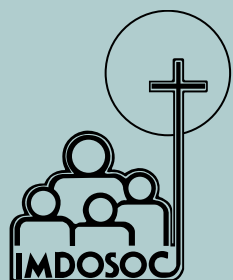




El Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana es una institución de laicos católicos, con espíritu ecuménico, en diálogo con las culturas; cuya misión es contribuir a formar la conciencia personal y social, para construir una realidad social justa a la luz del Evangelio y a través de la investigación, la enseñanza y la difusión del pensamiento social cristiano.



**Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.**, que auspicia al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana  
Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn, 01020, México, DF  
Tels.: 56613043 - 56615612, Fax 56614286  
comunica@imdosoc.org - www.imdosoc.org

AÑO 24, N. 2, ABRIL-JUNIO. 2016

LA CUESTIÓN SOCIAL



# LA CUESTIÓN SOCIAL

2

AÑO 24, N. 2, ABRIL-JUNIO. 2016

*Documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social*



Eleazar López Hernández  
**Comentando la encíclica *Laudato Si'* desde la perspectiva indígena** / págs. 131-139.

Manuel Olimón Nolasco  
**Derechos humanos y ley: consideraciones prospectivas** / págs. 140-158.

Renán Vega Cantor  
**El trasfondo económico de un crimen de lesa humanidad** / págs. 159-172.

Cristina Gómez-Johnson  
**Migración centroamericana en tránsito por México** / págs. 173-178.

Luis Javier Rubio  
**Democracia y ética teológica en las naciones latinoamericanas** / págs. 179-191.

Angelina Volpe  
**Primo Mazzolari: la paz crucificada** / págs. 192-215.

Papa Francisco  
**Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado** / págs. 216-219.



## Contenido

Presentación	127
<b>Comentando la encíclica <i>Laudato Si'</i> desde la perspectiva indígena</b> <i>Eleazar López Hernández</i>	131
<b>Derechos humanos y ley: consideraciones prospectivas</b> <i>Manuel Olimón Nolasco</i>	140
<b>El trasfondo económico de un crimen de lesa humanidad</b> <i>Renán Vega Cantor</i>	159
<b>Migración centroamericana en tránsito por México</b> <i>Cristina Gómez-Johnson</i>	173
<b>Democracia y ética teológica en las naciones latinoamericanas</b> <i>Luis Javier Rubio</i>	179
<b>Primo Mazzolari: la paz crucificada</b> <i>Angelina Volpe</i>	192
<b>Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado</b> <i>Papa Francisco</i>	216
<b>Reseña</b>	220

# ESTUDIOS

*Filosofía • Historia • Letras*

invierno 2015

## 115

**La economía civil como berilo intelectual**  
*Stefano Zamagni*

**Verdad y poder en la obra de Foucault**  
*Carlos Alfonso Garduño*

**La significación ontológica de la primordialidad de la sustancia en Aristóteles**  
*Luis Fernando Mendoza Martínez*

**Diálogo de poetas**  
*Gérard de Nerval*

**Creación**  
*Federico Guzmán Rubio*

**SECCIÓN  
especial**

**Premio Alonso Lujambio**  
*Reglas de votación, comisiones e información*  
*Salvador Ascencio Pastora,*  
*Pedro Sánchez Rodríguez y*  
*Martín Gou Durante*

# Presentación

El segundo número de 2016 de *La cuestión social* incluye temas variados encaminados a sensibilizar al lector acerca de la dignidad humana vista desde diversas aristas, como la naturaleza, la economía o los desplazamientos humanos.

El Pbro. Eleazar López retoma la preocupación del Papa acerca de la destrucción de nuestro entorno, pero no desde el documento realizado por Francisco, sino del vínculo y la inspiración indígena, que pondera ante todo el respeto a la naturaleza. En su artículo *Comentando la encíclica Laudato Si' desde la perspectiva indígena*, hace hincapié en este diálogo de la Iglesia con los indígenas, por quienes el Papa tiene un gran respeto y cuya filosofía fue fundamental para dar sustento a *Laudato Si'*.

*Derechos humanos y ley: consideraciones prospectivas* es el texto del Pbro. Dr. Manuel Olimón que privilegia los derechos humanos como fuente de las leyes mexicanas; pero no siempre fue así, en este recorrido histórico de las leyes de nuestro país se muestra el arduo camino que nuestra Constitución tuvo que

andar para convertirse en lo que es ahora. Diversos temas constitutivos de la persona son tocados por el Pbro. Dr. Olimón, como la libertad religiosa y la objeción de conciencia que no comulga con una sociedad que privilegia el progreso, pasando por encima de la conciencia y convicción de gran parte de la población.

Renán Vega expone las atrocidades cometidas en el caso específico de Buenaventura bajo el pretexto del desarrollo económico. El capitalismo fue tan voraz en esta zona de Colombia que la motosierra fue un ícono de las matanzas perpetradas y su respectivo ocultamiento para dar un rostro de sostenibilidad y auge económico en la zona. Este artículo titulado *El trasfondo económico de un crimen de lesa humanidad* nos enseña que ningún desarrollo económico se justifica cuando se construye por medio del sufrimiento y vidas humanas.

*Migración centroamericana en tránsito por México*, de Cristina Gómez-Johnson, nos muestra la otra cara de la migración. Nuestra mirada se fija en las irregularidades y

atrocidades cometidas por agentes fronterizos o ciudadanos norteamericanos cuando los mexicanos cruzan la frontera norte del país, pero poco o nada se habla acerca del peligro y las constantes violaciones a los derechos humanos que sufren los migrantes centroamericanos en su paso por nuestro país en busca del *sueño americano*.

La democracia es considerada la mejor forma de gobierno porque el pueblo elige a sus representantes. Sin embargo, el Mtro. Luis Javier Rubio en su artículo *Democracia y ética teológica en las naciones latinoamericanas* nos presenta un panorama distinto: en nuestro continente la desigualdad es el pan de todos los días ante un sistema que hace más ricos a los ricos y más pobres a los pobres. Esto sólo se puede revertir con la participación de los ciudadanos en política, especialmente de los católicos, que estamos llamados a buscar el bien común y la dignidad de toda persona humana.

Angelina Volpe recapitula la vida y obra de un hombre ejemplar en *Primo Mazzolari: la paz crucificada*. En esta cronología histórica, se muestra el cambio de visión acerca de un problema social como es la guerra; en el inicio, Primo Mazzolari apoyaba la llamada guerra justa o las acciones bélicas como defensa. Con el paso del tiempo, este pensamiento se revirtió gracias al estudio profundo del Evangelio en el que se ponderaba la paz como única vía. Esto fue importante justo en la época de las dos guerras mundiales en las que vivió.

Y finalizamos este número de *La cuestión social* con el mensaje del Papa Francisco en la Jornada Mundial del Emigrante y Refugiado, donde aborda la necesidad las personas para moverse de su lugar de origen, y que generalmente es para salir de la situación de pobreza extrema en la que se encuentran o por expulsión debido a la violencia que se vive en los diversos territorios. Se trata de un tema vigente y del que pocos nos preocupamos, ya que no se menciona demasiado en las noticias y se tiende a menospreciar porque se desconocen los riesgos que viven nuestros hermanos migrantes. 🌐

# LA CUESTIÓN SOCIAL

**Documentos, ensayos, comentarios  
y reseñas de libros acerca de lo social**

## Directorio

### CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio: Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray.  
Presidente Honorario Vitalicio: Lorenzo Servitje Sendra.  
Presidente Honorario Vitalicio: Salvador Domínguez Reynoso.

### PRESIDENTE

Román Uribe Michel.

### VICEPRESIDENTES

Lucila Servitje Montull.  
José Enrique Mendoza Delgado.

### TESORERO

Sergio Castro Toledo.

### SECRETARIO

María de la Paz Sáenz de Soberón.

### VOCALES

Raúl González Schmal.  
Luis Javier Rubio Guerrero, OP.  
Javier Ballesteros de León.

### VOCALES DEL CONSEJO

Constantino José Antonio De Llano Marhx, Francisco Javier Albarrán González, Germán Araujo Mata, Conrado Antonio Larios Prado, Martha Aviña de Chávez, Mariano Azuela Güitrón, Tomas G. Reynoso Ruíz, Adrián Ruíz de Chávez, María Eugenia Romo de Murrieta, Arcadio Valenzuela Valenzuela, P. Mario Ángel Flores Ramos, Eduardo Garza Cuéllar, Manuel Gómez Díaz, Mauricio Limón Aguirre,

María del Pilar Mariscal Servitje, P. Manuel Olimón Nolasco, Wilfrido Perea Curiel, Carlo Pizano Salinas, Jesús Antonio Damián Basurto, Mons. Guillermo Francisco Escobar Galicia.

#### COMISIÓN DE VIGILANCIA

María Luisa Aspe Armella, Rogerio Casas-Alatraste Hernández, Juan Guillermo Domínguez Meneses, Salvador Domínguez Reynoso, José Ignacio Mariscal Torroella, Juan Murguía Pozzi, Óscar Ortiz Sahagún y Lorenzo Servitje Sendra.

**Director General:** Jorge Navarrete Chimés.

**La Cuestión Social**, es una publicación trimestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del **Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana**, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, CP 01020, México, DF, Tels. 56614465, 56614169, Fax 56614286

E-mail: [comunica@imdosoc.org](mailto:comunica@imdosoc.org) [www.imdosoc.org](http://www.imdosoc.org)

**Responsable de la edición:** Jorge Navarrete Chimés. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Contenido (pendiente). Certificado de Licitud de Título (pendiente). No. de Reserva al Título del Derecho de Autor (pendiente). Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Impresa en Impresora Varel, S. A. de C.V, Calle 8 No. 222, Col. Granjas San Antonio Tel: 2065 3523 Fax: 5690 0463, [impvarel@hotmail.com](mailto:impvarel@hotmail.com), este número se terminó de imprimir el 16 de abril de 2015, con un tiraje de 1,500 ejemplares.

**Coordinador de contenidos:** Gerardo Cruz González

**Diseño:** Roberto Mandeur Cortés

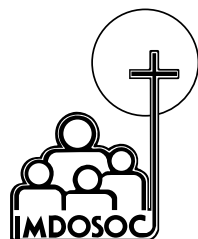
**Corrección de estilo:** A. Alfonso Muñoz Chávez

**Suscripciones:** [martha.crm@imdosoc.org](mailto:martha.crm@imdosoc.org)

Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

No se devuelven originales no solicitados.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.



Precio del ejemplar: \$ 100.00  
Suscripción anual: \$ 330.00  
Suscripción para el extranjero Dlls. 80.00

## Comentando la encíclica *Laudato Si'* desde la perspectiva indígena

Pbro. Eleazar López Hernández\*

### Introducción

Casi inmediatamente después de publicarse la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco sobre el cuidado de la Tierra como nuestra casa común, me hicieron una entrevista telefónica para que expresara mi sentir; desde la perspectiva indígena. Mi respuesta fue afirmar mi enorme alegría porque esta encíclica muestra el talante de este Papa que surgió de nuestra periferia latinoamericana llevando no sólo nuestros problemas (nuestras espinas), sino también nuestras mejores propuestas (nuestras flores) para enfrentar la problemática del mundo actual. Ya en la encíclica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco había reafirmado uno de los ejes principales de la teología latinoamericana que consiste en la centralidad de los pobres en el evangelio cristiano. Y ahora, con *Laudato Si'*, asume para toda la Iglesia, con inocultable entusiasmo que rápidamente contagió a todos, una de las preocupaciones más antiguas y fundamentales del pensamiento

indígena de esta orilla del mundo: la relación armónica con la Madre Tierra como matriz, resguardo y sostenimiento de la vida en el planeta.

¿Cómo no estar alegres y esperanzados cuando la instancia mayor de nuestra Iglesia retoma y lanza al mundo algo por lo que los indígenas hemos luchado siempre y que reiteradamente hemos lanzado a los cuatro vientos, a menudo, sin encontrar eco ni en el ámbito civil ni en el religioso? Quienes nos sentimos hijas e hijos de la Madre Tierra seríamos incoherentes e ingratos si no celebráramos que el clamor de ella puede ser ahora escuchado con la fuerza y autoridad que tiene el Pastor Universal de la Iglesia, que además viene a dar la razón a la teología de estos pueblos originarios, tanto en su expresión precolombina —de donde vino el amor a la Madre Tierra— como también en su expresión actual cristianizada, al incorporar el Papa en su magisterio pontificio no sólo estas categorías teológicas indígenas, sino también el sentido profundo que

ellas tienen para nuestros pueblos. Por eso, esta encíclica rebasa lo tradicionalmente ecuménico de otras palabras pontificias que intentaban incluir a las demás denominaciones e Iglesias cristianas, porque ella introduce ahora un planteamiento que proviene del patrimonio macro-ecuménico de la humanidad contenido no sólo en las grandes religiones, sino hasta en las pequeñas del mundo como las tribales y de tradición oral de los pueblos indígenas.

¿Cómo explicar esta apertura de la Iglesia para asumir la voz ancestral de los pueblos originarios, que existen mucho antes que la Iglesia? Desde luego, es un signo de los tiempos que únicamente se entiende en el contexto del gran *kairós* abierto desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días. El mismo Papa Francisco forma parte de este *kairós* que Dios nos da para mostrarnos cómo el Espíritu de Dios aletea nuevamente sobre el caos actual, moviendo las aguas de la historia e invitándonos a entrar en ella para quedar renovados y así poder actuar adecuadamente en la construcción de los cielos nuevos y la tierra nueva que manifiesten la llegada del Reino de Dios entre nosotros.

Los antecedentes de la encíclica *Laudato Si'*, evidentemente, no son recientes. San Francisco de Asís, en quien el Papa se apoya explícitamente desde el inicio del escrito, ya había intentado introducir en la Iglesia tanto la centralidad de los pobres como el valor e importancia de las criaturas de la Hermana Madre Tierra tomando esta concepción holística de los desechados

de su tiempo. Más recientemente, el magisterio latinoamericano —a partir de los años 60s, después de percatarse de la existencia de los indígenas, primero como pobres y luego como diferentes— poco a poco fue dando el paso de mirar sólo las espinas o heridas de este sector a admirar sus incuestionables flores o valores que aportan a la humanidad. Y así, en Puebla (1979), los pastores se percatan de que todas las culturas —incluidas las indígenas— no son terreno vacío donde hay que plantar el Evangelio de Cristo sin ninguna consideración de lo que ahí hay, sino espacios sembrados previamente durante siglos y milenios por estos pueblos, donde también Dios ha esparcido las “semillas del Verbo”, que la evangelización no ha de destruir sino servir para llevar a su crecimiento, fortalecimiento y plenitud en Cristo (DP, 201.401.403.404.451). Después, en Santo Domingo (1992) nuestros obispos ponen a los indígenas como modelo a seguir en la relación armónica con la naturaleza (SD 169.176.248); y Aparecida “valora especialmente a los indígenas por su respeto a la naturaleza y el amor a la madre tierra como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano” (DA, 472).

