Power of Cities*, WBGU, Berlín 2016.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LOS CRISTIANOS COMO AGITADORES
EN LA CIUDAD: EXPERIMENTOS Y VISIONES
DEL COMIENZO

La contribución de la fe cristiana
a la configuración de la sociedad

La formación de lo que hoy llamamos «cristianismo» se produjo en las grandes ciudades del Imperio romano. En ellas emergen sus peculiaridades iniciales. Recurriremos a las cartas paulinas y a la arquitectura de la ciudad de Dios que encontramos en Ap 21 para explicarlas.

El cristianismo creció en la ciudad¹. Sabemos con toda seguridad que los primeros creyentes en Cristo vivían en las ciudades, e incluso en megalópolis, del Imperio romano: Corinto, Éfeso, Damasco, y, finalmente, la misma Roma. Y los cristianos provocaban agitaciones en estas ciudades; para las sinagogas judías constituían una ofensa porque eran laxos con respecto a las condiciones para acceder y formar parte del pueblo santo de Dios; para

* MARTIN EBNER es sacerdote de la diócesis de Würzburgo. Estudió Teología en Würzburgo, Tubinga y en la École Biblique en Jerusalén. Doctorado en 1991 y habilitación en 1997 en Würzburgo. Ha sido profesor de Exégesis del Nuevo Testamento entre 1998 y 2011 en Münster. En la actualidad es profesor en Bonn. Áreas de investigación: el Jesús histórico, las comunidades cristianas en su contexto religioso y cultural, el evangelio de Marcos, la Cena del Señor, métodos.

Dirección: Seminar für Exegese des Neuen Testaments, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: martin.ebner@uni-bonn.de

¹ Para un estudio detallado, cf. Martin Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Gotinga 2012.

las ciudades, en general, eran más bien subversivos porque entre ellos experimentaban con modelos de sociedad alternativos, al menos en las comunidades paulinas. Precisamente fue el Pablo fariseo —antes de su viraje— el que encontró a estos disidentes en Damasco (Hch 9) y se propuso inmediatamente eliminarlos (Gal 1,13), pero después llevó adelante y fundamentó teológicamente lo que al principio tanto le ofendía. Lo que constituía una amenaza para Pablo y para las sinagogas y al mismo tiempo representaba el acento misionero determinante de los primeros creyentes en Cristo era la apertura sin restricciones de la alianza de Dios con los hombres que estaban interesados por la fe en un solo Dios y la ética judía, conocidos como los temerosos de Dios, pero retrocedían ante la circuncisión y las leyes dietéticas, porque ambas estaban mal vistas en el mundo grecorromano². Por consiguiente, se les negaba la pertenencia plena a las sinagogas, pero no ocurría lo mismo entre los creyentes en Jesús. Este asunto produjo unas duras confrontaciones en el ámbito judío. Durante el reinado de Claudio, en el año 49 d.C., los agitadores judíos fueron expulsados de Roma (cf. Suetonio, *Claudio* 25,4), como vemos en el caso de Prisca y Áquila (Hch 18,2), es decir, los misioneros judíos creyentes en Cristo que propagaban y practicaban un «judaísmo *light*». En Antioquía, donde el «Evangelio de Jesús como Señor» también se proclamó a los griegos, los «discípulos» fueron llamados por primera vez «cristianos» (por las autoridades romanas)³ (Hch 11,20.26), por consiguiente, como un grupo propio diferente de la sinagoga judía, quizá incluso por iniciativa de los líderes judíos, que querían diferenciarse de estos herejes porque mediante el debilitamiento de los típicos signos identitarios judíos también estaban en juego los privilegios que Roma concedía a «los judíos».

² El pene sin prepucio, con el glande al aire, se asociaba con la lascivia; cf. Andreas Blaschke, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*, Tubinga 1998; prescindir permanentemente de la carne de cerdo suscitaba la desconfianza en las comunidades de mesa y además parecía algo irracional, porque, especialmente entre los estoicos, era apreciada como un alimento particularmente sano.

³ *χρηματίζειν*/*chrematizein* deriva de la jerga administrativa romana; *cristiano* es la forma latinizada y describe a los partidarios de una persona; cf. Hans G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Fráncfort del Meno 1991, pp. 300s.

El bautismo y la abolición de las dicotomías sociales

Pablo también aprendería entre los grupos de cristianos de Damasco y Antioquía la tradición bautismal que posteriormente cita en sus cartas: «Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo habéis sido revestidos. Ya no hay distinción entre judío y no judío, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer. En Cristo Jesús, todos sois uno» (Gal 3,27-28; cf. 1 Cor 12,13). De este modo quedan abolidas las dicotomías típicas del judaísmo y de la sociedad grecorromana que dan fundamento a las jerarquías y sirven para establecer su propia identidad. La fe en Cristo se manifiesta precisamente arriesgándose a practicar estas transgresiones, que, por así decirlo, son como los brotes de color empíricos del mundo nuevo (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15). Pablo —el «convertido» en este sentido— fijó en sus cartas unos marcadores de corrección claros. Lucha con brío para que se reconozca (y se elimine) la «desigualdad» social entre los creyentes: interviene a favor del esclavo bautizado Onésimo (Flm), se enfrenta a los propagandistas de la circuncisión como plenitud de la fe cristiana (Gal) y denuncia la celebración «indigna» de la Cena del Señor en Corinto, donde los propietarios de las casas permiten que los demás sientan su posición inferior *durante la comida*. Dependiendo del rango y el estatus, era una práctica común en la cultura grecorromana que se sirvieran diferentes platos. Pero si esto sucede entre los bautizados, entonces para Pablo solo es una comida completamente normal, pero no la Cena *del Señor* (1 Cor 11,17-34). El reconocimiento palpable de quienes son socialmente inferiores entre los bautizados constituye para Pablo la *differentia specifica christiana*.

Las iglesias de Dios y el derecho ciudadano de los bautizados

Pablo llama a estas agrupaciones, que por su fe eliminan las dicotomías sociales del mundo viejo, «iglesias de Dios». Desde la perspectiva de la ciudad, esta expresión remite a la reunión de vecinos en la que se delibera sobre los intereses de la ciudad y se vota a continuación. Pero solo participan y votan los varones nacidos libres; por consiguiente, no participan las mujeres, ni los esclavos ni siquiera los varones que no tienen el derecho de ciudadanía, que se transmite en

las familias de raigambre de generación en generación. Los creyentes en Cristo se entienden análogamente como reuniones de vecinos *de Dios*, pero con otras condiciones de admisión (la fe en Cristo) y con una composición diferente (en ellas participan también las mujeres, las esclavas y los esclavos, y los varones sin derechos ciudadanos). Todos sus miembros pueden practicar los *derechos ciudadanos de los bautizados*: se constituyen como *ekklesia* (Rom 16,23; 1 Cor 11,18.20; 14,23); hombres y mujeres tienen el mismo derecho a tomar la palabra (1 Cor 11,4s)⁴. Las decisiones difíciles (personales) se toman mediante votación a mano alzada (2 Cor 2,6; 8,19). La autonomía de las iglesias en las ciudades bajo el Imperio romano se reducía a lo mínimo⁵. Podríamos decir que Pablo reactiva un antiguo derecho constitucional de las ciudades y lo aplica a los grupos de creyentes, pero con diferentes condiciones de admisión.

Los espacios del gobierno de Cristo y la infiltración subversiva en las estructuras imperiales de Roma

En el caso de Pablo aparece algo así como una concepción estratégica de la misión que trata deliberadamente de infiltrarse en las estructuras de poder romanas y «conquistar» el mundo para Cristo: Aquellas ciudades en las que Pablo funda comunidades o en las que permanece durante mucho tiempo son colonias (Filipos) o capitales de provincia del Imperio romano (Tsalónica, Corinto, Éfeso). Son los puntos estratégicos desde los que se «gobierna» el gran imperio. Son también la sede del gobernador, que, con un equipo pequeño de colaboradores, toma las decisiones sobre todos los ámbitos: política exterior, política económica y financiera, es decir, es quien se encarga de cobrar los impuestos. Las legiones romanas intervenían

⁴ En formulaciones completamente paralelas se dice que tanto los varones como las mujeres pueden «hablar y profetizar», diferenciándose en cuanto al género solamente por el peinado. La orden de que las mujeres deben callar en la iglesia (cf. 1 Cor 14,34s) es con toda probabilidad una interpolación pospaulina (cf. 1 Tim 2,11ss).

⁵ En particular, las distinciones honoríficas pueden aún concederse de forma autónoma.

de forma amenazante en las provincias revoltosas. Pablo no solo se fija en estos puntos estratégicos del Imperio, sino que piensa también como los césares. Por ejemplo, a los miembros de la «casa de Estéfanos» que se habían bautizado en Corinto los llama las «primicias de (la provincia de Acaya)» (1 Cor 16,15). Desde Éfeso escribe: «Os saludan las iglesias de (la provincia de) Asia» (1 Cor 16,19). Desde Tesalónica «resuena», según 1 Tes 1,8, «la palabra del Señor» en la provincia de Macedonia y en la provincia de Acaya (cf. también Rom 15,19.26). Hay que entender que en cada caso, tanto en Corinto como en Éfeso, se trataba de pequeñas comunidades domésticas, que probablemente estaban formadas por treinta o cuarenta miembros, e incluso menos⁶. Pero para Pablo representaban el nuevo poder que socava subversivamente el poder romano. Al igual que los romanos conquistaban el mundo con sus legiones para imponer su poder, es decir, para explotarlo económicamente, también Pablo quiere conquistar el mundo con su Evangelio⁷, para someterlo al poder real de Cristo, con las correspondientes consecuencias para la organización social de estos nuevos espacios gobernados por Cristo, configurando entre sí una red de *koinonia*.

La arquitectura de la ciudad de Dios y las utopías concretas del cristianismo naciente

En el último libro del canon neotestamentario pueden ver los lectores incluso la arquitectura de la ciudad alternativa por antonomasia: la ciudad de Dios que baja desde el cielo a la tierra (Ap 21,1-22,5). En su arquitectura se nota la concepción de la sociedad alternativa prevista por Dios. Como es habitual en las descripciones de la ciudad en la Antigüedad, a los lectores solo se les describe en detalle en qué deben fijarse y reposar su mirada. En otras palabras, los espacios en blanco

⁶ Cf. John S. Kloppenborg, «Membership Practices in Pauline Christ Groups», *Early Christianity* 4 (2013) 183-215, 189-195.

⁷ En analogía con las procesiones triunfales en las que se demostraban en Roma las conquistas de un territorio, Pablo, en 2 Cor 2,14-16, representa a Cristo como el triunfador al que Pablo lleva para revelar la fragancia de su conocimiento (mediante la proclamación).

son de importancia crucial para obtener la guía del lector. En la mayoría de los casos, se necesita un conocimiento fundamental del judaísmo para descodificar las líneas de inserción ocultas. Sin embargo, esto puede darse por supuesto en los destinatarios originales⁸. Teniendo en cuenta esto, señalamos algunos puntos de interés.

Carácter multiétnico. Por su aspecto, la ciudad de Dios es una ciudad judía: con doce puertas, que llevan el nombre de las doce tribus de Israel (Cf. Ez 48,30-34), seguidas por los doce apóstoles del Cordero que constituyen el fundamento de la muralla. Ahora bien, esta está abierta para los «pueblos de Dios» (λαοί) en plural (Ap 21,3; cf. 5,9; 7,9), por consiguiente, para todas las personas salvo para aquellas que entran dentro de los criterios de exclusión de los dos catálogos de vicios de Apocalipsis 21,8.27, es decir, para las que se han mantenido alejadas de las tendencias de asimilación al poder imperial de Roma tal como se propagaban en sus propias filas (nicolaítas, la profetisa Jezabel)⁹. Como tales, están registradas en el «Libro de la Vida» (Ap 21,27), es decir, en analogía con las correspondientes listas de ciudadanos de las ciudades, son ciudadanos de pleno derecho en la ciudad de Dios, que, a diferencia del judaísmo tradicional, tiene un carácter multiétnico.

Arterias vitales para los habitantes. Por lo general, las ciudades griegas tienen el patrón de calle hipodámico-ortogonal, que incorpora templos, edificios públicos y plazas. El sello romano típico de una ciudad puede ser reconocido por las dos calles principales, el *cardo* y el *decumanus*, que son más anchas que cualquier otra calle y se resaltan arquitectónicamente por columnatas en ambos lados. En el caso ideal, colocan un cruce de ejes sobre la ciudad, en ocasiones tienen que adaptarse a las condiciones geográficas, pero en cualquier caso conducen a la intersección en el foro, donde el capitolio o el templo imperial y la basílica representan el poder central romano tanto religioso-simbólico como jurídico. La red de calles de la

⁸ Sobre el contexto cultural del autor y de los destinatarios, cf. Stefan Schreiber, «Die Offenbarung des Johannes», en M. Ebner y S. Schreiber (eds.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2013, pp. 566-593, 573-576.

⁹ Cf. Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Ratisbona 1997, pp. 459s.472s.

ciudad de Dios, que puede fácilmente imaginar el lector partiendo de las tres puertas situadas a cada lado, no se corresponde con el modelo anterior: las tres calles principales que atraviesan la ciudad la dividen en un total de dieciséis barrios. No conducen a un centro de poder arquitectónicamente recargado¹⁰, sino que son «arterias vitales» para los habitantes. En lugar de columnatas, tras las que las tiendas más distinguidas de la ciudad vendían sus productos, encontramos avenidas de árboles frutales¹¹. Los frutos y las hojas sanadoras están disponibles gratuitamente para todos los habitantes. Los árboles están plantados a lo largo de un arroyo de agua cristalina, muy diferente de muchas ciudades bajo administración romana, donde una appestosa cloaca a lo largo de la calle principal contaminaba el aire (cf. Plinio el Joven, *Ep.* X 98).

Ciudad alternativa. En lo que respecta al «paisaje urbano» real, el tamaño y la extensión de una ciudad son especialmente importantes para los autores antiguos. Para llegar a números más altos, por ejemplo, Plinio el Viejo calcula el tamaño de Roma a lo largo de todos los caminos, que sumarían poco más de 96 km, e incluso si se tuviera en cuenta la altura de los edificios, Roma no sería superada en tamaño por ninguna ciudad del mundo (*Historia natural* 3,67). También las longitudes de los lados de la Nueva Jerusalén son cada vez más grandes, desde Ez 48, pasando por los documentos de Qumrán, hasta los Oráculos Sibilinos (5,252), según los cuales los muros de la Nueva Jerusalén se extienden hasta Jope en el mar. Una ciudad normal como Timgad en el norte de África tenía una anchura lateral de aproximadamente 1 100 × 1 200 pies (aprox. 335 m). La ciudad de Dios con forma de cuadrado, en cambio, mide 12 000 estadios por lado, es decir, unos 2 200 kilómetros. Por lo tanto, no solo abarca una zona de alrededor de 5 millones de km², sino que también cubre todo el Imperio romano cuando desciende del cielo a la tierra¹². En otras

¹⁰ Nada se dice sobre él. Nada se dice sobre el lugar del trono de Dios (Ap 22,1), sino que solo se menciona su función: es el punto de partida del río del paraíso.

¹¹ Al igual que ξύλον/árbol se entiende en el sentido de «arboleda» (cf. Giesen, *Offb.*, 474) también πλατεῖα, en Ap 22,2, debe entenderse en el sentido genérico de «red vial».

¹² En cualquier caso, toda su parte oriental; desde Jerusalén la capital, Roma, está ciertamente cubierta.

palabras, la ciudad de refugio esperada por los creyentes en Cristo y abierta a todos los que se niegan a la asimilación sustituye al Imperio romano reivindicado por los romanos.

La ciudad como Sancta Sanctorum. La ciudad tiene también una altura de 2200 km (cf. Ap 21,16). Se trata, por consiguiente, de una ciudad cúbica. Así pues, la ciudad de Dios no solo no tiene rival hasta el día de hoy, sino que también representa —evaluada sobre un trasfondo judío— una grandiosa provocación. En efecto, la forma del cubo está reservada para el Sancta Sanctorum del templo (cf. 1 Re 6,20; 2 Cr 3,8; cf. Ez 41,4), al que solo el sumo sacerdote puede entrar una vez al año bajo las más altas garantías litúrgicas (Lv 16,12-17). Ahora también queda claro por qué no hay templo en la ciudad (Ap 22,1): la ciudad misma es el Sancta Sanctorum del templo¹³. Y todos los habitantes de esta ciudad se mueven dentro de este espacio. Se podría decir también que la ciudad de Dios, según Ap 21s, es una ciudad sin centro de culto, pero llena de sacerdotes en presencia de Dios. Quien sabe que toda la zona del templo de Jerusalén estaba dividida por zonas de acceso escalonado (desde el atrio de los paganos, que está estrictamente separado de la zona judía, que a su vez conduce desde el atrio de las mujeres al de los hombres y luego al de los sacerdotes, que son los únicos que pueden entrar en la zona del altar y en las partes exteriores del templo, hasta el Sancta Sanctorum, reservado exclusivamente para el sumo sacerdote una vez al año), y quien sabe, por la información del historiador y sacerdote judío Flavio Josefo (*Autobiografía* 1), que la pertenencia al sacerdocio en el judaísmo es prerrogativa de la aristocracia o de una familia de elevada posición social, se dará cuenta de la explosiva provocación sociopolítica de esta concepción. Todos los «habitantes» de la ciudad de Dios —como es propio de los ciudadanos— son iguales y al mismo tiempo «aristócratas»: todos son sacerdotes de Dios, independientemente de su origen social¹⁴ o étnico. La semejanza con Gal 3,28 es asombrosa¹⁵.

¹³ En consecuencia, el muro de la ciudad en Ap 20,16 se designa con el mismo término (ἐνδόμεσις), que significa «el recinto de un templo» en las inscripciones de Esmirna y Tralles, por lo tanto en el entorno cultural inmediato; véase Giesen, *Offb.*, 467.

¹⁴ El estatus del sacerdote está determinado en el judaísmo por la genealogía.

¹⁵ Aunque no se menciona específicamente a las mujeres, estas están integradas en el «pueblo sacerdotal» de la ciudad de Dios.

Utopía social. La ciudad de Dios está construida con los materiales con los que los grandes comerciantes se enriquecieron comerciando con las élites de Roma: oro, piedras preciosas y perlas (cf. Ap 21,18-21). Prorrumpen en lamentaciones por la caída de la «ramera Babilonia» porque han perdido su mercado (cf. Ap 18,11-16). Leído en esta contextualización interna, al motivo tomado de las descripciones utópicas de la ciudad, a partir de los materiales extremadamente preciosos con los que se construyó, le sigue la llamada línea sociopolítica. Lo que enriquece a la élite política y económica del mundo romano se hace literalmente accesible a *todos* los habitantes de la ciudad de Dios: todos caminan por una red vial hecha de oro puro, todos viven en muros hechos de piedras preciosas y puertas hechas de perlas (Ap 21,18.21). Si a esto añadimos que en el mundo romano el censo, la estimación de la riqueza, decide sobre la admisión en el grupo de los *honestiores*, las altas posiciones de los decuriones, los caballeros y los senadores, en la ciudad de Dios desaparece este criterio de jerarquización social.

Utopía política. Los «ciudadanos» de la ciudad son esclavos y reyes a la vez (Ap 2,3-5). Son esclavos en relación con Dios, pues ante él todos lo son; pero también son reyes en la medida en que en esta ciudad se realiza el reino de Dios y solo acceden a ella quienes cumplen su voluntad (cf. Ap 21,8.27). Después de que no existan jerarquías sociales ni religiosas entre los habitantes, todos «gobernarán como reyes» (βασιλεύσουσιν), sin ser dominados por ellos. Todos tienen la dignidad de los gobernantes, pero el gobierno como acción en sí misma conduce al absurdo. El «reinado» de los «esclavos» de Dios consiste en su adoración (λατρεύσουσιν), como se espera de los (sumo) sacerdotes. Así, la sociología de la ciudad de Dios retoma el foro, que es típico de la arquitectura de las ciudades romanas, donde se produce la conexión entre las esferas política y sagrada, y las connota de nuevo. El doble rostro de la representación romana del poder ante las gentes de la ciudad se traslada a la determinación del lugar de las personas en la ciudad: son sacerdotes y reyes al mismo tiempo, en la medida en que dan gloria a Dios.

Recapitulando, la descripción de la ciudad de Dios en Ap 21s concreta el reino de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ) como ciudad, que reemplaza al Imperio romano, es decir, al reino de los romanos. La metáfora

del reino de Dios, tradicional en la Biblia y basada empíricamente en las monarquías orientales o helenísticas, se traslada al mundo imaginario de la cultura urbana —y sobre esta base se practica una crítica provocadora tanto de la estructura de gobierno de Roma, que solo evitaba el nombre de «monarquía», como del orden social formado por ella—. Ap 21s insinúa un cambio en el orden social a través de la representación de la arquitectura y las interacciones sociales, que se encuentra totalmente en la línea de Gal 3,28.

Conclusión

El cristianismo creció en la ciudad y parece como si su supervivencia se decidiera en las megalópolis del siglo XXI. Las visiones que los escritos del Nuevo Testamento presentan al respecto, y también los caminos que los creyentes en Cristo tomaron en el siglo I, todavía están lejos de ser alcanzados hasta el día de hoy. Descritas en su anclaje en la historia contemporánea, se manifiestan como poderosas analogías para el presente. La verdadera provocación de las primeras comunidades cristianas residía en que entendían la exaltación del Crucificado a la derecha de Dios como un mandato para vivir ya *en este mundo* bajo su gobierno como sus ciudadanos, es decir, para comenzar en sus propias filas con los correspondientes cambios sociales y rechazar cualquier cooperación que contradijera este objetivo. Eran conscientes de que los que aún no practicaban este otro estilo de vida no podrían entrar en la ciudad de Dios, que descendería a la tierra. En resumen: Para los primeros creyentes en Cristo, la fe en el Dios que resucita a los muertos se realiza en la transformación de los espacios sociales cotidianos. Seriamente significa que el teocentrismo no es compatible con las jerarquías construidas humanamente, sean sociales o religiosas. En las ciudades se decidirá qué opción tomar.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

APRENDER A VIVIR LA HOSPITALIDAD

Fundamentos teológicos de la proclamación de la fe en la pluralidad cultural de las grandes ciudades

Para el papa Francisco, la «conversión pastoral» representa un motivo importante de la «pastoral urbana». Unas referencias fundamentales para la proclamación de la fe son las mismas megalópolis y los procesos de transformación social, cultural y religiosa que en ellas se desarrollan. Reflexionamos aquí sobre un concepto teológico esencial de la «pastoral urbana»: la «hospitalidad».

I. Introducción: La fe en las «nuevas culturas» de las megalópolis

Desde la década de 1980 se está reflexionando en una red intercontinental sobre la «pastoral urbana»¹, a la que se unió el papa Francisco cuando era arzobispo de Buenos Aires², con la mirada puesta en las nuevas morfogénesis de la fe y de las praxis eclesiales en los espacios «en movimiento» de

* MARGIT ECKHOLT, profesora de Teología Fundamental y Dogmática en el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück.

Dirección: Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück, Schloßstrasse 4, 49074 Osnabrück (Alemania). Correo electrónico: margit.eckholt@uni-osnabrueck.de

¹ Cf. Benjamín Bravo y Alfons Vietmeier (eds.), *Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007*, Zürich/Berlín 2008.

² Véase la entrevista al cardenal Jorge M. Bergoglio, S.J., en Virginia Azcuy (ed.), *Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires 2014, pp. 237-244.

las metrópolis y de las megalópolis. El papa Francisco llama la atención en *Evangelii gaudium* sobre las «nuevas culturas» que están emergiendo en estos espacios, movidas por el dinamismo, la creatividad y la vitalidad de las formas cambiantes de relación y de trabajo, especialmente potenciadas por los nuevos medios de comunicación y un nuevo «estilo» de convivencia, pero también caracterizadas por la violencia y la fragilidad de las precarias redes económicas y sociales en los abismos y los «no lugares» de las grandes ciudades. «Nuevas culturas continúan gestándose en estas enormes geografías humanas en las que el cristiano ya no suele ser promotor o generador de sentido, sino que recibe de ellas otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús. Una cultura inédita late y se elabora en la ciudad» (EG 73). Es precisamente aquí donde hay que estar presentes, «es necesario llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas, alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades» (EG 74).

En las siguientes reflexiones quiero esbozar los marcos teológicos y eclesiológicos para esta transformación a la que el Papa se refiere cuando dice que evangelizar significa «alcanzar los núcleos más profundos del alma de las ciudades», y esto solo es posible cuando se toma en serio la radicalidad de las transformaciones de las formas de vida y de fe en los espacios cambiantes de las ciudades a nivel cultural, llenos de desafíos sociales, políticos y económicos, que están unidos con el dinamismo de la transformación de las formas de vida y de fe en las grandes ciudades. Los estudios sociológicos sobre la religión apuntan a la ruptura de los lazos institucionales con las iglesias, no solo en los países europeos, sino también producida por la crisis de credibilidad por la que atraviesa la Iglesia católica en los últimos años y en el presente debido a la revelación de los abusos sexuales y los abusos de poder, especialmente en los países latinoamericanos. El alejamiento de la Iglesia católica como institución, la secularización y el pluralismo religioso —en América Latina aumentan las iglesias pentecostales y otros movimientos religiosos carismáticos— caracterizan la ruptura de las formas tradicionales de fe, y esto se amplía en las megalópolis, las metrópolis y las grandes ciudades dada la dinámica, la fascinación y la fragilidad de la vida en

estos espacios «en movimiento». Los obispos latinoamericanos definen las ciudades como «laboratorios culturales» (DA 509) en la Conferencia de Aparecida, y también hacen en ella una autoevaluación, vinculada a una autocrítica, con respecto a los desafíos que los procesos de transformación culturales, sociales, políticos y religiosos del presente plantean a la Iglesia católica y su servicio a la evangelización. Hablan de «otros grupos religiosos», y no ya, como en Puebla (1979) o Santo Domingo (1992), de «sectas»³, por los que se deciden los católicos «no por motivos doctrinales, sino por formas de vida diferentes»: «No lo hacen por motivos estrictamente dogmáticos, sino por motivos pastorales; no por problemas teológicos, sino por el enfoque metódico de nuestra Iglesia. Así que esperan encontrar respuestas a sus preguntas en otra parte»⁴. En muchos de los numerosos estudios disponibles sobre el movimiento pentecostal, sobre todo desde la sociología de la religión, se habla de que estas nuevas iglesias entienden mejor cómo ubicarse en los espacios en movimiento de las ciudades y cómo reaccionar ante el cambio cultural con mayor facilidad⁵. En una entrevista posterior a la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro (2013)⁶, el papa Francisco habló de la necesidad de nuevos encuentros ecuménicos así como de un cambio de actitud hacia el movimiento carismático dentro del catolicismo, y recordó la «conversión pastoral», y la «conversión

³ Cf. Margit Eckholt, «Ernstzunehmende Anfragen. Die katholische Kirche und die Sekten in Lateinamerika», *Herder-Korrespondenz* 47 (1993) 250-255.

⁴ Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007, edición del Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. DA 225.

⁵ Cf. Margit Eckholt, «Pfingstkirchen als Herausforderung für den Katholizismus», *MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 65 (2014) 56-59; id., «Pfingstlich bewegt und befreiungstheologisch geerdet? Die „Pentekostalisierung“ des Christentums in Lateinamerika und Herausforderungen für den lateinamerikanischen Katholizismus», en Polykarp Ulin Agan SVD (ed.), *Pentekostalismus – Pfingstkirchen*, Akademie Völker und Kulturen 2016/17, Siegburg 2017, pp. 33-57.

⁶ Papa Francisco, Entrevista tras la finalización de la Jornada Mundial de la Juventud el 28 de julio de 2013, cita en Jakob Egeris Thorsen, *Charismatic practice and catholic parish life. The Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala and Latin America*, Leiden/Boston 2015, p. 220.

eclesial» asociada, que representa el horizonte orientador de la red latinoamericana «Pastoral urbana» y que también ha dado forma a la investigación del proyecto «Pastoral urbana» (2010-2014) encargado por la Conferencia Episcopal Alemana⁷. Si la configuración de lo que es la evangelización ya no procede de la Iglesia, sino que está determinada por los desafíos de la ciudad, como ponen de relieve los trabajos teológicos y pastorales sobre la «Pastoral urbana», entonces debemos recordar y «concretar» el cambio de paradigma eclesiológico del Concilio Vaticano II, que parte de la centralidad del Evangelio de Jesucristo, que una y otra vez se encarna de nuevo en las diferentes realidades culturales de la vida humana. Me gustaría tratar esto en el siguiente segundo punto y afinar el horizonte orientador de esta «conversión eclesial» en el tercer punto final, remitiendo al concepto de hospitalidad desarrollado por la filosofía francesa contemporánea: «Aprender a vivir la hospitalidad» es el camino de una «Iglesia en salida», de una nueva forma de ser cristiano y de ser Iglesia, que en la dinámica de cada nueva salida, en los caminos con muchos otros —otras confesiones cristianas, otras religiones y todas las personas de «buena voluntad»—, hace despuntar simbólico-sacramentalmente «la ciudad de Dios» en los espacios en movimiento de la ciudad sirviendo a la paz y la justicia y cuidando de la casa común de la creación.

II. «Conversión eclesial»: Fundamentos eclesiológicos del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín

1. *La recíproca relación entre Lumen gentium y Gaudium et spes*

El Concilio Vaticano II supuso un cambio de paradigma eclesiológico y teológico para la Iglesia católica, que pasó de ser una Iglesia occidental a ser una Iglesia mundial, de una Iglesia concebida como

⁷ Margit Eckholt y Stefan Silber (eds.), *Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014.

una «societas perfecta» jerárquica a una Iglesia como Pueblo de Dios, que se expresa de forma concreta en la multiplicidad de culturas y en ellas se manifiesta como «sacramento» de Jesucristo al servicio de la paz y de la justicia y de la unidad de toda la humanidad. El 50° aniversario de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) recuerda la importancia de la constitución pastoral *Gaudium et spes* para este cambio de paradigma eclesiológico. Con su «opción por los pobres», la Iglesia latinoamericana radicaliza el «descubrimiento del mundo» acontecido en el Concilio. La «encarnación» en el mundo se convierte en una expresión en la que se redescubre el sentido original del Evangelio y se le dan nuevas formas de expresión en diversas formas de práctica al lado de los pobres y marginados, hasta el martirio, hasta la entrega de la vida. El hecho de que los fieles se conviertan en «sujetos» de la Iglesia, un momento central del nuevo ser Iglesia, que se expresa en la idea de Pueblo de Dios y en la orientación carismática de *Lumen gentium*, es siempre concreto, es decir, está relacionado con los contextos culturales, sociales, políticos y económicos, y es expresión de la libertad cristiana, que se realiza como tal en el reconocimiento de otras libertades, y en ellas se sitúa al servicio de la liberación y del reconocimiento de los «pobres» como sujetos —entendiendo por «pobres» a todos los que son marginados, a los que son desposeídos de sus derechos y, por tanto, de las posibilidades de la vida, en particular los pueblos indígenas y también las niñas y las mujeres—. Cuando el papa Francisco habla en *Evangelii gaudium* de estas «nuevas culturas» que surgen en las ciudades, estas culturas nacen de los procesos creativos y entrelazados de estos nuevos «sujetos», y deben ser comprendidas y reconocidas para alcanzar con el Evangelio el «alma» de las ciudades y de estas nuevas culturas.