El Papa Francisco accede al pontificado teniendo en sus manos esos antecedentes teológicos y pastorales, pero sin conocer más ampliamente la problemática y la perspectiva indígena de las cosas. Sin embargo, muy rápidamente se fue abriendo a ellas y las incorpora a su voz y compromiso pastoral. Como él fue el redactor

principal del texto final de Aparecida, de ahí toma los números 125 y 126<sup>1</sup> como esquema básico para la encíclica *Laudato Si'*. Varios episcopados le acercaron otros materiales necesarios para construir su pensamiento y acción sobre la ecología. Desde luego, resalta la colaboración de la Iglesia brasileña y, especialmente, del Conse-

<sup>1</sup> 3.5 LA BUENA NUEVA DEL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES Y ECOLOGÍA 125. Con los pueblos originarios de América, alabamos al Señor que creó el universo como espacio para la vida y la convivencia de todos sus hijos e hijas y nos los dejó como signo de su bondad y de su belleza. También la creación es manifestación del amor providente de Dios; nos ha sido entregada para que la cuidemos y la transformemos en fuente de vida digna para todos. Aunque hoy se ha generalizado una mayor valoración de la naturaleza, percibimos claramente de cuántas maneras el hombre amenaza y aun destruye su ‘hábitat’. “Nuestra hermana la madre tierra” es nuestra casa común y el lugar de la alianza de Dios con los seres humanos y con toda la creación. Desatender las mutuas relaciones y el equilibrio que Dios mismo estableció entre las realidades creadas, es una ofensa al Creador, un atentado contra la biodiversidad y, en definitiva, contra la vida. El discípulo misionero, a quien Dios le encargó la creación, debe contemplarla, cuidarla y utilizarla, respetando siempre el orden que le dio el Creador. 126. La mejor forma de respetar la naturaleza es promover una ecología humana abierta a la trascendencia que respetando la persona y la familia, los ambientes y las ciudades, sigue la indicación paulina de recapitular todas las cosas en Cristo y de alabar con Él al Padre (cf. 1 Co 3, 21-23). El Señor ha entregado el mundo para todos, para los de las generaciones presentes y futuras. El destino universal de los bienes exige la solidaridad con la generación presente y las futuras. Ya que los recursos son cada vez más limitados, su uso debe estar regulado según un principio de justicia distributiva respetando el desarrollo sostenible.

jo Indigenista Misionero (CIMI) con su presidente Erwin Kräutler, quien mostró al Papa la situación dramática de la Amazonia y de sus pueblos. Pero está también la voz de una de las iglesias pioneras de México en la pastoral indígena: San Cristóbal de las Casas, Chiapas, que celebró en 2013 su congreso sobre la pastoral de la Madre Tierra, cuyo documento final empieza exactamente igual que la encíclica papal con la oración de san Francisco y muchos otros asuntos similares. Ya antes, en 2010, el obispo Felipe Arizmendi llevó esta voz ecológica que se gestaba en su diócesis a un simposio del Celam en Buenos Aires, Argentina, donde seguramente estuvo presente el entonces Cardenal Bergoglio por ser el presidente de la Conferencia Episcopal de Argentina.

Don Felipe elaboró su ponencia de la misma manera como el Papa Francisco elaboró la encíclica *Laudato Si'*, es decir, recogiendo y profundizando la palabra plural de indígenas de muchas partes del continente, a quienes pidió previamente su palabra. De modo que en esos documentos episcopales están las voces de muchas personas de las bases que contribuimos a dar rostro a la coyuntura actual de la Iglesia.

Para no endosar a otros la responsabilidad de las afirmaciones que hago, tomo como muestra lo que de mí<sup>2</sup> don Felipe incluyó en su texto

<sup>2</sup> El texto redactado por mí retoma la palabra de hermanas y hermanos indígenas que se expresaron en diversos encuentros de teología y pastoral indígena. Dicho texto lo presenté en el Foro Social Mundial de 2009 en Belém do Pará, Brasil.

*Ecología y pueblos originarios*<sup>3</sup> y que, de alguna manera, llegó también al Papa Francisco, pues se notan nuestras ideas principales reflejadas en su encíclica.

Don Felipe Arizmendi, después de plantear las líneas mayores de su reflexión, escribe lo siguiente:

Comparto testimonios de algunos sacerdotes indígenas y de otros agentes de pastoral que desde hace años han consagrado su vida a estos pueblos en diversas regiones de nuestra América Latina. Ellos nos describen su propia vivencia sobre la espiritualidad ecológica de sus etnias:

\*\*\*

El P. Eleazar López Hernández, del pueblo zapoteca en Oaxaca, México, con amplia experiencia de otros pueblos del continente, dice:

A partir de mi experiencia de ser indígena y de ejercer el ministerio sacerdotal en la Iglesia católica, puedo afirmar que para los pueblos de la Biblia y para los pueblos indígenas de Mesoamérica la relación con Dios involucra necesariamente la tierra, de la que procede todo y de la que procedemos todos.

<sup>3</sup> Mons. Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, ponencia en el Simposio del Departamento de Justicia y Solidaridad del Celam sobre "Espiritualidad de la ecología: ambientes, economías y pueblos", Buenos Aires, Argentina, 20-25 de agosto de 2010, páginas 4-6.

Para los pobres de Yavé y, con más énfasis, para los pobladores originarios de este continente, nadie ni nada se puede entender sin una relación estrecha con la tierra, que es matriz, resguardo y sostenimiento de toda manifestación de vida en nuestro pequeño territorio y en nuestra gran casa.

Por eso, para quienes estamos vinculados a los pueblos nativos de estas tierras y también para quienes se sienten interpelados por la construcción de "otro mundo posible" a partir de una perspectiva ecoteológica o geoteológica nueva, hace falta comprender mejor tanto el pensamiento bíblico cristiano como el pensamiento indígena acerca de la tierra, a fin de asumir de ambas vertientes —que conforman hoy el alma del pueblo latinoamericano—,<sup>4</sup> la riqueza espiritual que nos movilice a luchar porque se haga realidad ese "cielo nuevo y esa tierra nueva" del Evangelio de Cristo, y esa

<sup>4</sup> En Aparecida, el Papa Benedicto XVI definió así la religiosidad popular que caracteriza la fe del pueblo latinoamericano: "La sabiduría de los pueblos originarios les llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían. De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos... Todo ello forma el gran mosaico de la religiosidad popular que es el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar" (Benedicto XVI, Discurso inaugural).

"tierra sin males"<sup>5</sup> o "tierra de la flor"<sup>6</sup>, soñada por nuestros antepasados y que resulta del "Suma Kausay"<sup>7</sup> o vida en armonía entre nosotros y con todas las hijas e hijos de la Madre Tierra.

En la experiencia teológica indígena de Mesoamérica, la tierra ocupa un lugar central e indispensable. Toda vida viene de la tierra, que es el mayor sacramento de Dios (a quien llamaron *Ipalnemohuani*=Aquel por quien vivimos), el que constantemente nos da la vida. En los mitos de las culturas del maíz, la tierra es la energía vital originaria, un ser vivo que nos vivifica. La vegetación es su piel o su vestido, en las cuevas de los cerros está su vientre, los ríos son sus cabellos; cualquier parte de ella son los brazos con que nos acaricia y nos protege, porque todos los vivientes somos sus hijas y sus hijos.

La fraternidad como ideal ancestral de los pueblos indígenas resulta del hecho de que todos somos "parientes" por venir de la misma madre, que es la tierra. Los humanos no estamos por encima de esta lógica, ya que compartimos la vida con las piedras, las plantas y los animales.

<sup>5</sup> Utopía del pueblo guaraní.

<sup>6</sup> Sueño de los pueblos del Anáhuac Mexicano.

<sup>7</sup> Es la propuesta del "Vivir Bien" que anima la lucha actual de los pueblos andinos.

Según los mayas, hubo varios proyectos previos de humanidad que se caracterizan y se distinguen por el material diverso tomado de la tierra, que Dios usó para formarlas: madera, barro, piedra, monos (cfr. *Popol Vuh*).<sup>8</sup> Representan estilos distintos de vida. Todos fracasaron porque les faltó solidez, capacidad de movimiento y, sobre todo, conciencia y sentimientos (corazón). Sólo las mujeres y los hombres a quienes Dios hizo de maíz subsistimos hasta nuestros días, porque somos los verdaderos interlocutores de Dios, los que le reconocen, le alaban y se constituyen en

<sup>8</sup> Según el *Popol Vuh* (primera parte, capítulo II), "los primeros humanos fueron hechos de lodo y, en consecuencia, su carne de barro no estaba bien, porque se deshacía, estaba blanda, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguada, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver para atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener". Los segundos "se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra. Existieron y se multiplicaron, tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían corazón, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador; de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas... Hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y sus manos no tenían consistencia; no tenían sangre, ni substancia, ni humedad, ni gordura; sus mejillas estaban secas, secos sus pies y sus manos y amarillas sus carnes. Por esa razón ya no pensaban en el Creador ni en el Formador; en los que les daban el ser y cuidaban de ellos... Por eso cayeron en desgracia".

sus colaboradores para mantener la armonía de la vida en la tierra. La llamada “cruz maya” representa el ideal de la armonía de todo cuanto existe. Los humanos somos los guardianes y reconstructores de esa armonía.

Para los mesoamericanos, Dios es Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra. Y lo representaban en Quetzalcóatl, Kukulkán o Gucumátz, que carga el cielo por encima de la tierra, para formar así nuestra casa que es el mundo. También los humanos fuimos creados por Dios para colaborar con Él en esa tarea de levantar el cielo sobre la tierra y mantenerlo como ahora está. Para ello, debemos ponernos en equilibrio y en armonía en el centro, allí donde se cruzan los rumbos del universo y, por medio del servicio al pueblo, volar como hacen ritualmente los totonacas, colgados de un palo alto, entre el cielo y la tierra, e ir descendiendo al dar 52 vueltas, formar el siglo mesoamericano, símbolo de la historia en la que hoy vivimos en la tierra. O danzar, como lo hacen los tarahumaras, zapateando sobre la tierra como si fuera el gran tambor de la vida. Y es que Dios solito no quiere llegar al culmen de la creación ni mantener la armonía de la vida; los humanos hemos sido formados para ser colaboradores de Él en esta tarea. Es

lo que expresa el mito de cómo resolvió Dios el caos de la caída del cielo sobre la tierra, creando a la humanidad para que junto con Él pudiéramos el universo como ahora está.

Para el indígena mesoamericano, la tierra no nos pertenece; más bien nosotros pertenecemos a la tierra. Vivimos por ella, estamos en ella, terminamos en ella. Porque somos sus hijas e hijos; somos su familia al lado de los demás seres de la creación. La tierra, entonces, no se puede vender porque no es mercancía, sino que forma parte constitutiva de nosotros mismos.

Sembrar la tierra no es propiamente un trabajo, sino una relación o colaboración amorosa para que la Tierra nos dé el alimento, como lo hace una madre. Por eso, sembrar es un acto sagrado (litúrgico) que exige primero pedir permiso y luego pedir perdón; hacer sacrificios y prestar colaboración con la tierra manteniendo la reciprocidad; ya que si ella sufre para producir el maíz, nosotros debemos también sufrir por ella respetándola, cuidándola y defendiéndola contra toda agresión.

El Cielo indígena, nuestra utopía, es Xochitlalpan, la tierra de la flor, que es la verdadera tierra, o sea el lugar de la

sabiduría, de la belleza, de la armonía; también es Tonacatlalpan, la tierra de nuestra carne y de nuestro sustento, esto es, lugar de la abundancia, del bienestar, del derecho a la vida para todos los hijos de la tierra. Por eso, buscamos construir esta utopía desde aquí y ahora, a través de la verdadera “fraternidad”, a través de la defensa de la “comunidad”. Por esto, en algunas regiones del continente a esta utopía le llaman “Tierra sin males” (Guaraníes).

La perspectiva capitalista imperante —que mira la tierra y sus componentes sólo como medio de producción y por eso la explota degradándola con tecnologías dañinas— se contrapone a la perspectiva indígena y a la perspectiva cristiana, porque está en contra de la vida. Sólo es posible la vida si respetamos y colaboramos con la Madre Tierra. Nosotros necesitamos de ella y ella necesita de nosotros; además, ella tiene derechos que deben ser reconocidos y respetados por todas y todos.

Volver a la relación armónica con la tierra y con todas sus hijas e hijos es condición indispensable para superar la crisis actual. La austeridad indígena en el uso y consumo de los bienes de la tierra es el único camino que podrá revertir la depredación y contaminación

que se ha echado sobre el planeta, por causa de la explotación irracional, de la ambición de tener y del consumo voraz de los bienes de la creación, acaparados por unos cuantos.

También en este aspecto los indígenas tenemos, en los mitos y sabiduría ancestral de los pueblos, semillas de un mundo nuevo y justo, donde la vida sea posible en paz y armonía, y donde el ideal de Cristo también se pueda hacer realidad: «Yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

Cuando en el área mesoamericana hablamos de ‘casa’ (de donde viene el término ‘ecología’), los indígenas nos referimos a la realidad material de la construcción donde habitamos, pero de inmediato nuestra mente se remonta a la categoría de casa grande donde habita la comunidad, donde vive el pueblo, y en casa aún mayor, la tierra, donde existimos como humanidad. Es decir que nos referimos al planeta tierra y al universo, que es la verdadera casa de todas y de todos. Esto indica de qué manera la temática y la preocupación ecológica no nos llega por la actual crisis del medio ambiente, que obliga a los más lúcidos de la sociedad occidental a pensar mejor las cosas, sino que forma parte integrante de nuestra perspectiva ancestral, que

ha sido agredida en el encuentro con la sociedad colonial y ahora está atacada más violentamente por causa de la crisis.

Los indios de este continente no nos sentimos escoria o basura. Nosotros somos hijas e hijos del cielo, de la nube o de la lluvia. Somos el fruto de la relación de amor de nuestro Padre el Sol y de nuestra Madre la Tierra.

Los mayas consideran que todos tenemos una misión al nacer y tenemos que buscar cuál es nuestro lugar en el universo. En la medida que ayudamos a mantener y recrear la armonía personal, social y cósmica, cumplimos con nuestra misión de colaboradoras y colaboradores de Dios.

Lamentablemente, estos valores están siendo abandonados por hermanos indígenas a causa de la migración o influenciados por la educación alienante y por los medios de comunicación social. Pero hoy tenemos que recuperar esos valores, fortalecerlos y ofrecerlos a los demás miembros de la sociedad y de la Iglesia para construir juntos el mundo nuevo que queremos.

Hasta aquí la cita del texto de Mons. Felipe Arizmendi presentado en Buenos Aires, Argentina, en 2010.

## Un comentario final

Como acabo de mostrar, es evidente la influencia indígena en las palabras expresadas en la encíclica *Laudato Si'*. Por eso, nos sentimos contentos de que la Iglesia institucionalmente se una a la lucha ancestral de nuestros pueblos para que prevalezca la vida en el planeta. Y con el Papa Francisco, los indígenas reiteramos a los demás: “necesitamos una conversión que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos. Las actitudes que obstruyen los caminos de solución, aún entre los creyentes, van de la negación del problema a la indiferencia, la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas. Necesitamos una solidaridad universal nueva” (LS, 14).

Más recientemente, al establecer el 1 de septiembre como Jornada Mundial de Oración por el Cuidado de la Creación, el Papa enfatiza: “La crisis ecológica nos llama a una profunda conversión espiritual: los cristianos están llamados a una conversión ecológica, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. Como cristianos, queremos ofrecer nuestra contribución para superar la crisis ecológica que está viviendo la Humanidad”. Esta celebración, añadió, “ofrecerá a cada creyente y a las comunidades una valiosa oportunidad de renovar la adhesión personal a la propia vocación de custodios de la creación”.

Desde luego, no basta con incluir el cuidado de la creación como un tema más en nuestra terminología pastoral, ni tampoco es suficiente hacer campañas de oración o de divulgación de la encíclica. Desde luego, son importantes, pero hace falta también acciones más contundentes para unir esfuerzos con todos los luchadores sociales del mundo a fin de modificar radicalmente el rumbo de los acontecimientos hacia un real cuidado de la Madre Tierra, con todo lo que implica el cambio de modelo de desarrollo y una nueva relación entre nosotros y con la Madre Tierra.

En ese sentido, me atrevo a concluir que aun con las limitaciones e incoherencias que se dan entre los indígenas actuales —y también en la Iglesia— para llevar a la práctica esta perspectiva ecológica radical, los pueblos originarios seguirán siendo un referente importante y unos aliados estratégicos en la concreción y puesta en marcha de proyectos y programas para echar abajo la perspectiva dominante de quienes por ambición del dinero son capaces de llevarnos a la catástrofe ecológica que arruinaría para siempre las posibilidades de vida nuestra y de la Madre Tierra.

¡Enhorabuena por la palabra y la propuesta de acción del Papa Francisco para el cuidado de la creación! 🌱

\* Eleazar López Hernández nació en Juchitán, Oaxaca, México, el 6 de septiembre de 1948; pertenece al pueblo zapoteca del Istmo de Tehuantepec.

Fue ordenado sacerdote el 8 de septiembre de 1974; es miembro fundador del Movimiento de Sacerdotes Indígenas de México (1970); participa en la Pastoral Indígena de México desde 1970. Forma parte del Equipo Coordinador del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, CENAMI, a partir de 1976, siendo responsable primero del Departamento de Formación y actualmente del Área de Identidad Religiosa de dicho Centro. Ha colaborado en el surgimiento de la Teología India a nivel latinoamericano (1989). Es miembro de la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT, a partir de 1992. Al lado de Don Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, fue asesor de la Comisión Nacional de Intermediación, CONAI, en el diálogo entre el Gobierno y la sociedad civil mexicana con los indígenas zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación, Nacional, EZLN (1994-1997). Es también miembro fundador de la Asociación Ecuuménica de Misionólogos de América Latina (2003). Fue vicepresidente de la International Association of Catholic Missiologists, IACM, (2004-2006). Representante de CENAMI en la Articulación Ecuuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena, AELAPI. Fue asesor de la presidencia de la Confederación latinoamericana de Religiosos, CLAR (2005-2007). Forma parte del equipo asesor del Consejo Episcopal latinoamericano, CELAM, para asuntos indígenas, desde 2006. Ha participado con artículos diversos en varias revistas y libros de teología de América latina. Ha publicado diversos artículos en revistas teológicas de México, Costa Rica, Bolivia, Ecuador, Argentina, Francia, Italia, Alemania.

# Derechos humanos y ley: consideraciones prospectivas<sup>1</sup>

Pbro. Dr. Manuel Olimón Nolasco\*

## 1. En medio de un cambio de época

Tomó la palabra en respuesta a la invitación que hace algunas semanas me hicieron amablemente los estudiantes Manuel Navarro y Alfredo Rivera para participar en este congreso. No soy ajeno a esta Universidad Autónoma de Nayarit ni a su Unidad Académica de Derecho. En 1964 fui por unos meses estudiante en la entonces Escuela de Derecho del todavía Instituto de Ciencias y Letras de Nayarit y participé, desde antes, como estudiante de la preparatoria en gestiones

con el presidente Adolfo López Mateos y el gobernador Julián Gascón Mercado en vistas a la creación de la Universidad. Con motivo de los cincuenta años de la enseñanza del derecho en el estado en 2009, el doctor Rubén Hernández de la Torre, decano de los profesores, me invitó a participar en la celebración con un texto que se publicó en un libro colectivo que titulé *La fuerza y el valor de la palabra*.<sup>2</sup>

Participo, pues, con agradecimiento y con la voluntad de contribuir a la reflexión siempre interesante, abierta y útil, acerca de un área en la que la vida en sociedad presenta perspectivas de búsqueda, contraste, complementariedad y conflicto: los derechos humanos y su relación con la ley. Área en que, además, para las generaciones que actualmente convivimos presenta perfiles que deben ser situados en un tiempo peculiar de la historia de la humanidad y en particular de la civilización occidental, caracterizado por ser un *cambio*

de época y no únicamente una época de cambios. En este ambiente, pues, los elementos que quiero plantear en estas consideraciones prospectivas (o sea, orientadas al futuro), me parecen útiles para toda persona con sentido de responsabilidad social y de modo especial para quienes quieren asumir con sentido ético y de servicio el papel de actores creativos en el plano de la justicia y el derecho, y no sólo el de guardianes de una ley rígida y autosustentable.

Advierto que el presente no es un texto fácil y no quiere aludir a una coyuntura o a un “tema de paso”. Es un texto que responde a la complejidad del binomio propuesto y, por consiguiente, tiene la vocación de ser leído posteriormente por quien desee compenetrarse con su amplio marco de referencia. Las fuentes indicadas a pie de página, que he tratado de asimilar con cuidado, le otorgan solidez. Por consiguiente, de ninguna manera es mi intento polemizar.

Me sitúo primeramente treinta años atrás en este país nuestro —el mismo desde el punto de vista geográfico, pero muy diferente en sus coordenadas históricas— y anoto experiencias personales que me han permitido tanto seguir la trayectoria de la relación entre derechos humanos y ley, como tener la posibilidad de evaluar críticamente esa trayectoria y poner sobre la mesa con ustedes y para ustedes los términos de una invitación a reflexionar a fondo, con miras a perfilar un futuro de democracia poliédrica, por consiguiente

no cúbica ni esférica, y contribuir a la construcción de una sociedad de *ciudadanos* y no de *súbditos*.

Del 28 de enero al 1 de febrero de 1985 tuvo lugar en Guadalajara una Asamblea Extraordinaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano a la que fui invitado y en la que, al lado del doctor Jean Meyer, presenté más que una ponencia un esquema que titulé: “Algunas claves de lectura sobre la relación Iglesia-Estado en la historia de México”.<sup>3</sup> En el curso de esa asamblea se delineó con claridad, a partir de sólidas conferencias del doctor Carlos Corral Salvador, SJ, vicedecano de la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de Comillas, que el planteamiento adecuado del asunto no era el de las relaciones institucionales o cupulares (Iglesia-Estado), sino el ámbito del reconocimiento de los derechos humanos de las personas y de las colectividades y, en el plano estrictamente jurídico, la superación de la doctrina del liberalismo rígido que colocaba al ciudadano solo frente al Estado —“omnicomprensivo” lo llamaba el maestro Ignacio Burgoa Orihuela, distinguido profesor de la UNAM— tomando en cuenta la realidad y el necesario protagonismo de la sociedad civil. Por consiguiente, en la noción de libertad religiosa, según las fórmulas de la Declaración Uni-

<sup>1</sup> Participación en el XIV Congreso Interdisciplinario de Derecho organizado por la Unidad Académica de Derecho de la Universidad Autónoma de Nayarit. Tepic, 29 de septiembre de 2015. Agradezco para la construcción del presente texto la indispensable cooperación en la parte doctrinal de la doctora María Concepción Medina y los doctores Raúl González Schmal y José Luis Caballero Ochoa, así como de la licenciada Verónica Morales, directora de la Biblioteca Pedro Velázquez del IMDOSOC para hacerme del acervo bibliográfico, sin el cual me hubiera sido imposible redactarlo.

<sup>2</sup> Puede consultarse en mi página electrónica: [www.olimon.org](http://www.olimon.org)

<sup>3</sup> Se publicó en: Conferencia del Episcopado Mexicano (ed.) *Sociedad civil y sociedad religiosa. Compromiso recíproco al servicio del hombre y bien del país*, Librería Parroquial de Clavería, México 1985, pp. 545-561.

versal de los Derechos Humanos de 1948 y de los pactos internacionales subsiguientes, y no en la estrechez de una libertad de cultos “otorgada” constitucionalmente o en el pantanoso campo de las relaciones Iglesia-Estado era donde había que situarse, emprender el estudio y, desde luego, la búsqueda de adecuación en las leyes.<sup>4</sup>

En México comenzaba apenas a tratarse el tema de los derechos humanos. De hecho, pude asistir en noviembre de 1984 a un simposio que, bajo el título de “debate”, tuvo lugar en el Colegio de México y en la Universidad Autónoma Metropolitana. En el comentario que escribí sobre el libro en que se publicaron las ponencias expuse: “El conjunto... merece el calificativo de introductorio... [y en México] el tema se circunscribe a círculos intelectuales muy reducidos, sin abarcar el gran público”.<sup>5</sup>

En octubre de 1986 se realizó a instancias del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, prime-

ramente en la Ciudad de México y poco después en la Universidad de Monterrey, otro simposio sobre el tema que considero un parteaguas en la conciencia y difusión del asunto, en particular porque no evadió, como lo había hecho el celebrado en el Colegio y en la UAM, los puntos relacionados con la legislación internacional en materia de libertad religiosa y, sin que el asunto se desarrollara, quedó claro el contrapunto entre el derecho constitucional mexicano y el avance en el campo internacional, al hacer públicas las “reservas” y “declaraciones interpretativas” que el gobierno mexicano había incluido a la hora de firmar los pactos internacionales en 1981, pues se consignó en anexos el texto de los mismos en un libro editado en 1987.<sup>6</sup> De esas fechas tengo en la memoria la cara de molestia del doctor Jorge Carpizo y sus palabras cortantes cuando, al final de una plática que dio en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM en

1986 en la que había expresado que “de ninguna manera” se podría cambiar la legislación sobre la religión, le dije que era asunto de comprensión cabal de los derechos humanos y no “castigo histórico” por las posiciones políticas del siglo XIX, como él lo había insinuado; que había que mirar hacia adelante y no al pasado.

Al finalizar la década y al comienzo de la siguiente, el panorama cambió de forma radical a causa de la ampliación del ámbito de opinión y solicitud de respeto y promoción de los derechos. A ello se sumó, quizá por pragmatismo, la voluntad política manifestada en la llamada ‘modernización’ de las relaciones entre el gobierno y la sociedad civil, planteada en el discurso de toma de posesión del presidente Carlos Salinas de Gortari. Para la segunda edición en 1993 del libro colectivo que se había publicado en 1987, escribí lo siguiente: “Poca gente pudo pensar... que el tema iría ocupando un puesto de primera línea en la opinión pública mexicana y que el libro... sería pionero en la materia y prestaría apreciables servicios”.<sup>7</sup> En los diálogos sostenidos en vistas de la reforma del artículo 130 constitucional en 1991 y de la sustitución de la de 1929 por la de 1992, uno de los pilares fue el de la libertad religiosa como derecho humano fundamental y su liga con los derechos de pensamiento, opinión y reunión, principalmente. No obstante, para esas fechas sólo se había andado una pequeña parte del camino, sobre todo porque el ámbito de estu-

dio e interpretación seguía siendo el de la ley.<sup>8</sup>

## 2. Crisis saludable del positivismo jurídico y el reconocimiento de los derechos humanos en la ley

En México, la arraigada tradición liberal en materia de leyes y el positivismo jurídico, dominante tanto en las escuelas y facultades de derecho como en los lugares de impartición de justicia, han dificultado la ubicación en su lugar propio de los derechos humanos y mantienen todavía en tensión, como lo ha estudiado con cuidado el doctor José Luis Caballero Ochoa, la incorporación al ámbito legislativo de los tratados internacionales. Su puesta en práctica no ha sido labor sencilla ni bien comprendida en nuestro país y existe todavía largo camino por recorrer. Desde luego, no es difícil entender las dificultades que enfrentan las personas formadas en

<sup>4</sup> Sin embargo, todavía Enrique Quiroz Acosta (*Lecciones de derecho constitucional. Segundo curso*, Porrúa, México 2002, pp. 607-629) se concentra en la constitucionalidad de las relaciones Estado-Iglesia. De manera más congruente con la posición aquí indicada se estudió el asunto en: Raúl González Schmal, *Programa de Derecho Constitucional*, Universidad Iberoamericana/Noriega Editores, México s.f., (cap. 14: “El Estado y la religión”, pp. 415-443). Y con mayor amplitud en: *Derecho Eclesiástico Mexicano*, Porrúa, 1997.

<sup>5</sup> *Los derechos humanos. Un debate*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1985. Reseña en: *Efemérides Mexicana* 3/9(1985), pp. 134-137 (p. 134).

<sup>6</sup> En este simposio participé con la ponencia: “Historia contemporánea y derechos humanos”. Se publicó en: Manuel Olimón Nolasco/Eduardo Bonnin Barceló/ José Ruiz Vera, *Los derechos humanos*, IMDOSOC, México 1987, pp. 7-40. Existe una 2a edición en la que amplí mi artículo: IMDOSOC, México, 1993, pp. 9-54. En ambas ediciones se dio a conocer una amplia bibliografía y el texto de un buen número de pactos internacionales, tanto generales como regionales. Con motivo de los sesenta años de la *Declaración Universal*, se editó a iniciativa del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana un libro de gran interés: José Luis Caballero Ochoa (coord.), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Reflexiones en torno a su 60 aniversario*, Porrúa, México, 2009.

<sup>7</sup> P. 11.

<sup>8</sup> Una narrativa de los diálogos tendientes a los cambios constitucionales en materia religiosa teniendo como protagonista a monseñor Adolfo Suárez Rivera, presidente de la CEM de 1988 a 1994: Manuel Olimón Nolasco, *Servidor fiel. El cardenal Adolfo Suárez Rivera, 1927-2008*, Arzobispado de Monterrey/ Miguel Ángel Porrúa, sobre todo pp. 161-228. De la abundante bibliografía sobre libertad religiosa cito solamente: Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM/ Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (eds.), *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, UNAM, México 1996, VV.AA., *Libertad religiosa. Derecho humano fundamental*, IMDOSOC, México 1999 y Comisión Nacional de los Derechos Humanos (ed.), *Memoria del Primer Congreso sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad*, VV.EE., México 2006.

la “supremacía de la ley”, sobre todo de rango constitucional.<sup>9</sup>

El consenso contemporáneo de alguna manera rescata las antiguas nociones del *derecho natural* y el *derecho de gentes* y más a lo lejos la postura de Antígona ante las órde-

<sup>9</sup> Son fundamentales: José Luis Caballero Ochoa, *La incorporación de los tratados internacionales sobre derechos humanos en España y México*, Porrúa, México, 2009, y *La interpretación conforme. El modelo constitucional ante los tratados internacionales sobre derechos humanos y el control de convencionalidad*, Porrúa/IMDPC, México, 2013. También: Raúl González Schmal, *Tres vías para el reconocimiento integral del derecho de libertad religiosa*, en: Comisión Nacional de los Derechos Humanos (ed.) *Memoria del Primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y sociedad*, pp. 346-358. Sobre la génesis y primer arraigo de la postura liberal en el siglo XIX mexicano he escrito: *La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX*, en: Patricia Galeana (coord.) *Encuentro de liberalismos*, UNAM-Dirección General de Publicaciones, México, 2004, pp. 105-154, *Las leyes liberales como conflicto de conciencia. Reflexión inicial*, en: Guadalupe Jiménez Codinach, *El buen ciudadano: Benito Juárez. 1806-2006*, INAH, México, 2006, pp. 65-80, *El incipiente liberalismo de Estado en México*, Porrúa/Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 2009, *La polémica sobre el juramento de la constitución de 1857 en la diócesis de Guadalajara*, Boletín Eclesiástico... de la Arquidiócesis de Guadalajara, IX/3,4,5, (marzo-mayo 2015) (Este texto se puede consultar como libro electrónico en mi página: [www.olimon.org](http://www.olimon.org)). Aunque no contienen referencias explícitas a la incorporación de los derechos humanos en la legislación mexicana, son pioneros en cuanto a la necesidad de un nuevo orden constitucional: Jaime F. Cárdenas Gracia, *Una constitución para la democracia. Propuestas para un nuevo orden constitucional*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1996, y VV. AA., *Hacia una nueva constitucionalidad*, UNAM-III, México, 1999.

nes del tirano Creón hecha clásica en la tragedia de Sófocles. En su núcleo sostiene que los derechos humanos son previos a la legislación escrita y, por consiguiente, han de ser *reconocidos* y no *otorgados* por ésta. La modélica obra griega pone en relieve que no se trata de una conducta antisocial o una falta de compromiso, sino la apertura a unos “mandatos no escritos” (*agraphé dogmata*) superiores.<sup>10</sup> Los Estados nacionales surgidos en el siglo XIX, tanto en Europa como en América, elaboraron un sistema de codificación legal desde el Estado e hicieron prevalecer los códigos como mandatos estrictos sobre cualquier otra pretensión legislativa. Sólo más tarde, ya en el siglo XX, mediante una transformación más personalista debida al enfoque diferente de la reflexión filosófica y sobre todo con la experiencia de los regímenes totalitarios se atenuó la rigidez legalista.<sup>11</sup> No fue casual que al terminar la Segunda

<sup>10</sup> En México se publicó en el siglo XIX una obra que contribuyó determinadamente al conocimiento y estudio del derecho natural, de gentes e incipientemente internacional: Clemente de Jesús Munguía, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea Curso elemental de Derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación*, 4 vols., Imprenta de “La Voz de la Religión”, México, 1849 (edición facsimilar con estudio introductorio de Faustino Martínez Martínez, Comisión Nacional de los Derechos Humanos/Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2005.).

<sup>11</sup> Son muy útiles para la reflexión varias obras de Hannah Arendt: *The origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York, 1966, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, *Elchmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, Penguin Books U.S.A., New York, 2006.

Guerra Mundial haya tomado forma la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamada en el ámbito de las Naciones Unidas en 1948.