2. Libertad y liberación en Jesucristo

El «reconocimiento de los otros» se fundamenta en la liberación en Jesucristo. Los nuevos caminos de una pastoral de la ciudad tienen que remitir a esta libertad cristiana, que es el fundamento de la Iglesia, y desde ella potenciar la creación de nuevos medios liberadores y libertadores para la participación y la comunicación en una Iglesia

que está «en» la ciudad. En este sentido, la contribución a una «eclesio-génesis» solo es posible con la participación de todos y con el reconocimiento de su diversidad. El Concilio Vaticano II sentó las bases para esto al «empoderar» todo cuanto se deriva del bautismo y llamar a todos, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, a la responsabilidad de contribuir a la edificación del Pueblo de Dios⁸. Esto requiere la expresión viva de la fe, los procesos de aprendizaje y la formación en materia de espiritualidad y religiosidad. Ciertamente, es importante que la liturgia de la Iglesia continúe siendo atractiva, pero la tradicional «Iglesia de los ritos» debe abrirse para que puedan surgir nuevas formas de participación y corresponsabilidad, una nueva forma de convivencia entre sacerdotes y laicos, entre hombres y mujeres. En el marco del proyecto de investigación sobre «Pastoral urbana», las colegas de la asociación de teólogas «Teologanda»⁹ de Buenos Aires han hecho hincapié en la importancia de formarse en comunidades vivas de fe y en el reconocimiento de la capacidad de todos, en particular de las mujeres, para llevar a cabo una nueva reflexión sobre la autoridad y la estructura ministerial de la Iglesia. La Iglesia católica no puede seguir postergando más esta renovación y, en este sentido, una «eclesio-génesis» —que ponen de manifiesto los estudios sociológicos sobre el crecimiento del pentecostalismo en América Latina— si desea tener acceso a las diferentes culturas emergentes con su servicio al Evangelio. La Iglesia no está «en contra» el mundo, al contrario, moldea su identidad a partir de las muchas formas de ser de la humanidad y la expresa en su praxis litúrgica, en la realización de sus rituales y en sus estructuras ministeriales. Precisamente aquí es donde contribuye a la formación de la «ciudadanía», que también es una tarea pastoral. La ciudad de Dios y la ciudad de los hombres no están yuxtapuestas o contrapuestas, sino que Dios acepta en Jesucristo habitar en la ciudad de los hombres, dándole así

⁸ Cf. Margit Eckholt, «Citizenship, Sakramentalität der Kirche und empowerment. Eine dogmatisch-theologische und ekklesiologische Annäherung an den Begriff der "citizenship"», en Virginia R. Azcuy y Margit Eckholt (eds.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Berlin/Zürich 2009, pp. 11-40.

⁹ Cf. Margit Eckholt (ed.), *Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT*, Berlin 2011.

un dinamismo que hace saltar por los aires su estrechez y su encierro en sí misma, social, cultural y eclesial, abriéndose a la inmensidad de un Dios cada vez más grande y que conduce a una nueva forma de «ciudadanía», en cuyo centro se encuentra la amistad divina y humana, regida por la afirmación paulina: «Ya no hay judíos ni griegos, ni esclavos ni libres, ni hombre ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). Así se convertirán los cristianos en la «levadura» de este único mundo; no son «ciudadanos de dos mundos», pues la «ciudad de Dios» crece en la «ciudad de los hombres».

3. Una nueva teología «pública» en el espacio en movimiento de la ciudad

La compleja «novedad» del «cambiante espacio de la ciudad», a la que se le está dando una respuesta en la praxis pastoral, apenas ha llegado a ser abordada por la reflexión teológica, en particular por la teología dogmática. Al mismo tiempo, la ciudad se ha convertido en el centro de interés de los estudios de la cultura, precisamente porque es un reflejo de la «nueva» cultura contemporánea. El «giro topográfico» o «espacial» de las ciencias de la cultura, realizado interdisciplinariamente ante todo con la geografía humana, lleva a situar la ciudad en el marco del paradigma del espacio¹⁰. Espacios y lugares, fronteras y puentes, líneas de enlace, autopistas y metros, tienen relevancia para describir la ciudad. En el espacio de la ciudad surgen culturas siempre nuevas, creadas por los encuentros, por diferentes «traducciones» y los espacios fronterizos. La ciudad es un «espacio en movimiento»¹¹ en el que las culturas no se traducen, sino en el que se constituyen en traducciones recíprocas¹². La teología misma

¹⁰ Cf. Stephan Günzel (ed.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2010; Nikolai Roskamm, *Dichte. Eine transdisziplinäre Dekonstruktion. Diskurse zu Stadt und Raum*, Bielefeld 2011.

¹¹ Cf., p. ej., Frank Eckardt, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004.

¹² Judith Gruber, «Kirche und Kultur. Eine spannungsvolle Identifizierung im Anschluss an *Gaudium et Spes*», en Franz Gmainer-Pranzl y Magdalena Holztrattner (eds.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes**, Innsbruck/Viena 2010, pp. 301-322, aquí p. 318.

ha descuidado bastante este contexto, aunque exactamente la ciudad fue el lugar en el que la teología como ciencia se desarrolló y formó una racionalidad que presupone estructuras universales de plausibilidad a través de contextos científicos y culturales. Especialmente en la «ciudad en movimiento» de nuestra época y en vista de la situación fragmentaria, plurireligiosa y secular para la fe cristiana, la teología es objeto de preguntas y desafíos novedosos. El reconocimiento del otro, la autonomía de la cultura, la libertad de conciencia y de religión se convierten en el punto de partida de un nuevo posicionamiento de la teología en la ciudad «en movimiento». Esto significa una descentralización de la perspectiva eclesiológica, pero también una nueva presencia de la fe cristiana «entre los pueblos». Los cristianos constituyen el «pueblo mesiánico» entre los pueblos, intervienen con muchos otros en la cultura; con la proclamación del Evangelio «en la ciudad» determinan su «perfil». Esto implica entender la «misión» no en el sentido tradicional, sino comprender que la «proclamación» del Evangelio crece en el diálogo con los demás, que también está «presente» en ellos, porque precisamente Aquel al que anuncian los cristianos ya está presente allí. La «ciudad de llegada» se convierte en el nuevo lugar de referencia para la universalidad de la fe. La teología no puede ser sino «local»; surge desde los diferentes lugares en esta ciudad, en la que trabajan el teólogo y la teóloga. En cuanto «local», la teología es plural y «en movimiento», como lo es la misma ciudad. El teólogo y la teóloga cambian constantemente entre diferentes lugares de la ciudad, su teología crece «in translation», es «intercultural». Las formas de vivir la fe se desarrollan en el «espacio en movimiento» de la ciudad en una pluralidad tensa y creativa. Son los lugares eclesiales, desde los que las teólogas reflexionan sobre el anuncio de la fe, que se originan en medio de la dinámica y la fluidez de la vida en la ciudad. Lo anunciado es una «traducción» siempre nueva, y en los variados procesos de traducción, en los que se desarrollan las conexiones en la frágil, plural y tensa «ciudad de llegada»¹³, se encuentra la teología al servicio

¹³ El concepto es de Doug Saunders, *Arrival City* (trad. esp.: *Ciudad de llegada*, Debate, Barcelona ⁸2016). Miremos por donde miremos, son millones las personas que se trasladan del campo a la ciudad. De las ciudades depende nuestro futuro.

de una Iglesia como «sacramento de los pueblos». En el espacio de la «ciudad de llegada» se forma la teología «in translation» y es así como contribuye a la «conversión pastoral» o «conversión eclesial».

III. La hospitalidad en la «ciudad de llegada»

En la filosofía política de las últimas décadas se ha abierto camino el concepto de «hospitalidad» como idea para desarrollar nuevas formas de convivencia con los extranjeros y los «que llegan» en un mundo cada vez más interconectado. En su filosofía política, Aristóteles sostiene que la hospitalidad es una forma imperfecta de la amistad porque solo tiene como meta el «beneficio»¹⁴; en cambio, en las reflexiones de Kant *Sobre la paz perpetua* —en vista del comportamiento *inhóspito* de los bien educados y particularmente comerciantes de los Estados de esta parte del mundo¹⁵—, el término recibe un nuevo significado. Kant define la hospitalidad como «el derecho de un extraño, por su llegada a tierra de otro, a no ser tratado hostilmente por este último»¹⁶. Continúa con «la antigua idea del cosmopolitismo o del universalismo siendo el primero en conceder al extranjero un derecho a la hospitalidad que exige deberes jurídico-políticos más allá de una ética de lo humano. La comprensión de Kant del extranjero como sujeto, es decir, sobre todo como sujeto de derecho, sigue demostrando que es un pensador pionero con respecto a los siglos XX y XXI a la vista de los numerosos fracasos en materia de migración y de asilo»¹⁷. Los filósofos judíos Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida se basarán en la idea de Kant en sus re-

¹⁴ Aristóteles, *Die Nikomachische Ethik* (vers. esp.: *Ética Nicomaquea*). Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München 72006, p. 285.

¹⁵ Immanuel Kant, *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en *Werkausgabe* Bd. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, ed. de W. Weischedel, Fráncfort del Meno 1977, p. 214 (trad. esp.: *Sobre la paz perpetua*, Alianza, Madrid 2004).

¹⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹⁷ Rolf Gärtner, *Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeinde-pastoral*, Ostfildern 2012, pp. 21-22.

flexiones político-filosóficas del siglo xx —en el contexto del horror del Holocausto y de los nuevos movimientos migratorios de los países árabes— y la situarán en un nuevo marco. Llamen la atención sobre la aporía de la hospitalidad, es decir, sobre la tensión entre las exigencias éticas —la hospitalidad es un derecho humano inalienable— y la aplicación política y legal. En este sentido, Jacques Derrida diferencia entre la hospitalidad en el marco del derecho y la «hospitalidad absoluta»¹⁸, que encontramos en las fuentes religiosas del judaísmo y del cristianismo. La hospitalidad representa la gratuidad de la comunidad, rompe con sus reglamentos legales. En la Regla de san Benito, la hospitalidad se describe en el capítulo 53: «Todo huésped que viene es recibido como Cristo, porque él dirá: “Era un extraño y me habéis acogido”». La posada —el hospicio— ha sido históricamente siempre un lugar de protección que acoge al extranjero sin pedirle su nombre al principio, un lugar de encuentro sin propósito y sin intencionalidad. Huésped y anfitrión, forastero y lugareño se convierten en un regalo para el otro en la hospitalidad que viven: al forastero se le concede el regalo de la hospitalidad, que a menudo se condensa en forma de una comida. El huésped, el forastero al que se le abre la puerta, abre la vista a una nueva vastedad, el horizonte de la unidad de dar y recibir, que da cabida a un «más»: «El huésped trae a Dios», decía Romano Guardini¹⁹. En esto se fundamenta la forma absoluta de la hospitalidad, que señala Derrida; abre la reciprocidad a una «economía del don». En ella el huésped se convierte en anfitrión del anfitrión, el «dueño o dueña de la casa» se benefician de nuevo —mediante su relación con el otro, con el mundo— en el encuentro con el extranjero. «El huésped se convierte en el anfitrión del anfitrión... El dueño está ciertamente en su casa, pero solo entra en sí mismo gracias al huésped, que viene de fuera. Entra en sí mismo gracias (*grâce au*) al visitante, mediante la

¹⁸ Jacques Derrida, «*Von der Gastfreundschaft*». Mit einer «*Einladung*» von Anne Dufourmantelle, ed. de P. Engelmann, Viena 2001 (vers. esp.: *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 2006).

¹⁹ Romano Guardini, *Briefe über Selbstbildung*. Bearbeitet von Ingeborg Klimmer, Maguncia ¹³1978, Dritter Brief, «Vom Geben und Nehmen, vom Heim und von der Gastfreundschaft», pp. 27-43, aquí p. 37 (trad. esp.: *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Palabra, Madrid 2017).

gracia (*par la grâce*) de su huésped»²⁰. La hospitalidad, en su forma absoluta, permite experimentar la reciprocidad como «agradecimiento», como un dar y un recibir recíprocos. Esta hospitalidad se inscribe en la profundidad del acontecimiento de Cristo, desde el cual la Iglesia se renueva constantemente. La eucaristía es el sacramento de la hospitalidad absoluta de Dios, y el reconocimiento radical del otro que ha tenido lugar aquí, como el misterio más profundo de la fe; se convierte en un signo del reconocimiento del otro, sin el cual no es posible vivir juntos en paz y justicia en los espacios cambiantes de la ciudad. Ella deja que los extraños crucen nuestro umbral y nos deja encontrarnos de nuevo a través de la «gracia del huésped»: «No echéis en olvido la hospitalidad, pues, gracias a ella, personas hubo que, sin saberlo, alojaron ángeles en su casa» (Heb 13,2). Si ejercemos así la hospitalidad, no perderemos nuestra identidad, sino que creceremos en la profundidad de la comunidad de vida del Dios siempre mayor.

Por lo tanto, no es poca cosa para el «futuro» de la ciudad que la Iglesia —en una cultura plurirreligiosa solo bajo el reconocimiento de la libertad de religión y en una nueva manera de mantener el diálogo y los encuentros ecuménicos e interreligiosos— apoye a las personas para que puedan «llegar» a la ciudad y formar la correspondiente afiliación sin discriminación social, cultural, religiosa o de género. Si hay ciudadanos de primera, segunda o tercera clase de nuevo, ya sea por las dificultades para adquirir la ciudadanía o por otras causas «invisibles» como la exclusión cultural, religiosa y social, la ciudad pierde lo que le hace ciudad: la comunidad libre y liberadora de muchos ciudadanos, la posibilidad de una buena vida en niveles muy diferentes de unión, en la familia, la economía, la política, la sociedad, la cultura y la religión. Esto requiere proclamar nuevas formas de vivir la fe que superen los límites «tradicionales» de la parroquia, que se realicen proyectos ecuménicos, interreligiosos e interculturales. Para esta «conversión eclesial» se necesitan nuevas configuraciones comunitarias, la participación en todos los niveles de la Iglesia, en las diócesis, las parroquias, las comunidades, etc. A la «libertad» de la ciudad puede colaborar la Iglesia solo si

²⁰ Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, 90/91.

actúa desde la libertad del Evangelio. Los cristianos se orientan por el Evangelio proclamado por Jesús: «convertíos, porque está cerca el Reino de Dios» (Mc 1,15). En la llegada y en el encuentro con los que llegan se hará posible la «salvación» en la ciudad si nos amamos, si nos reconciliamos, si vivimos la hospitalidad y damos la mano al extranjero, si hacemos justicia a los marginados y despreciados, y si en ella firmamos la paz.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

TRANSFORMAR NUESTRAS SOCIEDADES Función pública de la fe y de la teología

La fe y la teología, que durante mucho tiempo se han ocupado de reflexionar sobre el tiempo y la historia, son invitadas en la actualidad a reflexionar sobre el espacio y la geografía. El espacio de la ciudad resulta ambiguo. Por un lado, proporciona un ambiente de libertad y oportunidad para cultivar los talentos; por otro, es un refugio para los pobres y los desplazados. La economía neoliberal ha convertido el espacio de la ciudad en un lugar de competidores en el que los pobres son los perdedores, puesto que sufren muchas negaciones. Por consiguiente, el desafío para la teología es contribuir a crear una visión alternativa de la vida en el espacio urbano, incorporando los sueños y las aspiraciones de los pobres y de los oprimidos, y fomentar la existencia y la coexistencia humana dignificadas para todos mediante la solidaridad, el cuidado y la compasión. El compromiso con las ciudades del futuro exige que los teólogos se hagan intelectuales públicos, sazonados por la fe y recordando la Buena Noticia proclamada a los pobres.

* FELIX WILFRED es fundador y director del Asian Centre for Cross-Cultural Studies, Chennai (India). Anteriormente fue decano de la Facultad de Artes y presidente del Instituto de Filosofía y Pensamiento Religioso, en la Universidad de Madrás (India). Hasta junio de 2018 fue presidente de la Revista internacional de Teología *Concilium*, así como miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano. Fue comisionado por el Consejo Indio de Relaciones Culturales Gobierno en el Trinity College de Dublín, y también ha sido profesor invitado en las universidades de Nimega, Múnster, Fráncfort del Meno, Boston College y Ateneo de Manila.

Entre sus publicaciones recientes se encuentra la innovadora *Oxford Handbook of Christianity in Asia*. Otras fecundas publicaciones: *On the Banks of the Ganges* (2002), *Asian Dreams and Christian Hope* (2003), *The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society* (2005) y *Margins: Site of Asian Theologies* (2008).

Dirección: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A panayur Kuppam Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai – 6000 119, Tamilnadu (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

La ciudad y sus oportunidades

Son numerosas las razones y los motivos que explican por qué la gente se va a vivir a las ciudades. Para algunos, la ciudad es un lugar saludable, cómodo y de alta calidad de vida; para otros, la ciudad proporciona servicios y oportunidades mediante los que pueden desarrollar sus capacidades y talentos. Con razón Aristóteles caracterizaba a la ciudad como un lugar indispensable para «vivir bien», es decir, como un lugar para vivir felizmente y para perseguir las «virtudes» o los talentos¹. De hecho, a diferencia de las zonas rurales, las ciudades, con densa cercanía humana y concentración de talentos, crean un ambiente para maximizar las capacidades humanas y para la innovación, como también oportunidades para practicar la justicia y servir al bien común. Además, la ciudad es un lugar de libertad que proporciona una atmósfera para cultivar la propia personalidad, liberada de las presiones sociales, de las tradiciones y las convenciones opresoras.

Además de estos ideales, en muchos países en vías de desarrollo, y cada vez más en los países desarrollados, la ciudad es el refugio para muchas víctimas de nuestro mundo contemporáneo, los empobrecidos, los campesinos sin tierra, los abandonados, los desplazados, los refugiados, los que solicitan asilo, las víctimas de los desastres ecológicos, los que huyen de las zonas rurales para buscar trabajo, etc. La ciudad es una esperanza para sobrevivir en medio de las numerosas carencias que sufren los pobres. Las ciudades chinas ofrecen oportunidades laborales y atraen a personas de las zonas rurales, y las ciudades indias ofrecen a muchos «dalits» («intocables») una sensación de anonimato que les ahorra la humillación de su identidad opresora de casta.

El contexto urbano de las intervenciones teológicas

Las oportunidades sociales, económicas y culturales que ofrece la ciudad están en fuerte contraposición con los lados oscuros que

¹ Aristóteles, *Política*, 1252b27.

también forman parte de ella. Al describir las ciudades en el mundo global dice Zygmunt Bauman:

Hoy, en una curiosa inversión de su papel histórico y desafiando las intenciones originales de los constructores de ciudades y las expectativas de sus habitantes, nuestras ciudades están dejando de ser refugios contra los peligros para convertirse en la fuente principal de los peligros. Dicken y Laustsen sugieren que el vínculo milenarismo entre la civilización y la barbarie se ha invertido. La vida en la ciudad se convierte en un estado de naturaleza caracterizado por el terror, acompañado de un miedo omnipresente².

Además, la moderna planificación tecnocrática de la ciudad parece aumentar especialmente la vida de los pobres, y, paradójicamente, hace su vida más insegura que nunca, con el peligro constante del desahucio de sus viviendas, la pérdida de trabajo para mantenerse, y, lo peor de todo, la negación de su dignidad humana, todo en nombre del desarrollo urbano.

Mientras que la ciudad como espacio material exige la intervención de urbanistas, arquitectos, demógrafos, economistas, etc., como espacio humano requiere el apoyo de las *ciencias humanas y sociales*. La teología podría unirse a estas disciplinas para hacer su propia contribución a este proyecto común de una ciudad del futuro humana y respetuosa del medio ambiente³.

Pero la teología siempre ha estado trabajando con categorías temporales —las cuestiones del tiempo y la historia— en el estudio de las Escrituras, la tradición y la hermenéutica. También el tiempo y la historia han sido categorías importantes en la filosofía desde la publicación de *Ser y Tiempo* por Heidegger. Sin embargo, gracias a los es-

² Zygmunt Bauman, *Does Ethics Have a Chance?*, Harvard University Press, Cambridge MA 2008, p. 65 (trad. esp.: *Mundo Consumo*, Paidós, Barcelona 2010).

³ El espacio no me permite abordar la cuestión de la legitimidad y el modo de intervención desde la fe y la contribución desde la teología a problemas socio-políticos, especialmente en las sociedades postseculares. La he tratado en otros lugares. Véase Felix Wilfred, *Theology for an Inclusive World*, ISPCK, Delhi 2019; *Theology to Go Public*, ISPCK, Delhi 2013); véase también Nigel Biggar y Linda Hogan (eds.), *Religious Voices in Public Places*, Oxford University Press, Oxford 2009.

tudios culturales y ecológicos, las categorías de *espacio* y geografía han comenzado a atraer la atención global. Han sido ignoradas durante mucho tiempo. La reflexión sobre la fe necesita centrarse actualmente en la ciudad como el espacio, el medio de coexistencia humana en condiciones medioambientales óptimas. Los espacios de nuestras ciudades son cada vez más plurales y diversificados cultural, religiosa y étnicamente. La organización del espacio material y la planificación de la ciudad constituyen una actividad técnica, pero la fe podría contribuir a crear espacios sociales y ambiente de reciprocidad y comprensión entre los grupos étnicos, religiosos y culturales diferentes. Para realizar esta contribución, la fe y la teología tienen que tener en cuenta los factores antropológicos y sociales que componen la ciudad.

La negación de las necesidades para sobrevivir, como la nutrición, la vivienda, la atención sanitaria, junto con la experiencia de opresión, desempleo y ausencia de oportunidades educativas, son fuentes de inseguridad y violencia en las ciudades de todo el mundo. En las ciudades se experimenta la pobreza en sus formas antiguas y modernas. La lista no es completa si no incluimos los factores étnicos, raciales y religiosos. Por conveniencia o comodidad se soslayan estos factores en el análisis de la situación de las urbes. Además, en muchas ciudades el mundo, la religión, lejos de ser una solución, forma parte del problema. La religión y sus símbolos se usan en las luchas por el poder. Por ejemplo, los musulmanes indios son cada vez más marginados y minoritariamente vulnerables en las ciudades indias, y objetivos de ataques violentos⁴. En muchas ciudades de Occidente, lamentablemente, existe un *racismo institucionalizado* y *prejuicios religiosos* que conducen a expresiones violentas. Yo pienso que los teólogos y las comunidades creyentes tienen la responsabilidad en Occidente de desafiar proféticamente las expresiones abiertas y encubiertas de racismo y discriminación contra las minorías, las etnias, los migrantes y los refugiados en un momento en el que estas cuestiones amenazan con romper la Unión Europea.

⁴ Cf. Laurent Gayer y Chrisophe Jaffrelot (eds.), *Muslims in Indian Cities*, HarperCollins, Noida 2012.

Interculturalidad y capital social

Por una parte, existe cada vez más escepticismo sobre la viabilidad de la multiculturalidad. Por otra parte, no nos gustaría regresar a una política de asimilación forzosa a la cultura y la tradición de la mayoría. En esta coyuntura nos damos cuenta de la importancia de la *inter-culturalidad*. Mientras que la multiculturalidad defiende el derecho a la diversidad, la interculturalidad requiere la apertura al otro y la comunicación con él. Esto no puede lograrse mediante estrategias psicológicas o de persuasión moral, sino que tiene que acompañarse por una visión diferente y por políticas y prácticas apropiadas. El apoyo a una simple multiculturalidad con el reconocimiento de la legitimidad de la pluralidad puede conducir, como se teme frecuentemente, a la guetización, lo que podría evitarse mediante políticas y prácticas de igualdad y participación social, económica y política. Por emplear una diferencia clásica en sociología creada por Ferdinand Tönnies (asumida posteriormente por Max Weber), una de las importantes contribuciones que podrían hacer la fe y la teología es transformar a las ciudades para que dejen de ser *Gesellschaft* (sociedad) y se conviertan en *Gemeinschaft* (comunidad).

En el siglo pasado, Sri Aurobindo, de India, y Mirra Alfassa, una mística francesa, inspiraron la creación de un modelo de la ciudad intercultural del futuro. Esta ciudad, llamada *Auroville*, existe y se encuentra en las afueras de Pondicherry, India. Como experimento, aquí las personas de todas las naciones, religiones, razas y lenguas viven juntas y forman la ciudad, prefigurando la unidad de la humanidad, viviendo en armonía con la naturaleza. Auroville encarna concretamente la visión de las ciudades alternativas del futuro. Como afirma su constitución fundacional, «Auroville será un lugar de formación permanente, de progreso constante y de una juventud que nunca envejece»⁵.

Debemos a Robert Putnam el uso actual del concepto de *capital social*⁶. Él hace una distinción entre dos aspectos del capital social.

⁵ <https://www.auroville.org/contents/1> [consultada el 30/09/2018]; véase también Anu Majumdar, *Auroville. A City for the Future*, HarperCollins, Noida 2017.

⁶ Véase Robert Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster Paperback, Nueva York 2000 (trad. esp.: *Solo en*

Un aspecto de este es la *vinculación*, es decir, la unión entre personas semejantes relacionadas por una identidad común, unos valores compartidos, la historia, la tradición, la religión, etc. Este aspecto tiene su propio conjunto de problemas. Necesita ser equilibrado por el otro aspecto del capital social, a saber, la *construcción de puentes*, la conexión con el otro. Para la regeneración de la vida urbana teniendo como centro a los pobres y los desfavorecidos, las comunidades de fe podrían ayudar fortaleciendo su capital social (*vinculando y construyendo puentes*) y mejorando su calidad de vida en todos los aspectos. El capital social —especialmente con un equilibrio entre sus dos aspectos— puede crear la resiliencia necesaria para superar la pobreza en la ciudad, que no pueden lograr los recursos financieros por sí solos, y compensar, de algún modo, la terrible ausencia del sentido de comunidad.

El grito de los pobres en las ciudades

En la ciudad del faraón no se escuchaba el grito de los pobres. Nuestras ciudades tienen sus periferias sociales y económicas en innumerables suburbios con condiciones de vida pésimas donde se silencia la voz de los pobres y de las víctimas. En Asia, África y América Latina, los pobres viven de las migajas de la ciudad creadas por el capitalismo global y el mercado neoliberal. En las bellas colinas que rodean Río de Janeiro se encaraman las *favelas*, donde más de un millón de personas viven de los desperdicios de la ciudad. India tiene una población urbana de 377 millones, más que toda la población de los Estados Unidos. De estos, varios millones viven en barrios de chabolas como Dharavi en Bombay, el mayor barrio de tugurios de Asia. Duermen, cocinan, copulan y defecan en espacios hacinados, sin seguridad, sin alimentarse adecuadamente y sin atención sanitaria. Los barrios de chabolas son «ciudades imprevistas»⁷. En Manila el 50% de

la bolera: Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002).

⁷ Cf. Jai Sen, «The Unintended City», en *The Oxford Anthology of the Modern Indian City. Making and Unmaking the City*, editado por Vinay Lal, Oxford University Press, Delhi 2013, pp. 145-154.

la población urbana vive en estos barrios. Hasta hace unos años, en la «montaña de humo» de Tondo, Manila, miles de familias sobrevivían rebuscando en los dos millones de toneladas métricas de basura urbana. Los pobres que viven en estos barrios llegan a ser también víctimas del tráfico humano, del abuso sexual, de peligrosas experimentaciones médicas, de venta de drogas, etc. Hablamos actualmente de la calidad de vida. ¿Dónde está en nuestras ciudades si excluimos a las personas y les negamos un poco de espacio para una vida humana dignificada? Con la falta de espacios abiertos, el aislamiento social y la inexistencia de lugares para encontrarse y socializar —como sí ocurre en las zonas rurales—, los pobres que optan por vivir en la ciudad sufren inmensamente. Existe una inextricable conexión entre pobreza y degradación medioambiental. La pobreza es el mayor agente contaminante, algo que puede experimentarse en las ciudades de los países en vías de desarrollo.

Además de una economía sensata, de la creación de infraestructuras, de la seguridad medioambiental, del reciclaje de la basura y de una buena gobernanza, la ciudad necesita *un rostro humano*, o, por decirlo como lo expresaría Emmanuel Lévinas, un «urbanismo humanista»⁸. La fe y la teología pueden contribuir en este contexto a crear un rostro humano en la ciudad abordando aquellos problemas y preocupaciones de las personas que excluyen de su ámbito los actores económicos, políticos y culturales. Las perspectivas de la fe y la teología nos llevarán más lejos que la mera prestación de servicios a las víctimas del ámbito urbano para devolverles su dignidad como seres humanos. La opción del Evangelio por los pobres se traducirá en una planificación urbana que partirá de abajo hacia arriba, escuchando el grito de los pobres, atendiendo a sus condiciones y respondiendo a sus necesidades y aspiraciones. La actividad pastoral en la ciudad significa para muchos llevar la fe a las personas que se están secularizando y salvarlas de caer en el materialismo y en el consumismo. Actualmente, necesitamos interpretar la fe y la implicación pastoral a la luz de *Gaudium et spes*, es decir, prestando atención a la naturaleza de la presencia de la Iglesia en el mundo, lo

⁸ Cf. Michael L. Morgen, *Levinas's Ethical Politics*, Indiana University Press, Bloomington 2016, p. 179.

que implica plantearse cómo la Iglesia, la fe y la teología pueden abordar los grandes problemas de la ciudad que afectan a las personas de toda religión, geografía, raza y cultura.

Como premisa teórica de empresa inspirada en la fe, tenemos que ser conscientes de que la identidad del espacio urbano, como las demás identidades, se construye relacionamente, es decir, no a partir de una concepción esencialista apriorística. A los espacios se les atribuyen significados y se convierten en lugares mediante los encuentros y la relación entre seres humanos. Lo que hace el enfoque tecnocrático es adoptar el espacio urbano en su materialidad dejando de lado el aspecto constructivo que hace del espacio una realidad dotada humanamente, lo que constituye un presupuesto importante para comprender a los pobres en los espacios de la ciudad. Este enfoque nos conduce al siguiente punto.

De la ciudad inteligente a la ciudad compasiva

Desde 2008, la «smart city» se ha convertido en el objetivo declarado de muchos Estados y empresas de todo el mundo⁹. Este proyecto propone transformar las ciudades y gobernarlas a través de medios digitales y otros medios tecnológicos de comunicación y automatización mediante el uso inteligente de los recursos disponibles. Lo que predomina es el enfoque empresarial de la vida en la ciudad. Me parece que los proyectos urbanos dominantes de hoy en día no son más que la aplicación contemporánea del paradigma de la Ilustración europea de progreso, desarrollo y evolución humana lineal o dialéctica. Este paradigma ha ejercido tal influencia que incluso las Escrituras cristianas fueron interpretadas como si Dios, como un urbanista y administrador, tuviera ¡su propio mapa y *plan de salvación!*

Todos los problemas humanos no pueden resolverse con dinero, ni con tecnología ni administración. Por seductor que pueda sonar,

⁹ El gobierno de India lanzó en junio de 2015 el programa «Smart Cities Mission» con el objetivo de desarrollar cien ciudades que estén tecnológicamente orientadas y sean sostenibles.

el proyecto de la ciudad inteligente oculta numerosos problemas sociales, económicos y políticos. Una ciudad humana no puede crearse y mantenerse sin poner a las personas por encima de la tecnología, que solo puede tener una función de servicio. Las políticas y las prácticas tienen que desarrollarse después de la interacción y el diálogo con las personas, comprobando sus necesidades y aspiraciones. Sucumbimos a la peligrosa idea del progreso y del desarrollo de la Ilustración cuando colocamos los planes por encima del diálogo. Un proceso de diálogo creará ciudades desde abajo, es decir, el proyecto de una ciudad es un proceso continuo de diálogo y de interacciones humanas.

En situaciones de pobreza masiva, de negación de las necesidades básicas para vivir y de ausencia de espacios adecuados en la ciudad —como es el caso en los llamados países en vías de desarrollo—, el proyecto de la ciudad inteligente beneficiará probablemente a la élite y la clase media, y responderá a las exigencias del capital y del mercado. Lo que se olvida es que existe todo un proceso político implicado en la construcción de la ciudad en el que hay que ponerse de acuerdo con clases y castas opuestas, etnias diferentes, migrantes, refugiados, desplazados e intereses económicos divergentes. El problema con la ciudad inteligente es que resulta un proyecto totalmente despolitizado que parte de una supuesta neutralidad e imparcialidad con relación a la desigualdad entre los ciudadanos, sus posiciones económicas contrapuestas y sus conflictos de intereses.