Este consenso, particularmente claro en la legislación internacional, apunta a atender algunas cuestiones: 1) Aun cuando se legisle por votación mayoritaria, debe estar presente la sensibilidad a las minorías, pues de hecho son éstas las que pueden resultar vulneradas en sus derechos, los cuales, desde luego, son comunes a todos. 2) No se trata del enfrentamiento entre la verdad y el error, pues éstos no son conceptos aéreos o meramente intelectuales, sino que “toman carne” en personas concretas.<sup>12</sup> 3) El ser humano *en y frente* al Estado, y con mayor razón en y frente al gobierno, no tiene la calidad de súbdito, sino de ciudadano. 4) La raíz más honda de los derechos humanos se encuentra en la dignidad humana, singular respecto al resto

<sup>12</sup> Este enfoque es la gran aportación de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre libertad religiosa, *Nostra Aetate*, que supera la noción de ‘tolerancia’, sustentando esa libertad en la dignidad humana. Una excelente introducción a la génesis y sentido de esa posición: John Courtney Murray, SJ, *The Declaration on Religious Freedom, in Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of...* (Ed. J. Leon Hooper, SJ), Georgetown University Press, Washington, 1994, pp. 187-199. Y del mismo: *Religious Freedom and the Atheist*, id., pp. 255-265, que trató un perfil fronterizo, pero por ello mismo abierto a la universalidad del asunto. Una recentísima postura que recoge los principios asentados en el Vaticano II la dio el Papa Francisco en el Independence National Historical Park de Filadelfia, E.U.A., el 27 de septiembre de 2015 (puede consultarse en la página electrónica *News.Va* en la fecha).

de los seres del universo, y que tiene como punto medular ese “santuario íntimo”, sede de la libertad y por consiguiente de la responsabilidad que es la conciencia. Aquí radican las convicciones éticas y religiosas que el filósofo José Ortega y Gasset llamó ‘creencias’ y diferenció con una frase de fácil comprensión: “Las ideas se *tienen*. En las creencias *se vive*”.<sup>13</sup>

El derecho constitucional mexicano tardó mucho en acercarse a la aceptación y asimilación de los derechos humanos como *previos* a la legislación. El artículo 1º de la Constitución de 1857 hizo eco de la noción de ‘derechos del hombre’ de la Revolución Francesa y consideró “... [que] el pueblo mexicano reconoce [que] son la base y el objeto de las instituciones sociales”. No obstante, el reconocimiento se transformó en otorgamiento: “... declara que todas las leyes y autoridades del país deben respetar y sostener las garantías que otorga la presente Constitución”. En 1917 —también en el artículo 1º— no se mencionaron los derechos del hombre, sino únicamente que “... todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos y con las condiciones que ella misma establece”. De esta manera, la ley fundamental prácticamente quedó cerrada a toda influencia externa y autojustificada.

<sup>13</sup> La publicación de *Ideas y creencias* se hizo en 1940. Existen varias ediciones. Pe.: Alianza Editorial, Madrid 2005. Es fundamental para la comprensión del cambio de época su obra *En torno a Galileo* de 1933. Hay varias ediciones, pe.: Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

Fue hasta el 10 de junio de 2011 cuando, mediante una reforma que podemos considerar histórica, se cambió la denominación del capítulo 1° “de las garantías individuales” por la de “de los derechos humanos y sus garantías”. El artículo 1° creció de manera significativa y se extendió a varios párrafos. En primer lugar, se incorporó el término ‘reconocer’ y se hizo mención de los tratados internacionales: “Todas las personas [no el individuo] gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio [es decir, no su existencia] no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta constitución establece”.

Más adelante se agregó un texto que ha sido objeto de interesantes estudios y divergencias en cuanto a la jerarquización de su *interpretación conforme*: “... las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta constitución y con los tratados internacionales de la materia, favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia”.

Después se incluyó un método de tutela de los derechos dejando clara la obligación del Estado en esta materia: “Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad,

interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos en los términos que establezca la ley”.

Y a modo de corolario, en una enumeración no jerarquizada ni razonada y, por consiguiente, problemática, introdujo el tema de la prohibición de la discriminación: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”.

Sin dejar de sostener que el texto promulgado en 2011 es un avance extraordinario que modificó la orientación misma de las leyes y su objeto, sobre la puesta en práctica del contenido del artículo se cierne la sombra de la ausencia de determinación clara de cada concepto enumerado, la jerarquía dentro del orden enlistado y la diferencia epistemológica entre los principios y lo que parece una simple lista de elementos de una noción imprecisa de discriminación, que presenta problemas de interpretación, se presta a la manipulación ideológica, a posturas políticas partidistas de conveniencia u oportunidad (lo “políticamente correcto” o lo “incorrecto”) y a posiciones superficiales basadas en impulsos de la opinión pública o a consideraciones emocionales. Un ejemplo claro de esta última realidad

es lo que afirmó el actual presidente de la Suprema Corte de Justicia, Luis María Aguilar Morales, al resolver en contra de la Ley de Sociedades de Convivencia del estado de Campeche, el 11 de agosto del año pasado, con una argumentación casuística más propia de una charla informal que de la tribuna de la máxima instancia de impartición de justicia: “¿Vamos a preferir que tengamos en la calle niños que estén pidiendo limosna, que estén siendo explotados, dedicándose a las drogas, en lugar de vivir en una sociedad, en una convivencia, en una unión familiar —cualquiera que sea su naturaleza— a fuerza de impedir que sociedades, porque tienen personas del mismo sexo, no lo pueden hacer?”.

A riesgo de entrar en un terreno técnico —aunque no de tecnicismos—, hago dos citas un tanto largas al respecto. El doctor Juan Silva Meza, quien fue ministro presidente de la Suprema Corte de enero de 2011 a enero de 2015, escribió: “Comparto la necesidad... de fortalecer la identificación del sentido constitucional de los derechos. Considero que una de las graves deficiencias no sólo entre quienes integran el Poder Judicial de la Federación, sino de todos los operadores jurídicos en su conjunto, son las diferentes percepciones de los contenidos mínimos de los derechos humanos... Cuando se tienen concepciones tan diferentes de los derechos, de los alcances de su ejercicio, es necesario contar con un piso mínimo en el Estado y en la sociedad del significado de los derechos humanos que nos permita avanzar en una

construcción común”.<sup>14</sup> Y el doctor José Luis Caballero, actual director del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana reflexionó: “Es necesario observar que el propósito fundamental de aplicación de las normas sobre derechos humanos es la integración. Por un lado, la integración que se presenta entre los elementos constitutivos del contenido de los derechos, es decir, las normas similares de fuentes distintas, constitucional e internacional, además de la interpretación que en el caso de las segundas hacen los organismos internacionales, especialmente las jurisdicciones. Por otra parte, la integración hermenéutica para favorecer uno u otro derecho —a su vez integrado— ante las tensiones que se generan al momento de su ejercicio. Las antinomias se pueden resolver mediante un ajuste interpretativo a través de esta cláusula, no con una derogación *a priori*. Resaltar este aspecto me parece importante porque en México la aproximación epistemológica al control de convencionalidad o a la interpretación conforme no se está haciendo desde una perspectiva de integración, sino desde un posible resultado adverso a una norma inconvencional o inconstitucional”.<sup>15</sup>

Hace falta, no cabe duda, mucho más estudio y clarificación, así como alejarnos de calificativos de índole reductivamente política o coyuntural. ¿Hará falta también una ley reglamentaria del artículo 1° constitucional en esta línea?

<sup>14</sup> Prólogo, en: José Luis Caballero, *La interpretación conforme*, p. XXVI.

<sup>15</sup> *La interpretación conforme*, p. 137.

### 3. La libertad religiosa, de conciencia, creencias y convicciones y la Constitución mexicana

La reforma del artículo 1° planteó —y aún plantea— la revisión de otros textos constitucionales. Uno de los que requería reforma y se realizó a medias era el artículo 24, que limitaba la libertad religiosa a la libertad de cultos y distaba mucho de lo señalado en el artículo 18 de la Declaración Universal y en la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación basadas en la religión o en las convicciones”, aprobada por la Asamblea General de la ONU el 18 de enero de 1982, que concretó lo que hasta esa fecha se había declarado sobre el tema en el ámbito internacional.<sup>16</sup> De hecho, en el tiempo en que se discutieron diferentes puntos de vista sobre la reforma constitucional en materia religiosa (de 1988 a 1991), opiné que era innecesario reformar el artículo 130, versión ampliada del 123 del texto de 1857 que sólo de manera oblicua suplió al proyecto no aprobado de artículo 15 sobre libertad de cultos, acuñando más bien el principio de subordinación del clero al poder civil,<sup>17</sup> que lo que correspondía era suprimirlo y reelaborar siguiendo la doctrina contemporánea

<sup>16</sup> Puede consultarse el texto en: Olimón/Bonnín/Vera, *Los derechos humanos*, 2a. ed., pp. 204-208.

<sup>17</sup> Con cierta amplitud traté el caso en mi libro *El incipiente liberalismo*, pp. 209-217. Identifiqué este episodio con estas frases: “El Congreso Constituyente y la ‘libertad de cultos’. Resultado: el principio de la subordinación del clero al poder civil que la libertad religiosa”, p. 209.

sobre el derecho a la libertad religiosa, dedicarle atención al artículo 24. En conformidad con los lineamientos citados y según el criterio *pro persona*, en 2007 se presentó un proyecto que en su segunda parte decía, en apoyo a la tutela de la objeción de conciencia, punto al que naturalmente había que llegar siendo congruentes con los criterios básicos: “La libertad de religión o creencia implica la libertad de comportarse obedeciendo a los mandatos de la propia conciencia. Cuando alguien se vea imposibilitado para cumplir una obligación legal por causa de su imperativo moral sincero, grave e ineludible, tendrá derecho a ser eximido de esa obligación legal en los términos establecidos por la ley”.<sup>18</sup> De esta manera, entraría *por la puerta grande* la objeción de conciencia, tal vez el punto culminante de la superación del positivismo jurídico y de la “tutela de la persona frente a la incontinencia normativa del poder” que, desde luego, apela a “convicciones o valores subjetivos firmemente arraigados” y que en la concepción más actual, seculariza y amplía el concepto “... en coherencia con la progresiva ampliación de un instituto que, concebido originalmente como mecanismo de de-

<sup>18</sup> Citado por: Graciela Sandoval Vargas, *Reseña a: Navarro-Valls, Rafael y Martínez Torrón, Javier, Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, Iustel, Madrid, 2011, *Cuestiones constitucionales*, (Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM) 27 (julio-diciembre 2012), p. 425. La propuesta amplia de reforma al artículo 24 aquí citada fue presentada el 9 de mayo de 2007 por el senador José Alejandro Zapata Perogordo del Partido Acción Nacional. Véase, Dora María Sierra, o.c., p. 204.

fensa de la conciencia religiosa frente a la violencia del poder; ha pasado a tutelar también contenidos éticos de conciencia no vinculados necesariamente a creencias religiosas”.<sup>19</sup>

No obstante, los cambios en el artículo 24 tardaron en hacerse y fue hasta el 19 de julio de 2013 cuando se hicieron. El texto nuevo, aunque no de la forma que lo hacía la propuesta de 2007, abrió el paso, aunque por un pasadizo estrecho, a la objeción de conciencia. La redacción aprobada expone en su primera parte: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión”. Pero más adelante conservó la poco jurídica palabra “que más le agrade” (ahora: “a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado”) y las últimas líneas, dejando fuera las “convicciones éticas [y] de conciencia”, resbaló hacia la reglamentación del “culto” en términos que han estado presentes desde la etapa previa a la constitución de 1857 y, por consiguiente, anacrónicos.

Hemos abierto el tema fascinante de la objeción de conciencia, apenas explícito pero claro en el artículo 24 vigente. Conviene citar en este lugar al doctor José Luis Soberanes, benemérito en el tema de los derechos humanos: “No es fácil admitir la objeción de conciencia... Se requiere una mente abierta, un espíritu generoso, una especial sensibilidad a los derechos humanos... (y) una estricta formación jurídica, conocimiento de la realidad

<sup>19</sup> Paloma Lorenzo, *Recensión a: Navarro-Valls... Conflictos, Foro. Nueva Época* (Universidad Complutense de Madrid), 1, 2011, pp. 247-248.

social y de la historia nacional”<sup>20</sup> A este propósito, conviene citar al entonces senador Pablo Gómez, quien el 6 de diciembre de 2009 expuso que “... además del peligro que implica llevar a la Carta Magna la libertad para la práctica de dicha enseñanza, es una amenaza contra el Estado laico”<sup>21</sup>

Sobre este sendero invito a transitar:

### 4. La objeción de conciencia

La temática de la objeción de conciencia es de palpante actualidad y los casos se presentan con persistencia en la geografía de Occidente. Durante el viaje pastoral del Papa Francisco a Estados Unidos, hubo una visita breve que poco llamó la atención. No obstante, para la perspicacia de un periodista que lo interrogó en la rueda de prensa en el avión de regreso a Roma, tuvo que ver con el punto que nos ocupa, pues las Pequeñas Hermanas de los Pobres tienen pendiente en la Corte Suprema estadounidense un caso por objeción de conciencia en el estado de Colorado. A la pregunta del periodista, el

<sup>20</sup> Citado en: Gabriel García Colorado, *Las objeciones de conciencia en los Estados democráticos*, Bien Común (Fundación Rafael Preciado Hernández), 14/157, enero 2008, p. 21. Una posición de alto nivel intelectual y equilibrio que bien puede ser calificada ya como clásica es la presentada en el Western Maryland College el 4 de junio de 1967 por John Courtney Murray S.J.: “Selective Conscientious Objection”, en: *Bridging the Sacred and the Secular*, pp. 87-98.

<sup>21</sup> *La Jornada*. Cita en: Dora María Sierra Madero, *La objeción de conciencia en México. Bases para un adecuado marco jurídico*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2012, p. 205.

Papa fue claro, como suele serlo: "... la objeción de conciencia es un derecho humano... Y si una persona no permite hacer objeción de conciencia, niega un derecho. En cada estructura judicial debe entrar la objeción de conciencia... En caso contrario, terminamos en la selección de derechos: 'éste es un derecho de calidad, éste es un derecho de no calidad'..."<sup>22</sup>

Primeramente, es necesario subrayar que las convicciones no tienen lugar en áreas triviales o en el desarrollo normal de la vida cotidiana. Lo tienen en áreas sensibles y fronterizas de la persona y de su lugar en la sociedad: la vida y la muerte, la violencia y la paz,

<sup>22</sup> Transcripción en estilo oral en: *ACI Prensa*, 28 de septiembre de 2015. Texto completo: "Santo Padre: usted visitó a las Pequeñas Hermanas de los Pobres y nos dijeron que quería mostrar su apoyo para ellas porque su caso en la Corte. Y, Santo Padre, usted también apoya a las personas, incluso funcionarios del gobierno que por objeción de conciencia no llevarían adelante una legislación en favor del matrimonio homosexual. ¿Usted apoyaría este tipo de reivindicaciones en el marco de la libertad religiosa? Papa Francisco: no puedo conocer todos los casos que pueden existir de objeción de conciencia. Pero sí puedo decir que la objeción de conciencia es un derecho humano. Es un derecho. Y si una persona no permite hacer objeción de conciencia, niega un derecho, un derecho humano. En caso contrario, terminamos en la selección de derechos: 'éste es un derecho de calidad, éste es un derecho de no calidad', éste... es un derecho humano. A mí siempre —y esto va en mi contra— siempre me conmovió cuando de joven leí muchas veces *La chanson de Roland*, cuando estaban todos los mahometanos en fila y delante estaba la pila bautismal o la espada, y tenían que elegir. No les estaba permitida la objeción de conciencia. No, es un derecho y si tenemos que hacer paz, hay que respetar todos los derechos".

la configuración de la cultura y la educación, la convivencia social, el área sexual. Estas áreas sensibles y fronterizas presentan retos éticos y políticos más allá de lo meramente psicológico y conllevan la confrontación y el discernimiento frente a las leyes. En ellas, lo íntimo repercute en lo público.