Tal y como están las cosas, la planificación urbana está fuertemente influenciada por el capital y las demandas del mercado, y los pobres y los marginados de la vida urbana son atendidos de boquilla. La ciudad del futuro, por otro lado, requiere seriamente el espíritu de la solidaridad humana, el cuidado radical y la compasión infinita, que realmente escasean hoy en día. No podemos esperar esto cuando las relaciones humanas están mediadas por el dinero y el mercado. De hecho, Friedrich Hayek fue sincero cuando dijo que el amor no tiene lugar en la economía¹⁰. Una de las contribuciones más importantes

¹⁰ Cf. Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago University Press, Chicago 1960 (trad. esp.: *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid 61998).

que la fe y la teología podrían hacer para el futuro de nuestras ciudades es inculcar una visión y orientación nuevas y alternativas inspiradas por el espíritu de amor, cuidado y compasión. Tenemos una base muy débil si tuviéramos que basar nuestra vida social contemporánea y las instituciones políticas en la teoría de un *contrato social* imaginario (Jacques Rousseau) o confiar en que la justicia suceda en una «posición original» hipotética (John Rawls). Estamos viendo los serios límites y la debilidad de una base que está en el fondo de la crisis del liberalismo, el capitalismo y el mercado¹¹. Si nos atenemos al contrato social y a la lógica del mercado, no hay una respuesta convincente para la solidaridad con los pobres y los marginados. Los pobres son los culpables de su suerte, así lo expresa el argumento. Ante esta situación, necesitamos una visión y perspectivas alternativas que iluminen nuestra humanidad común, definan nuestra vida social y nuestras relaciones interhumanas más allá del marco del interés propio y la competencia. Esto debe reflejarse en la forma en que construimos y reconstruimos ciudades con prioridades y valores diferentes a los dictados por el mercado y el consumismo.

La tecnología y las técnicas de gestión no pueden suplantar la solidaridad, el cuidado y la compasión humana, que serán el latido del corazón de las ciudades del futuro. Los ojos compasivos ven más y más allá que los medios y proyectos tecnológicos más avanzados. Como en el relato evangélico, mientras los ojos de las élites se vuelven hacia la grandeza del templo y su belleza, los ojos compasivos se vuelven hacia la pobre viuda. La silenciosa ofrenda del óbolo en el templo suscita la alabanza de Jesús (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4). Quienes más contribuyen a la construcción de la ciudad con su duro trabajo —los pobres, los migrantes, los refugiados, los discriminados— son ignorados y marginados, privados de voz para modelar su hábitat. Los barrios de chabolas son una vergüenza para los urbanistas. En lugar de verlos como realidades humanas, se planea su eliminación. Esto es diametralmente opuesto a la visión que tiene Isaías de la nueva Jerusalén: «Saltaré de júbilo por Jerusalén, sentiré alegría por mi pueblo; no se oirán llantos en ella, ni gritos pidiendo

¹¹ Véase *The Economist*, 15-21 de septiembre de 2018, que analiza la crisis del liberalismo.

socorro. Ya no habrá niños en ella que mueran a los pocos días; ni adultos que no alcancen una cumplida madurez... Construirán viviendas y las habitarán... no construirán para que otros habiten...» (Is 65,19.21-22).

La ciudad no es simplemente un lugar, sino un *ambiente*. Es un ambiente de comunidad en el que las personas y los grupos pueden prosperar interconectándose y viviendo solidariamente. El amor al prójimo era relativamente fácil cuando este era del propio color, raza, religión, cultura y lengua. Se ha convertido en un serio problema cuando no compartimos ninguna de estas realidades, pero estamos llamados a amar y a forjar relaciones. El prójimo no es solo un hecho de cercanía física, sino un hecho de negociación y comunicación. La extrañeza del prójimo crea *xenofobia*. ¿Cómo pasamos de la situación de xenofobia a la *xenofilia*, es decir, al amor del extraño? ¿Cómo podemos transformar la creciente desconfianza que corta la vital comunicación humana creando una mayor sensación de confianza y solidaridad entre los habitantes de la ciudad? ¿Pueden la fe y la teología ayudar a las personas a realizar esta transición?

Es significativo que casi todas las cartas de Pablo fueran escritas a habitantes de la ciudad y abordaran los problemas que tenían las comunidades en ella¹². Usando una rara expresión, Pablo exhorta a los filipenses «a vivir como buenos ciudadanos (*politeuesthe*)» (Flp 1,27). Para Pablo, la ciudad es un lugar de comunidad, de reciprocidad, de relaciones, una realidad completamente diferente de la imagen actual como un lugar de concentración de mercaderes y consumidores. Exhorta a los ciudadanos de Colosas a «ser compasivos» (Col 3,12), que debe caracterizar su relación en la comunidad y en el conjunto más amplio de la sociedad.

La ciudad como comunidad es una creación de todos. La ciudad sostenible es aquella donde se produce la participación de la comunidad. Rechazar aceptar la participación de los pobres, los migrantes y los refugiados solo incrementará más su vulnerabilidad. En las grandes ciudades, especialmente en los países en vías de desarrollo,

¹² Cf. Steve Walton et al. (eds.), *The Urban World and the First Christians*; William B. Eerdmans, Grand Rapids 2017.

observamos cómo los ricos se protegen en las llamadas «urbanizaciones privadas» levantando muros y vallas e impidiendo el acceso a los pobres. La riqueza también les asegura las mejores tierras y espacios verdes, privatizando los espacios públicos. Si la Iglesia quiere dar un buen testimonio en tales situaciones, una de las mejores maneras es poner a disposición de los ciudadanos, especialmente de los más vulnerables, sus edificios, locales, infraestructuras e instalaciones. Esto significa ser una Iglesia sin muros. De esta manera, la Iglesia entrará en una comunicación genuina con la comunidad local, y la gente comenzará a sentir que la Iglesia está ahí para ellos. Estos son los caminos para crear solidaridad y comunidad. Todo esto ayudará también a disipar los temores y las sospechas de los «secularistas» y de los pueblos de otras tradiciones religiosas sobre el motivo de la Iglesia en su compromiso con la ciudad.

Ciudad y ecología

El actual modelo de desarrollo se lleva a cabo a expensas de la naturaleza. El desbocado consumismo global sigue generando montañas de basura (2 000 millones de toneladas en 2016) en nuestras ciudades, que constituyen una seria amenaza para la salud y la supervivencia de los seres humanos. El papa Francisco nos dice que la planificación de la ciudad no solo debe estar en sintonía con los cánones de la estética, sino, sobre todo, contribuir a *la calidad de vida* y facilitar la interconexión humana, la solidaridad y el sentido de pertenencia. El Papa sueña con otro modelo de ciudad. Dice al respecto:

¡Qué hermosas son las ciudades que superan la desconfianza enfermiza e integran a los diferentes, y que hacen de esa integración un nuevo factor de desarrollo! ¡Qué lindas son las ciudades que, aun en su diseño arquitectónico, están llenas de espacios que conectan, relacionan, favorecen el reconocimiento del otro!¹³

El papa Francisco invita en *Laudato si'* a los urbanistas a que tengan en cuenta el impacto ambiental de los proyectos urbanos y a integrar lo humano y lo social con el medio ambiente natural.

¹³ *Evangelii Gaudium* n. 210.

La visión alternativa se refiere también al desarrollo de paisajes y modos de vida sostenibles desde el punto de vista medioambiental en las ciudades. El deterioro del medio ambiente y el cambio climático causado por la ciudad para sus residentes y para el mundo no puede abordarse solamente con soluciones tecnocráticas o cambios en la planificación urbana. Exige una nueva mentalidad y un estilo de vida respetuoso con la naturaleza y responsable en el uso de sus recursos, algo a lo que la fe y la teología podrían contribuir en gran medida.

Actores inspirados en la fe y no gubernamentales

Los grupos de voluntarios y los actores no gubernamentales (ONG) sienten el pulso de la gente y tienen los pies bien puestos en la dura realidad. La sociedad civil y los movimientos sociales —que los Estados autocráticos tienden a suprimir— tienen un gran papel que desempeñar en la configuración de nuestras ciudades, haciéndose eco de la esperanza y las aspiraciones de la gente, especialmente de los marginados y los discriminados. Un encuentro entre la fe y la teología con las iniciativas y los movimientos de la sociedad podría ser recíprocamente beneficioso y fortalecer la causa común de crear ciudades para las personas.

Un documento importante de la Iglesia anglicana titulado *Faithful Cities* nos recuerda lo que las fuentes de la fe podrían representar para las ciudades actuales. Comenta que:

Pese a su historia ambivalente y su capacidad para incitar al odio y a los conflictos, la fe religiosa es aún una de las fuentes más féculas, duraderas y dinámicas de energía y esperanza para las ciudades. La fe es un recurso vital —y a menudo esencial— para construir relaciones y comunidades. Con los valores que fomentan, con el servicio que inspiran y con los recursos de los que disponen, las organizaciones de base creyentes hacen una contribución decisiva a sus comunidades¹⁴.

¹⁴ El texto es de *Faithful Cities* —un documento de la Iglesia anglicana—, tal como aparece citado en *International Journal of Public Theology* 1 (2008) 17. Este documento de la Iglesia anglicana fue precedido por *Faith in the City* (1985), un documento diferente en tono, enfoque y orientación.

Puede que estas organizaciones de base no den mucho valor a las instituciones religiosas tradicionales, pues representan, por así decirlo, una *religión líquida*. Su fluidez es una gran ventaja para intervenciones efectivas, oportunas y relevantes en los procesos políticos y sociales de la ciudad. El diálogo y la cooperación entre organizaciones de base creyentes y las organizaciones no gubernamentales de base humanista pueden reforzar el trabajo recíproco para transformar nuestras ciudades. La fe y las reflexiones teológicas podrían acompañar a los actores no gubernamentales. Conjuntamente pueden tener una función profética de protesta y resistencia a un modelo de ciudad que es estructuralmente contrario a los pobres y que se inspira en la ambición. Este tipo de ciudad está diametralmente opuesto a los valores y la visión del Evangelio y a la Buena Noticia proclamada a los pobres.

Desafío para la teología

La teología dominante ha estado lidiando con la cuestión de cómo reconciliar la fe con la modernidad. Pero la cuestión teológica actual necesita desplazarse y abordar el tema de la pobreza y la carencia material, la justicia, la dignidad humana, los derechos humanos, la cohesión comunitaria y social, inspirándose en las fecundas fuentes de la fe para la acción y el compromiso. Este giro tiene implicaciones para el método teológico y la orientación teológicas. Para poder responder a la vida de la ciudad, por ejemplo, la teología tiene que recurrir cada vez más a la forma narrativa inserta en la experiencia de vida de las personas. Al carecer de este enfoque, las instituciones teológicas actuales, lamentablemente, tienen muy poca influencia pública. Los desafíos que ofrecen nuestras ciudades constituyen una oportunidad para que la teología se deshaga de su autoaislamiento y se ponga a conversar con los problemas y las cuestiones más amplias asumidas actualmente por las ONG, que tan vitales son para la coexistencia y la armonía.

Además, la teología podría ampliar su alcance y contribuir a crear *intelectuales públicos* que defiendan la causa de ciudades igualitarias y medioambientalmente sostenibles. La defensa pública de lo que

afecta a la vida de la ciudad —especialmente sus pobres— y la formulación de políticas económicas y medioambientales que subsanen los problemas persistentes y refuercen la calidad de vida para todos, son desafíos que comprometerían a la fe, la Iglesia y la teología a ir de la mano con las ONG.

Partiendo de estas experiencias, necesitamos pensar como teólogos e intelectuales públicos en áreas nuevas de estudio e investigación teniendo el foco puesto en el futuro de la ciudad. Si bien las ciudades de todo el mundo tienen muchas cosas en común, no obstante, es innegable que también tienen notables diferencias, que derivan de la historia pasada, de la condición social y política en cada caso. Los teólogos pueden indagar en algunos de los problemas y preocupaciones más acuciantes e identificar áreas para reflexionar, estudiar e investigar «in context». Esto apoyaría la formulación de políticas públicas urbanas que incluyen la promoción de la justicia y la cohesión social, y la protección del medio ambiente. Podría hacerse significativamente cuando la teología y los teólogos se dejan modelar por otras disciplinas y la teología misma asume el carácter de teología pública.

Conclusión

En tiempos anteriores, las murallas con sus torres de vigilancia que rodeaban la ciudad servían para proteger a los ciudadanos. Lejos de ser refugios seguros, las ciudades actuales se han convertido en centros de terror e inseguridad. Entendidos correctamente, los derechos humanos son la nueva seguridad real de las ciudades del futuro¹⁵. Ahora bien, los derechos humanos no son el privilegio de algunos, sino que pertenecen a todos. No es que no tengamos derechos humanos, pero el problema real es *la hipocresía* en su aplicación selectiva, a favor de los que ya son ricos y poderosos. De aquí que piense que lo importante hoy es centrarse en los *derechos de los pobres*, que incluyen el derecho a la ciudad.

¹⁵ Véase el número *Seguridad humana y orden internacional*, *Concilium* 375 (2018).

Las ciudades son también espacios llenos de *obligaciones comunitarias* cuyo cumplimiento genera un sentido de solidaridad y de interdependencia. La promoción y la cooperación de todos en la construcción de la ciudad podría ayudar a superar la oposición entre residentes y extraños. La fe y la teología están llamadas a contribuir al proceso para que todos se sientan en casa en la ciudad, lo que la lengua alemana expresa como *Beheimatung*. El lenguaje de la «hospitalidad» empleado actualmente me parece un concepto ambiguo. No expresa la gran necesitada *sensación de pertenencia*. He aquí el quid de la cuestión.

El cuidado y la compasión con respecto a los pobres y los marginados, la defensa de la justicia y los derechos de las víctimas, la facilitación de su participación en la vida de la ciudad, la calidad de las relaciones sociales, la armonía y la cohesión entre los diversos grupos de personas en la ciudad, tales deberían llegar a ser los nuevos parámetros y criterios para evaluar las ciudades del futuro. Esto criterios humanistas prevalecerán sobre las evaluaciones de las ciudades centradas en su estructura física y gestión tecnocrática.

Además, es importante recordar que las sociedades humanas no son proyectos perfectos ni imágenes acabadas. Hay *un precio que pagar* por la variedad y la diversidad que caracterizan a nuestras ciudades. Me refiero a la necesidad de estar preparados para una cierta cantidad de *incertidumbre, imprevisibilidad, alteración y desorganización*. La fe y la teología tendrán que intervenir cuando se quiera abandonar el valor del pluralismo debido a un perfecto orden social imaginario. La fe y la teología podrían ejercer una función pública centrándose en la *interculturalidad*, la comunicación, *el diálogo y la negociación* contactando con el otro que es cultural, religiosa, étnica y lingüísticamente diferente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA CIUDAD COMO RESPONSABILIDAD GLOBAL Reflexiones ético-sociales desde Alemania

Las (grandes) ciudades de Europa y en particular de Alemania tienen que afrontar diferentes desafíos sociales y ecológicos. Sin embargo, mientras que los problemas sociales sobre el terreno son inmediatamente reconocibles y se manifiestan, por ejemplo, en la gentrificación o la segregación social, los problemas ecológicos asociados con el consumo de recursos y las emisiones de CO₂ son menos evidentes aquí que en otras partes del mundo. El artículo aboga por no separar las cuestiones sociales y ecológicas, y se centra en la interdependencia de la responsabilidad local y mundial. Las ciudades desempeñan un papel especial en la percepción de esta doble responsabilidad, como lo ilustran las cuestiones de justicia climática, integración social y redes de ciudades.

* MICHELLE BECKA, profesora de Ética Social Cristiana en la Facultad de Teología de la Universidad de Würzburg. Áreas de investigación: cuestiones fundamentales de ética social, ética penitenciaria, ética política (migración), ética jurídica e interculturalidad. Publicaciones: *Strafe und Resozialisierung. Hinführung zu einer Ethik des Justizvollzugs*, Münster 2016; «Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit im Kontext der Migration», en Marie-Jo Thiel, *Philadelphia – The Challenge of Fraternity*, Münster 2018, «Comités de ética en el régimen penitenciario», en Eijk, Ryan et al. (eds.), *For Justice and Mercy. International Reflections on Prison Chaplaincy*, Tilburgo/Ámsterdam 2016, pp. 121-130.

Dirección: Katholisch-Theologische Fakultät, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Raum 106, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg (Alemania). Correo electrónico: michelle.becka@uni-wuerzburg.de

Bombay, Río, Ciudad del Cabo..., ninguna de las megalópolis se encuentra en Alemania o en Europa. En Alemania no se encuentran asentamientos informales de rápido crecimiento, una densidad de población muy alta en las zonas urbanas combinada con una infraestructura inadecuada y cosas por el estilo. En cambio, Alemania se caracteriza por un gran número de ciudades medianas y pequeñas, incluso en comparación con Europa. Sin embargo, existen desafíos sociales y ecológicos en las ciudades de Europa —y especialmente en Alemania— que se describen a continuación y sobre los que reflexionamos desde una perspectiva de ética social. El centro lo ocupa la interrelación entre la responsabilidad local y global de las ciudades, ejemplarmente explicitada en las cuestiones de justicia climática, integración social y solidaridad transnacional.

Un problema social central son los altos precios de las propiedades y de los alquileres, que conducen a una flagrante falta de viviendas asequibles en las ciudades alemanas. Esto ya no solo se aplica a las grandes ciudades, sino también a las llamadas regiones metropolitanas: las personas y las familias con bajos ingresos apenas encuentran una vivienda adecuada. Este desarrollo va acompañado de procesos de gentrificación: la expulsión de los inquilinos debido al aumento de los precios. Esto aumenta la segregación como representación espacial de la desigualdad social. La mezcla social, pero también la de generaciones y nacionalidades, ha disminuido en las zonas residenciales. Esto es particularmente cierto en las grandes ciudades, donde la segregación social es más pronunciada que la segregación étnica¹. Pero cuando ambas se superponen, se intensifican: existe una correlación entre la concentración étnico-espacial, la pobreza y el desempleo². La creciente desigualdad socio-espacial se

¹ Cf. J. Goebel y L. Hoppe, *Das sozio-ökonomische Panel, Ausmaß und Trends sozialräumlicher Segregation in Deutschland, Abschlussbericht einer Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales*, Berlín: 2015, p. 8, en https://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Publikationen/a-305-7-abschlussbericht-ausmass-trends-sozialraeumlicher-segregation.pdf;jsessionid=4683D0A53758031BFEF390074F85A6B7?__blob=publicationFile&v=1 (consultada el 15 de agosto de 2018).

² Véase el ejemplo de la ciudad de Fráncfort del Meno, que tiene un fuerte carácter internacional y grupos muy diferentes de inmigrantes con grandes dispari-

refleja en las escuelas, intensificando y dificultando la integración. Las perspectivas de formación y empleo en los barrios en cuestión son escasas. La política de integración presenta numerosos déficits, que van desde unas condiciones marco inadecuadas (falta de vivienda, falta de enseñanza de idiomas, etc.) hasta la persistencia del racismo cotidiano.

Ecológicamente, actualmente hay quejas sobre el alto nivel de contaminación del aire en algunas ciudades, especialmente provocado por los automóviles diésel. Otros problemas ambientales y climáticos, por otra parte, apenas se discuten, son menos obvios. Esto se debe en parte al hecho de que desde los años ochenta se han tomado varias medidas de política medioambiental, mejorando la calidad de vida en muchas ciudades. Los logros, sin embargo, ocultan déficits en los últimos tiempos, especialmente en cuestiones de protección del clima, que es actualmente la tarea más urgente, pero cuya necesidad es menos evidente de forma inmediata en las ciudades del Norte global, porque las consecuencias del consumo excesivo de recursos y de las altas emisiones de CO₂ se hacen sentir sobre todo en otras partes del mundo³. Esto demuestra la difícil interrelación de los aspectos locales y mundiales de las cuestiones climáticas a las que debemos volver.

dades de ingresos: A. Treichler, «Die Wahrnehmung, Interpretation und Bearbeitung sozialer Ungleichheit in und durch die Global City Frankfurt am Main», en P. Pielage et al. (eds.), *WISO-Diskurs, Soziale Ungleichheit in der Einwanderungsgesellschaft. Kategorien, Konzepte, Einflussfaktoren*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlín 2012, en https://www.bibb.de/dokumente/pdf/Soziale_Ungleichheit_in_der_Einwanderungsgesellschaft_FES.pdf, 154-171 (consultada el 15 de agosto de 2018). No podemos explicar aquí las relaciones extremadamente complejas entre los factores económicos, sociales y culturales que determinan la representación espacial de la desigualdad.

³ Además, las ciudades (grandes) suelen obtener mejores resultados en materia de protección del clima que las ciudades pequeñas y los municipios. Esto se debe no solo a la alta densidad de viviendas, sino también a las infraestructuras (como la falta de transporte público fuera de las grandes ciudades) y, sobre todo, al estilo de vida y a los hábitos (vehículos todoterreno ligeros, casi ninguna construcción ecológica, etc.).

Sostenibilidad local y global

Entre otras cosas, el desarrollo sostenible (urbano) se ve obstaculizado por el hecho de que las cuestiones sociales y medioambientales están demasiado separadas o incluso entran en conflicto. Desde 2007, por ejemplo, la Ordenanza Alemana de Ahorro de Energía (EnEV) ha estado promoviendo medidas de renovación energética para viviendas en Alemania con el fin de mejorar el aislamiento deficiente de edificios antiguos. Las medidas de rehabilitación, que suelen ser sensatas por razones climáticas, sirven posteriormente a los propietarios como motivo de aumentos del alquiler a veces enormes. Los inquilinos que no pueden pagar los altos alquileres tienen que ceder el paso. Una medida antisocial puede justificarse por la referencia a la protección del clima, pero la vivienda asequible se reduce.

El principio de sostenibilidad, que es socialmente ético y políticamente relevante, establece que no se pueden consumir más recursos de los que pueden crecer a largo plazo, regenerarse o restaurarse; introduce una línea de tiempo en el concepto de acción responsable. Sin embargo, al mismo tiempo requiere considerar los intereses ambientales y sociales (y económicos). El papa Francisco también enfatiza esta perspectiva en *Laudato si'* (LS 49): «Pero hoy no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*». En la práctica esto se hace muy poco. Esto se debe también al hecho de que, en una sociedad diferenciada, las áreas de trabajo están separadas, de modo que la responsabilidad del medio ambiente y de la justicia social recae en manos diferentes. Dada la gran complejidad de las interrelaciones políticas, esto es necesario y sensato. Sin embargo, si la distinción entre las áreas de trabajo se convierte en una separación, y si no hay una perspectiva de objetivo común, el resultado son los puntos ciegos y las medidas contradictorias. La ética social cristiana extiende —no solo desde *Laudato si'*— el área de responsabilidad humana por sus acciones más allá de lo interpersonal e institucional al ambiente no humano. Pero sigue habiendo una responsabilidad: hay que contrarrestar una

dicotomía artificial que intenta contraponer las cuestiones ecológicas a las sociales.

Esta responsabilidad eco-social tiene dimensiones locales y transnacionales. El apartado 1 del artículo 3 de la Convención Marco sobre el Cambio Climático de 1992 establece: «Las Partes deberían proteger el sistema climático en beneficio de las generaciones presentes y futuras, sobre la base de la equidad y de conformidad con sus responsabilidades comunes pero diferenciadas y sus respectivas capacidades»⁴. Los países industrializados han contribuido al cambio climático durante un período de tiempo más largo y, dados sus recursos, están ahora en mejores condiciones de invertir en la protección del clima y de transformar sus estilos de vida para protegerlo. Por consiguiente, debido al principio de que quien contamina paga, por un lado, y al requisito de poder hacerlo, por otro, tienen una mayor responsabilidad de contribuir a frenar el cambio climático. La República Federal de Alemania y la UE no cumplen con esta responsabilidad, pues las medidas políticas no son suficientes. Alemania, que en su día fue pionera en cuestiones medioambientales y climáticas, tampoco está cumpliendo los objetivos que se ha fijado: el Informe sobre la Protección del Clima de 2018 deja claro que el objetivo original de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero en un 40% para 2020 (en comparación con los niveles de 1990) no puede alcanzarse⁵. Además, la conciencia de la población sobre la responsabilidad global es baja debido al hecho de que son afectados conjuntamente por el cambio climático; por lo tanto, no existe un grupo de presión fuerte a favor de una política respetuosa con el clima.

Laudato si' insta a la responsabilidad de los países más ricos y cuestiona nuestra forma de vida: no basta con atenerse al anterior modelo de crecimiento y consumo y flanquearlo con algunas medidas compensatorias. Francisco habla de repensar y de conversión—esta conversión debe ser entendida individualmente y (más fuer-

⁴ Naciones Unidas, *Convención Marco sobre el cambio climático*, p. 4, en <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/convsp.pdf> (consultada el 8 de agosto de 2018).

⁵ Cf. Bundesministerium für Umwelt, *Naturschutz und nukleare Sicherheit, Klimaschutzbericht 2017*, Berlín 2018, pp. 7s.

temente de lo que la lleva a cabo) estructuralmente—. Los estilos de vida occidentales no pueden universalizarse debido a la escasez de recursos. Sin embargo, por razones de justicia, no se puede prohibir a los países del Sur simplemente que consuman y se «desarrollen». En consecuencia, existe la necesidad de cambiar el consumo y el estilo de vida en los países más industrializados, pero esto no se aborda en el discurso político y público. Apenas se afirma públicamente que un estilo de vida más modesto sería necesario en los países del Norte global para hacer posible una buena vida para todos⁶. Es comprensible que la gente esté interesada en asegurar o mejorar su posición; en consecuencia, hablar de restricciones es impopular y los partidos difícilmente pueden ganar votos con el tema. Sin embargo, es inadmisibles ocultar la responsabilidad moral por razones de conveniencia. Es moralmente educativo formar sobre las consecuencias de nuestro estilo de vida y más aún exigir con vehemencia una política que tome en serio los problemas climáticos y medioambientales para crear estructuras que promuevan una acción respetuosa con el clima (a través de impuestos, subvenciones, infraestructuras, etc.). Las recomendaciones científicas y las estrategias de acción necesarias para cambiar han estado disponibles desde hace mucho tiempo —por ejemplo, el documento del Consejo Científico Alemán sobre el Cambio Global desarrolla una brújula normativa convincente y señala caminos concretos—. Una implementación valiente de las recomendaciones centrales en las ciudades del Norte global, especialmente en Alemania, es necesaria en el sentido de una responsabilidad común pero compartida⁷. También la Iglesia como actor de la sociedad civil tiene un deber al respecto. Muchas instituciones eclesíásticas (por ejemplo, las salas de conferencias) intentan reducir las emisiones de CO₂ y aplicar otras medidas para proteger el clima y el medio ambiente. Sin embargo, el compromiso con la

⁶ El latinoamericano «buen vivir» exige una buena vida para todas las personas en lugar de una vida mejor para unos pocos. Aunque hay muchas preguntas abiertas en la implementación práctica, ofrece importantes sugerencias.

⁷ Cf. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, *Der Umzug der Menschheit: Die transformative Kraft der Städte*, Berlín 2016, pp. 28s.

protección del clima podría y debería ser más «alto» y claro, de modo que *Laudato si'* sea algo más que un documento programático.

Las cuestiones de sostenibilidad están estrechamente vinculadas a las cuestiones de equidad. También se plantean en la ciudad en relación con la planificación urbana. El documento del WBGU (Consejo Consultivo Científico sobre el Cambio Global en Alemania) afirma: «En las inversiones urbanas y los concursos de arquitectura, se debe dar prioridad al 40% más pobre de la población en lugar de al 5% más rico»⁸. Esta aparentemente simple máxima de acción sería una medida sensata por razones de justicia para contrarrestar la segregación. Esto puede leerse como una expresión de la opción por los pobres, así como una concreción del segundo principio de justicia de John Rawls, según el cual la desigualdad económica y social debe aportar el mayor beneficio posible a los menos favorecidos. Por lo tanto, los menos favorecidos deberían estar en el centro de la inversión urbana. Además, si estas decisiones no deben tomarse para el 40% más pobre, sino con ellos, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, que se expresa en la participación, se plantea la cuestión de cómo se hace. La igualdad de condiciones —si todos pueden participar por igual, por ejemplo, por decisión o también en un debate público— no es suficiente para establecer la equidad de la participación, ya que las condiciones de los afectados son demasiado desiguales. Se necesitan procedimientos adecuados, estrategias concretas de empoderamiento o medidas de construcción comunitaria a largo plazo que permitan a los grupos de población desfavorecidos participar y acompañar adecuadamente los procesos, sin caer de nuevo en el paternalismo.

Las redes de ciudades como actores especiales

El entrelazamiento de los niveles de acción local y transnacional puede ilustrarse con la creciente importancia de las redes de ciudades. Las ciudades no solo se ven especialmente afectadas por los retos mencionados anteriormente y por la evolución internacional

⁸ *Ibid.*, p. 29.

en su conjunto, sino que también están demostrando cada vez más que son actores importantes en contextos globales. A menudo persiguen objetivos de desarrollo espacial que son más fáciles de alcanzar en una red que individualmente. Pero también persiguen otros objetivos políticos (clima, paz y política migratoria) y, por lo tanto, asumen tareas que tradicionalmente realiza el Estado. Las redes transnacionales de ciudades introducen un nuevo nivel de acción política. Su práctica se alimenta a menudo de la insatisfacción con la política nacional. «La creciente asunción de responsabilidades por parte de las ciudades y las sociedades urbanas en el proceso de transformación urbana ha dado lugar a una arquitectura policéntrica de la responsabilidad en la que las responsabilidades no están dispuestas exclusivamente de manera jerárquica, sino que también se distribuyen horizontalmente a lo largo de varios niveles del sistema de gobernanza»⁹. El potencial transformador de las ciudades es reconocido y utilizado globalmente. El informe del WBGU habla de la «gobernanza urbana transformadora»¹⁰. Lo que esto significa puede ser ilustrado por las alianzas de ciudades en temas climáticos y de inmigración.

La mayor red transnacional de ciudades es la Alianza del Clima. La Alianza del Clima se fundó en 1990 cuando un grupo de 33 instituciones formado por doce municipios de Alemania, Austria y Suiza, así como seis organizaciones indígenas de la cuenca del Amazonas, se reunieron en Fráncfort, motivadas para tomar medidas contra el cambio climático¹¹. Hoy en día, 1700 municipios (por cuenta propia) son miembros de la Alianza, impulsados por el reconocimiento de que las cuestiones climáticas mundiales deben abordarse a nivel local. Para ello, se comprometen a reducir las emisiones de CO₂ en un 10% cada cinco años, un objetivo más ambicioso que el de los gobiernos nacionales¹².

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Klimabündnis, *Wir über uns*, en <http://www.klimabuendnis.org/ueber-uns.html> (consultada el 8 de agosto de 2018).

¹² *Ibidem.*

La Red CLIP, Cities for Local Integration Policy (Ciudades para la Política de Integración Local), fue fundada en 2008 para trabajar conjuntamente en cuestiones de migración e integración. «Los Estados miembros consideran la integración económica y cultural de los inmigrantes como un reto y una oportunidad. Muchos de estos desafíos pueden ser resueltos a nivel local. Las ciudades y las autoridades locales, en particular, tienen un papel decisivo que desempeñar no solo en la implementación de las políticas de integración, sino también en el desarrollo de políticas innovadoras de vivienda, educación y diversidad cultural»¹³. Por esta razón, las ciudades de la Alianza buscan la creación de redes para aprender de las experiencias de los demás, para compartir ejemplos de buenas prácticas y para que sus prácticas vayan acompañadas de investigación con el fin de actuar de forma más eficaz.

Las redes de ciudades son una expresión de la solidaridad global para fortalecer a los actores locales. Hay una conexión entre ellos porque las ciudades de todo el mundo son similares en muchos aspectos: son espacios de pluralidad y urbanidad (como forma de vida), tienen entornos específicos, problemas similares y a veces luchan contra la dependencia a nivel nacional. A este lado de las frágiles categorías Norte y Sur (que no han perdido su significado), el reconocimiento de la similitud de las ciudades a través de las fronteras crea una cierta solidaridad. En su relación pueden defender sus intereses comunes y los de los demás, es una forma de solidaridad internacional. Se trata de un elemento importante para la comprensión de la solidaridad global, que no debe entenderse como una solidaridad única, sino en plural, o, mejor dicho, como una red mundial de solidaridad, a la que pueden contribuir las redes de ciudades. Sin embargo, como en otras relaciones de solidaridad, hay que evitar la exclusividad con respecto a los demás: el fortalecimiento de los vínculos entre las ciudades no debe conducir a un distanciamiento (aún mayor) de las regiones rurales y la competencia resultante.

Pero aparte de eso, las redes transnacionales tienen sentido. Fortalecen las ciudades más allá de las categorías de Estados-nación,

¹³ Cities for Local Integration Policy, *About CLIP*, en <https://www.eurofound.europa.eu/about-clip> (consultada el 22 de agosto de 2018).

permitiendo así el crecimiento de las competencias, estructuras de gobernanza significativas y nuevas formas de subsidiariedad. Se dará a los ciudadanos la oportunidad de identificar y dar forma a sus vidas a nivel local y se reforzará la cohesión social y se globalizarán —en parte— los vínculos locales. Por lo tanto, el aumento de la participación y la representación también es importante desde el punto de vista de la teoría democrática. Y como las ciudades pueden actuar con mayor flexibilidad que los Estados nacionales, pueden asumir papeles pioneros frente a los retos actuales, como muestran los ejemplos anteriores.

La convivencia en la ciudad

Las redes regionales y nacionales de ciudades asumen una función similar en el contexto nacional. Una iniciativa especial de la ciudad en el verano de 2018 reaccionó a las muertes de inmigrantes en el Mediterráneo y al cese de las operaciones de rescate marítimo. Inicialmente, tres ciudades (Düsseldorf, Colonia, Bonn) unieron sus fuerzas para formar una alianza. En su carta a la canciller dicen: «Estamos de acuerdo con usted en que debe haber una solución europea para la acogida, los procedimientos de asilo y la integración o repatriación de los refugiados. Hasta que no se llegue a una solución europea con todas las partes implicadas, es urgente volver a hacer posible el rescate marítimo en el Mediterráneo y garantizar la acogida de las personas rescatadas. Nuestras ciudades pueden y quieren aceptar a los refugiados necesitados, como ya lo han hecho otras ciudades y municipios de Alemania»¹⁴. La alianza envía una fuerte señal en contra de la criminalización de quienes huyen y trata de salvar vidas humanas. Combina la crítica a los niveles políticos superiores con su propia dedicación y compromiso y también crea un contrapeso en el discurso público caracterizado por la indiferencia. Al mismo tiempo, la acción señala que la competencia para la

¹⁴ Cf. la página web de la ciudad de Düsseldorf, <https://www.duesseldorf.de/aktuelles/news/detailansicht/newsdetail/duesseldorf-koeln-und-bonn-angebot-und-appell-zur-fluechtlingshilfe-an-kanzlerin-merkel-1.html> (consultada el 24 de agosto de 2018).

integración corresponde a los agentes locales. Por razones de equidad, las claves y criterios nacionales de distribución son útiles para la admisión de refugiados por parte de los municipios y no debe cuestionarse la competencia básica del nivel federal. Sin embargo, las posibilidades sobre el terreno y la experiencia de los actores locales requieren una cierta flexibilidad. Concretamente, como en el caso de la iniciativa de la ciudad, puede llevar a la demanda de aceptar a más personas, porque algunas ciudades están en condiciones de hacerlo. En principio, es necesario tener en cuenta y apreciar las peculiaridades, las necesidades y la experiencia sobre el terreno, y proporcionarles los recursos financieros adecuados.

Integración

Este es el lugar para volver a la convivencia de personas de diferentes nacionalidades, culturas y religiones, personas con y sin antecedentes de migración. Porque en las ciudades se verifica si la convivencia y la integración tienen éxito¹⁵. La integración siempre implica reciprocidad. Esto incluye la voluntad de integración por un lado y la aceptación por el otro. Un grupo «con voluntad de inclusión» solo puede integrarse si existe un mínimo de interés por parte de la sociedad de acogida¹⁶.

Dado que la integración tiene lugar principalmente a través de la colaboración y la participación, esto es precisamente lo que debe hacerse posible: los inmigrantes deben poder participar en la comunidad. El Consejo de Expertos en Migración distingue entre varias dimensiones de la participación, pero estas interactúan entre sí: «El

¹⁵ Para lo siguiente recurrimos a M. Becka, «Integration der Migranten – Integration der Gesellschaft», en M. Heimbach-Steins (ed.), *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2017.

¹⁶ Los discursos interculturales han argumentado durante mucho tiempo que es necesaria una cierta apertura o tolerancia a la incertidumbre entre todos los participantes. Esto también es relevante para las cuestiones de integración. Pero precisamente aquí reside una dificultad especial, porque los temores a menudo se superponen o impiden los encuentros. Este es uno de los principales retos a los que nos enfrentamos hoy en día.

objetivo es asegurar que la participación en las áreas centrales de la vida social sea lo más igualitaria posible. Así, lo económico (empleo, ingresos, educación, etc.), lo cultural (idioma, educación, religión, tradiciones, etc.), lo social (vecindario, vivienda, círculo de amigos, identificación, etc.) y político (compromiso cívico, partidos, asociaciones, etc.) de la vida social se han convertido en el centro de análisis»¹⁷.

Asegurar la participación no reemplaza la iniciativa personal en estas diferentes áreas, sino que se refiere al apoyo necesario que hace posible la iniciativa personal. Por ejemplo, la voluntad de aprender el idioma implica organizar cursos de idiomas (y facilitar la participación), etc. El apoyo estructural, la creación de condiciones marco para la integración por parte de los municipios debe complementarse con otros factores «más blandos». Una condición básica de la convivencia es evitar las polarizaciones en el pensamiento, en el sentido de contraponer un «nosotros» supuestamente claro frente a «los otros». No solo dificulta la integración de los recién llegados, sino también la cohesión entre las diferentes partes de la sociedad. Aunque la sociedad, que debe distinguirse de la comunidad, no requiere relaciones amistosas, es necesario el respeto mutuo, así como la conciencia de formar una sociedad a pesar de toda la diversidad: Requiere un mínimo de unión. La integración de la sociedad significa tolerar y respetar la heterogeneidad y, en el mejor de los casos, valorarla, al tiempo que se buscan y cultivan las bases de conexión.

De los muchos factores que juegan un papel en esto, hacemos solo una breve referencia a la importancia de la religión y de las comunidades religiosas, que es bastante ambivalente: «Si las religiones principalmente codifican la oposición de miembros y no miembros de una comunidad, es más que probable que se interpongan en el camino de la integración social»¹⁸. Al mismo tiempo, sin embargo,

¹⁷ Sachverständigenrat Deutscher Stiftungen für Migration und Integration, *Deutschlands Wandel zum modernen Einwanderungsland. Jahresgutachten 2014*, Berlín 2014, p. 20.

¹⁸ W. Lesch, «Religion als Ressource in Einwanderungsgesellschaften?», en J. Könemann y M.-T. Wacker (eds.), *Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven*, Aschendorff, Münster 2018, pp. 211-228, aquí p. 219.

las religiones también pueden entenderse como recursos de capital social. El capital social permite los vínculos con otros dentro de un grupo, fortaleciendo así al grupo. Como señala Lesch, la aceptación de extraños en este grupo de personas con el mismo idioma o religión crea un sentimiento de seguridad y aceptación. Esta seguridad experimentada dentro del grupo es también un requisito previo para establecer contactos fuera de este grupo¹⁹. La creación de relaciones de confianza reduce las incertidumbres y contribuye así a la seguridad de la acción en el nuevo contexto social. Fortalecer esta función de puente del capital social parece ser una tarea central de las comunidades eclesiales e iniciativas interconfesionales e interreligiosas activas en las ciudades. Esto puede hacerse, por ejemplo, por comunidades lingüísticas, como las que existen en algunas diócesis de Alemania. No es deseable una separación estricta entre las comunidades lingüísticas y las territoriales, ya que la catolicidad traspasa las fronteras nacionales y lingüísticas. Pero las comunidades lingüísticas pueden ser significativas en el sentido de capital social porque dan a los católicos con antecedentes de migración un sentido de hogar e identidad, y de esta manera permiten el trabajo en red más allá de esta pequeña comunidad. Al mismo tiempo, estas comunidades también deberían poder verse a sí mismas como parte del municipio o de las comunidades territoriales. Brigitta Sassin utiliza el ejemplo de la iglesia de la ciudad de Fráncfort no solo para ilustrar la diversidad que existe en ella (23 comunidades lingüísticas), sino también para poner un ejemplo de buenas prácticas de una parroquia internacional de habla alemana en el distrito de Gallus, que al mismo tiempo valora el idioma y el origen de los fieles y combina esto con una oferta diaconal muy extensa²⁰. Las ofertas de la parroquia se convirtieron en redes e iniciativas, que son apoyadas por muchos y han contribuido a la construcción de la comunidad en el distrito. Además, hay cooperación con las comunidades musulmanas; en este caso la iglesia no trabaja de forma excluyente, sino incluyente.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cf. B. Sassin, «Migranten – Rückgrat der Pastoral von morgen», en P. Hundertmark y H. Schönemann (eds.), *Pastoral hinter dem Horizont. Eine ökumenische Denkwerkstatt*, Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral KAMP kompakt, Band 6, Speyer, pp. 182-189.

Reforzar la participación y la cohesión, evitando la polarización; esto ha demostrado ser un hilo conductor que vincula los diversos retos a los que se enfrentan (en) las ciudades, tanto dentro de ellas como a nivel transnacional; entre la ecología y las cuestiones sociales; entre los que han estado viviendo en las ciudades durante un corto período de tiempo y los que han estado viviendo allí durante mucho tiempo.

Estas no son condiciones suficientes, sino necesarias para una ciudad justa que haga posible la buena vida para todos, sin hacerla imposible para los demás (en todo el mundo).

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

LA FE Y LA RELIGIÓN EN LAS MEGALÓPOLIS GLOBALIZADAS

Una perspectiva desde Manila

Contra la teoría de la secularización y sus variantes, las religiones abundan en las ciudades no solo en nuestros tiempos modernos globalizados, sino como siempre lo han sido. Las redes fluidas de culturas proporcionan un telón de fondo fértil para su proliferación y florecimiento. Dos observaciones sobre la religión en la megalópolis de Manila: en primer lugar, la práctica religiosa cotidiana de las comunidades de base, en su mayoría denominadas por los forasteros como religiosidad popular, es para nosotros la expresión natural de todas las religiones en contacto con otras. En segundo lugar, la Iglesia institucional se convierte en una fuerza ambivalente en este contexto: por un lado, proporciona un sistema alternativo a lo que las opresivas estructuras políticas y económicas globales descuidan; por otro lado, todavía necesita abrirse más a las fuerzas sociales contrarias y plurales características de las culturas urbanas cosmopolitas.

Han abandonado los dioses la ciudad? ¿O han vuelto como venganza? ¿Dónde podemos encontrarlos ahora? La imaginación popular tiene ideas ambivalentes sobre la presencia de lo divino en los contextos urbanos y cos-

* DANIEL FRANKLIN PILARIO es profesor en el St. Vincent School of Theology, Adamson University, Quezon City, Filipinas. Es autor de *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Lovaina 2005. Miembro de la Congregación de la Misión, es párroco de una iglesia situada en un vertedero de basura en Manila.

Dirección: St. Vincent School of Theology, 221 Tandang Sora Avenue, P.O. Box 1179, 1151 Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: danielfranklinpilario@yahoo.com

mopolitas. Por una parte, tenemos «ciudades pecadoras» en sentido metafórico que merecen la ira y el castigo de Dios. Por otra parte, todas las religiones florecieron vigorosamente en todas las principales ciudades del mundo. ¿Dónde situaremos la religión en nuestras ciudades globalizadas actuales? ¿Sirve al bienestar de las personas a la que está destinada? Quiero responder a estas preguntas desde la perspectiva de Manila, una de las megalópolis del mundo. Nuestra reflexión se divide en tres partes: el discurso sobre la religión en la modernidad, los contornos de la vida de fe en las comunidades de base de la ciudad y la evaluación de la Iglesia institucional como religión pública.

Las aventuras de la religión en la ciudad

Según la teoría de la secularización, la religión se desvanece al comienzo de la racionalidad moderna. Con el avance de la modernidad, sostiene, la religión se retira del ámbito social. Con palabras de C. Wright Mills, la religión «desaparecerá totalmente salvo, posiblemente, en los ámbitos privados»¹. La «jaula de hierro de la razón» moderna alejará a la religión hasta relegarla a una esfera de la vida —la privada— y dejará de ser el relato que penetre toda la realidad. Max Weber lo llama el «desencanto del mundo», en paralelismo con sociólogos contemporáneos como Peter Berger, que habla de la retirada del «dosel sagrado» en el que «toda la vida social recibe su sentido último uniendo a todos»². En esta perspectiva, la religión rebosará en los ámbitos locales y rurales, mientras que los cosmopolitas y urbanos prescindirán de ella. Aunque Berger llega a retractarse posteriormente de este tono secularista³, sus vestigios aún persisten en los discursos sobre lo «espiritual pero no religioso» (SBNR, siglas en inglés) o sobre «la creencia, pero no la pertenencia» de los

¹ C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Londres 1959, p. 33 (trad. esp.: *La imaginación sociológica*, FCC, Madrid 1999).

² Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967, p. 134 (trad. esp.: *El dosel sagrado*, Kairos, Barcelona 1999).

³ Peter Berger, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975.

análisis sociológicos contemporáneos⁴. Lo que desaparece es la religión pública, pero no la espiritualidad privada. La gente cree aún, pero no quiere pertenecer a las instituciones tradicionales.

El relato secularista de la religión puede leerse en sintonía con sus primos evolucionistas⁵. En la teoría que sostiene Robert Bellah en *La religión en la evolución humana*⁶, las religiones evolucionan desde la era tribal hasta la arcaica y después a la era axial; desde las rituales a las míticas y después a las teoréticas. La lógica evolutiva no es una nueva explicación. Karl Jaspers ya había periodizado la historia en cuatro fases, a saber, la prometeica, la antigua, la axial y la moderna, mientras que Augusto Comte dividió la sociología en tres etapas progresivas, concretamente, la teológica, la metafísica y la científica. Este es el punto que quiero establecer: si llevamos la lógica evolutiva a sus límites, las religiones pronto desaparecerán o se esconderán en algunas zonas de la conciencia social a medida que son suplantadas por el paradigma científico tecnológico en la actual ciudad cosmopolita y global.

Pero existe otro relato contrario que merece la pena contar. Las religiones y las ciudades, de hecho, nunca han sido extrañas entre sí. Las religiones crearon ciudades en torno a ellas, y los lugares urbanos llegaron ser una fértil red para que prosperaran las creencias religiosas. En el primer milenio antes de Cristo, por ejemplo, los monasterios budistas y jainas comenzaron a extenderse en las afueras de ciudades como Taxila o Varanasi, en la India, y a medida que se hicieron populares se desarrollaron las grandes ciudades en torno a ellos; en otros casos, la movilidad urbana ocupa lugares religiosos más antiguos y los transforman en ciudades como Delhi, que fue una vez la sede de antiguos santuarios sufíes, o Punjab, que se cons-

⁴ Cf. Robert Fuller, *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, Oxford 2001; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

⁵ Cf. Daniel Franklin Pilario, «Is Asia a Post-religious Society? The Post-religious Paradigm and its Others», *Horizonte* 37 (2015) 279-318.

⁶ Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

truyó sobre un famoso centro del sijismo⁷. Las primeras ciudades que surgieron en Mesopotamia en torno al 3200 a.C. también estaban organizadas alrededor de los templos. La religión proporcionaba cohesión y control entre la población, explicando la intrincada relación entre la idea de «dios» y del «rey» en la ciudad como el centro de poder⁸. Aunque el movimiento cristiano se inició en pueblos pequeños de Palestina, su propagación se vio facilitada por el sistema de centros urbanos a lo largo del Imperio romano —Jerusalén, Antioquía, Corinto, Alejandría, Éfeso, Damasco, Edesa, Cartago, etc.—. Escribe el historiador Rodney Stark: «De las veintidós ciudades más grandes del Imperio, probablemente solo cuatro aún carecían de un templo cristiano en el año 200»⁹. La intersección de culturas en estas ciudades hizo posible la difusión del cristianismo a las áreas urbanas de China e India durante el primer milenio de la era cristiana. En resumen, la ciudad y los centros urbanos cosmopolitas no son hostiles a las religiones, como nos quieren hacer creer las teorías de la secularización. La religión ha prosperado en los paisajes de estos centros, transformándolos según su cosmovisión, al mismo tiempo que se transforman por sus diferentes prácticas de política y comercio.

Puede que estos ejemplos sean demasiados antiguos y arcaicos, y, por consiguiente, como algo ya superado por los desarrollos tecnológicos modernos, pero algunos lugares contemporáneos nos ayudan a clarificar mejor este punto. La colección de ensayos de Robert Orsi sobre Nueva York y otras ciudades de los Estados Unidos muestran que el paisaje urbano no solo proporciona un telón de fondo —ahora más cosmopolita y posmoderno— de las religiones que lo

⁷ Mary Hancock y Smirit Srivinas, «Spaces of Modernity: Religion and the Urban in Asia and Africa», *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (2008) 617-630.

⁸ Robert Bellah, *Religion in Human Evolution*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

⁹ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 10 (trad. esp.: *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Santiago de Chile 2001).

pueblan, sino que también configura a estas religiones y sus praxis¹⁰. El estudio sobre el vudú haitiano nos habla de la dislocación de los inmigrantes de Haití, pero también del descubrimiento de nuevos lugares sagrados en las bulliciosas calles de Nueva York. Lo mismo cabe decir del santuario católico cubano de Nuestra Señora de la Caridad en Miami o de un templo hindú en Washington. Por mi experiencia de trabajo entre los filipinos en estos lugares, debo añadir las celebraciones de Santacruzán en Manhattan o de Simbang Gabi en todas las iglesias católicas de cualquier lugar de los Estados Unidos. Las religiones no han retrocedido a un ámbito privado. Estas celebraciones se realizan públicamente para que todos las vean y participen. La Santacruzán recrea el ritual religioso-cultural convertido en un bello desfile en ciudades y pueblos filipinos que conmemoran el hallazgo de la Santa Cruz por Elena de Constantinopla. A lo largo de la Quinta Avenida de Manhattan, una reina Elena vestida con un traje medieval y su hijo pequeño, Constantino, encabezan una procesión de su corte real, formada por otras «reinas» y «princesas» de menor rango y sus acompañantes, bajo arcos adornados con flores. Simbang Gabi es una novena de misas celebradas antes del amanecer previa a la Navidad. En las ciudades de fuera de Filipinas, a estas misas no solo van los filipinos, sino también sus amigos de los países anfitriones. Como es habitual en la casa, el desayuno ritual se sirve en los salones parroquiales, para deleite de los invitados que no son filipinos. La participación en cualquiera de estas celebraciones muestra la sacralización de la ciudad al encontrarse con estas religiones y el carácter urbano de estas prácticas religiosas, tradicionales, al realizarse en los espacios de la ciudad plural.

Algunos pensadores hablan de este renacimiento contemporáneo de las religiones como el «resurgimiento de la religión» en la ciudad, el «reencantamiento del mundo». «Dios ha regresado»¹¹, proclaman algunos escritores. Pero ¿se fue Dios? Esta afirmación se remonta aún a las teorías de la secularización que dejaron de lado el discurso

¹⁰ Robert Orsi (ed.), *Gods in the City: Religion and the American Urban Landscape*, Indiana University Press, Bloomington 1999.

¹¹ John Micklethwait y Arian Wooldridge, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, Penguin, Londres 2010; Titus Hjelm, *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, Bloombury, Londres 2015.

sobre Dios a comienzos de la modernidad y lo retomaron siguiendo a la posmodernidad. Ahora bien, esto podría ser cierto en el caso de la experiencia europea, pero este modelo no puede aplicarse al resto del mundo. El sociólogo José Casanova observa con acierto que «mientras el mundo se moderniza, las personas no se están secularizando tanto como nosotros, sino que se hacen más religiosas, o, en realidad, se están haciendo a la vez más seculares y más religiosas, lo que, por supuesto, confunde nuestras categorías binarias. Pero una vez que queda claro que la secularización de Europa es, comparativamente hablando, más bien excepcional, la antigua teoría que explicaba la secularidad de Europa relacionándola con la modernidad ha dejado de ser plausible»¹².

La experiencia europea parece ser solamente un fenómeno local y singular, es decir, no universal. Las teorías de la secularización occidentales, en efecto, fracasan constantemente a la hora de explicar los mundos asiático, africano, pacífico o latinoamericano, que arden sin parar con fervor y praxis religiosas plurales independientemente de su ubicación en las llamadas categorías occidentales de la fase premoderna, moderna y posmoderna. En estos contextos no occidentales, inmersos como están en universos pluralistas y multirreligiosos, lo que Occidente llama un «resurgimiento» o un «renacimiento» de la espiritualidad y las religiones es, de hecho, algo totalmente habitual. Nada nuevo hay en este fenómeno. Siempre ha estado ahí.

Quisiera aplicar las mencionadas reflexiones teóricas sobre la religión y la modernidad a un contexto específico, a Manila, que es una de las megalópolis del mundo. Con una superficie relativamente pequeña, está densamente habitada por 13 millones de personas (sin contar los 100 millones del resto del país). Si bien la población varía durante el día y durante la noche, se calcula que viven 42 857 habitantes por kilómetro cuadrado, haciendo de ella la ciudad más densamente poblada del mundo¹³. Con esta enorme masa de personas

¹² José Casanova, «Exploring the Postsecular: Three Meanings of the ‘Secular’ and their Possible Transcendence», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and Religion*, Polity Press, Londres 2013, p. 45.

¹³ «Manila Population 2018», en <http://worldpopulationreview.com/world-cities/manila-population/> (consultada el 6 de noviembre de 2018).

compitiendo por oportunidades escasas, podemos fácilmente imaginar los consiguientes problemas sociales, económicos y culturales, a saber, las personas sin casa, los problemas del tráfico, la gestión de la basura, el desempleo, el hambre y la enfermedad, los insuficientes servicios sociales, etc. Mientras que los elegantes centros comerciales y las exclusivas «urbanizaciones privadas» de la élite y las clases medias dan la imagen de una bulliciosa megalópolis, más de 500 000 hogares son asentamientos informales (llamados despectivamente «okupas»). Según las últimas estadísticas, Manila tiene alrededor del 93-95% de población cristiana, en su mayoría católica romana. El resto (5-7%) son musulmanes, budistas y de otras religiones. Permítaseme formular dos observaciones sobre la práctica de la religión cristiana sobre el terreno en dos niveles: en la base y en la Iglesia institucional.

La vida de fe en las comunidades de base

La práctica de la religión entre las comunidades de base en la megalópolis es a menudo el único recurso psicológico para la propia supervivencia. Lejos de las redes de la familia tradicional en las provincias, se aferran a las prácticas religiosas aprendidas desde la infancia. La religiosidad popular abunda en las megalópolis no solo entre los católicos romanos, sino también en las iglesias evangélicas y carismáticas. Supongo que ocurre lo mismo con el islam y otras religiones practicadas en estas comunidades. El fenómeno de la «práctica» del islam a nivel local es el resultado de una negociación entre los principios fundamentales del gran mundo islámico y su adaptación a contextos locales, especialmente en los que están más alejados de los centros de enseñanza islámica¹⁴. Con tantos creyentes y tan pocos imanes, pastores o sacerdotes, la población de base es abandonada a su propia creatividad en la práctica de su religión para hacer frente a sus luchas diarias en la ciudad.

¹⁴ Roy Ellen Ellen, «Social theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia», en M. B. Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia*, E.J. Brill, Leiden 1983, pp. 51-91.

Me centraré en las prácticas católicas de las comunidades de bases, puesto que es el único ámbito con el que estoy más familiarizado, y también es la religión de la mayoría de Manila. ¿Cómo explicamos la práctica de la religiosidad popular entre la gente?¹⁵ Para explicar este fenómeno se recurre a diferentes interpretaciones de los pensadores asiáticos. Mencionaré tres de ellas¹⁶. Jaime Bulatao, con su teoría del «cristianismo de dos niveles»¹⁷, sostiene que los filipinos han sido cristianizados, pero no evangelizados, lo que explica la persistencia de creencias animistas precristianas y otras actitudes morales discordantes en su vida cristiana. Esta coexistencia de un dual parámetro moral y también de una dualidad religiosa (por ejemplo, creencias en espíritus, la necesidad de aplacar a los dioses mediante ofrendas, etc.) indica la existencia de una «consciencia de dos niveles» que necesita ser superada si queremos una evangelización auténtica. Este mismo relato ha sido adoptado por la jerarquía católica. Aunque también fomenta prácticas religiosas populares dentro de su universo controlado, supervisado como está por guardianes doctrinales, también sostiene que estas prácticas necesitan ser purificadas, corregidas o dirigidas hacia normas litúrgicas apropiadas para evitar la superstición y las mezclas sincretistas con culturas locales no compatibles con el cristianismo. Esta forma de ver las cosas se fundamenta en la creencia de que existe una religión «pura» o una cosmovisión monolítica. Presupone que si una persona acepta una concepción del mundo abandonará totalmente la otra. Quien no lo hace no está integrado ni es completo. Aplicando categorías psicológicas al campo teológico, los cristianos son consi-

¹⁵ Para otros estudios, véase Jayeel Cornelio, *Being Catholic in Contemporary Philippines: Young Catholics Interpreting Religion*, Routledge, Londres 2016; Manuel Sapitula, «Marian Piety and Modernity: Perpetual Help Devotion as Popular Religion in the Philippines», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 62 (2014) 399-424.

¹⁶ Cf. Daniel Franklin Pilario, «Catholics», en Kenneth Ross (ed.), *The Edinburgh Companions to Global Christianity*, vol. 4: East and Southeast Asia, Oxford University Press, Londres [en prensa].

¹⁷ Jaime Bulatao, *Split-Level Christianity*, Ateneo de Manila University, Quezon City 1966.

derados como esquizofrénicos que desarrollan socialmente sus tendencias bipolares.

La segunda perspectiva usada para interpretar el mismo fenómeno es la noción de «cristianismo guionizado» propuesta por Peter Phan, un teólogo vietnamita afincado en los Estados Unidos¹⁸. En contra de la visión anterior, Phan sostiene que las religiones en Asia no son monolíticas ni deberían serlo; el asiático está abierto a una doble pertenencia. Se puede ser cristiano y asiático a la vez sin dar la primacía a ninguno de los dos polos. Según él, existen tres fases en el encuentro entre el cristianismo y las culturas asiáticas: la primera es la imposición colonial del cristianismo occidental (primacía del cristianismo), la segunda está formada por los proyectos sincréticos de Matteo Ricci y Roberto de Nobili (primacía de las culturas asiáticas), y la última, gracias a la influencia del Vaticano II, es la existencia «guionizada» asiático-cristiana, en la que lo asiático y lo cristiano se fertilizan entre sí. En contra de Bulatao, esta mezcla de creencias y sensibilidades religiosas no debe verse como una patología que necesita ser curada mediante la catequesis, sino como una dinámica natural de todos los encuentros culturales.

La tercera perspectiva critica a la segunda. Albert Bagus Laksana¹⁹, un filósofo de Indonesia, piensa que el concepto de *doble pertenencia* es un proyecto demasiado «consciente» de los líderes de la Iglesia, por ejemplo, a partir de las directrices del Vaticano II, como Phan quería visualizarlo. Los encuentros religioso-culturales reales sobre el terreno no tienen este tipo de intercambios programáticos. Simplemente suceden porque la vida cotidiana hace que se produzcan y, en el proceso, se hacen préstamos mutuamente. Laksana piensa que los asiáticos viven *identidades religiosas complejas* con respecto a un tipo de cristianismo híbrido. Estas identidades se expresan de muchas formas: lugares de peregrinación compartidos por muchas religiones; liturgias de oración realizadas desde diferentes tradiciones religiosas; estatuas de santos o de Buda coexistiendo unas al lado de

¹⁸ Peter Phan, *Christianity with an Asian Face*, Orbis, Nueva York 2003.

¹⁹ Albertus Bagus Laksana, «Multiple Religious Belonging or Complex Identity? An Asian Way of Being Religious», en *The Oxford Handbook of Asian Christianity*, Oxford University Press, Nueva York 2014, pp. 493-599.

otras en los altares familiares; ofrenda de comida en las tumbas de los antepasados en el día de Todos los Santos, etc. Los creyentes no tienen escrúpulos de conciencia al desplazarse de una tradición religiosa a otra o de pertenecer a todas ellas por completo. Los puristas, sobre todo los líderes jerárquicos de las diferentes religiones, condenan esto como sincretismo o superstición, pero es todo cuanto tiene la gente común.

Así es como se produce cualquier interacción cultural, como he tenido ocasión de comentar en otra parte²⁰. Ya sea en las costumbres culturales, teologías o prácticas religiosas, son las comunidades de base —no los virtuosos culturales o las luminarias religiosas— quienes deciden qué elementos de sus encuentros religioso-culturales cotidianos deben ser asimilados o modificados, adoptados o subvertidos, consentidos o resistidos. Ya sea en contextos urbanos o rurales, las religiones se desarrollan, se mezclan, se acomodan o se modifican en el contexto de la vida diaria de la gente. Cuantos más encuentros, más fusión, y así se enriquecen las prácticas religiosas. La ciudad y los centros cosmopolitas, por su ubicación, permiten vigorosamente esta fusión multifacética que hace que las religiones estén más abiertas a las experiencias de los demás.

Regresemos a nuestra pregunta inicial: ¿Ha desaparecido la religión de la ciudad moderna, como predecían las teorías de la secularización? No. Al contrario, por su ubicación, las religiones han tenido la posibilidad de coexistir y florecer, no porque hayan regresado los dioses como venganza después de ser eclipsados por la Ilustración, sino porque siempre han estado ahí.

La Iglesia institucional y la religión pública

La segunda observación es la brecha teológica entre la Iglesia institucional y el proverbial «fiel sentado en el banco». La Iglesia católica en Filipinas y en otras partes persigue un robusto programa teológico, tal como se encuentra en sus documentos y declaraciones.

²⁰ Daniel Franklin Pilario, «The Craft of Contextual Theologies», *Hapag: An Interdisciplinary Theological Journal* 1 (2004) 5-39.

Existen estructuras eclesiales y funcionarios —obispos, sacerdotes, religiosos y líderes laicos— para implementar sus programas planificados por las directrices vaticanas y las autoridades locales. En la superficie, la gente imita los gestos con toda sinceridad. Pero, en el terreno, se apropian de las doctrinas según lo permiten sus propios contextos. En realidad, opera aquí el viejo dicho latino: *Quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur* (Lo que se recibe, se recibe según la capacidad del receptor). Cuando se les pregunta por su afiliación religiosa, las personas nunca niegan su pertenencia institucional. Aunque algunos pueden cambiar de lealtades confesionales en un momento u otro, todavía permanecen en el redil institucional, especialmente durante las etapas cruciales de sus vidas, por ejemplo, el bautismo, el matrimonio, la muerte y los ritos y rituales que los acompañan.

Pese a sus problemas, la Iglesia institucional en Manila aún funciona como el recurso principal para sobrevivir. Con el sistema de gobierno que no proporciona servicios sociales y económicos, la Iglesia aparece como una fuente alternativa, a veces literalmente, para las necesidades concretas de las personas, como la vivienda, la mitigación de la pobreza, el saneamiento, los programas para jóvenes, la protección y el empoderamiento de las mujeres, la acogida de los acosados políticamente, etc. Por esta razón abundan la movilización del ahorro y la inversión del tipo Banco Grameen, las comunidades eclesiales de base, las congregaciones religiosas que cuidan de la población vulnerable (personas con discapacidad, mujeres víctimas de abusos, personas sin hogar, niños malnutridos, etc.), proporcionando un recurso alternativo a un gobierno disfuncional que no puede hacer frente a las demandas de su población.