En segundo lugar; la formulación clásica de la objeción de conciencia tenía en cuenta sobre todo la obligación de prestar el servicio militar y la oposición a ella por motivos morales o de postura pacifista. En este punto se ha vuelto ejemplar la oposición en Estados Unidos a la guerra de Vietnam.<sup>23</sup> Sin embargo, los avances científicos —sobre todo en materia genética—, la manipulación y las posibilidades de la utilización de recursos médicos en sentido diferente al juramento hipocrático, favorecido por la industrialización de la medicina y la permisividad en las conductas,

<sup>23</sup> Sujeto ejemplar de la oposición al belicismo en Estados Unidos es el jesuita Daniel Berrigan, cuya oposición se manifestó sobre todo en forma de poesía. Cito únicamente dos de sus obras: *Love, Love at the End: Parables, Prayers and Meditations*, Macmillan, New York, 1968, *To Dwell in Peace: An Autobiography*, Wipf & Stock Publishers Eugene (Oregon) 2007. John Courtney Murray asumió el tema en la conferencia ya citada: "Selective Conscientious Objection" (véase nota 21 en el presente artículo). Para el ámbito hispánico puede consultarse: Eduardo López Azpitarte, *Objeción de conciencia e insu misión. Reflexiones éticas*, Sal Terrae/"Fe y secularidad", Maliaño/Madrid, 1995. "En fechas recientes el senador José Luis García Zavildea (PRD)... [presentó] en el Senado de la República una iniciativa de reforma constitucional donde propone permitir la objeción de conciencia al servicio militar". (Dora María Sierra, p. 203).

han situado en el centro y como paradigma cuestiones bioéticas que han desplazado el asunto de las armas, aunque incluyen a veces el tema de la muerte. Pensemos en la fecundación *in vitro*, la manipulación genética, la experimentación con embriones, la interrupción voluntaria de la gravidez (aborto), algunos tratamientos médicos tanto en su aplicación como en su omisión, así como las prácticas eugenésicas y eutanásicas.<sup>24</sup>

Una vez aceptada la objeción de conciencia se aceptan varios elementos que son integrales de la sociedad democrática contemporánea: 1) la pluralidad cultural propia de una sociedad abierta, 2) el paralelo entre la ley que se abre y la convicción que se opone desde una persona o desde una minoría organizada o no, 3) la aceptación de que la oposición no viene de fuera del orden jurídico, aunque subjetivamente el objetor considere su postura por encima de la ley escrita sino del mismo orden que ha tomado en cuenta la posibilidad de objeción, 4) la aceptación de que no ha de haber sanción o represión automática por desacato y 5) la objeción "no daña el derecho, lo enaltece",<sup>25</sup> pues no es lo mismo ley que derecho o ley que justicia. Esta panorámica es perfectamente compatible con la concepción de un Estado laico de derecho, convence de que "... imponer leyes más estrictas y mayor rigor en su aplicación no con-

<sup>24</sup> Véase: Paloma Lorenzo s. Navarro-Valls, pp. 251s.

<sup>25</sup> Víctor Pérez Valera, *Reflexiones en torno a la objeción de conciencia*, Jurídica (Universidad Iberoamericana) 34(2004), p. 228.

duce a un orden social más justo y humano"<sup>26</sup> y aleja del totalitarismo normativo y jurisprudencial.

Por lo que he conversado en diferentes ámbitos, sobre todo con legisladores —no ha sido el caso con intelectuales e investigadores—, esta temática tiene rasgos de novedad en nuestro país. No obstante, en otras partes es algo que tiene arraigo. Me parece que será conveniente —sobre todo para quienes se preparan para ocuparse profesionalmente del derecho y de la justicia— seguir esta materia con la que tarde o temprano se encontrarán. Hasta la fecha, la obra que me parece más completa es la de los doctores Rafael Navarro-Valls y Javier Martínez-Torrón, *Conflictos entre conciencia y ley*, editada en México por la editorial Porrúa en 2012. A ella me remito para el acercamiento y discusión acerca de la infinidad de matices del tema.

## 5. En México falta mucho camino por recorrer

De esa "infinidad de matices", sin embargo, tocaré de modo introductorio algunos de ellos.

Me detendré en el artículo 1° de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, modificada por última vez el 25 de mayo de 2011, que con-

<sup>26</sup> Id., p. 220. A propósito de la que me pareció inútil reforma del artículo 40 constitucional en 2011 para agregarle a 'República' el término 'laica', pues creo que república se refiere al régimen republicano y no directamente al Estado, teniendo como eje conductor el concepto de 'laicidad abierta', escribí *Una república laica*, IMDOSOC, México, 2011.

serva una cláusula excluyente de las motivaciones de conciencia, a pesar de la reforma del artículo 24 constitucional. Ésta propone: “Las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes”. Si en 2011 podía tener congruencia este texto, no la tiene más y es un elemento que abona la ventaja que tiene el artículo 24 sobre el 130 que, como lo insinué más atrás, es resabio de la estructuración del Estado liberal y del concepto de ‘supremo gobierno’ del siglo XIX.

De manera breve, pues la bibliografía al respecto es inmensa, me referiré al tema de la objeción de conciencia de los agentes sanitarios para la interrupción del embarazo.<sup>27</sup>

En Uruguay, Estado ejemplar de laicidad abierta, la Corte Suprema el 11 de agosto del 2015 hizo pública una sentencia en la que, a petición de un grupo de ginecólogos, no solamente reiteró el derecho a la objeción de conciencia en esos casos, sino que anuló un decreto ejecutivo (375/012) del 22 de noviembre de 2012 que restringía el derecho en contrariedad a la ley respectiva y presentaba notorias ambigüedades de redacción (como por ejemplo la ex-

<sup>27</sup> El tema está tratado ampliamente en: José Guillermo Gutiérrez Fernández, *La objeción de conciencia de los profesionales de la salud*, 2a. ed., IMDOSOC, México, 2007. En referencia a un punto concreto es importante: Pedro A. Talavera Fernández/ Vicente Bellver Capella, *La objeción de conciencia farmacéutica a la píldora postcoital*, Medicina y Ética (Universidad Anáhuac), 14/3 (julio-septiembre 2003), pp. 257-278.

tensión del concepto ‘salud’ al ámbito biosocial), contrarias a la nitidez necesaria de una buena ley.<sup>28</sup>

En México, a pesar de lo que falta, existen bases que pueden —y deben— ampliarse. La libertad de conciencia, aunque se encuentra protegida en general, no está garantizada de modo explícito y extenso: “... el derecho de ajustar el comportamiento personal a la propia conciencia moral... cuando... suponga un conflicto de conciencia para ciertas personas, obligándolas —bajo penalización, sanción o privación de un beneficio— a realizar una conducta que su conciencia les exija”.<sup>29</sup> Sin embargo, por ejemplo, la Ley de Salud del estado de Jalisco, promulgada el 7 de octubre de 2004, dice en su artículo 18 en referencia al personal del sistema estatal de salud: “[puede] excusarse de participar en todos aquellos programas, actividades, prácticas, tratamientos, métodos o investigaciones que contravengan su libertad de conciencia con base en sus valores, principios éticos o creencias religiosas”. En la Ley de Salud del Distrito Federal del 27 de enero de 2004 se reconoció la posibilidad de la objeción de conciencia

<sup>28</sup> Tribunal de lo contencioso administrativo, Montevideo. Sentencia n. 586/2015, 26 pp. Como precedente teórico utilizado para el tribunal está este artículo: Martín Fridman/Gianni Gutiérrez, “La objeción de conciencia en la ley de interrupción del embarazo (aborto)”, *Tribuna del Abogado* (Montevideo), 183 (junio-julio 2013), pp. 15-20.

<sup>29</sup> Dora María Sierra Madero, *La objeción de conciencia en México, Bases para un adecuado marco jurídico*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2012, p. 190.

a “quienes corresponda practicar la interrupción del embarazo debiendo remitir a la paciente con un médico no objetor... obligando a las instituciones de salud a contar con personal no objetor de manera permanente” (artículo 16, bis 7). La última parte de esta redacción, me parece, abre la puerta a la discriminación del personal, pues requiere interrogar tal vez previamente a la contratación acerca de las convicciones propias, lo que no corresponde al respeto a la intimidad de cada persona y se encuentra garantizado en el artículo 2, párrafo c, de la Ley de Asociaciones Religiosas: “No ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de sus creencias religiosas, ni ser obligado a declarar sobre las mismas. No podrán alegarse motivos religiosos para impedir a nadie el ejercicio de cualquier trabajo o actividad”.

El 26 de agosto de 2009 se modificó la ley del Distrito Federal en sentido restrictivo al mencionar en su artículo 29 solamente a los médicos. Esta restricción ciertamente contradice el reconocimiento cabal del derecho a toda persona que se encuentre involucrada en los hechos respectivos. En el ámbito federal, una reforma de la Secretaría de Salud del 27 de febrero de 2009 a la NOM-046-SSA2-2005, reconoció el derecho de objeción de conciencia de médicos y enfermeras para la práctica del aborto en casos de violación, legal en la mayor parte del país.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Datos aportados por Dora María Sierra, o.c., pp. 200s.

En pocas palabras, parece que existe una fuerte resistencia entre los legisladores mexicanos para aceptar lo que los tiempos piden en las actuales corrientes de pensamiento y de comprensión de los derechos humanos.

No obstante, se abren nuevos campos donde la conflictividad está a la puerta como, por ejemplo, en el caso de los llamados “matrimonios igualitarios”.<sup>31</sup> Con notoria autosuficiencia, el ministro de la Suprema Corte, José Ramón Cossío Díaz, en un artículo en el diario *El Universal* del 4 de agosto de 2015,<sup>32</sup> reduciendo la problemática casi despectivamente a posturas de “diversos sacerdotes y organizaciones religiosas”, aceptando la protesta porque lo contrario sería *políticamente incorrecto*, expresó que se requeriría un cambio en la mentalidad de los ministros de la Corte (lo cual podría suceder en 2021) para que pudiera tener efecto un cambio real a la manifestación jurisprudencial que pidió que en los códigos estatales se incluyera en la definición del matrimonio la diversidad de sexos y la procreación: “... pierden de vista estos grupos... que la posibilidad jurídica de éste no deriva de una decisión tomada por mayorías

<sup>31</sup> El 21 de julio de 2015 participé en una mesa redonda a propósito de la tesis jurisprudencial de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia, convocada por la XXXI Legislatura del Congreso del estado de Nayarit. El texto de mi intervención (*Tiempo oportuno para reflexionar*) se publicó en el periódico *La Senda* de agosto de 2015 y puede consultarse en mi página electrónica: [www.olimon.org](http://www.olimon.org)

<sup>32</sup> “Matrimonio igualitario y justicia constitucional”.

parlamentarias ordinarias, sino por una decisión judicial". Por ello, "Si un tribunal constitucional [y lo es en México la Suprema Corte] determina que una norma jurídica o, como en el caso, una institución contenida en diversas normas jurídicas, es inconstitucional, no es posible que los órganos legislativos la mantengan. Por el contrario, lo que éstos suelen hacer en deferencia al contenido de una sentencia constitucional, es ajustar las normas que las contemplan". De esa manera, tal parece que lo único que corresponde hacer es someterse.

El ministro, en primer lugar, alude a una procedencia de oposición muy débil y meramente coyuntural: "diversos sacerdotes y grupos religiosos" cuando, en realidad, en el caso del matrimonio entre un hombre y una mujer y la procreación como fin, aunque no único del mismo, se trata de una convicción sustentada no sólo por la herencia común de Occidente, sino que es de índole intercultural, pues civilizaciones orientales antiguas y presentes, así como las poblaciones originarias de América lo sostienen como una *tranquila posesión*, una posesión tranquila. Además, la ausencia de definición y jerarquización de los derechos humanos y el carácter meramente enumerativo del área de discriminación en el artículo 1º constitucional presenta una duda razonable para la aplicación del término a la posibilidad de los enlaces homosexuales y las familias homoparentales. Por otra parte, parece que nos encontramos frente a una mentalidad en que la Corte, elevada al rango de tribunal constitucional, supera y aun anula al poder legislativo, lo que

conduce a un quebranto de la concepción democrática, pues se rompe la separación y el necesario equilibrio entre los tres poderes, que forman la columna vertebral del Estado democrático de derecho. En esta línea, hace poco escribí lo siguiente: "Entonces, ¿cuál es el papel de las complicadas y costosas estructuras electorales y el de los cientos de senadores y diputados, 'representantes populares'?"<sup>33</sup> Esta tendencia a una *tiranía judicial* no es exclusiva de quien he citado. En Estados Unidos hace ya tiempo que la doctora Mary Ann Glendon en su excelente estudio crítico de 1994, *Una nación bajo los abogados. Cómo la crisis en la profesión legal está transformando la sociedad estadounidense*,<sup>34</sup> había alertado sobre esta situación.

Pero sigamos en la geografía latinoamericana.

El 13 de agosto, el rector de la Universidad Católica Argentina, doctor Víctor Manuel Fernández, en una carta dirigida al presidente de la Corte Suprema, doctor Ricardo Lorenzetti, en la cual le señaló dos casos de invasión por la Corte del área legislativa: ampliación de las causales del aborto transformando el terapéutico en "aborto por violación" e incluyendo la maternidad subrogada como "servicio que de-

<sup>33</sup> *La familia, herencia y reto. Rompimiento de una tradición ancestral*, página electrónica: [www.olimon.org](http://www.olimon.org)

<sup>34</sup> *A Nation under Lawyers. How the Crisis in the Legal Profession is Transforming American Society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994 (la referencia a *A Nation under* lleva a la frase, común en Estados Unidos, que se auto-define como *A Nation under God*).

be ser pagado". En la citada misiva, Fernández reflexionó: "... se adivina una tendencia a que los jueces mediante fallos, terminen legislando... ¿Qué sentido tienen los debates legislativos si los fallos avanzan más allá de lo legislado? ¿No se trata de un indebido avance de un poder del Estado sobre otro?". Y abundó anotando un caso similar: "... la Corte Constitucional de Colombia ante la falta de ley 'legalizó' la eutanasia, estableciendo un procedimiento que debe seguirse obligatoriamente".<sup>35</sup>

Por el 23 de septiembre de 2015 en México, la ministra Olga Sánchez Cordero, a propósito de un amparo que había sido rechazado en dos instancias, pretendió que se cambien los artículos 333 y 334 del Código Penal Federal en que se restringe la interrupción del embarazo al "peligro grave para la madre" por el de "peligro para la salud", abriendo un espacio de ambigüedad muy grande en la práctica, haciendo al aborto algo casi trivial a la manera de la ampliación a la "salud biosocial" que, desde luego, fue declarada improcedente en Uruguay.<sup>36</sup>

Sabemos sin embargo que, como sucede en España precisamente a propósito de los enlaces homosexuales, puede apelarse a las sen-

<sup>35</sup> *Planteo del rector de la UCA al Presidente de la Corte*, página electrónica: [www.aica.org](http://www.aica.org)

<sup>36</sup> Datos del artículo de Enrique Aranda, "Maniobra abortista", *Excelsior*, 27 de septiembre de 2015: "La modificación planteada, en caso de proceder, estaría abriendo de par en par las puertas a la práctica criminal del aborto a nivel nacional".

tencias de las Cortes Supremas y, desde luego, son campos naturales de la objeción de conciencia e invitan a una reflexión serena que, como se aprecia, abarca nada menos que la revisión de la estructura democrática de un Estado.

En Estados Unidos se discute —y la prensa lo hace superficialmente— la objeción de conciencia de la funcionaria del Registro Civil del estado de Kentucky, Kim Davis. Su encarcelamiento y su rápida excarcelación hacen que se vislumbre un deseo de que no se cree jurisprudencia, pues todavía se sostienen en el régimen civil estadounidense cláusulas de juramento religioso que me parecen anacrónicas.<sup>37</sup> El Código Civil del Distrito Federal se ha modificado en 2010 introduciendo el matrimonio entre homosexuales, el cambio de sexo genérico y el divorcio sin causales. Estos puntos son plataformas para la objeción de conciencia de los servidores públicos, como se reconoce en buen número de países. A pesar de que el diputado Fidel Suárez Vivanco del PRI propuso el reconocimiento de la objeción, el asunto no ha pasado adelante.<sup>38</sup> Me parece, sin embargo, que es algo que puede exigirse

<sup>37</sup> Un ejemplo del trato superficial dado en la prensa es el artículo de Jennifer Bendery, cuyo título sesga el enfoque de modo definido: "Kim Davis gets an award for breaking the law to discriminate against gay people" (conservatives give her an award, "Cost of discipleship"), *Huffington Post*, 25 de septiembre de 2015. El tema del juramento religioso en materias políticas está tratado magistralmente en: Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992.