Sirviendo a una comunidad que vive en torno a un vertedero de basura hace ya dos décadas, a menudo me han preguntado los visitantes extranjeros: «¿Qué hace el gobierno al respecto?». La respuesta es «nada». Más recientemente, en un contexto dominado por un gobierno populista violento, algunos sectores de la Iglesia han sido la única protección institucional de las familias cuyos padres e hijos han sido asesinados en la «guerra contra las drogas» del presidente Duterte. Sin las familias y las comunidades que han dejado detrás, no tienen ningún lugar a donde ir: la policía, que se supone que debe

proteger a los ciudadanos, los mata con total impunidad; los tribunales están llenos de jueces favorables a la Administración, y la cámara legislativa también baila al son del presidente. Solo la institución eclesial proporciona un refugio alternativo para la seguridad, la protección y la supervivencia.

Más allá de sus relaciones internas, la Iglesia institucional tiene que negociar con los «otros» que están fuera. El sociólogo José Casanova ha analizado competentemente el fenómeno de la religión pública: «En la década de 1980, la religión “se hizo” pública en un doble sentido. Entró en la “esfera pública” y obtuvo, en consecuencia, “publicidad”. Diversos “públicos” —los medios de comunicación, los sociólogos, los políticos y el “público en general”— comenzaron de repente a prestar atención a la religión. El inesperado interés público se debía al hecho de que la religión, abandonando su lugar asignado en la esfera privada, se hizo presente en el espacio público de la controversia moral y política»²¹. En reacción a la privatización de la religión por las teorías de la secularización, Casanova piensa que la religión se ha desprivatizado y tiene que rendir cuentas a su «público», a los temas que la sociedad considera importantes.

¿Cómo se posiciona la Iglesia católica institucional de Filipinas con respecto a las cuestiones de la democracia y del desarrollo? Las reacciones que observamos distan de ser monolíticas. Las posiciones que presentamos aquí proceden de lo que un autor llama la «élite religiosa» relacionada con sus estructuras institucionales²². La primera respuesta es la *reacción defensiva*. Algunos temas de la agenda del desarrollo democrático y social, como el cambio de puntos de vista sobre el género, el aborto, el divorcio, el empoderamiento de la mujer o las cuestiones relativas a la población LGTB, se encuentran en su mayoría con las feroces reacciones conservadoras de la Iglesia institucional. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal de Obispos de Filipinas es muy

²¹ José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago 1994, p. 3 (trad. esp.: *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000).

²² Seguimos aquí los datos y las categorías de David Buckley, «Catholicism's Democratic Dilemma: Varieties of Public Religion in the Philippines», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 62 (2014) 313-339.

avanzada con relación a temas de justicia en contra de la corrupción gubernamental, pero no con respecto a las cuestiones de la familia y la vida. Algunos líderes eclesiásticos católicos están incluso dispuestos a colaborar con políticos corruptos que apoyan las ideas católicas sobre la planificación familiar y los anticonceptivos. La segunda reacción es la *preservación democrática*. Hay una porción significativa de la élite religiosa que se involucra en la política no para conseguir objetivos a través de la afiliación partidista, sino para preservar procesos democráticos como las elecciones. Proclamando ser neutrales, estos líderes religiosos conducen a sus feligreses a ser vigilantes electorales mientras tratan de ser inclusivos para no polarizar las relaciones con la mayoría de sus electores que se encuentran en el lado opuesto de los asuntos políticos. La tercera respuesta es la *movilización integral*. Estos sectores de la élite religiosa persiguen una clara agenda democrática y de desarrollo en temas como los derechos humanos a la vivienda, la planificación familiar integral y la igualdad de género, etc. Esto posibilita alianzas a largo plazo con actores seculares, pero también la posibilidad de ser censurados por la jerarquía religiosa conservadora.

Conclusión

Lejos del repliegue de lo divino en las megalópolis globalizadas, las religiones, en sus formas privadas y públicas, son totalmente palpables en todos los rincones de los centros urbanos. Con gran frecuencia, son una mezcla de ritual litúrgico oficial y piedad popular, de doctrina católica y prácticas animistas, el uso de amuletos o de música inspirada en la New Age y los himnos marianos o los escapularios, que muchas personas comunes practican de formas muy espontánea sin sentirse perturbadas por la culpa de albergar creencias no ortodoxas o realizar una acomodación sincretista. La religión prospera en las megalópolis porque sirve como recurso para la supervivencia diaria de las personas. La religión institucional, por su parte, muestra más ambivalencia en sus posiciones sobre las prácticas religiosas del pueblo y otras fuerzas sociales. Por un lado, la institución eclesial puede reducir la expresión de fe del pueblo exaltando algunas prácticas y denigrando otras. Por otro lado, puede también proporcionar un refugio alternativo al sistema político y

económico cruel y opresor que domina la vida de los pobres. Por una parte, algunos sectores de la institución imponen un programa defensivo contra las fuerzas globales de democratización y desarrollo; por otra, otros sectores dialogan continuamente con estas nuevas tareas y desafíos. El acto de vivir la fe, practicado reflexivamente en nuestra época, es aún considerado una fuente de bienestar (o lo que los cristianos llamamos «salvación») en medio de los problemas complejos y las oportunidades de las megalópolis.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Linda Hogan *

GLOBALIZACIÓN, URBANIZACIÓN Y BIEN COMÚN

La globalización ha cambiado la naturaleza de la vida económica y política contemporánea, y ha suscitado nuevos desafíos éticos. En este contexto, el crecimiento exponencial de las ciudades y la escalada de la urbanización no solo crean nuevos desafíos sociales, políticos y económicos, sino que también amplifican las dificultades asociadas con la creación de estructuras políticas y económicas justas, inclusivas e igualitarias. El hecho de la urbanización suscita, de forma aguda, la cuestión de cómo vivir bien en medio de una diversidad intensa. Por consiguiente, la cuestión de cómo pueden contribuir las ciudades a gestionar el pluralismo a la vez que fomentan la cohesión social es de gran importancia para la sociedad contemporánea. Construir una vida en común es una tarea vital, y debe fundarse en la integridad de las culturas, las tradiciones y el mundo real.

Somos totalmente conscientes de que vivimos por primera vez en una época genuinamente global. Esta consciencia es demostrada por el hecho de que el lenguaje de la globalización ayuda a expresar la naturaleza de nuestra vida diaria. Su uso ya no está limitado al mundo académico o político, sino que tiene resonancia en amplio contexto social. Refiriéndose tanto a la compre-

* LINDA HOGAN es profesora de Ecumenismo en el Trinity College de Dublín. Áreas de investigación: ética intercultural e interreligiosa, ética social y política, derechos humanos y género. Publicaciones recientes: *Keeping Faith with Human Rights*, Georgetown University Press, 2016, y *Feminist Catholic Theological Ethics: Conversations in the World Church*, Orbis Press, 2014, editado juntamente con Agbonkhianmghe Orobator.

Dirección: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin 2 (Irlanda).
Correo electrónico: lhogan2@tcd.ie

sión del mundo como a la intensificación de la consciencia del mundo como un todo, la globalización describe una interacción peculiar entre lo global y lo local mediante la que, como señala Giddens, los sucesos locales se configuran con otros que ocurren a miles de kilómetros de distancia y viceversa¹. Los desarrollos en el capitalismo y la cultura globales, combinados con el éxito extraordinario de la tecnología, especialmente en el campo de las comunicaciones, crean conjuntamente una experiencia de vida social y política que no es solo novedosa, sino que revigoriza a sus beneficiarios. Pese a ser un término ya común, la definición de globalización y hasta qué punto se trata de un fenómeno nuevo han sido objeto de un extenso debate.

I. La globalización y sus impactos

Los debates sobre la naturaleza y el impacto de las formas contemporáneas de globalización son complejos y están cargados de tensión. Se discute sobre la diferencia entre la oleada de globalización de finales del siglo xx y las oleadas anteriores; sobre hasta qué punto la globalización económica proporciona oportunidades para el desarrollo y la inclusión o si impulsa el empobrecimiento y la exclusión; y sobre si la globalización puede dirigirse hacia el bien común global (comoquiera que se defina) o si sus fuerzas socavan las formas de solidaridad que sostienen los bienes globales o el bien global. A lo largo de las décadas de 1990 y 2000, los debates sobre la naturaleza de la globalización y su impacto tendían a basarse en el presupuesto de que la globalización era fundamentalmente económica. Durante este período, los partidarios radicales de la globalización señalaron los beneficios que se derivarían de la expansión del comercio y las corrientes de inversión, la integración de los mercados financieros, el voluminoso comercio mundial de divisas y las prácticas nómadas de las empresas transnacionales². Los críticos,

¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Oxford 1990, p. 64 (trad. esp.: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993).

² Véase Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York 1999, y *The World is Flat*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York 2005 (trad. esp.: *La tierra es plana*, Martínez Roca, Madrid 2006).

por otra parte, estaban preocupados no solo por los impactos económicos ambivalentes sobre las poblaciones diferentes del mundo, sino también por los impactos políticos y culturales de esta integración sin precedentes³. La posterior reacción populista contra la globalización, expresada en la elección de Donald Trump como presidente de los EE. UU. y en la decisión del Reino Unido de abandonar la Unión Europea, fue anticipada por unos pocos, pero ha llegado a definir la política en muchas partes del mundo en los últimos años. Por supuesto, la globalización no solo ha impactado en la esfera económica, ya que, además de los flujos económicos, puede verse el notable crecimiento de los movimientos sociales transnacionales, de la sociedad civil global y de las nuevas instituciones globales como prueba de un mundo cada vez más interconectado.

Independientemente de la posición personal en estos debates, está claro que la globalización ha cambiado la naturaleza de la economía y de la vida política contemporáneas hasta el punto de que los problemas que antes eran nacionales se han hecho internacionales. Además, esta integración internacional sin precedentes ha dado origen claramente a fenómenos nuevos, a saber, desafíos que solo pueden abordarse internacionalmente y bienes que solo pueden ser tratados y garantizados mediante la acción política global. En este sentido, nos encontramos diariamente con desafíos que los gobiernos no pueden abordar con éxito por sí solos, desafíos como la degradación medioambiental, la proliferación de armas químicas y nucleares, la migración y el terrorismo. Debajo de estos desafíos se encuentran a menudo cuestiones relacionadas con la igualdad y la justicia, temas que también están incluidos en este contexto globalizador y globalizado, aun cuando la manifestación de estos desafíos se produzca a menudo a nivel local. Por otra parte, en medio de todo esto persiste un frágil sistema de instituciones globales que procuran

³ Dani Rodik, *Has Globalization Gone Too Far?*, Columbia University Press, Nueva York 1997, fue uno de los primeros en criticar la trayectoria hiperglobalista, al igual que hizo el economista Joseph Stiglitz, que había sido miembro del Banco Mundial, con su influyente obra *Globalisation and its Discontents*, W. W. Norton & Co, Nueva York 2002. Véase también Dani Rodik, *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*, W. W. Norton & Co., Nueva York 2011.

hacer frente a estos problemas mediante organismos de gobierno internacionales, tratados y acuerdos.

II. Los desafíos éticos de la globalización

Son múltiples los desafíos éticos planteados por esta explicación de nuestro ámbito político. Los críticos han llamado la atención sobre los efectos negativos de los mercados no regulados o regulados injustamente, de la actividad económica de consolidación en los países en vías de desarrollo y de la especulación monetaria en muchas partes del globo. La desigualdad económica cada vez mayor entre el Norte y el Sur como también el vergonzoso empobrecimiento de muchos países son considerados por muchos como consecuencias inevitables pero inaceptables de la globalización. Como reacción, políticos, activistas de la sociedad civil, científicos e intelectuales de todo el mundo se han pronunciado a favor de una globalización ética, es decir, de una integración económica y política que esté sometida a las ponderaciones éticas, y que respete todos los derechos humanos, los derechos económicos, sociales y culturales como también los derechos políticos y civiles. La frase «globalización ética» ha sido controvertida, puesto que muchos activistas en contra de la globalización sostienen que es una tautología. No obstante, sus defensores argumentan que representa la mejor oportunidad para que los individuos y las comunidades de todo el mundo aseguren los medios de vida desde la honradez y la dignidad, y no desde la indigencia⁴. Remite a la necesidad de perseguir formas de globalización que sirvan al desarrollo humano, en lugar de socavarlo, y esto implica que el impulso de la globalización económica necesite ser moderado y regido por principios éticos, una tarea que es cada día más urgente.

La globalización ha creado muchos desafíos globales nuevos, y entre ellos se encuentran los desafíos asociados con la urbanización. Si bien es resultado de la combinación de numerosos factores, no

⁴ Mary Robinson, «An Ethical Human-rights Approach to Globalization», *Peace Review* 16 (2004) 13-17.

cabe duda de que la globalización ha sido el factor principal del impulso contemporáneo hacia la urbanización. Además, el crecimiento exponencial de las ciudades y la trayectoria de la urbanización no solo crean desafíos políticos, económicos y sociales nuevos, sino que también amplifican las dificultades asociadas con la creación de estructuras políticas y económicas justas, inclusivas y equitativas. En efecto, el hecho de la urbanización suscita, de forma aguda, la cuestión de cómo vivir en medio de esta intensidad de relaciones sociales y entre vecinos cuyos valores, compromisos y prácticas no compartimos. En este contexto surge de nuevo la naturaleza ambivalente de la globalización, ya que, además de impulsar la integración, la globalización ha puesto en marcha una serie de procesos contradictorios, incluida una trayectoria de fragmentación, que se manifiesta en las fuerzas del nacionalismo, las políticas de identidad y el fundamentalismo religioso⁵. Sin embargo, la cuestión de cómo pueden contribuir las ciudades a la gestión de este pluralismo, promoviendo al mismo tiempo la cohesión social, es crucial para la sociedad contemporánea. Además, para quienes se preocupan de la posición de la religión hay otra cuestión más: el papel que pueden desempeñar las comunidades religiosas en el fomento de esa cohesión, y si la religión formará parte del problema o de la solución.

III. Urbanización y pluralismo

Vivir bien en medio del pluralismo cultural y ético es un desafío al que la humanidad ha tenido que hacer frente en numerosos contextos y en todas las épocas. Sin embargo, la movilidad conectada con la globalización ha creado contextos en los que vemos niveles más intensos de pluralismo étnico, cultural y religioso que antes, y esto se ve amplificado por el impulso complementario hacia la urbanización. Lo percibimos de forma intensa y exagerada en las grandes ciudades globales como Nueva York, Los Ángeles, Londres, Singapur,

⁵ Zygmunt Bauman acuñó el neologismo «glocalización» para captar esta ambigüedad. Véase «On Glocalization: or Globalization for Some, Localization for Some Others», *Thesis Eleven* 54 (1998) 37-49.

Hong Kong, Ciudad de México, Bombay y Pekín. Muchas de estas ciudades son ya hiperdiversas, y otras se unirán a ellas. Son plurilingües, plurirraciales, pluriculturales y plurirreligiosas. Además, como comenta Ignatieff, «en la globalización posimperial, las razas una vez dominantes y las dominadas viven juntas en ciudades globales hiperdiversas, los antiguos colonizadores y los colonizados se codean...»⁶. Pero otras ciudades, por ejemplo, Pekín, Bombay y Ciudad de México, llegarán a ser grandes y a estar más densamente pobladas, pues atraerán a ellas poblaciones de las regiones y las naciones de su entorno. Por tanto, aunque serán diversas de maneras diferentes (trasfondo, capacidades o lengua), estarán probablemente formadas por personas que en su mayoría (pero no exclusivamente) comparten trasfondos culturales, raciales y religiosos. Como resultado, el problema en estas ciudades no será la hiperdiversidad de la inmigración posimperial, sino, más bien, el desafío de la presencia de minorías en poblaciones más grandes y más densamente homogéneas⁷.

Así pues, gestionar un pluralismo que incluye diferentes modos de vida será diferente en contextos de hiperdiversidad y en contextos con mayorías culturales y religiosas. Gran parte de la reflexión ética, en esta perspectiva, se ha centrado en indagar hasta qué punto pueden generarse valores morales compartidos en medio de este pluralismo, y en qué medida tales valores compartidos pueden establecer los parámetros del bien común, en contextos locales y globales, en esta era de la globalización. Estos son los parámetros de la pregunta que se consideran en el informe *La humanidad en movimiento*. Sin embargo, de igual importancia es la cuestión de cómo y si los principios universales de igual dignidad y respeto prevalecen en los contextos locales, en su mayoría urbanos, en los que conviven comunidades diversas y donde la negociación entre múltiples tradiciones étnicas y religiosas y los valores liberales de igual dignidad y derechos forman parte de la experiencia de la vida cotidiana.

⁶ Michael Ignatieff, *The Ordinary Virtues: Moral Order in a Divided World*, Harvard University Press, Cambridge 2017, p. 14 (trad. esp.: *Las virtudes cotidianas: Orden moral en un mundo dividido*, Taurus, Madrid 2018).

⁷ Véase Saskia Sassen, *The Global City*, Princeton University Press, Princeton 1991, para un estudio exhaustivo de estos puntos.

IV. Construir un fundamento común

Sobre este tema, Michael Ignatieff, en su obra *Las virtudes cotidianas: Orden moral en un mundo dividido*, sostiene que lo que hace posible que las comunidades vivan exitosamente unas al lado de las otras, si no juntas, no es el lenguaje universalista de los derechos humanos o la igualdad (que es el lenguaje, según él, de las élites y los Estados liberales), sino, más bien, lo que él llama las virtudes cotidianas de la tolerancia, el perdón, la confianza y la resiliencia. Sugiere que son estas el aglutinante que hace funcionar el experimento multicultural. Son el sistema operativo moral de las ciudades globales y de los barrios de chabolas oscuros por igual. Además de estas virtudes ordinarias, que, según él, están presentes en diversas comunidades y tradiciones de todo el mundo, es necesario un mínimo consenso moral que exige una confianza limitada, la no violencia y la cooperación para mantener el funcionamiento de una ciudad global⁸.

Por lo tanto, no se puede crear un fundamento común suprimiendo o sustituyendo las lealtades o valores familiares, étnicos o religiosos tradicionales en los que nacen las personas. Las lealtades primarias no pueden ser suprimidas, sino que deben ser aprovechadas y equilibradas con las afiliaciones secundarias para hacer funcionar una ciudad multicultural y, de hecho, un mundo multicultural⁹. Todo esto no solo se plantea en contextos de hiperdiversidad. La cuestión de gestionar el pluralismo es igualmente importante, es más, podríamos decir que es incluso más crucial, en contextos de homogeneidad cultural y religiosa en los que están presentes grupos minoritarios. Tanto en contextos de hiperdiversidad como de homogeneidad cultural, el bien común es frecuentemente invocado de forma abusiva para justificar las restricciones del pluralismo y de los derechos de la minoría. Sin embargo, el bien común no puede ser conceptualizado en términos de una compensación entre los derechos de las minorías y los de las mayorías, sino que el bien común debe preocuparse por «interpretar la relación del individuo con la sociedad de manera que se preserven los límites y posibilidades del bienestar individual y comunitario, y en el que se aclaren y articulen las responsabilidades y obligaciones apropiadas que

⁸ Ignatieff, op. cit., p. 45.

⁹ Ibid., p. 202.

existen entre los individuos»¹⁰. El bien común remite a la armonización de diferentes valores en la consecución de una sociedad justa y cohesionada, y esta armonización es tan importante en contextos en los que domina una tradición como en contextos de hiperdiversidad.

Así pues, ¿cómo procederemos para construir una vida en común? ¿Qué tipo de enfoque sobre la interacción entre valores culturales y religiosos diferentes será más productivo, ya sea que el pluralismo sea amplio y profundo o mínimo y marginal? La construcción de una vida en común debe basarse en la apreciación de la integridad de las distintas tradiciones morales y religiosas y en el deseo de construir puentes discursivos entre estas tradiciones, con la esperanza de que se pueda establecer un consenso duradero sobre los valores compartidos. Las respuestas más persuasivas a los desafíos de vivir bien juntos solo se encontrarán a través de compromisos y diálogos múltiples, inclusivos, de tradición, interculturales y multirreligiosos.

¿Qué forma debería tomar esta deliberación y diálogo y qué se necesitará para crear los espacios en los que pueda tener lugar dicho diálogo? Incluso nuestras conversaciones locales sobre la dignidad humana y el florecimiento están ahora moldeadas por la irreductible pluralidad de la experiencia humana, incluida la experiencia religiosa, y esto solo se hará más pronunciado en el futuro. Por lo tanto, nuestras culturas políticas, especialmente a nivel municipal y nacional, deben tener también la capacidad de facilitar ese intercambio intercultural e interreligioso. A este respecto, es crucial la capacidad de las tradiciones religiosas para formar parte de este proceso deliberativo, un proceso en el que se respetan mutuamente las convicciones, incluidas las convicciones morales y religiosas, del otro, y en el que se aprecian mutuamente los valores éticos arraigados en esas tradiciones discretas y variadas. De hecho, dado que el pluralismo religioso se ha enredado con la política del miedo, es más vital que nunca que las tradiciones religiosas estén en primer plano en el proceso de construcción de una política municipal centrada en el bien común mundial.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁰ David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 192.

Stephan de Beer *

DESARROLLO URBANO LIBERADOR
Y LA IGLESIA SUDAFRICANA
Una reflexión crítica en conversación
con David Korten y Gustavo Gutiérrez

En este artículo reflexiono sobre las ciudades (post)*apartheid*, desde la perspectiva de la (re)segregación espacial, los sin techos y las viviendas precarias. En mi opinión, la Iglesia se aislará cada vez más del creciente descontento de los marginados urbanos a menos que acepte las cuatro generaciones de desarrollo, expuestas por David Korten, al tiempo que se enraíza en un compromiso profundo con la liberación integral, tal como es definida por Gustavo Gutiérrez. Concluyo discerniendo y sugiriendo siete imperativos urgentes para la acción teológica.

La ciudad (post)*apartheid*

Las injusticias espaciales del pasado permanecen grabadas en el paisaje urbano de Sudáfrica. Mientras que los traslados forzosos y la legislación del *apartheid* desplazaron a los sudafricanos negros antes de la década de 1990, el aburguesa-

* STEPHAN DE BEER es director del Centro del Ministerio Contextual en la Universidad de Pretoria; enseña Diaconado y Desarrollo Comunitarios en el Departamento de Teología Práctica. Está especializado en Teología Urbana y Transformación Comunitaria. Se centra particularmente en los estudios sobre justicia espacial, vivienda y carencia de vivienda. Antes de incorporarse a la universidad en 2013, trabajó con una organización comunitaria ecuménica Tshwane Leadership Foundation— dedicada a dar respuestas a la vulnerabilidad y al cambio de quienes viven en el área metropolitana de Pretoria.

Dirección: University Pretoria, Lynnwood Rd, Hatfield, Pretoria, 0002, Theology Building, Hatfield Campus, University of Pretoria (Sudáfrica). Correo electrónico: stephan.debeer@up.ac.za

miento de los barrios del centro de las ciudades y la expansión de los asentamientos informales siguen desplazando o marginando a los sudafricanos, en su mayoría negros. La mayor parte de nuestra población no tiene proximidad ni acceso a las oportunidades urbanas.

Hoy en día, la (re)segregación se ha hecho evidente, no solo en las escuelas públicas urbanas, sino también en nuevas formas de segregación económica que separan a las clases medias y a los barrios cerrados ricos de los asentamientos informales urbanos y de los habitantes de las chozas de los patios traseros. Hay algunas excepciones, en las que la crudeza de la ciudad segregada se ve «perturbada» por la suburbanización de las personas sin hogar¹ o por la ocupación de terrenos y edificios en lugares urbanos estratégicos. Además de la perpetuación de la segregación socio-espacial, muchos jóvenes negros sudafricanos se han desilusionado con el arco iris de Mandela, lo que sugiere que la reconciliación nunca fue acompañada de justicia². El clamor por la tierra, el derecho a la ciudad y la dignidad humana básica, que sigue siendo difícil de alcanzar dos décadas después de la democracia, se está haciendo más pronunciado y cada vez más impaciente.

Urbanización, vivienda y personas sin vivienda

En el año 2050 casi 1 300 millones de personas vivirán en las ciudades de África. En la actualidad, casi el 43 % de la población urbana africana vive en asentamientos informales³. Tanto la migración rural-urbana como la transnacional aceleran el ritmo de la urbanización en todo el continente. Lo mismo sucede en la Sudáfrica del (post)*apartheid*.

¹ S. de Beer y R. Vally, *Pathways out of Homelessness*, University of Pretoria, Pretoria 2015, pp. 63-65.

² M. Van der Merwe, «Anger and Reconciliation: Lingering Inequality's Impact on Social Cohesion», *Daily Maverick*, 8 de noviembre de 2016; N. Gous, «Reconciliation is Impossible Without Redress», *Times Live*, 31 de agosto de 2018.

³ S. Parnell y E. Pieterse (eds.), *Africa's Urban Revolution*, Zed Books, Londres 2014, pp. 1-3.64.

La ciudad de Gauteng y su región, donde se encuentran Johannesburgo y Tshwane, tiene una población de 14,7 millones de personas⁴. La ciudad de Tshwane, el lugar desde donde reflexiono teológicamente, tiene unos 3,3 millones de habitantes⁵, con Pretoria como centro. La persona responsable de la vivienda en nuestra ciudad dijo que se necesitarán 40 años para hacer frente a nuestra actual cartera de viviendas, sin tener en cuenta la tasa de crecimiento estimada en nuestra ciudad⁶. El 13,1 % de todos habitantes de Sudáfrica vive en viviendas informales, y en la región-ciudad de Gauteng asciende al 19%⁷. Se calcula que hay unas 200 000 personas viviendo en las calles. En la ciudad de Tshwane hay más de 6 200 personas sin casa, de las que más de 1 200 son mayores de 65 de años⁸.

Teniendo en cuenta el ritmo de la migración urbana, la lentitud (y la incapacidad) para hacer frente a los problemas de la vivienda precaria y la falta de vivienda, y la aparente incapacidad de las ciudades africanas para adaptarse al ritmo de la expansión urbana, las demandas de infraestructura urbana y el aumento de las desigualdades plantean cuestiones críticas.

El Jesús migrante y sin vivienda en la mazmorra urbana: Una cuestión de fe y de teología

El desasosiego de los pobres urbanos en nuestro contexto es cada vez mayor. Sin embargo, según Vuyani Vellem, la Iglesia no se en-

⁴ Gauteng City-Region Observatory, *The Gauteng City-Region*, <http://www.gcro.ac.za/>, 2018.

⁵ Municipalities of South Africa, City of Tshwane Metropolitan Municipality, <https://municipalities.co.za/demographic/3/city-of-tshwane-metropolitan-municipality>, 2018.

⁶ Conversación personal con Nonto Memela, Group Head: Housing and Human Settlement, in the City of Tshwane Metropolitan Municipality, 25 de mayo de 2018.

⁷ Statistics South Africa, *GHS Series Volume VII: Housing from a human settlement perspective*, Media Release 20 de abril de 2016, <http://www.statssa.gov.za/?p=6429>

⁸ S. de Beer y R.Vally, *Pathways out of Homelessness. Research Report*, University of Pretoria, Pretoria 2015, p. 3.

cuentra *en* las mazmorras de la esclavitud urbana moderna⁹, sino «en la cima» de las mazmorras, participando con demasiada frecuencia en la represión de las personas vulnerables. Si nuestro trabajo teológico no logra involucrar a Jesús, el migrante y sin hogar —que se convierte en esclavo *en* las mazmorras—¹⁰, con los pobres de la ciudad, entonces nuestro trabajo teológico es irrelevante para la mayoría de la población urbana.

Las conversaciones sobre el desarrollo urbano en nuestro contexto raramente cuentan con la presencia de un teólogo. Esto es sintomático tanto de los puntos de vista negativos o desconocidos que el discurso dominante sobre el desarrollo tiene sobre la acción basada en la fe, como también de la falta de rigor y de capacidad teológica para afrontar la complejidad de la cuestión urbana. Metidos en nuestros silos teológicos o religiosos, raramente trabajamos de forma interdisciplinar bien para participar en la construcción de la ciudad o para prepararnos (entiéndase «reeducarnos») para el futuro de la ciudad.

Desarrollo urbano liberador: Profundización en el impacto urbano

En este apartado propongo incluir las cuatro generaciones de desarrollo de Korten y el concepto de «liberación integral» de Gutiérrez para liberar el desarrollo urbano y profundizar en su impacto.

Las cuatro generaciones de Korten

David Korten habla de cuatro generaciones de desarrollo, que parten gradualmente de la labor de socorro (primera generación)

⁹ V. S. Vellem, «The Reformed Tradition as Public Theology», *HTS Theological Studies / Teologiese Studies* 69 (1), Art. #1371 (Vellem describe los asentamientos urbanos informales y los barrios de chabolas como mazmorras urbanas y formas actuales de esclavitud); K. Cannon, «Lessons of Liberation in the Struggle for Freedom», en P. Dibeela, P. LenkaBula y V. Vellem (eds.), *Prophet from the south: Essays in honour of Allan Aubrey Boesak*, SUN MeDIA, Stellenbosch 2015, p. 173.

¹⁰ Cf. Flp 2,5-8.

para atender las necesidades a corto plazo, sigue por el desarrollo comunitario (segunda generación) para crear infraestructuras, y, a continuación, con la labor de promoción y formulación de políticas (tercera generación) para centrarse, finalmente, en los cambios estructurales, en la creación de movimientos locales, regionales y mundiales que trabajan en pro del cambio político a largo plazo (cuarta generación)¹¹. Ignatius Swart¹² aboga por un enfoque de cuarta generación por parte de las iglesias que se comprometen con el desarrollo en Sudáfrica. En lugar de centrarse únicamente en la ayuda humanitaria, o de participar en programas estatales de bienestar o desarrollo, la Iglesia colaborará con los movimientos sociales locales y globales, trabajando por un cambio sistémico tanto a nivel regional como global.

El modelo de Korten es útil para evaluar nuestros enfoques sobre el desarrollo, pero también para provocar trayectos más profundos, sin negar nunca la importancia de la ayuda humanitaria y del desarrollo comunitario, pero prestando más atención a las cuestiones estructurales. Nuestro artículo resalta la necesidad de un desarrollo urbano liberador, tanto en el sentido de liberar nuestra praxis urbana como también de garantizar que nuestra praxis medie una liberación profunda e integral.

La liberación integral según Gutiérrez

Propongo el concepto de «liberación integral» como el propósito de nuestro compromiso de desarrollo con la pobreza urbana. Él radicaliza nuestra comprensión del desarrollo no solo mediando la libertad personal mediante la salvación del pecado personal, o la libertad interpersonal mediante las relaciones humanizadoras de raza, clase, género y sexualidad, sino mediando también la liberación en un sentido socio-económico, espacial y político. Incluyo la liberación espacial como parte de la tercera categoría de Gutiérrez y añado la

¹¹ D. Korten, *Getting to the 21st Century. Volunteer Action and the Global Agenda*, Kumarian Press, West Hartford 1991, pp. 113-132.

¹² I. Swart, *The Churches and the Development Debate: Perspectives on a Fourth Generation Approach*, SUN Press, Stellenbosch 2006.

liberación medioambiental apoyándome en la insistencia de Boff¹³ de que el grito de los pobres y el de la tierra son gritos similares causados por la opresión patriarcal.

¿Cuál es la función de la Iglesia y de las comunidades creyentes y con qué criterios puede medirse su contribución? La mediación de las múltiples libertades: personal, interpersonal, socio-económica, espacial-política y medioambiental. Una gran contribución del compromiso creyente al desarrollo urbano sería proponer indicadores concretos para medir los niveles de mediación de las múltiples libertades.

La Iglesia urbana en la ciudad de Tshwane

La Iglesia urbana en Tshwane, salvo excepciones, practica un enfoque de primera o segunda generación sobre el desarrollo urbano, si es que realmente lo hace. La promoción basada en la fe o el trabajo en pro de los derechos, como expresiones de un enfoque del desarrollo de tercera o cuarta generación, es poco frecuente. Aún más raro es el hecho de que la Iglesia sudafricana participe en movimientos sociales locales o mundiales para un cambio sistémico. Durante muchos años, desde 1993, he participado en un movimiento ecuménico¹⁴ que responde a los rápidos cambios sociodemográficos en el centro de Pretoria. De manera orgánica, viajamos con las comunidades locales, discerniendo los gritos de los grupos particularmente vulnerables y el rostro de Jesús en ellos. A lo largo de los años, se ha creado una presencia y una serie de *pequeñas comunidades intencionales junto a personas* particularmente vulnerables en la ciudad: mujeres en situación de riesgo, niñas vulnerables o personas sin hogar que viven con enfermedades mentales crónicas. En estas comunidades, las personas que eran vulnerables, víctimas de violaciones o de abusos, y sin casa, encontraron un hogar y comenzaron a acceder a los recursos de la ciudad. Nos enseñaron el poder que tienen las comunidades pequeñas para mediar la integración sostenible de la población vulnerable en la gran ciudad. Descubrimos la importancia

¹³ L. Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.

¹⁴ Tshwane Leadership Foundation, <http://tlf.org.za/>, 2016.

de crear acceso como un ministerio que consiste en abrir puertas, hacer rodar las piedras¹⁵ y mediar las libertades. Las pequeñas comunidades regidas por el cuidado se convirtieron en comunidades de justicia que desenmascararon, para empezar, al «ladrón»¹⁶ causante de su vulnerabilidad.

Este mismo movimiento ecuménico creó en 1998 una *cooperativa de viviendas sociales*¹⁷ proporcionando el acceso a una vivienda asequible y a la cercanía de los recursos urbanos. Se dedica a la labor de *promoción y sensibilización* con diferentes grupos con los que se solidariza y en nombre de ellos. Algunas intervenciones sirvieron de base para las políticas y prácticas, especialmente en relación con la organización de los barrios, la lucha contra la trata, la promoción de las personas sin hogar y la demostración de modelos viables de vivienda social. Como parte de su trayectoria, invirtió en el desarrollo de la *capacidad y el liderazgo* de quienes trabajan con la Fundación. Aumenta cada vez más la capacidad de liderazgo de las personas sin hogar o particularmente vulnerables, afirmando el protagonismo que ellos mismos practican a pesar de las dificultades que se les presentan.

Este movimiento, como expresión de una respuesta de desarrollo urbano basada en la fe, abarcó las tres primeras generaciones, pero podría profundizar su trabajo de tercera generación y ser más intencional en un enfoque de cuarta generación. A veces su enfoque de incidencia carecía de intención estratégica y de impacto, ya sea porque era demasiado *ad hoc* o porque no se conectaba lo suficientemente bien con movimientos de base más amplia. En los últimos tiempos ha comenzado a construir alianzas estratégicas con otros movimientos sociales para acelerar su impacto con relación a la falta de vivienda, la defensa de la vivienda y la educación activista. El anhelo de la TLF ha sido siempre mediar la plenitud de la vida: desarmar a los ladrones que lo impiden y facilitar el acceso a las múlti-

¹⁵ Cf. C. Myers, *Who Will Roll Away the Stone? Discipleship Queries for First World Christians*, Orbis, Nueva York 1994, con referencia a Mc 16,3.

¹⁶ Cf. «el ladrón» de Jn 10,10, empecinado en impedir el acceso a compartir la abundancia de la vida dada por Dios.

¹⁷ Yeast City Housing, <https://www.ych.org.za/home>, 2018

ples libertades. Yo sostengo que la TLF, y otras comunidades de creyentes, tendría un impacto liberador si asumiera los enfoques de tercera y cuarta generación de Korten con más determinación, combinándolos con una profunda conciencia y aceptación de su propia pastoral como algo profundamente político.

Imperativos urgentes para un programa teológico urbano (post)apartheid

En otra parte, con Ignatius Swarte, hemos esbozado un posible programa teológico urbano-público para la Sudáfrica actual¹⁸. Aquí hago algo diferente. Basándome en el hilo desarrollado en este artículo, discierno cambios específicos que exigen una atención teológica inmediata y urgente.

1. Tenemos que articular la ilusión de la ciudad (post)apartheid y la constante persistencia de la ciudad del apartheid, para que las comunidades creyentes entiendan la herida de los marginados urbanos.

2. Tenemos que colocar en el centro de nuestro quehacer teológico el desafío de la urbanización africana, es decir, la migración, la informalidad, la carencia de vivienda, la vivienda, la espacialidad de la justicia y el acceso a infraestructuras apropiadas.

3. Tenemos que discernir la presencia de Jesús migrante y sin casa en las mazmorras urbanas y desenmascarar las expresiones de la Iglesia que indican su presencia explotadora «en la cima» de las mazmorras.

4. Tenemos que acompañar, teológicamente, los programas de los sin techo que emergen en las ciudades de todo el país, como también los enfoques sobre la vivienda basados en la fe (y otras perspectivas) que quieren dar una respuesta a la precariedad.

¹⁸ I. Swart y S. de Beer, «Doing Urban Public Theology in South Africa: Introducing a New Agenda», *HTS Theological Studies / Teologiese Studies* 70 (3), Art. #2811, 14 p., en <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i3.2811>

5. Haríamos bien en aprender de y en colaborar con los movimientos sociales que se centran crítica y constructivamente en la tierra, la vivienda y la justicia social¹⁹.

6. Necesitamos ubicarnos teológicamente en las cuatro generaciones de Korten, pero particularmente en las generaciones tercera y cuarta, que apenas han sido practicadas por la Iglesia urbana sudafricana: integrar la protección y la atención, el desarrollo comunitario, la promoción y la actividad política, y la participación en los movimientos sociales.

7. Necesitamos ser re-evangelizados en una comprensión más integral de la salvación como liberación integral²⁰. Nuestra fe es efectivamente política, en su apatía o evitación de la *polis*, en su presencia en la *polis*, o, mejor, en su compromiso articulado con los problemas de la *polis*. Podemos practicar políticas liberadoras dentro de las mazmorras urbanas o participar en políticas opresoras en la cima de las mazmorras.

Para que la Iglesia urbana en Sudáfrica asuma un programa liberacionista se necesita una formación teológica que se urbanizara y se liberara de su cautividad antiurbana²¹. De lo contrario, la Iglesia incrementaría su irrelevancia entre los gritos de las masas urbanas. Afortunadamente, nuestra salvación no está en la Iglesia, sino en Aquel que se encuentra «fuera de la valla»²², dentro de las mazmorras.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁹ S. de Beer, «Urban Social Movements in South Africa Today: Its Meaning for Theological Education and the Church», *HTS Theological Studies / Theologiese Studies*, 73 (3), Art. 4770, 2017. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4770>

²⁰ G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Orbis, Nueva York 1988, pp. xxxvii-xl (versión original en español: *Teología de la liberación*).

²¹ A. Shorter, *The Church in the African City*, Orbis, Nueva York 1991.

²² O. Costas, *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Orbis, Nueva York 1982.

LA CONTRIBUCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES A LA TRANSFORMACIÓN

Consecuencias para el trabajo de las ONG: Misereor

Es probable que las tendencias globales en el crecimiento de la población, en el desarrollo de la tecnología y la economía, y en la contaminación ambiental, provoquen cambios profundos en las próximas décadas. Por lo tanto, la «humanidad», el colectivo virtual de todas las personas, se enfrenta a la inmensa tarea, en esta forma nueva, de encontrar caminos que «humanicen» los próximos cambios, sin tener de antemano una comprensión común de la humanidad. En esta transformación humana, las ciudades desempeñan un papel especial tanto como puntos focales de tendencias globales como agentes de transformación, porque tienen un gran potencial para moldear activamente los próximos cambios. Las organizaciones no gubernamentales como Misereor tienen que afrontar el desafío de reflexionar sobre su ubicación, sus maneras de proceder y sus estructuras ante las constelaciones cambiantes.

Dinámicas globales de transformación

Desde hace unos doscientos años registra la población mundial un crecimiento exponencial que ha conducido constantemente a un nuevo récord del número de personas que viven en la Tierra y de ella. Las últimas genera-

* GEORG STOLL ha estudiado Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión, y trabaja desde hace veinte años en el Departamento de Políticas de Desarrollo de Misereor. En la actualidad es miembro de un equipo transversal dedicado al estudio de la urbanización global.

Dirección: Misereor, Mozartstraße 9, 52064 Aachen (Alemania). Correo electrónico: Georg.Stoll@misereor.de

ciones han presenciado directamente la duplicación de la población global. Aun cuando esta curva disminuya actualmente y alcance probablemente su límite durante este siglo, no obstante se producirá un nivel desconocido de entre nueve y once mil millones de personas. Este aumento no se producirá por igual en todas las regiones. Esto exige no solamente cambios globales, por ejemplo con respecto al esfuerzo por la protección de los ecosistemas, sino también con respecto a las estructuras y equilibrios de poder en y entre las diferentes regiones mundiales que se ven presionadas para cambiar. Esto puede observarse actualmente, entre otras cosas, en la disminución de la influencia geopolítica de Europa y América del Norte y el creciente peso político de los países asiáticos, especialmente China. África, la región con mayor crecimiento demográfico con diferencia, tendrá mucho más peso en las agendas políticas mundiales en un futuro próximo.

Otro factor con un alto potencial de cambio es la composición de la población. Si bien el aumento de las tasas de crecimiento conduce inicialmente a una mayor ponderación de los grupos de población más jóvenes, la disminución de las tasas de crecimiento hace que, al menos temporalmente, el equilibrio de la población se desplace hacia los grupos de más edad. Estas diferencias pueden tener importantes implicaciones sociopolíticas, que van desde las necesidades en materia de política social (por ejemplo, educación, trabajo o asistencia sanitaria) hasta la movilidad y la capacidad de innovación de una sociedad y su estilo político. Y también las relaciones entre los Estados y las relaciones de poder entre ellos cambian cuando unos cuentan con poblaciones más jóvenes y otros con poblaciones que envejecen.

La alta velocidad de los desarrollos tecnológicos y su utilización en la economía constituyen otro factor importante para el cambio global. El alcance y la complejidad de las oportunidades de redes globales se deben en gran medida a esta dinámica. A modo de ejemplo, esto puede observarse en la tecnología de las comunicaciones y en los mercados financieros globales. Un algoritmo automatizado de alta frecuencia que se traduce muchas veces en la producción económica mundial anual habría aparecido ciencia ficción hace unas pocas décadas. Estos desarrollos provocan múltiples inseguridades.

Se observan como procesos que pueden tener enormes consecuencias (por ejemplo, con respecto a la relación entre la política legitimada democráticamente y las grandes empresas transnacionales). Al mismo tiempo, sin embargo, estos avances técnicos y sus cadenas de explotación económica parecen ser muy complejos y opacos, y, por lo tanto, superan en gran medida la comprensión y la acción del individuo. Que el manejo de la tecnología en la vida diaria sea cada vez más automatizado y se realice a través de «interfaces de usuario» puede resultar cómodo, pero también confirman el grado de dependencia y la pérdida de control que degradan al individuo a un «usuario».

Una tercera tendencia importante, que está provocando cambios globales que ya son claramente perceptibles, es la sobrecarga actual de los sistemas y ciclos ecológicos por parte de las actividades humanas. El ejemplo más destacado es el cambio climático antropogénico, que sigue progresando a pesar de todos los esfuerzos tecnológicos y políticos. Pero no es de ninguna manera la única área de cambio ambiental global problemático. El ciclo masivamente perturbado del nitrógeno y la brusca disminución de la diversidad de especies son otros problemas graves. Las causas principales de esta transgresión de las fronteras ecológicas planetarias a nivel de producción se encuentran, en particular, en la generación de energía a partir de combustibles fósiles y de la agricultura intensiva, que, por supuesto, son satisfechas a nivel de consumo por una demanda en constante aumento, no solo debido al crecimiento de la población mundial, sino también a las crecientes expectativas de los consumidores y a los modelos de consumo insostenibles.

Las ciudades como lugar de cambio global y su diseño transformador

Estas tres tendencias globales interconectadas se articulan de manera especial en las ciudades y, por lo tanto, dan forma decisiva al discurso actual sobre la urbanización. Aunque el crecimiento medio de la población en las zonas rurales sigue siendo claramente superior al de las zonas urbanas, la proporción de personas que viven en

las ciudades está aumentando en todo el mundo. Este crecimiento desproporcionado de la población urbana se debe, por una parte, a la continua migración interna de las zonas rurales a las urbanas y, por otra, al hecho de que una serie de asentamientos están creciendo hasta alcanzar el tamaño de pequeñas ciudades como resultado de su propio crecimiento. De este modo, constantemente surgen nuevas ciudades, mientras que las ciudades existentes siguen creciendo a partir de sus propios antecedentes, hasta alcanzar las dimensiones de megalópolis con más de 10 millones de habitantes, cuyo número aumentará significativamente en los próximos años. Por lo tanto, el crecimiento de la población mundial tiene lugar principalmente en las ciudades y, por tanto, en condiciones urbanas tales como limitaciones de espacio (y la consiguiente alta competencia por el espacio), densidad de tráfico, infraestructura, dependencia de suministros externos, por ejemplo, alimentos, heterogeneidad de los grupos de población, anonimato, gobernanza urbana, etc. Estas condiciones hacen que las ciudades sean particularmente vulnerables a los efectos negativos de las otras dos tendencias (tecnología/economía y medio ambiente). Pero también tienen un potencial especial para un diseño humano de los próximos cambios.

En las ciudades, no solo las zonas residenciales y de tráfico se están volviendo más densas, sino también los espacios de actividad económica. Las instalaciones de producción y las zonas comerciales, pero también las estructuras de formación y los centros de investigación, están situadas preferentemente en zonas urbanas o en sus alrededores para beneficiarse de la disponibilidad de mano de obra e infraestructuras, y también de la fuerza innovadora de los entornos urbanos. Por lo tanto, las ciudades tienen el potencial de desarrollar soluciones para una amplia oferta de poblaciones en crecimiento con los servicios necesarios que respeten no solo los límites ecológicos locales sino también los mundiales. Por otra parte, las ciudades también son susceptibles a los aspectos negativos del desarrollo técnico y económico, por ejemplo, cuando los cierres de plantas o los cambios estructurales conducen a despidos masivos o cuando los sistemas de control técnico exhaustivos someten la vida de los ciudadanos a una vigilancia permanente.

Particularmente llamativa es la vulnerabilidad y el potencial de las ciudades ante la tercera tendencia de transformación, el cambio medioambiental global. Por una parte, las ciudades se verán especialmente afectadas por las consecuencias del cambio climático: por ejemplo, como consecuencia del aumento de las inundaciones, especialmente en las zonas costeras, o como consecuencia del aumento de las temperaturas medias, que en las ciudades ya son más altas que en las zonas rurales circundantes. Por otra parte, las ciudades tienen un alto potencial de eficiencia en el uso de los recursos existentes, que pueden ser explotados en mucha mayor medida que hasta ahora mediante formas inteligentes de construcción, transporte y planificación urbana.

Transformación: ¿Qué se exige a una ONG como Misereor?

Contrariamente a la frase popular, el mundo no se está convirtiendo en una aldea global, sino, en el mejor de los casos, en una ciudad global, una ciudad cuyos habitantes son extremadamente heterogéneos, pero que sin embargo se enfrentan a condiciones marco comunes y a problemas que requieren cooperación y solidaridad. ¿Qué significa esto para una ONG como Misereor, que desde su fundación hace 60 años está comprometida con una concepción del desarrollo que se considera integral y se centra en la dignidad de los pobres y de los más pobres?

1. *Percibir el desarrollo como una tarea global común.* Las tres tendencias principales mencionadas anteriormente plantean desafíos a todos los países más allá de los problemas regionales que solo pueden resolverse conjuntamente. Para Misereor, esta circunstancia, que ha encontrado una expresión prominente en los objetivos de desarrollo sostenible de la Agenda 2030, significa pensar juntos el Norte y el Sur y tener en cuenta las responsabilidades globales específicas del propio país. Esto incluye también la crítica de los modelos de desarrollo existentes y la búsqueda de visiones sostenibles de una buena vida para todos en diálogo con organizaciones asociadas en África, Asia y América Latina. Para poder dirigirse con la perseveran-

cia necesaria, este diálogo orientado a la transformación debe estar anclado en el trabajo diario de los implicados.

2. *Percibir las ciudades como lugares de desarrollo y transformación globales.* La importancia de las ciudades no solo se debe al hecho de que la mayoría de la población vive en ellas (con una tendencia al alza). También se debe al hecho de que las ciudades a menudo pueden desarrollar un carácter modelo como laboratorios para puntos de vista y prácticas alternativos más allá de sus fronteras. Para Misereor, esto significa trabajar con organizaciones socias para estar atenta a los procesos experimentales que afectan a la vida de los pobres urbanos. Misereor puede promover y dar a conocer estos procesos.

3. *No mirar a las ciudades sectorialmente, sino de forma holística.* Muchas organizaciones asociadas se ocupan de diferentes problemas sociales en el medio urbano. No siempre se perciben las conexiones que existen entre estas áreas problemáticas. Para Misereor, esto significa practicar una visión integral de la planificación urbana y obtener el apoyo de las organizaciones asociadas. Solo una visión de este tipo permite a menudo identificar los objetivos contradictorios existentes, por ejemplo, entre las preocupaciones sociales y ecológicas, sin ignorar precipitadamente una de las partes.

4. *Experimentar la pluralidad y la heterogeneidad.* Las sociedades urbanas se enfrentan a la tarea de integrar a diferentes grupos de población sin negar su heterogeneidad. La comunidad internacional se enfrenta a una tarea similar ante los desafíos del desarrollo y la transformación mundiales. En este contexto, Misereor puede aprovechar sus muchos años de experiencia en el tratamiento de la pluralidad y la heterogeneidad e incorporarla a los procesos de desarrollo transformador.

5. *Tomar en serio a las nuevas clases medias como actores globales.* Los éxitos de desarrollo cuantificables de las últimas décadas están estrechamente relacionados con el surgimiento de nuevas clases medias, especialmente en Asia. Estas clases medias suelen vivir en las ciudades en crecimiento de la región y dan forma a su estilo de vida. Debido a su creciente influencia en la economía y la política, juegan un papel importante en el desarrollo global. Para Misereor, como ONG con un enfoque explícito en la reducción de la pobreza, esto

plantea la nueva pregunta de cómo se puede incluir a estas jóvenes clases medias urbanas en una estrategia conjunta para el desarrollo global.

Uno de los participantes en el congreso de la ciudad dijo: «Si no te imaginas tu futuro, alguien lo colonizará». En vista de los desafíos globales, se necesita mucha imaginación para explorar caminos alternativos a un futuro digno de ser vivido. Sin embargo, el hecho de que estas ideas y caminos diferentes vayan de la mano es también una cuestión de relaciones de poder. Las ciudades como lugares de intercambio, pero también de competencia, desempeñarán un papel central en este proceso.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

VIVIR CON DIGNIDAD Y EN PAZ
Movilización social por el derecho a la vivienda
y el derecho a la ciudad

Durante más de cuarenta años, los miembros de la Coalición Internacional por el Hábitat (HIC, por sus siglas en inglés) han estado luchando en todo el mundo para defender y garantizar el derecho de todas las personas a un lugar seguro donde vivir con dignidad y en paz. Nuestra doble estrategia trata de fortalecer a los actores y los procesos sociales, al tiempo que influir en cambios a medio y largo plazo mediante iniciativas de incidencia en políticas públicas, marcos legales y agendas internacionales. Desde sus orígenes, nuestra Coalición ha sido consciente de la importancia de coordinar las actividades locales y nacionales con la presencia regional y global para avanzar en la justicia social, la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental, trabajando con una amplia gama de actores e instituciones.

* LORENA ZÁRATE estudió Historia en su ciudad natal de La Plata, Argentina. En el año 2000 se incorporó a la Habitat International Coalition (HIC) en Ciudad de México y es actualmente su presidenta mundial. Ha estado implicada en el trabajo sobre la Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad y en la Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la Ciudad. Colabora estrechamente con el organismo especial de la ONU dedicado a velar por el derecho a una vivienda adecuada, y en la actualidad coordina, junto con otros, un proyecto internacional para promover la Plataforma Global por el Derecho a la Ciudad.

Dirección: Habitat International Coalition (HIC), Huatusco 39, Col. Roma Sur - 06760 Ciudad de México. Correo electrónico: lorenazarate@yahoo.com

Un solo mundo... con ciudades duales

La Coalición Internacional por el Hábitat es la red global, independiente y sin fines de lucro para la defensa y realización del derecho de toda persona a un lugar seguro donde vivir con dignidad y en paz. Creada en 1976 en Vancouver, Canadá, en el contexto de la primera Conferencia de la ONU sobre los Asentamientos Humanos (conocida como Hábitat I), está formada en la actualidad por más de 350 organizaciones de 120 países, incluyendo ONG, OBC [organizaciones de base comunitaria], instituciones profesionales, educativas y de investigación, así como activistas de derechos humanos que trabajan para hacer avanzar la justicia social, la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental.

Nacida durante una década en la que la preocupación por el medio ambiente estaba ganando terreno frente a la imposición del mito irracional del crecimiento infinito en un planeta limitado, HIC surgió para concienciar sobre las dimensiones de los derechos humanos y para poner de relieve la necesidad de comprender las características y los desafíos que deben afrontar las comunidades que sufren marginación y pobreza. Desde los ámbitos profesionales y académicos hasta los del liderazgo comunitario, así como individuos e instituciones motivados por razones religiosas, cientos de mujeres y de hombres se comprometieron de por vida a promover los derechos y la democratización de sus sociedades. Muchos de ellos estaban influidos por la teología de la liberación y la pedagogía de los oprimidos; en el contexto de dictaduras y de regímenes autoritarios se unieron en plataformas y movimientos sociales progresistas, y, más tarde, algunos ocuparon cargos públicos locales o nacionales.

La lucha por la promoción, la defensa y el logro de los derechos a la vivienda y a la tierra y del derecho a la ciudad en condiciones de igualdad y de paz sigue siendo tan necesaria y relevante como lo era hace cuatro décadas. Probablemente incluso más que antes, porque los asentamientos humanos constituyen hoy día una clara expresión de la creciente desigualdad, desposesión, discriminación y violencia sufridas por sectores cada más amplios de la población, tanto en el Sur como en el Norte, impactando desproporcionadamente en las mujeres y las niñas.

El beneficio económico por encima del bienestar, la dignidad, las necesidades y los derechos de las personas y de la naturaleza provoca conflictos, procesos de gentrificación y riesgos y desastres antrópicos que causan desplazamientos y desahucios de poblaciones tradicionales y de bajos ingresos; ciudades duales de lujo y miseria; millones de edificios vacíos y millones de personas sin techo y personas sin un lugar adecuado donde vivir; inquilinas e inquilinos que viven en condiciones de vida indignas y que no pueden permitirse pagar la renta; campesinas y campesinos sin tierra, y territorios y comunidades sometidas a los abusos de la industria agropecuaria, de la minería, de otras industrias extractivas y de proyectos a gran escala; y oleadas masivas de migrantes y refugiados condenados a la violencia y la estigmatización, tanto en sus países de origen como en los países de paso y de destino. Observamos la privatización de los espacios públicos, de las infraestructuras y de los servicios básicos, los círculos viciosos de destrucción-construcción, la concentración extrema de los ingresos y los recortes en gastos sociales y las políticas de «austeridad» para la mayoría, mientras crecen los poderes empresariales, autoritarios y criminales.

De acuerdo con la Relatora especial de la ONU para el Derecho a una Vivienda Adecuada, el valor inmobiliario global es de 217 trillones de dólares estadounidenses y representa casi el 60 % de todos los bienes inmuebles —muchos desocupados o infrautilizados—. Al mismo tiempo, ONU-Hábitat informa de que un tercio de la población urbana global sufre condiciones de vida inadecuadas: falta de acceso a los servicios básicos (agua potable e instalaciones sanitarias, por no mencionar electricidad, recogida de residuos y transporte público), baja calidad estructural de las viviendas, hacinamiento, ubicaciones peligrosas e inseguridad en la tenencia.

La tendencia hacia la concentración de la población en ciudades y zonas metropolitanas se presenta como algo irreversible (nuestro «futuro urbano») y como el único modo de vivir deseable y posible. Desde los aforismos que exaltan la vida en las ciudades y su función con respecto a las zonas rurales («máquinas de desarrollo», «imanes de esperanza») hasta la denuncia apocalíptica de que caminamos hacia una «planeta de chabolas», los relatos predominantes parecen estar atrapados entre visiones extremas que no logran explicar la

realidad que nos rodea. En ambos casos, apenas se comentan las causas estructurales, las responsabilidades diferenciadas de los varios actores sociales, la interconectividad entre los mundos urbanos y rurales, o los matices, los desafíos y las posibilidades para afrontar estos procesos.

Redes internacionales y transformación local

Como parte de plataformas nacionales y globales, durante más de cuarenta años los miembros de HIC han desafiado paradigmas y experimentado una amplia gama de alternativas en ciudades y pueblos de todo el mundo. Los derechos a la tierra y a la vivienda, la producción social del hábitat y el derecho a la ciudad se han convertido en los pilares esenciales de nuestro trabajo conceptual, pedagógico y de defensa a nivel local, nacional, regional e internacional. Se basan en comprender 1) el derecho a un lugar donde vivir (sin importar el régimen de propiedad o uso) como un derecho humano básico para gozar de dignidad y paz; 2) la naturaleza como bien común para las generaciones presentes y futuras; y, 3) la ciudad y los asentamientos humanos como creaciones colectivas para construir sociedades más justas, democráticas, inclusivas y sostenibles.

Nuestro trabajo se ha centrado en hacer propuestas para que se incluyan estas perspectivas en las constituciones y los marcos legales en países como Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Francia, México o Sudáfrica. También hemos estado involucrados en co-diseñar, implementar y monitorear políticas que apoyan cooperativas y otros esfuerzos colectivos para crear o mejorar las condiciones de viviendas y barrios de grupos marginados en Angola, Argentina, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, España, Suiza o Uruguay. Nos hemos enfrentado a las normativas que criminalizan a las personas sin techo y a quienes les ayudan, al tiempo que demandamos mayores recursos para vivienda pública en Canadá, Europa, India o los Estados Unidos. Denunciamos y trabajamos para impedir los desalojos forzosos y otras violaciones de los derechos a la vivienda y la tierra en el Medio Oriente y el norte de África, o desarrollamos herramien-

tas para prevenirlos y reclamar condiciones adecuadas y compensación para las poblaciones afectadas.

Al mismo tiempo, hacemos todo lo posible por eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres y por implementar una legislación que garantice sus derechos a la vivienda, a la herencia y el acceso a infraestructuras y servicios. Mientras hacemos frente a la violencia de género y sus conexiones con los derechos a la vivienda, la tierra y la ciudad, nuestros miembros trabajan también para fortalecer el liderazgo de las mujeres en todos los niveles. En colaboración con organizaciones de la ONU y otras instituciones relevantes, hemos logrado incorporar numerosas recomendaciones de políticas públicas en agendas y programas regionales y globales que abordan estas cuestiones, con el objetivo de crear hogares y ciudades más inclusivos y seguros en los que todas las personas puedan prosperar.

Los vínculos entre el medio ambiente y el hábitat humano, incluidas cuestiones críticas como el acceso justo y el uso sostenible de la tierra, el agua y los alimentos, como también la gestión responsable y el reciclaje de la basura, forman también parte esencial de nuestras preocupaciones. A la vez, los miembros de HIC han colaborado en el desarrollo de instrumentos de mitigación de riesgos y el rescate de técnicas tradicionales de construcción, afines al conocimiento de las comunidades y que priorizan el uso de materiales locales. Documentamos y denunciemos los impactos del cambio climático sobre las poblaciones más vulnerables y defendemos los derechos de las personas afectadas a la ayuda de emergencia y al reasentamiento justo y digno, el derecho a permanecer en su lugar y el derecho a una participación genuina y efectiva en los procesos de reconstrucción.

Desde sus orígenes, nuestra Coalición ha sido consciente de la importancia de coordinar las actividades locales y nacionales con la presencia regional y global. Nuestra estrategia consiste en fortalecer los procesos y los actores sociales, mientras realizamos cambios a medio y a largo plazo a través de la incidencia en políticas públicas, marcos legales y agendas internacionales. Algunas de las muchas formas que nuestro trabajo puede tomar incluyen la capacitación y los intercambios; la movilización social y el trabajo en red con una amplia gama de comunidades y organizaciones; colaboraciones con universida-

des e instituciones académicas en múltiples iniciativas de investigación y formación; incidencia frente a gobiernos locales y nacionales por políticas y presupuestos públicos; o litigio estratégico y sensibilización en derechos humanos de abogados/as y jueces/zas.

Desafíos y oportunidades pendientes

Denunciar y resistir, pero también proponer y experimentar son verbos comunes de las organizaciones afiliadas a la Coalición en todo el mundo, y en este camino no estamos solas. La defensa del territorio, la gestión colectiva del patrimonio común, la profundización de la democracia y la creación de otra economía son cuestiones y convicciones centrales que compartimos con muchas otras voces indignadas y preocupadas por el presente y el futuro de la vida en este planeta. HIC tiene una larga historia de compromiso y participación en espacios como el Foro Social Mundial, el Foro Urbano Mundial y otros programas internacionales de la ONU, incluidos los Objetivos de Desarrollo Sostenible, el Acuerdo de París y la Nueva Agenda Urbana (Hábitat III). La reciente publicación *HIC y las Conferencias Hábitat 1976-2016* proporciona reflexiones desde nuestra memoria institucional, como también, esperamos, lecciones relevantes e inspiración para las nuevas generaciones.

Procurar un cambio significativo y duradero requiere un gran esfuerzo en diversas dimensiones, y, en este sentido, debemos ser capaces de cambiar nuestras ideas para (re)construir un (auténtico) sentir común sobre estos problemas y sus posibles soluciones.

Desde la perspectiva de los derechos humanos, la vivienda es mucho más que cuatro paredes y un techo o un título de propiedad. Por tanto, es fundamental promover propuestas que prioricen la seguridad de la tenencia, repensar la importancia de las viviendas de alquiler públicas no lucrativas y consolidar las cooperativas y otras formas de uso y propiedad colectivos o mixtos. También es necesario delinear claramente las importantes diferencias entre la producción social del hábitat (procesos de construcción o mejoramiento de espacios habitables controlados por quienes los producen, de forma espontánea o bien organizada, que trabajan sin ánimo de lucro) y la

producción de viviendas sociales (promovidas, construidas y administradas por los poderes públicos —casi inexistentes en la actualidad— o por el sector privado).

Al mismo tiempo, las políticas integrales de vivienda y hábitat deben concebirse desde una escala territorial y tener en cuenta los fundamentos estratégicos del derecho a la ciudad: el pleno ejercicio de la ciudadanía (garantizar todos los derechos humanos de todas las personas que viven en la ciudad, más allá de su estatus legal); la función social de la tierra, la propiedad y la ciudad (el valor de uso contra la especulación, los desalojos y el desplazamiento); la gestión democrática del territorio (mediante una democracia directa, participativa y orientada a la comunidad); el derecho a producir la ciudad y a un hábitat productivo (producción y gestión social del hábitat); la gestión responsable y sostenible del patrimonio y los bienes comunes de la ciudad (incluida la herencia natural y cultural, con un enfoque ecológico y territorial de la ciudad-región y la conexión con las áreas rurales, más allá de las fronteras administrativas); y el disfrute igualitario y democrático de la ciudad (acceso, co-creación y co-gestión de los espacios públicos, los equipamientos comunitarios y otras instalaciones).

El derecho a la ciudad tiene por objeto crear un espacio urbano para la solidaridad y la complementariedad, cuestionando las agendas que favorecen la ciudad «competitiva» e «inteligente» impulsadas en gran medida por intereses empresariales y las élites políticas adheridas a ellos. En un contexto de aumento de la misoginia, el racismo, la homofobia y la xenofobia, las ciudades se declaran «santuarios» que acogen a migrantes y refugiados; se «rebelan» contra las políticas que tratan de imponer la austeridad y una mayor injusticia social; denuncian los abusos de los *lobbies* transnacionales dedicados a la especulación y proponen iniciativas valientes tales como “ciudades libres” de minería, fracking y otras prácticas extractivas que saquean territorios y comunidades, «ciudades por los derechos humanos», «ciudades por la igualdad» y «ciudades de los cuidados», como también un urbanismo feminista y un enfoque transversal que pone en el centro las necesidades y las características materiales, políticas y simbólicas de la vida cotidiana de las distintas generaciones y grupos sociales.