<sup>38</sup> Véase: Dora María Sierra, o.c., p. 203.

sin que deba causar polémica y que manifestaría un avance en nuestra práctica de un Estado de derecho. Tanto la doctrina como el derecho comparado a nivel internacional permiten un acercamiento lejano a los prejuicios que todavía se escuchan como el que manifestó, por ejemplo, el ya citado senador Pablo Gómez: "... prácticamente cualquier ciudadano, bajo cualquier circunstancia, podría violentar el Estado de derecho en cuestiones a su conveniencia, tan sólo con esgrimir el 'imperativo moral sincero'".<sup>39</sup> Un planteamiento así, tan plano y superficial, ninguna persona seria o estudioso medio informado lo propondría. Además, el texto de la propuesta que cité párrafos atrás incluía tres adjetivos que tendrían que ser ponderados en los casos que se presentaran: sincero, grave e ineludible.

El campo de la bioética plantea cuestiones inéditas que no deben soslayarse y que, a pesar de las dificultades que presentan, no eximen al estudioso del derecho, al juez y al legislador de afrontarlas y de dimensionarlas dentro de un marco más amplio que el de la norma a obedecer.<sup>40</sup> Asumo, a modo de profundización, un párrafo del estudio del

doctor Ottavio de Bertoli, a propósito de la amplitud de dimensiones de estas cuestiones: "No cualquier motivación de disenso merece el título de 'objeción de conciencia' sino sólo aquellas que ponen en juego, por una parte, los valores religiosos [éticos y deontológicos] y por otra los valores fundamentales de convivencia social pacífica y ordenada que tutela el Estado. Probablemente no se puede invocar la objeción de conciencia para protestar contra cierto tipo de gastos estatales, como por ejemplo, los destinados al armamento, aun cuando sean nobles sus motivaciones: el debate político, es decir, las reglas fundamentales de convivencia en un Estado democrático deben bastar para manifestar en los ámbitos convenientes el propio disenso, quedando abiertas tanto la obligación de todos al pago fiscal como la manifestación del propio pensamiento libre.

"De manera diferente podría actuarse en otros casos, como en el que la ley impondría a un funcionario del Estado actos que, aun siendo legales, socavan la misma antropología: por ejemplo, celebrar un 'matrimonio' entre personas del mismo sexo, o cuando se tratara de imponer a un médico proceder a la eutanasia, aun cuando sea a petición del paciente. Se trata de hecho de actos que, aun prescindiendo de su valoración religiosa y de su significado moral objetivamente distinto, manifiestan la explosión de los ordenamientos jurídicos contemporáneos que pasan a ser instrumentos de la voluntad individual, es decir, expresan la renuncia de parte del Estado a ser instrumento de coexistencia pa-

cífica, pues no se trata en realidad, no obstante cuanto se dice presuntamente, de actos que empiezan y terminan entre los actores, como su asunto privado. El derecho es una racionalidad tutelada y garantizada, y la ley es su instrumento. La supresión de una persona es la negación de ello y una relación mimética [o sea, de imitación] no es, por su misma naturaleza, una relación real que, precisamente en cuanto relación, está basado sobre la diferencia, también sexual (aun callando el derecho de los hijos a tener una verdadera pareja de progenitores, basada en el principio antropológico fundamental de la diferencia y la complementariedad para el desarrollo de la propia identidad personal, que nace de saber 'quién es mi padre' y de la identidad sexual correlativa)".<sup>41</sup>

## 6. Las grandes y fascinantes tareas de nuestras generaciones

Al comienzo de estas líneas hice mención de que la etapa histórica en la que nos ha tocado vivir no es únicamente época de cambios sino un *cambio de época*, como aquellos que se verificaron en la historia de Occidente a la caída del Imperio Romano o al inicio de la modernidad. En circunstancias de esa índole suele acentuarse la fragilidad de los consensos y sentirse la provisionalidad de muchos sistemas (ideológicos, sociales, jurí-

dicos, económicos) e incluso, como en los días que corren, se percibe la amenaza a la sobrevivencia misma de la humanidad. De ahí que haya tentaleos, miedos y se quiera caer en la tentación del inmovilismo o de la imposición, de suplantar el horizonte de una vida por el instante. De ahí también que se opte por asumir una cultura que se ha calificado como *líquida*, en contraste con la que podría ser *sólida* y que se le dé sitio privilegiado al relativismo e incluso al cinismo.

Si observamos más a fondo esta crisis de cambio de época, percibimos que se trata de una crisis de índole filosófica, es decir, que pone en tela de juicio las causas últimas de la civilización y no solamente las remotas, esos tres consensos radicales, las raíces de Occidente: el consenso ético de raíz judeocristiana, el consenso cultural basado en la racionalidad del pensamiento griego y el consenso jurídico procedente de la estructura del derecho romano, sino también las causas más cercanas, las que forjaron la modernidad, el pensamiento de Descartes y Kant que subrayó la apariencia y el fenómeno frente a la realidad y enfatizó la relatividad de la verdad y la certeza, la crítica de la economía política integrada por Marx y la insistencia en la fuerza del inconsciente y en la importancia de las experiencias infantiles de Freud y el psicoanálisis.

Si tenemos en cuenta esos factores y le dedicamos esfuerzo de pensamiento, podremos superar la incertidumbre y la perplejidad.

<sup>41</sup> "L'obiezione di coscienza", *La Civiltà Cattolica*, 156/3728 (15 de octubre de 2005), p. 156. El artículo está escrito en italiano. La traducción es mía.

Propongo dos ejercicios de más trascendencia, sin dejar a un lado el tema que nos ha ocupado: los derechos humanos y la ley:

1. Tener en cuenta que existen enormes áreas en el horizonte mundial que difícilmente volteamos a ver y que están en interdependencia creciente sobre nuestro marco cultural: las naciones islámicas, China, las poblaciones marginales asiáticas y africanas. En esa inmensa porción de la humanidad se tiene una versión muy diferente de los derechos humanos y de las concepciones de legalidad. Estos modos de actuar y pensar están ya a las puertas de Europa, ¿no llegarán a nuestro continente?
2. Corresponde acercarnos a pensadores que, incentivados por la experiencia de la Primera Guerra Mundial (inicio, me parece, del cambio de época que nos ocupa), reflexionaron sobre el ser humano situado en la historia, del hombre y su circunstancia. Concretamente, pienso en José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno, españoles universales, y en los mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos, igualmente universales. ¡Qué enseñanzas guardan sus obras y qué poco las tomamos en cuenta para iluminar nuestra época! Remontándonos a la antigüedad tardía y el fin del Imperio Romano, están las reflexiones modernas de San

Agustín: su ejercicio de introspección, *Las Confesiones* y su ensayo de filosofía de la historia *La Ciudad de Dios*.

Por último, considero que la complejidad de los retos que enfrentamos exige ir más allá de las frases bien cortadas, de los cambios en el vocabulario y de las conclusiones obtenidas sin reflexión por presiones de “vanguardia”. No basta elaborar códigos de ética o proclamar “valores”, quedarnos en una posición “profesional”, departamental o de especialización. Hace falta emprender la tarea de índole educativa y de maduración de formar convicciones y la conciencia moral en las generaciones futuras. Hace falta, más que una interdisciplinaria académica, la interrelación en cada uno y en las comunidades, de una interacción de saberes que conduzcan a una postura universalista y, por consiguiente, auténticamente humanista. Estoy convencido que este itinerario está expresado en el lema de ésta nuestra Universidad Autónoma de Nayarit: “por lo nuestro a lo universal” y que, por tanto, se encuentra indudablemente en el horizonte de nuestros compromisos. 📍

\* Consejero del IMDOSOC y párroco en la diócesis de Nayarit. Historiador, miembro de la Academia Mexicana de la Historia

# El trasfondo económico de un crimen de lesa humanidad<sup>1</sup>

Renán Vega Cantor\*

## Resumen

El presente artículo, resultado de investigación, pretende aportar elementos clave que den cuenta de los nexos entre libre comercio y la violación permanente de los derechos humanos, incluso con delitos de lesa humanidad; situaciones que no se constituyen en hechos aislados, circunstanciales y producto de la simultaneidad aparente entre delincuencia en abstracto, generada en zonas donde se proyectan y desarrollan proyectos estratégicos para la economía global, sino en un asunto relacionado, provocado, sostenido por los grupos económicos, políticos tanto nacionales como internacionales que ganan con estos mega-proyectos.

## Introducción

El discurso neoliberal y la propaganda que se difunde desde hace décadas afirma que el libre comercio es sinónimo de prosperidad y bienestar para los países que lo adopten. En el discurso convencional y dominante —que incluso han asumido sectores de la izquierda llamada *light* a nivel mundial— se asegura que la apertura comercial de un país le traerá desarrollo y bienestar, “ríos de leche y de miel”. Para completar

el cuadro, al evocar los *milagros* del libre comercio, se afirma que son un resultado de las fuerzas irreversibles del mercado que se imponen por su superioridad intrínseca sobre sus “enemigos naturales”, entre los que se encuentran el Estado, los sindicatos, las organizaciones sociales, fuerza campesina, indígenas, organizaciones populares, etc.

Estas afirmaciones que sustentan el discurso neoliberal justifican la imposición de tratados de libre comercio después de 1994 por parte de la mayoría de países de América Latina, con los que entraríamos en el Primer Mundo porque se superarían siglos de aislamiento secular

<sup>1</sup> Vega Cantor; Renán, “El trasfondo económico de un crimen de lesa humanidad”, Publicado en: El Ágora USB, Medellín, Colombia, Universidad de San Buenaventura, vol. 14, no. 1 (enero-junio, 2014), pp. 61- 74.

que nos habían mantenido al margen de la modernización y el progreso. Con una lógica bastante primaria, propia de los economistas neoliberales, a rajatabla se impusieron y siguen imponiendo hoy los TLC.

Aunque las evidencias empíricas —como en el caso de México— indiquen un impacto negativo sobre la vida de la población, los librecambistas repiten el estribillo que el libre comercio representa la redención para quienes “valientemente” lo adopten en forma consciente porque, se agrega, que no existe alternativa: exportar o morir.

Quienes sostienen esto no están muy equivocados, salvo que haya que darle la vuelta al dilema, porque en realidad esa consigna devino en exportar y morir o, más precisamente, morir para exportar, exportar aunque muchos mueran, exportar gracias a la muerte de miles de personas o exportar sobre los huesos de los muertos.

Esto es indispensable recordarlo, porque el libre comercio debe entenderse como otra forma de guerra, como lo decía Bertolt Brecht: “He oído a mucha gente decir que el comercio y la economía son humanos, y que sólo la guerra es inhumana. Pero resulta que, en primer lugar, ni el comercio ni la economía son humanos, y en segundo lugar, nos conducen a la guerra [...] La barbarie procede de la barbarie, puesto que la guerra procede de la economía” (Brecht, 1994).

Estas macabras características del libre comercio han sido estudiadas

de forma magistral en *La doctrina del shock*, la obra de Naomi Klein, donde se demuestra con numerosos ejemplos que la libertad de mercado no es un resultado de la mano invisible del mercado, sino del brazo bien armado de diversas fracciones del capital que propician la guerra, la tortura y la muerte de millones de seres humanos. El libre mercado se impone sobre una interminable pila de cadáveres de gente pobre y humilde; se levantan las exitosas economías exportadoras, siendo Chile el ejemplo más alabado.

El descubrimiento analítico de Naomi Klein puede sintetizarse con pocas palabras: para que el libre comercio opere, sin incómodos obstáculos sociales, los capitalistas de cada país generan un estado previo de pánico y terror que inmoviliza a la población, posibilitando la apertura comercial y la aplicación de medidas neoliberales. En otros términos, existe una estrecha relación entre libre mercado y tortura, porque esta última es uno de los instrumentos favoritos para aterrorizar a la población y consolidar las economías de exportación, que luego son presentadas como modelos exitosos y ejemplos que deben ser imitados.

Sobre los trabajadores, campesinos, indígenas, afrodescendientes, mujeres humildes y, en general, habitantes pobres del campo y la ciudad, se erigen los monumentos del mercado libre.

“Si recordamos que algunas de las violaciones de derechos humanos

más despreciables de este siglo, que hasta ahora se consideraban como actos de sadismo fruto de regímenes antidemocráticos, fueron de hecho un intento deliberado de aterrorizar al pueblo, y se articularon activamente para preparar el terreno e introducir las ‘reformas’ radicales que habrían de traer ese ansiado libre mercado” (Klein, 2007).

Si se trata de buscar una ilustración práctica de los nexos entre libre comercio, tortura y muerte, Colombia es el modelo más brutal —como lo ejemplifica lo que sucede por estos días— desde hace varios años, en el Puerto de Buenaventura, en el Océano Pacífico. Sin embargo, no debe suponerse que éste es un hecho aislado, circunstancial y producto de la delincuencia o de los “violentos” en abstracto, como suelen presentarlo los medios masivos de comunicación. El Puerto de Buenaventura es sólo una muestra a pequeña escala del terror que acompaña la imposición de casi dos decenas de tratados de libre comercio entre Colombia y el resto del mundo.

Por otra parte, como se concluye de la contundente realidad que se refleja en muchos estudios sobre víctimas y paramilitarismo en Colombia, el símbolo criminal que identifica más claramente la apertura comercial de Colombia es la motosierra, que de ser un medio de trabajo utilizada para cortar árboles y madera, en manos de los paramilitares —ligados en forma directa al Estado colombiano y financiados y armados por las clases dominantes, políticos

nacionales, regionales, ganaderos, industriales colombianos y empresas transnacionales— se transformó en el más horroroso y cruel instrumento de tortura y muerte, por medio del cual se procede a desmembrar vivas a las personas y luego se les bota como residuos a un caño, a una ciénaga, al mar o se les entierra en fosas comunes (Balbin & Insuasty Rodríguez, 2009).

En todos los lugares del territorio colombiano que hoy son presentados como modelos de éxito exportador, como paso previo se destruyeron las sociedades y economías locales, al tiempo que se arrasaban las bases sociales de los movimientos reivindicativos y de la insurgencia, mediante el terror planificado.

## Metodología

Para el desarrollo del presente texto, se consideran las siguientes cuestiones:

- Se indica cuáles son las características de la guerra mundial por los recursos, traducido en proyectos estratégicos de desarrollo;
- Se subrayan los aspectos medulares de la estrategia de control territorial como proyectos a mediano plazo, que dan trámite a la implementación de grandes proyectos para el sector productivo internacional;
- El impacto de dicha estrategia de control territorial especificando algunos casos, en

concreto el del puerto de Buenaventura, Colombia.

Para ello, se acuden a fuentes oficiales, centros de documentación e investigación, contrastación, análisis de fuentes.

## Resultado-discusiones

El método más frecuente, el que puede denominarse como la contribución auténticamente colombiana a la historia universal de la infamia, ha sido el de la motosierra para destrozarse a seres humanos, como se ilustra en la película *Perro come perro*. No por azar, la BACRIM (Banda Criminal) más sanguinaria (los Urabeños) y asociada al expresidente Álvaro Uribe Vélez, acuñó como lema de guerra —electoral y militar— el de “Mano firme, motosierra grande” (*El Tiempo*, 2014).

En Medellín, la “tasita de plata” de los traquetos paisas y de las clases dominantes de Colombia paramilitares la emplearon y sobre miles de muertos de esta ciudad y de las zonas circundantes se levanta el proyecto de una ciudad competitiva, turística y abierta a las inversiones extranjeras (Franco Restrepo, 2011).

En la costa atlántica, durante años se efectuó una ronda de muertes a punta de machete y motosierra, en muchas ocasiones acompañada por el ritmo de gaitas y vallenatos; en esos mismos territorios se erigen megaproyectos, represas, grandes haciendas y centros comerciales, que se enaltecen como los milagros de la “paz paramilitar”.

Para no ir muy lejos, a la ciudad de Montería, capital de Córdoba, una de las cunas del paramilitarismo, y sitio de donde es oriundo Salvatore Mancuso (revista *Semana*, 2011), paramilitar aristocrático y bestial, se le compara con Miami y, lo que parece un chiste cruel, fue distinguida como una de las cinco ciudades más sostenibles del planeta en 2014 por parte del Fondo Mundial para la Naturaleza (*El Espectador*, 2014).

Los Llanos Orientales han sido la cuna de ejércitos paramilitares, escenario a vasta escala del exterminio de la Unión Patriótica y donde se efectuaron masacres, como la de Mapiripán en 1997, con participación de Estados Unidos y las Fuerzas Armadas de Colombia. Es a ese mismo territorio de los Llanos al que los capitalistas locales y foráneos quieren convertir en un emporio agrícola de vocación exportadora que produzca caña, palma, caucho y materias primas para generar agrocombustibles, y en el que se extraen miles de barriles de petróleo por la Pacific Rubiales y otras compañías que, como se observa en estos momentos, destruyen las reservas hídricas de algunos sectores del Departamento del Casanare.