Al denunciar los obstáculos, al exigir responsabilidad de los gobiernos y al conectar los relatos y las prácticas que se unen para construir un mundo diferente, HIC y sus aliados, como la *Plataforma Global por el Derecho a la Ciudad*, promovemos y apoyamos iniciativas como el *Observatorio para un Hábitat de los Derechos Humanos* y el *Encuentro Internacional por Ciudades Igualitarias* (Buenos Aires, octubre de 2018), como también la *Declaración de Ciudades sobre el Derecho a la Vivienda y el Derecho a la Ciudad* y la *Campaña «The Shift»*, lanzada por la Relatora Especial de la ONU y Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU).

Las ciudades son los lugares concretos donde tienen que afrontarse y resolverse los desafíos más acuciantes de nuestro tiempo. También son los espacios en los que se produce la movilización social activa y la innovación, la indignación y la esperanza.

Bibliografía

Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, *Observación general n. 4: El derecho a una vivienda adecuada*, Naciones Unidas, Nueva York 1991. <https://www.escr-net.org/es/recursos/observacion-general-no-4-derecho-una-vivienda-adecuada-parrafo-1-del-articulo-11-del-pacto>

Coalición Internacional por el Hábitat, *Coalición Internacional por el Hábitat y las Conferencias Hábitat 1976-2016*, Barcelona 2018. <https://www.uclg-cisd.org/en/news/latest-news/habitat-international-coalition-and-habitat-conferences-1976-2016>

Encuentro Internacional por Ciudades Igualitarias, Buenos Aires 28-31 de octubre de 2018. <http://hic-gs.org/eventsdetail.php?pid=7413>

Ortiz, E. y L. Zárate, *Vivitos y coleando. 40 años trabajando por el hábitat popular en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana y HIC-AL, Ciudad de México 2002. <http://archivo.hic-al.org/publicaciones.cfm?pag=publicpsh>

—, *De la marginación a la ciudadanía. 38 casos de producción y gestión social del hábitat*, Forum Universal de las Culturas, HIC y HIC-

AL, Barcelona 2004. <http://archivo.hic-al.org/publicaciones.cfm?page=publicpsh>

Sassen, S., «Who Owns our Cities – and Why this Urban Takeover Should Concern us All», en *The Guardian*, 24 de noviembre de 2015. <https://www.theguardian.com/cities/2015/nov/24/who-owns-our-cities-and-why-this-urban-takeover-should-concern-us-all>

Schechla, Joseph, *Anatomies of a Social Movement. Social Production of Habitat in the Middle East/North Africa (Part I)*, Housing and Land Rights Network-Habitat International Coalition, El Cairo 2004.

Sugranyes, A. y C. Mathivet (eds.), *Cities for All: Proposals and Experiences towards the Right to the City*, HIC, Santiago de Chile 2010. <http://hic-gs.org/document.php?pid=3848>

Naciones Unidas y Gobiernos Locales, *Declaración municipalista de los gobiernos locales sobre el derecho a la vivienda y el derecho a la ciudad*, Nueva York, 16 de julio de 2018. <https://citiesforhousing.org/es/>

UN-Habitat, *Slum Almanac 2015-2016 – Tracking Improvement in the Lives of Slum Dwellers*, UN-Habitat, Nairobi 2016. <https://unhabitat.org/slum-almanac-2015-2016/>

Naciones Unidas, *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, United Nations, Nueva York 2015. <https://sustainabledevelopment.un.org/?menu=1300>

—, *Relatora especial de la ONU sobre el derecho a una vivienda adecuada*, febrero de 2017, en <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Housing/Pages/AnnualReports.aspx>

—, *Relatora especial de la ONU sobre el derecho a una vivienda adecuada, La Campaña The Shift*. <http://www.unhousingrapp.org/the-shift>

—, *The Habitat Agenda, Istanbul: United Nations Conference on Human Settlements*, junio de 1996, http://www.un.org/en/events/pastevents/pdfs/habitat_agenda.pdf

—, *Nueva agenda urbana*, Quito, octubre de 2016). <http://habitat3.org/wp-content/uploads/NUA-Spanish.pdf>

—, *Acuerdo de París*, United Nations Framework Convention on Climate Change, París 2015. https://unfccc.int/sites/default/files/spanish_paris_agreement.pdf

—, *The Vancouver Declaration and Action Plan*, United Nations Conference on Human Settlements, Vancouver 1976. http://mirror.unhabitat.org/downloads/docs/The_Vancouver_Declaration.pdf

Zárate, Lorena, «They are Not Informal Settlements – They are Habitats Made by People», *The Nature of Cities*, 26 de abril de 2016. <https://www.thenatureofcities.com/2016/04/26/they-are-not-informal-settlements-they-are-habitats-made-by-people/>

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

EL TERCER PARAÍSO¹

El planeta sostenible futuro será «el tercer paraíso». No será el original de la naturaleza hegemónica, el primero paraíso del Edén habitado por los inocentes Adán y Eva, ni el segundo paraíso que era la ciudad ideal habitada por hombres y Dios(es) en unión, donde nada es natural ya y todo es trascendental. El tercer paraíso se basará en una relación reconstruida entre el *Homo sapiens* y la naturaleza. Será una ciudad-región reconciliada. En él vivirán comunidades de un tercer tipo que no es tradicional ni moderno. Serán comunidades críticas con el Estado, el mercado y el deseo.

* MARCO KUSUMAWIJAYA es un arquitecto y urbanista que vive en Yakarta. Fundó una ONG y ha estado trabajando con varias de ellas sobre la sostenibilidad urbana, el derecho a la vivienda y a la justicia en muchas partes de Indonesia y en algunas localidades del sudeste y este asiático. También ha trabajado en la reconstrucción de 23 comunidades en Aceh después del tsunami de 2004, siguiendo un enfoque persistente impulsado por las personas. Sus experiencias en el campo de las artes incluyen la presidencia del Consejo de las Artes de Yakarta (2006-2010), la comisaría de exposiciones y artistas en programas de residencia y funciones de asesoramiento en varios países. Actualmente preside el Comité de Gestión Costera de la Unidad de Ejecución del Gobernador de Yakarta, encargado de elaborar políticas de desarrollo y supervisar la recuperación de las zonas costeras de Yakarta.

Dirección: Jl. Cikini Raya No.37b, RT.16/RW.1, Cikini, Menteng, Kota Jakarta Pusat, Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10330 (Indonesia). Correo electrónico: mkusumawijaya@gmail.com

¹ Un concepto que tomo prestado de una conferencia dictada por el artista italiano Michelangelo Pistoletto en Berlín en 2011; cf. Michelangelo Pistoletto, *Il terzo Paradiso*, Marsilio, Venezia 2010.

El futuro verá al *Homo sapiens* reconciliado con la naturaleza. Sus asentamientos no serán urbanos ni rurales, sino una unión de lo urbano y lo rural. Los modos específicos de la unión cambiarán constantemente, pero se orientarán a poner cada vez más en armonía los dos. Evolucionarán al unísono. El *Homo sapiens* conocerá e inventará más, aumentando su capacidad de configurar el tercer paraíso. La economía (la ley de la casa) se someterá a la «ecología» (la lógica del hogar).

No recrearemos el Edén. Con lo que nos queda —la naturaleza quemada y las ciudades agrietadas— nos recuperaremos juntos en un estado de ritmo y acuerdo común. Lo más probable es que sea el *Homo sapiens* quien se someta a la naturaleza y utilice la creatividad (un talento único del *Homo sapiens*) para desarrollar nuevas actitudes y soluciones dentro de su lógica.

La justicia

Debido a que nuestro desarrollo se ha realizado fuera de esa lógica, tenemos que hacer frente en la actualidad no solo al desafío del cambio climático, sino también a la finitud de los recursos materiales. La justicia es un asunto que está directamente vinculado con la distribución de los recursos. Depende de cómo esté organizada una sociedad. El tema de la justicia está adquiriendo una mayor urgencia si cabe no solo por percepción de la finitud de los recursos, sino también por los cambios que necesitamos hacer para reorganizar nuestra sociedad y lograr la sostenibilidad, lo que no es posible sin diseñarla de tal manera que al mismo tiempo se logre la justicia que tanto tiempo hace falta. Sin una justicia real percibida, los cambios no motivarán a todos. También podemos pensar que la sostenibilidad ecológica nos brinda otra oportunidad, si no la última, de lograr la justicia.

Quisiera imaginar que las comunidades tendrán incluso más importancia en la sociedad globalizada del futuro, porque incentivaría la justicia crítica.

Por comunidad me refiero a un grupo de personas que viven juntas en un territorio y comparten ciertos bienes de un modo concreto, con límites y consecuencias que se sienten inmediatamente cada día. El tamaño y los límites territoriales o espaciales son esenciales para sentir de forma inmediata las limitaciones y las consecuencias. Excluyo, por consiguiente, el uso modificado del término *comunidad* en expresiones como «comunidad de práctica», a menos que se orienten hacia la vida conjunta en un espacio y tamaño limitados. Tampoco incluyo aquellas «comunidades imaginadas» y «comunidades institucionales», como la «Comunidad Europea», la «Asociación de Naciones del Sureste Asiático (ASEAN, siglas en inglés), la «Comunidad internacional» ni el «estado-nación».

Como una forma alternativa de vida hacia la sostenibilidad ecológica, la comunidad es, en consecuencia, una crítica potencial hacia el Estado, el mercado y, lo que es más importante, el deseo.

La comunidad, por lo tanto, tiene una posición crítica progresiva para ir más allá del tratamiento de la comunidad solo como un sujeto en el enfoque de desarrollo, como es evidente en frases como «desarrollo basado en la comunidad», «reconstrucción basada en la comunidad», «mapeo comunitario», etc.

Una vida en comunidad (según hemos definido) puede ser practicada con la más alta conciencia sobre la imperfección del estado, del mercado y del deseo, así como sobre la imperfección de la comunidad misma. Plantearía la ambición de que la comunidad no es un mero relleno para las grietas en el sistema estado-nación y capitalista. Es una fuente potencial para producir alternativas (si no sustitutos) y, de igual importancia, críticas.

En cuanto al deseo, una comunidad puede desempeñar un papel no solo como control del consumo excesivo, sino también como fuente de conceptos y prácticas de consumo y producción sostenibles, al menos para evitar que caigamos en la «tragedia de los bienes comunes». La comunidad es una ideología funcional para producir más bienes comunes y un lugar digno en sí mismo para ubicar más bienes comunes. La comunidad podría ser una fuente para producir nuevas relaciones en la convivencia, en un sistema de consumo y

producción en colaboración, y para dar sentido a la coexistencia con los «otros».

Lo que necesita subrayarse más es que la comunidad puede constituir una crítica del deseo. Todavía no sabemos con certeza cómo se desarrollará la lucha contra el cambio climático y los recursos finitos. Hay algunos escenarios. Yo diría, sin embargo, que la forma en que critiquemos nuestro deseo cambiará el juego.

De alguna manera, ahora estamos de acuerdo en que existe la necesidad de una transición ecológica que debe haberse iniciado antes. La transición ecológica es un proceso por el cual cambiamos nuestro sistema de vida para estar dentro del sistema de la tierra y sus principios en línea con la lógica de la casa, la tierra.

Los cambios a nivel individual nunca son suficientes. Es necesario poner a prueba los cambios, arraigados en el nivel de la «convivencia», el lugar donde tienen lugar las relaciones más complejas pero inevitables. Un modo de convivencia ecológicamente sostenible debe descubrirse o construirse a una escala y a un nivel de comunidad viables.

Dentro de la perspectiva ecológica, el consumo está en el centro mismo del deseo. En relación con ello hay capas más profundas y a veces ocultas: la ambición de la prosperidad universal, el poder, el complejo industrial y los intereses creados, la expansión del espacio vital a la naturaleza y a los territorios de otros, etc.

Las comunidades, a través de un proceso de diálogo y comunicación abierta, pueden proporcionar límites y es una voz moderadora. Puede comenzar con hacer preguntas para distinguir las necesidades de los deseos, y avanzar hacia la exploración de alternativas que podrían o no estar limitando u ofreciendo nueva abundancia. «¿Existe un consumo y una producción sostenibles?». Esta es la pregunta que debería llevar a la invención de la nueva economía y de las formas de Estado, ya que están construidas para satisfacer nuestro deseo. Pensar en ellas no puede ser lo suficientemente fundamental sin pensar en nuestro deseo. La comunidad puede hacer una crítica significativa del consumo y la producción cuando también discute el deseo.

¿Es la ciudad una comunidad?

En el sudeste asiático, entre los siglos xv y xvii, la urbanidad comenzó de manera idéntica con la modernidad. Surgieron así las comunidades urbanas. Cambió la percepción del mundo, del sujeto, del tiempo y del espacio. Dos siglos más tarde, las ciudades del sudeste asiático habían servido como fuente de críticas hacia los Estados coloniales. También debería ser una crítica de las formas contemporáneas de Estado. Una ciudad, siendo la forma más sofisticada de convivencia en las condiciones más intensas y densas, proporciona muchos bienes comunes, incluyendo mercancías y relatos. Pero hay amenazas actuales, continuas y persistentes para sí misma como un común denominador. Por lo tanto, también es urgente que la ciudad, para que siga siendo una comunidad, se critique a sí misma. La ciudad en su larga historia ha estado cambiando individuos y civilizaciones. También se puede cambiar fundamentalmente en la forma en que utiliza la energía y los materiales.

Así que, sí, una ciudad puede ser una comunidad, una que es más real que un estado-nación, siempre y cuando sea productiva en la creación y mantenimiento de los bienes comunes, siendo crítica consigo misma y con los demás. La mayor parte de la invasión y transformación de los bienes comunes en propiedades públicas (de propiedad estatal) y privadas tiene lugar cada vez más y de forma más intensa, sobre todo en el proceso de urbanización.

Optimismo

En realidad, la visión anterior no debe parecer demasiado lejana. Ya han surgido pensamientos, teorías, ciencias, técnicas y prácticas que están creando nuevos caminos para reconectarse con la naturaleza. Una rápida búsqueda por internet nos descubre la ecología profunda² a nivel filosófico. En economía se han desarrollado tres vertientes: la medioambiental, la verde y la ecológica. En la producción

² Hicham-Stéphane Afeissa, artículos «Deep ecology/Écologie profonde» y «Næss, Arne (1912-2009)», en Dominique Bourg y Alain Papaux, *Dictionnaire de la pensée écologique*, Presses universitaires de France, 2015.

contamos con la economía azul³ y la economía circular basada en la ciencia del metabolismo circular. Hay muchas prácticas emergentes de recuperación ecológica, como la (re)naturalización de arroyos, granjas orgánicas y circulares. En la construcción de ciudades hay un enfoque sensible al agua. Muchas cosas son etiquetadas como «verdes» hoy en día: construcción verde, energía verde, materiales verdes, etc. Aunque debemos ser cautos ante el llamado «lavado verde», la categoría verde indica buenas voluntades y pensamientos imperfectos que incluyen en sí mismos una oportunidad para mejorar.

En algunas ciudades la política de solidaridad está en circulación de nuevo para reconstruir las comunidades urbanas. Durante algún tiempo, los artistas han estado trabajando con las comunidades para construir juntos algún tipo de nueva conciencia hacia la coproducción de bienes comunes.

Frente al Estado cuyo poder se basa en la racionalidad hegemónica, hay en el otro extremo comunidades indígenas que aún viven con sus propias normas. Muchos programas de conservación marítima y forestal en Indonesia se basan en reglas disponibles y efectivas en las comunidades locales. La reconstrucción de Aceh después del tsunami de 2004 incluyó muchas iniciativas autónomas de las comunidades locales. Se están haciendo esfuerzos para ver cómo las múltiples lógicas contenidas en estas normas, principios, reglas y prácticas pueden trascender sus límites contextuales y ser llevadas al futuro.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

³ Cf. <https://www.gunterpauli.com/the-blue-economy.html>.

PERIFERIA EN EL CENTRO¹

Las poblaciones que viven en las zonas periféricas de la ciudad de São Paulo, la más rica del país, sufren desigualdades económicas, sociales y territoriales provocadas por la ciudad, en la que se ven penalizadas por la falta de servicios públicos adecuados, de educación, salud, asistencia social, ocio, cultura y transporte público, viviendo en una condición de exilio en la propia ciudad. Las familias pobres buscan vivir en zonas centrales, con mejores infraestructuras y alternativas de trabajo, pero encuentran viviendas en *cortiços* [colmenas] de extrema precariedad a precios altísimos. El Centro Gaspar Garcia de Derechos Humanos, desde 1988, lucha por los derechos de esta población excluida y ha conseguido mejorar las condiciones de vida de las familias marginadas mediante la garantía del derecho a la propiedad de la vivienda y a través de la inserción social.

La ciudad de São Paulo, la más rica del país, es la expresión perfecta de las contradicciones generadas por las desigualdades económicas, sociales y territoriales, creando en los espacios urbanos realidades extremadamente contrapuestas.

* LUIZ KOHARA es miembro del Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos y asesor del Centro de Apoio a Iniciativas Sociais (CAIS). Educador popular, máster en ingeniería urbana, doctor en arquitectura y urbanismo y posdoctorados en sociología urbana y vivienda.

Dirección: Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, Rua Dom Redó, 140, Ponte Pequena, 01109-080 São Paulo – SP (Brasil). Correo electrónico: luizkohara@gmail.com

¹ Los términos *periferia* y *centro* se han usado como expresión de las desigualdades urbanas en las dimensiones sociales, territoriales y políticas. Periferia, al contrario que centro, expresa las contradicciones de la sociedad brasileña, como lugar caracterizado por la falta de oportunidades, la segregación socio-espacial y la precarización de las condiciones de la vida urbana.

Por un lado, las zonas o «centros» con infraestructura urbana, servicios públicos, actividades culturales y calidad ambiental, y, por otro, las «periferias» distantes de las zonas con mayor posibilidad de trabajo, sin servicios públicos adecuados de educación, salud, asistencia social, ocio, cultura y transporte público, con una infraestructura precaria de condiciones higiénico-sanitarias y de agua potable.

La población de la ciudad de São Paulo invierte una media de 2,42 horas al día para desplazarse al trabajo. Sin embargo, para la gran parte de quienes residen en las periferias más distantes, ese tiempo supera las cuatro horas diarias, lo que implica sacrificar el desarrollo escolar, la convivencia familiar, el ocio y el tiempo para otras necesidades. A lo que hay que añadir el alto coste de la locomoción. Así que, debido a las dificultades de movilidad urbana, las poblaciones periféricas más pobres viven exiliadas en la propia ciudad.

Vivir en periferias distantes, sin la infraestructura adecuada, significa también para la población pobre un mayor riesgo de ser víctimas de la violencia. Una enorme cantidad de estudios demuestra que las zonas en las que se concentra la violencia son aquellas donde el Estado no está presente para atender las necesidades básicas de la gente. Las áreas segregadas y fragilizadas en las que los jóvenes tienen bajas oportunidades de inserción social son ocupadas por organizaciones criminales, que, en muchos casos, en connivencia con los agentes de la seguridad pública, hacen que sus habitantes vivan siempre en condiciones de inseguridad. En 2016 se produjeron más de 62 000 homicidios en las ciudades brasileñas (IPEA, 2018, p. 93), afectando, en su mayoría, a jóvenes descendientes de africanos que vivían en áreas de segregación y con alta concentración de pobreza.

En la ciudad de São Paulo, la probabilidad de que un habitante de un barrio periférico sea asesinado es un 43,3 % mayor que para quien vive en un barrio con alto poder adquisitivo. La misma comparación entre barrios con relación a la expectativa de vida da una cifra de 23,7 años respectivamente, 55,7 años frente a 79,4². Estas desigualdades repercuten en las diferencias económicas familiares y en los servicios

² El estudio *Mapa da Desigualdade* (2017), realizado por la Rede Nossa São Paulo, apunta diferencias extremas entre los distritos periféricos donde residen familias con bajos ingresos y los distritos donde residen familias con altos ingresos.

públicos instalados en los territorios. De entre las 31 subprefecturas de la ciudad³, las siete localizadas en la zona central gozan de 2/3 de las camas de hospital y 2/3 de los empleos formales disponibles.

La expansión urbana de forma desordenada, de acuerdo con los intereses del sector inmobiliario, ha gastado gran parte de los recursos públicos en zonas valoradas o en vías de valoración, en detrimento de las necesidades sociales de las poblaciones más pobres, además de favorecer la concentración de bienes raíces y la desigualdad urbana. En el municipio de São Paulo, el 1 % de los propietarios (22 400 personas) concentra el 25 % de todos los inmuebles registrados en la ciudad, lo que significa el 45 % del valor inmobiliario municipal⁴.

La desigualdad en la ciudad también está relacionada con la calidad ambiental. Las familias con bajos ingresos, como no consiguen tener acceso a la vivienda en el mercado formal, construyen sus casas en zonas con riesgos geológicos, en zonas de inundaciones en los períodos de lluvia, en áreas situadas al borde de arroyos o en áreas contaminadas. Son zonas sin inversión pública en saneamientos básicos, en forestación y parques, con una bajísima calidad medioambiental.

La lucha de los pobres por el centro de la ciudad

En São Paulo, las familias con rentas bajas buscan siempre vivir en las áreas centrales de la ciudad por la facilidad del transporte, la mayor disponibilidad de trabajos formales e informales y la presencia de servicios sociales públicos, como los hospitales, las escuelas, las guarderías y la asistencia social. Sin embargo, las alternativas que encuentran en el centro son los *cortiços*⁵.

³ La ciudad de São Paulo está formada por 31 subprefecturas divididas en 96 distritos.

⁴ Disponible en <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,1-dos-donos-de-imoveis-concentra-45-do-valor-imobiliario-de-sao-paulo,10000069287> (consultada el 15 de agosto de 2018).

⁵ Los *cortiços*, que traducimos por «colmenas», son inmuebles transformados en viviendas colectivas que, en general, eran unidades unifamiliares; según sus dimensiones, viven varias familias. Las condiciones ambientales dentro de la habitación de la colmena son insalubres.

La historia del centro de la ciudad está marcada por luchas entre los intereses de ennoblecimiento y la presencia de los pobres en los *cortiços*. El centro —lugar privilegiado para las inversiones públicas, donde se concentran las instituciones principales del poder económico, político y religioso, y, también, las viviendas y los espacios culturales de la clase pudiente— no puede ser el lugar de vivienda y convivencia para la clase popular. En este sentido, el poder público, de vez en cuando, pone en marcha proyectos de revitalización o recalificación del centro con objetivos de higiene y de gentrificación social.

Sin embargo, gran número de familias de bajos ingresos vive en el centro, porque hay intereses económicos de los que alquilan las colmenas debido a su alta rentabilidad; pero para continuar viviendo en el área central permanecen rehenes de la explotación. El valor del alquiler de una habitación, de unos 10 m², en una zona de colmenas en el centro de la ciudad⁶, es de unos 800 reales, mientras que el salario mínimo es de 954 reales⁷. Debido a esta situación, quienes viven en estos lugares dicen: «si quieres comer no tienes para vivir, si quieres vivir no tienes para comer».

Frente a la contradicción entre las necesidades de la población pobre y la presencia de centenares de edificios abandonados en el centro, que no cumplen con la función social, de acuerdo con la Constitución, un gran número de familias los están ocupando en estos últimos años. Además, en el centro viven miles de personas solas y familias que habitan en las calles, las aceras, las plazas, las marquesinas, las zonas bajas de los viaductos y en otros lugares, sin ninguna protección física adecuada y sin privacidad, lo que constituye la expresión más dramática de la vulnerabilidad social, de la violencia y de la crueldad humana. Las personas que viven en la calle buscan la zona centro por la posibilidad de obtener servicios informales y sobrevivir.

El centro es disputado también por los trabajadores ambulantes, que sobreviven del comercio callejero, casi en su totalidad de forma ilegal, porque la prefectura prohíbe esta actividad en las zonas valo-

⁶ Espacio donde vive una familia, formada, de media, por tres miembros.

⁷ En 15/08/18, 1 euro = 4,40 reales.

rizadas de la ciudad. Forma parte de su rutina ser perseguidos y acosados por los agentes públicos. En el centro de São Paulo encontramos lo que podría ser llamado una periferia social.

Actuación del Centro Gaspar Garcia de Derechos Humanos (CGGDH) en la periferia del centro

El CGGDH fue fundado en 1988 con la misión de luchar por los derechos humanos de los pobres que vivían en las colmenas o dormían en las calles y también aquellos que trabajaban recogiendo materiales reciclables o eran vendedores ambulantes, para que conquistaran el derecho de habitar y trabajar dignamente en el centro de la ciudad. En la actualidad, ha intervenido en toda la ciudad y con diferentes realidades sociales.

Las acciones del CGGDH se han dirigido siempre a que las personas víctimas de la exclusión social se organizaran en colectivos como los movimientos de vivienda, de población que vive en calle, de chatarreros, los foros de vendedores ambulantes y las asociaciones de lucha por los derechos, para incidir en las políticas públicas y buscar alternativas para mejorar las condiciones de vida.

En la acción para la conquista de los derechos, con el fortalecimiento de las organizaciones populares, se han conseguido avances importantes, entre los que destacamos los siguientes: los gobiernos municipal, estatal y federal han realizado programas de construcción de viviendas sociales en el centro de la ciudad, atendiendo, en los últimos veinte años, a más de cinco mil familias que residían en colmenas y asentamientos; miles de familias han recibido defensa jurídica y se ha conseguido que las instituciones públicas garantizaran su derecho a ser titulares de una vivienda; centenares de personas que habitaban en las calles consiguieron la inserción social abandonando las calles; se formaron cooperativas de recolectores de materiales reutilizables autónomas que proporcionaron mejoras de ingresos a los socios; se han implementado políticas sociales públicas para la población que vive en la calle posibilitando una mayor inserción social; los trabajadores ambulantes comenzaron a luchar por el derecho al trabajo digno de forma colectiva asegurando mejores condiciones labo-

rales; se ha hecho frente a la violencia policial contra la población más pobres, y se ha contribuido a la activación de políticas de desarrollo urbano teniendo en cuenta la inclusión social y la sostenibilidad ambiental.

Existe una inmensa periferia de pobreza en el centro de la ciudad. ¡Los desafíos son muchos! En todos los avances conseguidos participó el pueblo y han sido muchas las experiencias de solidaridad mutua. Las mejoras de las condiciones de vivienda y del trabajo han hecho posible que los hijos de los beneficiarios, por ejemplo, accedan a las universidades, y que las familias vivan con dignidad. Los logros obtenidos por el CGGDH apuntan a que es posible que los pobres vivan dignamente en el centro.

Este camino junto a la periferia del centro de la ciudad está animado por la fe y la esperanza en un mundo más justo y fraterno.

Bibliografía

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Síntese de Indicadores Sociais 2017. *Caderno Estudos & Pesquisas: informação demográfica e socioeconômica* – 37. Disponible en <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101459.pdf> (consultada el 10 de agosto de 2018).

IPEA; FBSP. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *Atlas da Violência 2018*. Brasília 2018.

OXFAM. *Relatório A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras*. OXFAM Brasil 2017. Disponible em <https://www.oxfam.org.br> (consultada el 20 de julio de 2018).

REDE NOSSA SÃO PAULO. *Blog*. 2 agosto 2016. Disponible en <https://www.nossasaopaulo.org.br/noticias/nossa-sao-paulo-apresenta-balanço-do-plano-de-metas-e-mapa-da-desigualdade-atualizado> (consultada el 19 de agosto de 2018).

—, *Mapa da desigualdade 2017*, São Paulo 2017. Disponible en <https://www.nossasaopaulo.org.br> (consultada el 10 de julio de 2018).

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

LA PENA DE MUERTE, LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y LA EVOLUCIÓN DE LOS DOGMAS

Reflexiones sobre el cambio en el Catecismo
realizado por el papa Francisco

Partiendo del cambio realizado en el Catecismo por el papa Francisco, según el cual la pena de muerte carece absolutamente de legitimidad teológico-moral, este artículo analiza exhaustivamente la relación de la Iglesia católica con la pena de muerte. Abordamos a continuación cómo se ha tratado este problema en la diversidad de las tradiciones cristianas. Posteriormente, comentaremos el argumento del papa Francisco según el cual la pena de muerte está en contra de la «dignidad de la persona», y concluiremos preguntándonos hasta qué punto encaja o no la decisión papal en la imagen propia del Magisterio de la Iglesia católica.

I. Introducción

El papa Francisco cambió el *Catecismo de la Iglesia Católica*, como lo comunicó el cardenal Luis F. Ladaria, S.J., en una carta a los obispos el 1 de agosto de 2018. Mientras que el Catecismo enseñaba anteriormente que era un derecho y un deber de la autoridad del Estado castigar a los criminales con una

* MICHAEL SEEWALD es profesor de Teología Dogmática e Historia de los Dogmas en la Universidad de Münster e investigador jefe de «Religión y política».

Dirección: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstrasse 8-10, 48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: mseewald@uni-muenster.de

pena proporcional a la gravedad de sus actos, «sin excluir la pena de muerte en los casos graves» (CIC 2266), ahora afirma que «la pena de muerte es inadmisibles porque viola la inviolabilidad y la dignidad de la persona», razón por la cual la Iglesia aboga decididamente «por su abolición en todo el mundo» (CIC 2267, nuevo).

Un grupo de profesores, sacerdotes y miembros de la prensa, predominantemente estadounidenses, consideraron errónea la decisión doctrinal y recurrieron al Colegio Cardenalicio mediante una denuncia escrita en la revista *First Things*¹. Los cardenales están obligados «ante Dios y ante la Iglesia» a inducir al Papa a «revocar» el cambio del Catecismo para proclamar de nuevo la «auténtica» Palabra de Dios. Las razones que deberían tener un efecto «seriamente vinculante» en la conciencia de los cardenales son de gran peso. La prohibición de la pena de muerte está en contra de la Sagrada Escritura: «Si alguien derrama la sangre de un ser humano, otro ser humano derramará la suya» (Gn 9,6). Tanto este como, en opinión de los peticionarios, «muchos otros textos bíblicos» muestran que la pena de muerte no constituye un mal fundamental, puesto que Dios la legitima e incluso a veces la ordena. La Iglesia sostiene que «la Escritura no puede enseñar ningún error moral. La legitimidad fundamental de la pena de muerte ha sido también la enseñanza continua de la actividad magisterial durante dos milenios. Contradecir la Escritura y la Tradición sobre esta cuestión pondría en duda, en general, la credibilidad del Magisterio», decían los firmantes, que quisieron llamar la atención sobre esta «situación gravemente escandalosa» en la que el Papa había metido a la Iglesia. Se recuerda a los cardenales que es una «verdad contenida en la Palabra de Dios» y en «la doctrina del Magisterio ordinario y general» de la Iglesia «que los criminales pueden ser condenados legítimamente a muerte por el poder del Estado». El Papa, con su «negativa a proclamar esta doctrina, ha generado confusión y ha dado la impresión de que la Iglesia, en contra de la Palabra de Dios, asume que la pena de muerte es un mal en sí mismo». Los cardenales, según los firmantes, deben dejarle claro al Papa que «es su deber po-

¹ Cf. *An Appeal to the Cardinals of the Catholic Church* (15.08.2018), en <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/08/an-appeal-to-the-cardinals-of-the-catholic-church> (consultada el 20 de septiembre de 2019). Las citas se recogen del llamamiento.

ner fin a este escándalo, retirar la nueva versión del Catecismo y enseñar la Palabra de Dios de manera no adulterada».

El mejor modo de responder al fundamentalismo, como encontramos expresado en el llamamiento divulgado por *First Things*, no es con la indignación, sino con lo que los fundamentalistas temen más: la diferenciación. Podríamos preguntarnos: ¿saben los firmantes lo controvertida que es realmente la interpretación del *locus classicus* aducido por ellos (Gn 9,6) y que es altamente cuestionable recurrir a este pasaje para legitimar la pena de muerte?²

¿Cómo es que los firmantes, que señalan un pasaje bíblico que supuestamente enseña la pena de muerte de la boca de Dios y afirman que debe ser obedecida porque las Escrituras no contienen errores morales, no se ocupan de los textos de la ley del Antiguo Testamento en los que todo tipo de crímenes son generosamente castigados con la muerte? Según el Levítico, dos hombres que tienen relaciones sexuales entre sí deben ser castigados con la muerte (Lv 20,13). ¿Es esa también la palabra inerrante de Dios que debe ser obedecida? Si los homosexuales fueran ejecutados hoy, ¿no tendría la Iglesia nada crítico que decir al respecto, porque así es como lo dicta la palabra moralmente impecable de Dios? Cuando los teólogos no se encuentran ya en la situación de ver qué son la Escritura y la Tradición, a saber, «interpretaciones antropogénicas»³, que constantemente requieren interpretación y crítica, se abre un abismo de civilización que en nombre del avance de Dios conduce al dominio de la violencia.

Trataremos a continuación los dos puntos del llamamiento de quienes opinan que la Iglesia contradice su misión divina si le quita la legitimidad teológica a la pena de muerte: la afirmación de que la legitimidad de la pena de muerte es una doctrina constante del «Magisterio

² Cf. Johannes Schnocks, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen*, Neukirchen-Vluyn 2014, pp. 75-88.

³ Magnus Striet, «Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht», en Stephan Goertz y Magnus Striet (eds.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Friburgo de Brisgovia 2014, pp. 91-128, aquí pp. 104s.

ordinario y general» de la Iglesia, y la tesis de que el cambio en el Catecismo «pone en tela de juicio la credibilidad del Magisterio en general».

II. La Iglesia católica y la pena de muerte: Un esbozo histórico

La Iglesia tuvo que tratar teológicamente el problema de la pena de muerte en dos contextos contiguos pero distinguibles, a saber, en su definición de la relación con el orden estatal y con respecto a la cuestión de si las personas consideradas herejes debían ser castigadas con la pena de muerte⁴.

1. La posición de la Iglesia con respecto a la pena de muerte en el Estado

El Nuevo Testamento no dice nada acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la pena de muerte en la esfera estatal, pero Jesús muere inocentemente como un criminal condenado por la autoridad competente, demostrando de manera performativa que incluso una autoridad a la que se le atribuye un poder recibido de «lo alto» (Jn 19,11) puede abusar de ese poder y llegar a juicios falsos. El cristianismo confiesa así su fe en una figura redentora, que se convirtió en víctima de la pena de muerte, a la que siguieron muchos de los primeros discípulos, como Esteban (Hch 7,57s), víctima de la violencia de grupo por motivos religiosos, o Pablo (1 Clem 5,6s), que fue condenado como ciudadano romano. Puesto que los personajes fundadores del cristianismo tuvieron que sufrir la pena de muerte, a los Padres de la Iglesia les pareció que no se rebelaron contra este desti-

⁴ Sobre la historia del problema de la pena de muerte desde una perspectiva teológica, cf. Alberto Bondolfi, «Ecclesia non sinit sanguinem. Die Ambivalenz von Theologie und Kirche in der Frage nach der Legitimation der Todesstrafe», en id., *Helfen und Strafen. Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns*, Münster 1997, pp. 103-121. Bernhard Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Ratisbona 1958. Una presentación sintética pero rica en información se encuentra en Oliver Michael Timothy O'Donovan, «Todesstrafe», *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002) 639-646.

no. Según la palabra atribuida a Jesús, no había que oponer resistencia a quienes hacen el mal (Mt 5,39), y según Pablo había que obedecer a la autoridad estatal, pues lleva la espada y está al servicio de Dios (Rom 13,4s). Dado que la pena de muerte pertenecía al arsenal penal del ordenamiento jurídico del Imperio romano, que se consideraba legítimo, los Padres de la Iglesia no veían ninguna incompatibilidad fundamental entre su fe y la imposición de la pena de muerte. Esto les brindó la oportunidad de adquirir teorías del castigo de su época. Por ejemplo, Clemente de Alejandría aceptó la noción platónica del doble propósito del castigo.

El castigo, según el *Gorgias* de Platón, sirve para mejorar o como ejemplo para disuadir⁵. Aquellos que podían aún ser guiados por mejores caminos tenían que recibir exactamente la cantidad de sufrimiento necesaria para mejorar. Pero aquellos que son «incurables» (*aniatos*) deben ser asesinados, ya que ellos mismos ya no pueden beneficiarse de un castigo destinado a mejorar, y al morir, el pueblo en general, al menos en forma de disuasión, obtiene beneficios morales. Clemente de Alejandría adoptó esta argumentación y la integró en la metáfora corporal popular en el contexto cristiano: si un miembro del cuerpo está «incurablemente» (*aniatos*) enfermo, debe ser cortado por el bien de la salud de todo el cuerpo⁶. Sin embargo, Clemente no asumió el punto esencialmente crítico de la teoría platónica, a saber, que los peores de los incurables se encontraban entre los tiranos, los reyes y los gobernantes⁷, que merecían en general la pena de muerte, y que, sin embargo, imponían a los demás.

Independientemente del derecho del poder secular a imponer sentencias de muerte, el cristianismo también está convencido de que es moralmente superior no ejecutar tal sentencia. Según Ambrosio de Milán, una cosa es lo que la autoridad asigna y otra lo que la misericordia aconseja. El que ejecute una sentencia de muerte legal será irreprochable, pero el que no la ejecute será ala-

⁵ Cf. Platón, *Gorgias*, 525b-526b.

⁶ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* I 27,171,4, Ciudad Nueva, Madrid 2006 y años posteriores.

⁷ Cf. Platón, *Gorgias*, 525d.

bado⁸. Esta idea corresponde a la práctica de que los obispos a partir del siglo IV a menudo defendían a los condenados a muerte para impedir la ejecución de esta sentencia. Donde ellos mismos ejercieron funciones judiciales en la Antigüedad tardía —como Agustín— no impusieron este castigo, sino que trataron de dar a los delincuentes la posibilidad de arrepentirse en lugar de colocarlos, cargados de sus pecados, directamente ante el tribunal de Dios⁹. La posición cristiana era por tanto ambivalente: por un lado, se reconocía al Estado el derecho de imponer la pena de muerte, pero, por otro, tendía al mismo tiempo a impedir la ejecución e influir moderadamente en el poder estatal.

Esta ambigüedad impregna también la Edad Media y continúa hasta el siglo XIX. Después de que a principios de la Edad Media —algo sorprendente para los lectores de hoy y su imagen a veces tópica de la época— la pena de muerte se impusiera con mucha cautela y raras veces¹⁰, el escepticismo cristiano con respecto a ella y la insistencia pastoral en que el arrepentimiento en este mundo tal vez diera fruto, el enfoque se volvió a centrar en la pena de muerte para la aplicación de los intentos posteriores de pacificación, ya que representaba la idea de la paz de Dios. «Después de siglos, en los que los textos normativos habían registrado sobre todo los catálogos penitenciales, aparece aquí aparentemente por primera vez una autoridad punitiva que se atreve a imponer estos duros castigos. Aunque la idea de la pena de muerte y de un sistema de justicia penal en el poder nunca había sido completamente olvidada, solo en raras ocasiones, como en los ataques contra reyes y los grandes del reino, los gobernantes se atrevieron a mostrar su poder con tanta claridad»¹¹. El papa Inocencio III dictaminó, por consiguiente, en un texto complementario a una carta del año 1208, que el poder secular (*potestas saecularis*) «puede ejercer juicio de sangre sin pecado mortal, con tal que para

⁸ Cf. Ambrosio de Milán, *Epistola* 25,3 (1040B), citado en *Patrologia Latina* XVI, edición de Jean-Paul Migne, París 1845.

⁹ Cf. el detallado estudio de Daniel E. Doyle, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, Nueva York 2002.

¹⁰ Cf. Gerd Althoff, «Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989) 264-290.

¹¹ Matthias Schmoeckel, *Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung. 2000 Jahre Recht in Europa – ein Überblick*, Colonia 2005, p. 105.

inferir la vindicta no proceda con odio, sino por juicio, no incautamente, sino con consejo» (DH 795). A los obispos que ejercían la función de gobernantes seculares se les reconoció el derecho a implantar un sistema judicial secular en el que podía imponerse la pena de muerte. En nombre de los obispos, pero en su calidad de soberanos, se dictaron y ejecutaron sentencias de muerte a partir de la Alta Edad Media. Lo mismo se aplicó al Papa y a los Estados Pontificios¹².

Sin embargo, en el contexto eclesiástico, no se había perdido la conciencia de que la pena de muerte es un medio problemático para hacer justicia. Esto puede verse, por ejemplo, en el hecho de que a los clérigos se les concediera el *privilegium fori*, es decir, que sus asuntos no fueran vistos por un tribunal secular, sino por un tribunal espiritual, que no podía dictar sentencias de muerte. Y las reservas permanentes contra la pena de muerte condujo en numerosos casos a que algunas instituciones eclesiales, por ejemplo los monasterios, acogieran y dieran asilo a quienes huían de una sentencia de muerte, lo que provocó que en los territorios dominados por los Habsburgo, sobre todo durante el reinado de María Teresa, se amenazara a los clérigos con castigos por ser «transgresores de órdenes del más alto rango»¹³, si acogían a desertores y solo los entregaban bajo la condición de que el Estado renunciara a aplicar la pena de muerte.

2. La pena de muerte para los herejes cristianos

Quien, como los autores de la apelación dirigida contra el cambio del Catecismo, piensa que la legitimidad teológica de la pena de muerte puede justificarse por el hecho de que es una «verdad contenida en la Palabra de Dios», con la que se refiere al Antiguo Testa-

¹² Cf. el enorme ordenamiento de penas de Gregorio XVI, *Regolamento sui delitti e sulle pene*, en Sergio Vinciguerra (ed.), *I regolamenti penali di Papa Gregorio XVI per lo Stato Pontificio* (1832), Padua 2000, pp. 83-121.

¹³ Karl Härter, «Vom Asylrecht zum politischen Asyl. Asylrecht und Asylpolitik im frühneuzeitlichen Alten Reich», en Martin Dreher (ed.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion* (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 15), Colonia 2003, pp. 301-336, aquí p. 311.

mento, en primer lugar, juzga mal cómo se trata este problema en el Antiguo Testamento, y en segundo lugar que el Nuevo Testamento interviene correctivamente en esta estructura. Para los primeros cristianos es fundamental la distinción entre lo que se debe a Dios y lo que se debe al emperador (Mt 22,21). Ellos distinguen el orden de vida dentro de su comunidad del poder del Estado, que Pablo llama *exousia* (Rom 13,1). Los textos legales del Antiguo Testamento, en los que Dios aparece al mismo tiempo como legislador de la comunidad política y cultural de Israel (por ejemplo, Ex 19–40), que regula lo que pertenecería a la *exousia* estatal en el sentido paulino y también determina el orden de la vida religioso, no conocen la diferenciación del Nuevo Testamento esbozada anteriormente. Más bien, representan el ideal de la unidad estatal-religiosa y están dispuestos a castigar con la muerte las violaciones de la integridad de esta unidad si es necesario. Jesús y los primeros cristianos lo veían de otra manera¹⁴.

Mientras que los malvados y los enemigos de Dios deben ser ejecutados según el libro del Levítico (Lv 24,16), el Nuevo Testamento excluye esta acción, aun cuando sus autores conocían la existencia de los enemigos de Dios y de los malvados. Pablo habla de «los enemigos de la Cruz de Cristo» (Flp 3,18), y la carta de Santiago asume que los adúlteros cultivan la amistad con el mundo y se atraen sobre ellos la «enemistad de Dios» (Sant 4,4). La corrección determinante sobre las disposiciones legales veterotestamentarias se encuentra en que estas situaciones religiosas dejan de ser castigadas con la muerte. Al contrario: los discípulos de Jesús deben «amar a los enemigos» (Mt 5,44). Cuando un comportamiento perverso provoca una reacción de la comunidad, esta no recurre a la violencia, sino a sanciones de tipo social. En el caso del varón que yace con la mujer de su padre, para el que el Levítico prevé la pena de muerte (Lv 20,11), Pablo ordena que el varón (!) en cuestión sea expulsado de la comunidad y entregado a «Satán» para su purificación, de modo que «su espíritu sea salvado el día del Señor» (1 Cor 5,1-5). En ningún momento se habla de castigarlo con la muerte, como prevé el Antiguo Testamento en tal caso, ni de ninguna medida disciplinaria física. El jui-

¹⁴ Sobre lo que sigue cf. Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster ⁵2009, pp. 245-262.

cio definitivo sobre la vida y la muerte, la salvación y la condenación del malvado, se reserva a Dios. «Este es», afirma Rainer Forst, «un punto central en el pensamiento tolerante del cristianismo: En la tierra nadie puede atribuirse un juicio que solo corresponde a Dios —su justicia es la única que castiga—»¹⁵. Las comunidades cristianas primitivas se oponen también al castigo corporal e incluso a la muerte del malvado y de quien sostiene doctrinas erróneas.

Todo esto no cambió hasta en el siglo IV mediante un acercamiento cada vez más estrecho entre el ordenamiento religioso y el ordenamiento estatal del Imperio. El «deber de un emperador, cultivado a lo largo de los siglos, de mantener la *pax deorum* mediante la producción y preservación de la unidad cultural»¹⁶, se transfirió a su función en la Iglesia (con excepción de Juliano el Apóstata). Los emperadores se veían como garantes de la unidad, lo que se demostró en primer lugar, por ejemplo, con la intervención de Constantino en la contienda arriana, con el decreto de decisiones dogmáticas bajo la ley imperial y su aplicación, por ejemplo, con la ayuda de la pena de exilio. Hacia finales del siglo IV, esta intervención se intensificó con el uso de la fuerza física. El primer llamado asesinato de herejes tuvo lugar en el año 385 en la corte imperial de Tréveris, donde Prisciliano, un falso maestro convicto de Iberia, fue ejecutado. Para numerosos obispos —también los que se oponían a la enseñanza de los priscilianos, como Martín de Tours o Ambrosio de Milán— esta ejecución fue un «escándalo, porque una cuestión interna, básicamente teológico-dogmática, fue decidida sangrientamente por un tribunal secular del emperador»¹⁷. Por eso, Martín, Ambrosio y también Siricio, el obispo de Roma, negaron la comunión eclesial a los obispos que habían participado en el proceso contra Prisciliano. La protesta tuvo su efecto: en la Antigüedad no se produjeron más asesinatos de herejes, y en el

¹⁵ Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Fráncfort del Meno 2017, p. 65.

¹⁶ Klaus M. Girardet, «Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantin d. Gr.», en Ekkehard Mühlberg (ed.), *Gütersloh* 1998, pp. 9-122, aquí p. 100.

¹⁷ Friedrich Prinz, «Der Testfall. Das Kirchenverständnis Martin von Tours und die Verfolgung der Priscillianer», *Hagiographica* 3 (1996) 1-13, aquí p. 9.

Imperio romano Oriental, hasta la caída de Bizancio, no se produjo ningún caso en el que alguien fuera ejecutado por doctrinas erróneas que constituían sus convicciones religiosas¹⁸.

Sin embargo, el Occidente latino tomó un camino diferente en la Edad Media. Porque a largo plazo no prevalecerían figuras como Ambrosio o Martín, sino la posición de Agustín, su contemporáneo más joven, que interpretó topológicamente el *intrare compelle* de la parábola lucana de la gran cena (Lc 14,23), de tal manera que la autoridad estatal tenía un papel de servicio en el establecimiento de la ortodoxia cristiana interior y la unidad de la Iglesia, que también incluía medidas coercitivas físicas contra los herejes¹⁹. El llamado agustinismo político, tal como se había formado desde la Antigüedad tardía, asignaba al Estado, por una parte, una función subordinada al poder espiritual, pero, por otra, siempre que estuviera dispuesto a servir al clero, le daba legitimidad sagrada²⁰. Esto condujo a una distribución fatal de tareas en el trato con los herejes: mientras que la Iglesia tenía derecho a determinar la ortodoxia o heterodoxia de una persona, se entregaba el hereje a personas respetadas de la autoridad del Estado, que como brazo secular de la Iglesia utilizaba los recursos legales a su disposición, entre los cuales desde la alta Edad Media también contaba cada vez más la pena de muerte, con el fin de castigar duramente las herejías. El IV Concilio de Letrán estableció doctrinalmente esta distribución de tareas. Los herejes convictos se entregarían a los «poderes seculares o a sus representantes» (COD II, 233), quienes se asegurarían de que un juicio eclesiástico que tratara asuntos dogmáticos condujera a la imposición de un castigo secular. La herejía fue así transferida como un delito a la esfera jurídica secular, en la cual fue considerada como un crimen de

¹⁸ Cf. Angenendt, *Toleranz und Gewalt*, p. 250.

¹⁹ Cf. Jörg Trelenberg, *Das Prinzip ‚Einheit‘ beim frühen Augustinus*, Tubinga 2004, p. 137.

²⁰ Sobre el concepto de agustinismo político, cf. Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-Age*, París ²1955. Sobre el tema, cf. Martin Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Friburgo de Brisgovia ³2014, pp. 70-74.

lesa majestad contra un gobernante sacralmente legitimado y, en consecuencia, este lo castigaba con dureza, incluida la muerte²¹.

3. *La legitimidad de la pena de muerte, ¿doctrina universal de la Iglesia?*

Los autores del llamamiento a los cardenales afirman: «La legitimidad fundamental de la pena de muerte es la doctrina universal del Magisterio desde hace dos mil años». Esta tesis, después de lo dicho, resulta cuestionable. La idea de que se trata de «un Magisterio ordinario», que el llamamiento usa para defender su posición, no tiene dos mil años, sino que solo existe desde 1863, cuando Pío IX habla por primera vez de él (DH 2879); parece, con la mirada puesta en los posicionamientos de la Iglesia sobre la pena de muerte, como un cuadro heterogéneo. Mientras que la comunidad cristiana primitiva renuncia a toda forma de castigo corporal, incluso donde la legislación veterotestamentaria lo ordena, admitía el ordenamiento jurídico del poder estatal al que los cristianos estaban obligados a obedecer. Al mismo tiempo, había una incomodidad con la pena de muerte, que se manifestaba en el hecho de que los obispos insistían en su no ejecución y, en cambio, querían conceder el arrepentimiento terrenal a los delincuentes. Si bien este ideal se consiguió en parte en la Alta Edad Media, en la Baja Edad Media se produjo de nuevo un giro a favor de la pena de muerte, cuya legitimidad reconocía la Iglesia, siempre y que la sentencia estuviera «bien pensada» y se ajustara a derecho (DH 795). La Iglesia participaba también indirectamente en la acción criminal del Estado, puesto que entregaba a las personas consideradas herejes al poder secular. Sin embargo, la incomodidad dentro de la Iglesia con la pena de muerte nunca desapareció por completo, como lo demuestra el hecho de que los clérigos intervinieran una y otra vez para salvar a los condenados de la ejecución de la pena. Por lo tanto, no se puede hablar de una posición coherente a favor de la pena de muerte, que ha persistido durante más de dos milenios.

²¹ Cf. el detallado estudio de Sascha Ragg, *Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts*, Hannover 2006.

III. La decisión del Papa: La dignidad de la persona

Las conclusiones históricas esbozadas no deben ser objeto de abuso apologético. Su único propósito es demostrar que la historia no es tan clara como les gustaría a los fundamentalistas que defienden la pena de muerte. Sin embargo, es cierto que la Iglesia ha incurrido en una gran culpabilidad en su tratamiento de la pena de muerte. Sobre todo, los procesos contra los herejes, en los que los clérigos, conscientes de actuar en nombre de la verdad divina, podían exponer a la gente a la muerte y al mismo tiempo mantener la ilusión de tener las manos limpias, son una vergüenza en la historia del cristianismo, que también debe ser recordada como tal. Una cultura del recuerdo, que no solo preserva los fracasos ajenos y la violencia ajena, como se hizo con los mártires y confesores cristianos, sino que también guarda en la memoria sus propios fracasos y su propia violencia, apenas ha existido hasta ahora en la Iglesia. La memoria del elefante eclesial que conmemora la injusticia sufrida por la Iglesia contrasta con una memoria a corto plazo casi patológica, lo que hace que sea demasiado fácil olvidar la injusticia cometida por la Iglesia, que ha durado hasta hace muy poco tiempo. Pero ambas dimensiones de la memoria son importantes: la Iglesia honra a sus mártires y confesores porque le muestran las grandes obras de las que es capaz la fe. Sin embargo, la Iglesia no solo debe recordar su papel de víctima, sino también su comportamiento delictivo, para no olvidar los actos vergonzosos de los que es capaz la fe. Reconocer esta ambivalencia es parte de esa honestidad sin la cual la religión se convierte en ideología.

También es honesto estar abierto a un aumento del conocimiento, incluso si este aumento del conocimiento debe conducir a la auto-crítica. Desde que la crítica a la pena de muerte se hizo más fuerte en el siglo XVIII, basada en los escritos de Cesare Beccarias, cada vez más Estados, especialmente en el siglo XX, han abolido la pena de muerte, sobre todo en Europa, pero no solo. El Estado estadounidense de Michigan, por ejemplo, fue uno de los primeros territorios del mundo en eliminar la pena de muerte de sus leyes en 1846. Incluso si las razones contra la pena de muerte son complejas, a menudo se cita un argumento: la idea de una dignidad indestructible que también

se debe a quienes no han respetado la dignidad de los demás. La Iglesia no debe adoptar precipitadamente este concepto moderno y reclamarlo para sí misma. Porque el discurso cristiano de la *dignitas* a menudo no designaba una dimensión igualadora, como se expresa en el concepto de dignidad humana, sino una dignidad especial de los cristianos²². Sin embargo, en la Iglesia, incluso más allá de las diferencias religiosas, había áreas de individualidad íntima a las que cada persona tenía derecho y que debían ser respetadas por sí mismas y por los demás. Tomás de Aquino cita la conciencia como ejemplo²³, pero esto no hizo que Tomás se opusiera a la pena de muerte. Hans Joas argumenta que estos motivos del pensamiento cristiano se hicieron independientes en el curso de la historia y ejercieron influencia sobre la idea de un castigo justo. El rasgo característico de este proceso, al que Joas, siguiendo a Émile Durkheim, se refiere como la «sacralización de la persona», y en el que ve «una continuación de los motivos judeocristianos»²⁴, se muestra en el hecho de que «a la persona se le atribuye el mismo aura» que es «propia de las cosas sagradas»²⁵. Esto tiene consecuencias ambivalentes para la evaluación de la delincuencia y el castigo: por un lado, la idea de la sacralidad de cada persona llevó al rechazo de la tortura y la pena de muerte. Por otra parte, los crímenes parecen tanto más punibles cuanto más violan lo sagrado de cada persona, de modo que surge una tensión «entre la necesidad de sancionar cualquier violación de lo sagrado de la persona y precisamente la violación de lo sagrado que reside en el acto del castigo mismo»²⁶. Cuando la gente experimenta crímenes crueles, la indignación moral aumenta más cuanto más sagrada se valora la vida de una persona. Al mismo

²² Así, por ejemplo, Ambrosio de Milán, *De vocatione gentium* 2,1 (1105D), Patrología Latina XVII, edición de Jean-Paul Migne, París 1845.

²³ Cf. William J. Hoye, «Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin», en Jan A. Aertsen y Andreas Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlín 1996, pp. 419-435, aquí p. 423.

²⁴ Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlín 2011, p. 106.

²⁵ *Ibid.*, p. 86.

²⁶ *Ibid.*, 98.

tiempo, sin embargo, existe el derecho moral de no hacer lo mismo que el autor y, por lo tanto, de no destruir lo sagrado de aquellos que han violado lo sagrado de los demás, a pesar del deseo de castigarlos.

El papa Francisco confiere a este desarrollo, que —como hay que subrayar en relación con una explotación demasiado eclesial-apologética del enfoque de Joas— tuvo lugar en su mayor parte fuera de la Iglesia constituida institucionalmente, aunque procesó motivos cristianos de pensamiento, el derecho a la patria en la Iglesia católica. «Durante mucho tiempo el recurso a la pena de muerte por parte de la autoridad legítima, después de un debido proceso, fue considerado una respuesta apropiada a la gravedad de algunos delitos y un medio admisible, aunque extremo, para la tutela del bien común. Hoy está cada vez más viva la conciencia de que la dignidad de la persona no se pierde ni siquiera después de haber cometido crímenes muy graves» (CIC 2267, nuevo). Por lo tanto, la dignidad indestructible de la persona prohíbe matar incluso a un delincuente que ha cometido un crimen. Francisco se distingue de la antigua versión del Catecismo con la afirmación de que «se ha extendido una nueva comprensión del significado de las sanciones punitivas por parte del Estado» (CIC 2267, nuevo). En el texto de 1992 todavía se afirmaba que «el castigo debe, en primer lugar, reparar el desorden causado por el delito» (CIC 2266). No es la protección de la sociedad en general o la mejora del culpable lo que está en primer plano, sino la idea de un orden cuasi-metafísico perturbado por el crimen, que debe ser restaurado mediante el castigo. Francisco, por otra parte, subraya que un castigo por un crimen cometido solamente sirve para dos propósitos: la seguridad de los ciudadanos y la remisión del reo. Para garantizar lo primero, la pena de muerte no es necesaria, ya que se han «implementado sistemas de detención más eficaces que garantizan la debida defensa de los ciudadanos», y la misma pena de muerte «le quita al reo la posibilidad de redimirse definitivamente» (CIC 2267, nuevo).

IV. La crisis de la cosmética de la continuidad magisterial

Los firmantes del llamamiento afirman que la decisión del Papa «cuestiona la credibilidad del Magisterio en general» porque creen ha-

ber encontrado una ruptura con la Escritura y la Tradición. Como he dicho, la Escritura y la Tradición no son tan claras como sugieren los firmantes. Sin embargo, tienen razón en el sentido de que el Magisterio de la Iglesia católica probablemente nunca se ha expresado tan claramente en contra de la legitimidad de la pena de muerte y ha abogado por su abolición absoluta. De esta manera, el papa Francisco ha propuesto algo nuevo. Este es precisamente el problema para los teólogos que se ven a sí mismos como la instancia de afirmación del Magisterio docente ordinario: según la arquitectura que la autoridad magisterial adoptó en el siglo XIX y que —aunque el papa Francisco vaya por otros caminos— todavía existe hoy en día, no debe haber nada nuevo que no actúe como si estuviera totalmente de acuerdo con lo antiguo. El Magisterio se ha encerrado ideológicamente en la continuidad.

El Magisterio se ve dotado para la *tarea* siguiente: «Debe proteger [al pueblo de Dios] de las desviaciones y de los fallos, y garantizarle la posibilidad objetiva de profesar sin error la fe auténtica» (CIC 890). Al parecer, los cristianos están constantemente expuestos a la confusión, a la que no pueden oponerse con los medios de su propia razón y el poder de su fe. Por lo tanto, dependen de la sabia guía del Magisterio, que preserva «la fe auténtica sin error», y abre así a todos los que la siguen voluntariamente la posibilidad «de creer lo correcto». El Magisterio lo consigue por un *don*: la idea de una asistencia sobrenatural que solo reciben los obispos y el Papa, una asistencia divina que a menudo se asocia al Espíritu Santo. El Magisterio deriva su *actividad* de la misión y del carisma: sirve a la Palabra de Dios «enseñando solo lo que ha sido transmitido, porque escucha con reverencia la Palabra de Dios por mandato divino y con la ayuda del Espíritu Santo, la conserva santa y la interpreta fielmente, y porque saca de este único tesoro de fe todo lo que presenta como para ser creído revelado por Dios» (DV 10). Para todos los creyentes en Cristo esto resulta en una *obligación*, la cual es descrita en el Catecismo como un indicativo de lo que se debe hacer. «Los fieles, recordando la palabra de Cristo a sus Apóstoles: “El que a vosotros escucha a mí me escucha” (Lc 10,16), reciben con docilidad las enseñanzas y directrices que sus pastores les dan de diferentes formas» (CIC 87).

Las autocorrecciones explícitas no están previstas en una narrativa de legitimación tan estrechamente fermentada y unida ideológica-

mente. Es decir, la innovación doctrinal, que existe también en la Iglesia, y precisamente donde se afirma que solo se enseña lo que se ha transmitido y ha existido siempre, debe ser camuflada bajo la apariencia de continuidad. Por lo tanto, la innovación teológica suele ir acompañada de la ocultación de la innovación. Para ello se han establecido dos estrategias de enseñanza. O bien se niega una innovación como tal y se sugiere que siempre se ha enseñado lo que se enseña hoy en día, o bien se abandona tácitamente una posición insostenible con la esperanza de que nadie se dé cuenta de ello. Un ejemplo del primer caso mencionado es la defensa de la libertad de religión y de conciencia, que pertenece al Magisterio de la Iglesia solo desde el Concilio Vaticano II (DH 4240). Su propio fracaso en suprimir por la fuerza lo que reconoció en el Concilio como perteneciente a la dignidad de la persona humana, no se aborda en ninguna parte. El hecho de que Gregorio XVI y Pío IX todavía describieran la libertad de religión y de conciencia como una pura «locura»²⁷ y la condenaran en consecuencia (DH 2915) no se desprende del texto del Concilio ni de otros textos preparatorios o publicados después sobre este tema. La ruptura que representa *Dignitatis humanae* en relación con las determinaciones doctrinales desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX no aparece abordada en ningún sitio²⁸.

Ejemplar del segundo modelo de desarrollo doctrinal —la omisión secreta— es la posición magisterial sobre la descendencia de toda la humanidad de Adán y Eva, es decir, el llamado monogenismo. Pío XII aún enseñaba en 1950 que la teoría de la evolución solo podía aplicarse a los seres humanos si se mantenía que todos ellos descendían biológicamente de un par de padres, las figuras de Adán y Eva (DH 3897), que se consideraban personajes históricos. Esta determinación del Magisterio ordinario no se llevó a cabo en el período siguiente y ya no aparece en absoluto en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992. En la arquitectura magisterial de la iglesia, ciertamente tendría peso. Es una doctrina del llamado ámbito se-

²⁷ Angenendt, *Toleranz und Gewalt*, p. 139.

²⁸ Cf. Karl Gabriel, Christian Spieß y Katja Winkler, *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn 2016, p. 301.

cundario que se consideraba necesaria para salvaguardar un dogma considerado revelado, la doctrina del pecado original. El Magisterio ha eliminado tácitamente la definición de Pío XII, pero nunca la ha corregido oficialmente, porque según su propia lógica no puede hacerlo sin arriesgarse a que se derrumbe el castillo de naipes que él mismo había erigido. Por lo tanto, se encubre más bien la embarazosa enseñanza de Pío XII para darse a uno mismo y a la gente «la posibilidad objetiva» de «confesar la fe auténtica sin error» (CIC 890), con la ilusión de que todo continúa sin error alguno.

El hecho de que este juego haya terminado desde lo alto de la Iglesia y que un Papa se atreva a oponerse abiertamente, sin recurrir a ningún arte del disfraz, a lo que se enseña «desde hace mucho tiempo», provoca en algunos círculos una cólera cada vez más inexorable y por la que se pierde visiblemente el don de la diferenciación. También en los últimos pontificados ha habido innovaciones dogmáticas. Solo que no se les permitió ser nombradas como tales. Esto ha cambiado ahora.

V. Conclusión

Da la impresión de que la crítica a la posición doctrinal del Papa sobre la pena de muerte solo representa, *pars pro toto*, la insatisfacción de una minoría de teólogos con el estilo magisterial del Papa en general. Sin embargo, en la eliminación de la legitimación eclesial de la praxis de la pena de muerte se enfrentan visiblemente lo «sostenido durante mucho tiempo» y lo que «hoy» se sostiene, de modo que la decisión se ha convertido en piedra de tropiezo. Cabe esperar que el Papa no se deje confundir en ambas cuestiones, en su Magisterio general y en su enseñanza sobre la pena de muerte en particular. La autoridad eclesial no es un medio de autoafirmación teológica. Muchos teólogos tuvieron que experimentar esto dolorosamente en el pasado, y otros teólogos, que parecían haberse salvado de ello hasta ahora, todavía no lo han aprendido con el papa Francisco.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