Se podrían seguir enumerando en forma rutinaria las regiones de Colombia que aparecen como emblemas del libre comercio, todas con un pasado y un presente pleno de crímenes y torturas, que se constituye en el telón de fondo en el que, en medio del terror de la motosierra, se despejaron territorios, se asesinaron a sus líderes sociales, se

masacraron habitantes lugareños y otros fueron obligados a huir... Y luego vinieron los “prósperos” y “honorables” hombres de empresa a fortalecer las empresas exportadoras. Esto lo manifestaron sin pestañear, como si fueran laureados economistas de encopetadas universidades, los jefes paramilitares. Por ejemplo, Vicente Castaño afirmó en una ocasión:

“Queremos que nos dejen hacer nuevos modelos de empresas que ya hemos venido desarrollando a nivel nacional. [...] En Urabá tenemos cultivos de palma. Yo mismo conseguí los empresarios para invertir en esos proyectos que son duraderos y productivos. La idea es llevar a los ricos a invertir en ese tipo de proyectos en diferentes zonas del país. Al llevar a los ricos a esas zonas llegan las instituciones del Estado. Desafortunadamente, las instituciones del Estado sólo le caminan a esas cosas cuando están los ricos. Hay que llevar ricos a todas las regiones del país y esa es una de las misiones que tienen todos los comandantes” (revista *Semana*, 2005).

En estas afirmaciones no puede dejarse pasar un detalle fundamental: en Urabá, la región a la que se refiere Vicente Castaño, se presentó un proyecto de limpieza social por los paramilitares, los militares y el Estado, que recurrió al terror y a las masacres.

No por casualidad de ese proyecto regional salió un político local directamente a la presidencia de la República. Y los productos estrellas de ese proyecto de muerte, el banano y la palma aceitera (o palma africana, por su origen geográfico), se consolidaron como renglones exportadores del país gracias a la motosierra. Luego de que miles de trabajadores fueran asesinados, se destruyeran sus sindicatos clasistas, se exterminara a la Unión Patriota, la Chiquita Brands financiara a las bandas de paramilitares, se “pacificó” la región y ésta se convirtió en una zona competitiva en la producción y exportación del banano, por supuesto un banano sangriento. En cuanto a la palma, comunidades afrodescendientes fueron masacradas para que en sus tierras se iniciara el proyecto terrateniente de transformar el país en la Malasia de Sudamérica, sembrando la región con la “palma de la muerte” (O Loingsigh, 2013).

El paramilitar conocido como El Alemán pontificaba sobre las bondades del libre comercio, como cualquier ministro de Hacienda o Agricultura formado en las “mejores escuelas de negocios” del país o del mundo, cuando sostenía:

“Queremos [...] un desarrollo regional que desde grandes proyectos de infraestructura posibilite el establecimiento de cadenas productivas y de comercialización que aprovechen las ventajas geoestratégicas

de nuestro país, generando una verdadera revolución constructiva y democratizadora del agro que integre a la industria y al gran capital con el trabajo asociado y con el pequeño propietario rural” (Contreras, 1999).

Quien no tenga ni idea de quién procede esta afirmación, puede pensar que nos encontramos ante un consultor internacional del Banco Mundial o ante un ilustre economista de Chicago, pero lo llamativo es que quien así hablaba era el cabecilla del bloque paramilitar Elmer Cárdenas, responsable de la muerte de miles de campesinos en Urabá. Este mismo individuo, para más señas, controlaba el negocio de la madera en el Atrato e impulsó el Plan Motosierra que se sustentaba en poseer 200 motosierras y 500 mulas, que se usaban para presionar a los campesinos y obligarlos a producir grandes cantidades de madera, mediante la aparcería y el endeude forzado: “Le vendíamos al que nos trajera la plata en efectivo, no fiábamos. Nos llegaba la plata en costal. Había meses de 200 o 100 millones (de pesos). Era la participación que teníamos. Y el campesino tenía la posibilidad de volver al monte e ir pagando la herramienta que no tenía”. Como en cualquier enclave, “a cambio de las herramientas, los campesinos empeñaban la madera cortada para pagar la deuda y el resto [...] se les pagaba con vales que sólo podían redimir en negocios controlados por los ‘paras’” (Verdad Abierta, 2014).

Tan jugoso negocio no podía prosperar sin acudir a la fuerza bruta, porque el bloque Elmer Cárdenas fue responsable del “episodio de un grupo de paras que luego de cortar la cabeza de una de sus víctimas, jugó fútbol con ella” y del “asesinato con sevicia de mujeres embarazadas y la quema de caseríos” (revista *Semana*, 2006).

Como veremos enseguida, lo que acontece en Buenaventura tiene notables antecedentes y similitudes con lo sucedido en otras regiones de Colombia, en donde se rubricó un nexo orgánico entre el libre comercio y la motosierra. Esto es necesario plantearlo para eludir las explicaciones convencionales de los medios de desinformación, quienes se rasgan las vestiduras y pretenden que los hechos de Buenaventura son inéditos y un resultado exclusivo de la delincuencia y el narcotráfico, sin ninguna relación con los magaproyectos de modernización del puerto. Como si, además, el narcotráfico y la violencia asociada no fueran también expresiones del libre comercio, impulsadas por Estados Unidos.

En Buenaventura, ubicada a 115 kilómetros de Cali, se encuentra el primer puerto de Colombia, tanto por el volumen de carga que llega del mundo como el que se envía hacia el exterior. El puerto está enclavado en la región del Chocó biogeográfico, un auténtico tesoro de la naturaleza que se extiende desde Panamá hasta el Ecuador en un área de 187 kilómetros cuadrados, siendo la zona más lluviosa del mundo. Su elevada

pluviosidad, su ubicación tropical y su aislamiento la convierten en una de las regiones más biodiversas del planeta en plantas, mamíferos, aves, reptiles y anfibios, además de que posee maderas, agua y minerales. Esta riqueza es apetecida por los países imperialistas y sus empresas transnacionales, cuyo interés aumenta por la geoestratégica ubicación, comercial y militar, de Buenaventura.

Junto a esa riqueza de la naturaleza, coexiste una terrible desigualdad social que exacerba aún más el libre comercio —entre unos pocos ganadores y muchos perdedores—, lo cual ha hecho emerger dos realidades opuestas, dos Buenaventuras que están claramente separadas, como es típico en los enclaves económicos, cuya característica distintiva es la de servir de punto de tránsito de mercancías hacia el mercado mundial. Esas dos Buenaventuras están formadas por el puerto y la ciudad. El puerto se localiza en una envidiable posición geográfica, en el corazón de la cuenca del Pacífico; hoy por hoy, el centro del comercio mundial y próximo a las principales rutas marítimas del planeta, entre ellas el Canal de Panamá. Por ese puerto circula el 60% del comercio exterior de Colombia —incluyendo el 80% del café— y está equipado con lo último en tecnología, es limpio y automatizado. Funciona sin parar las 24 horas del día y un muro electrificado lo separa del resto de la ciudad. Ese puerto es apetecido por inversionistas y transnacionales, y como parte de esa avanzada se construyó la Terminal de Con-

tenedores. Está protegido metro a metro por centenares de miembros de las fuerzas militares del Estado y guardias privados. Se le menciona siempre como modelo exitoso de la integración exitosa del país al comercio mundial.

Por el puerto pasan diariamente enormes buques trasatlánticos que descargan y se llevan cada año doce millones de toneladas en un típico intercambio desigual, puesto que “por cada 10 contenedores que llegan llenos de juguetes, ropa, carros y electrodomésticos de Asia, sólo tres regresan cargados con productos de postre: café, plátanos o azúcar de Colombia” (Weis, 2012).

El Puerto de Buenaventura es una prueba a pequeña escala de los “beneficios” del libre comercio, que tanto exaltan Mario Vargas Llosa y todos los neoliberales de su estilo. Este puerto aparece como el epicentro de megaproyectos de infraestructura y como la capital colombiana de la Alianza del Pacífico en que participan Chile, México, Costa Rica y Colombia. Es un puerto sin gente, con pocos trabajadores, hecho para descargar *containers* y almacenar mercancías, porque las grandes grúas y enormes recipientes sustituyeron a los estibadores. Mientras que a finales de la década de 1980 trabajaban en el puerto 2,500 trabajadores, en la actualidad la Sociedad Portuaria emplea a 181, quienes garantizan la conexión con el mercado mundial (Almario, 2007).

Al lado del iluminado, limpio, transparente, privatizado y “pacífico” puer-

to está la ciudad, en donde viven en la pobreza absoluta 400 mil personas, cuyas condiciones de vida alcanzan tal indignidad que bien podría llamarse Malaventura. Cada cuatro de cinco de sus habitantes, en un 88% afrodescendientes, son pobres absolutos; el desempleo supera el 60%, el 35% de la población no cuenta con acceso al agua potable, al alcantarillado, a la energía eléctrica y al gas. Si antes había pobreza, ahora lo que hay es miseria extrema como resultado de la privatización de Colpuertos, debido a que los trabajadores que estaban ligados a esta empresa pública eran quienes redistribuían sus ingresos entre la población, y con sus salarios dinamizaban la economía local. La eliminación de esa empresa y la formación de la Sociedad Portuaria le ocasionaron un golpe mortal a la economía de la ciudad y, en contra de la cartilla neoliberal del libre comercio, propiciaron que Buenaventura se aislara no sólo del mundo, sino del resto de Colombia.

Esto ha sido el resultado de la privatización de la actividad portuaria, porque se rompió el vínculo entre el puerto y la ciudad, como consecuencia de lo cual “Buenaventura, negra, mulata, indígena ha devenido gueto y el gueto va camino de convertirse en una gran prisión en la que las fuerzas armadas del Estado supervisan la matanza que ocurre ante sus ojos” (Salazar, 2007). Malaventura crece y se expande para recibir los miles de desplazados de las zonas circundantes, a quienes se les despoja de sus tierras y bienes comunes, con lo que se ahondan los problemas de miseria y desempleo. Nada

la une con el puerto, ni negocios, ni trabajo, ni actividad económica, porque la ciudad no transforma ningún producto que provenga del puerto y ninguna empresa de la ciudad abastece al puerto.

Para sobrevivir, como en cualquier prisión, los bonaerenses deben recurrir a lo que está al alcance de la mano, que en este caso es el microtráfico de estupefacientes, pero a un nivel paupérrimo y miserable, que nada tiene que ver con los grandes negocios y fortunas de los capos de los carteles de otras regiones. Se lucha entre pobres para conseguir unos cuantos centavos, con lo cual se completa el círculo vicioso de delincuencia, descomposición del tejido social y abandono de cualquier lucha colectiva. Sin embargo, en Buenaventura no hay dinero, porque éste se encuentra afuera, en las manos de quienes ordenan los envíos, “los dueños de las caletas, los que hacen los negocios con los DEA en Miami o en Nueva York, los que pagan por matar a los muchachos que han participado en algún envío fallido, los que pagan por ejercer un control precario sobre las zonas claves de la ciudad, los que se apropian de los escasos dineros públicos. Por eso, en las calles con nombres de temas de salsa los muertos mueren sin dinero y todos los dineros viven en la pobreza absoluta, sin agua, sin alcantarillas, sin educación, sin esperanza”. La miseria y la muerte están ligadas al comercio mundial, porque “los que pagan por matar y los que disfrutaban del dinero por cuya causa tantos mueren en Buenaventura no están en la ciudad y no viven en los

barrios periféricos en los que rondan la muerte y el terror” (Salazar, 2007). Esto sucede, aunque en la vida cotidiana la población pobre de la ciudad —es decir, casi todos sus habitantes— haya sido encarcelada en un gueto, aislado del resto del territorio colombiano, y que no le interesa ni al Estado ni a las clases dominantes.

Para completar el acoso y el agobio, la Armada ha impuesto una estricta vigilancia costera, so pretexto de evitar la entrada y salida de embarcaciones ilegales, y ha prohibido que los pescadores locales salgan a pescar de noche y les raciona la cantidad de combustible que les venden, como consecuencia de lo cual se dispararon los precios de gasolina en el *mercado negro* y se restringió la pesca, uno de los pocas actividades legales que todavía existían. Esto ha originado la cruel paradoja que en Buenaventura, en cuyo mar se encuentra una gran variedad de pesca, sus habitantes comprenden pescado importado mientras “los barcos pesqueros de Asia arrasan en las aguas profundas frente a la costa. Las pesqueras colombianas en Buenaventura quebraron y sus fábricas se están convirtiendo en almacenes para carbón y otros recursos que esperan su embarque para Asia” (Weis, 2012).

Como para que no queden dudas de que la realidad supera el realismo mágico de Gabriel García Márquez, ¡a Malaventura se le denomina oficialmente por el Estado como el Distrito Especial, Industrial, Portuario, Biodiverso y Ecológico de Buenaventura! ¡Típico en un país de gramáticos y legule-

yos que suponen que con nombres rimbombantes se edulcora la miseria y la infamia!

Que estos dos mundos tan cercanos y separados por una inmensa barrera ya no tienen ninguna relación, lo testifica de manera cínica Domingo China, gerente general de la Sociedad Portuaria Regional de Buenaventura, para quien, mientras los pobres son descuartizados en los barrios de bajamar, el puerto “está trabajando perfectamente”. En el mismo sentido, el gerente de Hamburg Süd, una empresa naviera alemana —una de las veinte más importantes del mundo— que en el 2013 se instaló en el puerto, señala que “el tema (sic) de Buenaventura no ha impactado el comercio y el movimiento de carga de ninguna manera” (*Legiscomex.com*, 2014). En otras palabras, como lo dijo el presidente de la Cámara de Comercio local: “Mientras la maquineta de hacer dinero (el puerto) siga facturando, el Estado no atenderá las problemáticas de Buenaventura”. Para los promotores del libre comercio en Buenaventura queda claro que una cosa es la gente y otra la carga, es decir, la ganancia.

La gente de Malaventura ya no interesa al capital como fuerza de trabajo ni como consumidores porque no tienen ingresos de ninguna índole, pero al capital si le apetecen los lugares en donde se hacían esos pobres, sobre todo los barrios de bajamar, porque allí se tienen proyectadas obras de ampliación del puerto y de “modernización económica”. Los habitantes de esos lugares son vistos

como incómodos estorbos que impiden el progreso del puerto, y a los que se debe quitar del camino, como sea. Por este evidente interés, se libra una guerra brutal contra la gente más pobre, con el objetivo de expulsarla de sus lugares de habitación. Por supuesto, los asesinos intelectuales e ideólogos del mercado libre no se manchan directamente las manos con sangre, sino que actúan por medio de los grupos paramilitares — con la aquiescencia y participación velada del Estado y sus fuerzas represivas— que cambian de nombre (ahora se llaman los Chocoanos, los Rastrojos, La Empresa...), pero siempre actúan en representación del gran capital colombiano o extranjero, con la finalidad de conseguir los apetecidos terrenos, que luego de ser arrebatados o comprados a bajo precio a sus legítimos propietarios, son vendidos a los inversionistas en finca raíz y a los agentes de las empresas portuarias.

Las bandas criminales de paramilitares recurren a todos los medios en su propósito de desalojar los barrios de bajamar, por donde se van a construir los megaproyectos. Entre esos medios se encuentran los “incendios de clase” o la “demolición en caliente”, como la denomina el geógrafo Mike Davis, que consisten en quemar las casas de los pobres para obligarlos a salir y luego apropiarse de los terrenos ahora yermos y deshabitados (Davis, 2007).

Eso se ha hecho en varias ocasiones, como el primero de abril de 2014, cuando fueron devoradas por las llamas 35 viviendas en el barrio

Santa Fe, quedando 196 familias en la intemperie. La gente afectada señaló que “las bandas las quemaron para que nos vayamos del todo”. Estas afirmaciones se relacionan con el hecho que “Santa Fe es uno de los barrios de bajamar que han sido codiciados por la administración distrital para adelantar la ampliación portuaria de la Terminal de Contenedores de Buenaventura (TCBuen), ubicada al noroeste de la ciudad. La terminal, que según sus representantes, factura cerca de U\$122,000 millones al año y ha buscado la expansión en los últimos cinco años” (Valenzuela, 2014).

Como sucede en el resto del país, donde los paramilitares actúan tranquila e impunemente, la región está militarizada sin necesidad de que la tomen las fuerzas armadas, como lo anunció triunfalmente Juan Manuel Santos, porque a escasos 9 kilómetros se encuentra Bahía Málaga, en donde funciona la principal base militar de la Infantería de Marina, y ha hecho presencia la Marina de Estados Unidos. Sencillamente, la llegada de más tropa lo que quiere es consolidar el proceso de expulsión de los pobres de los barrios de bajamar.

### Conclusiones

Con lo dicho anteriormente, se quiere resaltar la razón principal que explica el terror generalizado que se ha impuesto desde hace años en Buenaventura, detrás del cual se encuentran los grandes inversionistas nacionales y extranjeros, aunque ellos nunca aparezcan como directos responsables. Dichos inversionistas aplican a las mil

maravillas el manual del capitalismo del *shock*, que ordena aterrorizar a la población para hacer avanzar los proyectos de “desarrollo” y “modernización” propios del capitalismo neoliberal. Algunos habitantes de la ciudad entienden lo que se mueve detrás de los descuartizamientos, como lo indica una dirigente social que prefiere permanecer anónima: “Lo que está en el fondo de esta violencia no es sólo el narcotráfico, es el control territorial del municipio, es una táctica de terror para que la gente se vaya de la zona insular y se desplace hacia las zonas rurales, para que los megaproyectos puedan tener rienda suelta. Los mafiosos, aliados con algunos empresarios, quieren sacar a la gente a punta de miedo y comprando barato, para luego hacer buenos negocios” (Molano Jimeno, 2013).

Malaventura, la de los pobres, y Buenaventura, el puerto del capital, no figuran en los mismos planes de la Alianza del Pacífico, el plan de libre comercio que ha entrado en marcha para que los cipayos de América Latina (Chile, Colombia, México y Costa Rica) le preparen el terreno a las multinacionales de Estados Unidos, en su proyecto de revivir el ALCA. Para esa Alianza del Pacífico, que pretender extraer y llevar rápido aquellos productos primarios (petróleo, carbón, madera, minerales, cocaína...) que necesita el capitalismo mundial, lo prioritario es el puerto, no la gente. Por eso, ponderan las obras indispensables para que Colombia sea competitiva en el concierto mundial, tales como la doble calzada Buga-Buenaventura, el aumento del tamaño de los muelles, la ampliación de

los depósitos de carga y descarga, la construcción de un malecón... Pura cuestión de negocios y de dinero. A ese puerto es el que se quiere declarar la capital colombiana de la Alianza del Pacífico, donde no haya gente y mucho menos si son pobres y afrodescendientes, porque aparte de la dominación de clase impera el racismo.

Malaventura, donde vive la gente y corre la sangre a chorros, se tortura y se procede a desmembrar a jóvenes y mujeres con motosierra, hachas y machetes, porque son un estorbo para los “empresarios de bien”, los partidarios del libre comercio. Aún más, su terrorífica miseria, sus casas derruidas, su suciedad no puede ser ni siquiera vista por los grandes inversionistas del mundo. Por esa razón, allí no se reunieron a comienzos de este año los presidentes de la Alianza del Pacífico, que se sentaron a manteles a mil cien kilómetros de distancia, en Cartagena, que no está sobre el Océano Pacífico, sino al otro lado en el Mar Caribe. Tan inesperados giros geográficos, en una vuelta de tuerca, llevan a que una cumbre del Pacífico se reúna en el Atlántico, lo cual no importa, porque la sapiencia geográfica no es propia de los tecnócratas del libre comercio y porque lo fundamental es la buena imagen que el Estado colombiano como huésped les debe mostrar a sus socios comerciales. Además, en Malaventura por la magnitud de la miseria urbana no es posible realizar lo que se ha hecho recientemente en Medellín durante el Foro Mundial Urbano, cuyos pobres fueron sacados

de la ciudad durante los ochos días que duró el encuentro, para que los ilustres visitantes no se alteraran al contemplar a mendigos e indigentes, puesto que eso afea el milagro paisa y altera negativamente el buen clima de los negocios (*El Espectador*, 2014).

Ni siquiera eso de expulsar a los pobres del centro de la ciudad puede hacerse en Buenaventura, porque tendrían que, literalmente, desocuparla, lo que no es fácil porque ¿a dónde y cómo van a trasladar a 400 mil pobres? ¿Acaso los van a echar al mar; luego de picarlos a todos, para que los inversionistas y presidentes de la Alianza del Pacífico puedan almorzar con tranquilidad algún día en un lujoso hotel de la empobrecida ciudad, sin ver a un pobre ni a un afro en su camino y sin contemplar ni un tugurio? Aunque eso no lo puedan hacer plenamente, por ahora se fortalece el capitalismo del *shock*, porque como lo ha dicho el obispo Héctor Epalza: “El puerto se convirtió en la patria del miedo y mientras el progreso avanza, el genocidio continúa”. Nada debe detener el libre comercio, así que mientras se pica a la gente con motosierra en los barrios de bajar, los negocios andan boyantes, porque los barcos entran y salen del puerto llevando y trayendo mercancías de toda clase, entre ellas armas y cocaína, que tanto le fascina a Estados Unidos, el campeón mundial de la guerra y de la imposición del libre mercado.

“De rodillas, escondido detrás de un precario horno de leña, Ismael Peña vio la for-

ma como sus vecinos eran asesinados. El campesino, de 35 años de edad, guardó en lo más profundo de su alma el dolor que sentía al presenciar que los hombres armados con fusiles, machetes y motosierras, humillaban a sus víctimas. [...] Los hombres armados primero insultaban a las personas. Les decían que eran guerrilleros mal nacidos y que iban a morir como perros” (*El País*, Cali, abril 16 del 2001).

“Es lo peor: desmembrar a las personas. Y eso no es imaginación, eso es una vergüenza. Esa es la barbarie de hasta dónde ha llegado la violencia en Buenaventura [...] Buenaventura es el corredor estratégico para la salida de la droga [...]. Pero no es sólo la droga. Hay muchos otros intereses [...]. Los megaproyectos también han azuzado la violencia” (Héctor Epalza, obispo de Buenaventura, *BBC Mundo*, 24 de marzo de 2014). 🗨️

\* Historiador. Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Colombia. Autor y compilador de los libros *Marx y el siglo XXI* (2 volúmenes), Editorial Pensamiento Crítico, Bogotá, 1998-1999; *Gente muy rebelde*, (4 volúmenes), Editorial Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002; *Neoliberalismo: mito y realidad; El Caos Planetario*, Ediciones Herramienta, 1999; entre otros. Premio Libertador, Venezuela, 2008. Su último libro publicado es *Capitalismo y despojo*, Editor Revista CEPA.

## Referencias bibliográficas

- Almario, O. (2007). “Ay mi bello puerto del mar, mi Buenaventura”. *Revista de la Universidad del Valle*, 15-18.
- Balbin, J., Insuasty Rodríguez, A. (2010). Las víctimas en contextos de violencia e impunidad: caso Medellín. Medellín: Instituto Popular de Capacitación.
- Balbin, J., & Insuasty Rodríguez, A. (2009). *Victimas, Violencia y Despojo*. Medellín: Litoimpacto.
- Bastidas, W., Insuasty Rodríguez, A. (2010). *Victimas en Medellín*. EL AGORA USB, 367-397.
- Brecht, B. (1994). *Diálogos de refugiados*. Madrid: Alianza Editorial.
- Contreras, H. (30 de Noviembre de 1999). *Palma africana en el Chocó: una nueva plaga para indios y negros*. Obtenido de [actualidadetnica.com/sitioNuevo/actualidad/actualidad-col-01/medioambiente/2494-palma-africana-en-el-choco-una-nueva-plaga-para-indios-y-negros](http://actualidadetnica.com/sitioNuevo/actualidad/actualidad-col-01/medioambiente/2494-palma-africana-en-el-choco-una-nueva-plaga-para-indios-y-negros)
- Davis, M. (2007). *Planeta de ciudades meseria*. Madrid: La Foca.
- El Espectador. (28 de marzo de 2014). *Montería ganó premio como la ‘Ciudad Sostenible del Planeta’*. Obtenido de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com/noticias/medioambiente/monteria-gano-premio-ciudad-sostenible-del-planeta-articulo-483480): <http://www.elespectador.com/noticias/medioambiente/monteria-gano-premio-ciudad-sostenible-del-planeta-articulo-483480>
- El Espectador. (17 de Abril de 2014). *Tras el Foro Urbano, reaparecen habitantes de la calle en Medellín*. Obtenido de [www.elespectador.com/noticias/nacional/tras-el-foro-urbano-reaparecen-habitantes-de-calle-med-articulo-487480](http://www.elespectador.com/noticias/nacional/tras-el-foro-urbano-reaparecen-habitantes-de-calle-med-articulo-487480)
- El Tiempo. (25 de abril de 2014). *Uribe pide que se investigue si tiene nexos con ‘los Urabeños’*. Obtenido de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com/politica/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13881116.html): [http://www.eltiempo.com/politica/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-13881116.html](http://www.eltiempo.com/politica/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13881116.html)

- Franco Restrepo, V. L. (2011). *Medellín, orden, desigualdad, fragilidad*. Medellín: Corporación Jurídica Libertad.
- Insuasty Rodríguez, Alfonso., Grisales Grajales, D., & Gutiérrez Leon, E. M. (30 de Diciembre de 2013). *Conflictos asociados a la gran minería en Antioquia*. *El Agora USB*, 13(2), 371-397. Obtenido de <http://web.usbmed.edu.co/usbmed/elagora/hm/v13nro2/pdf/CONFLICTOS-ASOCIADOS-A-LA-GRAN-MINERIA.pdf>
- Insuasty Rodríguez, Alfonso., & Vallejo Duque, Y. (2008). *Acción social ¿una dinámica para el desarrollo social o una estrategia para el control territorial?* *EL AGORA USB*, 101-122.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Legiscomex.com. (9 de Abril de 2014). *La problemática en Buenaventura: más allá de la droga, el contrabando y las Bacrim*. Obtenido de [www.legiscomex.com](http://www.legiscomex.com/BancoConocimiento/P/problematika-buenaventura-afectacion-comercio-puerto-rci284/problematika-buenaventura-afectacion-comercio-puerto-rci284.asp?CodSubseccion=389&numarticulo=&CodSeccion=190): <http://www.legiscomex.com/BancoConocimiento/P/problematika-buenaventura-afectacion-comercio-puerto-rci284.asp?CodSubseccion=389&numarticulo=&CodSeccion=190>
- Molano Jimeno, A. (23 de Febrero de 2013). *Buenaventura, entre la pobreza y la miseria*. Obtenido de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com/noticias/nacional/buenaventura-entre-pobreza-y-violencia-articulo-406499): <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/buenaventura-entre-pobreza-y-violencia-articulo-406499>
- O Loingsigh, G. (2013). *La reconquista del pacífico. Invasión, inversión, impunidad*. Bogotá: Proceso de comunidades Negras.
- Revista Semana. (5 de Junio de 2005). *Habla Vicente Castaño*. Obtenido de [www.semana.com](http://www.semana.com/portada/articulo/habla-vice-castaño/72964-3): <http://www.semana.com/portada/articulo/habla-vice-castaño/72964-3>
- Revista Semana. (31 de Julio de 2006). *El ‘Führer’ de Urabá*. Obtenido de [www.verdadabierta.com](http://www.verdadabierta.com/victimarios/los-jefes/308-el-fuehrerde-uraba): <http://www.verdadabierta.com/victimarios/los-jefes/308-el-fuehrerde-uraba>
- Revista Semana. (18 de Enero de 2011). *Piden demoler monumento a paramilitares en Montería*. Obtenido de

www.semana.com: <http://www.semana.com/nacion/articulo/piden-demoler-monumento-paramilitares-monteria/234274-3>

Salazar, B. (Julio de 2007). "Morir en Buenaventura: entre el gueto y la prisión". *Revista de la Universidad del Valle*, 1, 58.

Valenzuela, S. (5 de abril de 2014). Destierro en Baja Mar. Obtenido de *El Espectador*: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/destierro-bajamar-articulo-485127>

Vallejo Duque, Y., Insuasty Rodriguez, A. (2009). *Desarrollo Social Para el Control territorial*. Circulo de Humanidades, 99-110.

Verdad Abierta. (28 de Marzo de 2014). Ex jefe del Bloque Élmér Cárdenas de las Auc que operó en el Urabá. Obtenido de *verdad abierta*: <http://www.verdadabierta.com/victimarios/perfiles-de-paramilitares/431-a/716-perfil-freddy-rendon-herrera-alias-el-aleman>

Weis, S. (14 de Junio de 2012). Buenaventura. La puerta del "Chapo" en Colombia. Obtenido de *contrapunto.com*. sv:<http://www.contrapunto.com.sv/latinoamerica/buenaventura-la-puerta-del-chapo-en-colombia>

## Migración centroamericana en tránsito por México

Cristina Gómez-Johnson\*

En el contexto de México como país de emigración, inmigración y tránsito, durante los primeros años del siglo XXI se empezaron a oír noticias sobre secuestros de migrantes —centroamericanos principalmente— en tránsito hacia Estados Unidos. Debido a los ataques terroristas de 2001, Estados Unidos y México aumentaron los controles de seguridad en la zona, modificando las rutas de los migrantes, que por huir de los controles se cruzaron con rutas utilizadas por el crimen organizado y se convirtieron en presa fácil para estas bandas. Dicho fenómeno, que parecía ser aislado, a partir de 2010 se extendió y evolucionó a su forma actual<sup>1</sup> (Casillas, 2010). Los migrantes centroamericanos que no tienen recursos para pagar un *pollero* o *coyote* que los guíe por el camino

menos inseguro hacia Estados Unidos, se ven obligados a viajar por su cuenta como polizontes en los trenes de carga que parten desde la frontera sur de México hacia la colindancia con Estados Unidos.<sup>2</sup>

En el camino se encuentran con comandos armados del crimen organizado, entre los que participan tanto sicarios del narcotráfico —como los Zetas—, bandas de criminales locales, maras e inclusive integrantes de diversos cuerpos policíacos. Su modo de operación es por lo general de forma violenta; se llevan a grupos de migrantes a ranchos escondidos o casas de seguridad, donde les obligan a desnudarse para robarles todo lo que lleven. Después, les fuerzan a llamar a sus parientes en Estados Unidos para pedirles rescate, normalmente sumas pequeñas que puedan enviar de manera expedita —entre 500 y 3,000 dólares—.

<sup>1</sup> Bandas organizadas del narcotráfico encontraron en el secuestro y extorsión de migrantes una veta económica tan lucrativa como el propio tráfico de estupefacientes. Además, el negocio se amplió a la trata de personas con fines de prostitución —sobre todo el caso de salvadoreñas y hondureñas— y de trabajo —en general guatemaltecas—. El aumento de flujos de mujeres y menores no acompañados acrecienta la situación de vulnerabilidad en la ruta.

<sup>2</sup> Si bien el tren es el transporte más utilizado por aquellos que tienen pocos recursos, eso no significa que no haya un cobro para subirse. En testimonios recabados entre migrantes en tránsito y aquellos que llegaron a Los Ángeles, Estados Unidos, los maquinistas cobran hasta 100 dólares por tramo recorrido. Sin pago no tienen posibilidad de subirse al tren.

Además, los golpean y violan masivamente a las mujeres, vendiendo a las que consideran atractivas por dos o tres mil dólares a redes de explotación sexual. Quienes no pagan o no quieren llamar a su familia son ejecutados frente al resto del grupo. Estos hechos han llamado la atención tanto de medios de comunicación como de las autoridades mexicanas y, en algunos casos, de los países de origen de los migrantes, pues la situación se ha ido agravando. Además, mientras los migrantes esperan en las estaciones para subirse al siguiente tren, muchas veces son víctimas de asaltos, robos, violaciones y asesinatos. Algunos testimonios confirman que inclusive los civiles abusan de ellos con cobros excesivos por productos básicos, como el agua, o con porcentajes elevados de los envíos que reciben de sus familiares.<sup>3</sup>

La transmigración por México se multiplicó por 25 en un lapso de 25 años (de 1980 a 2005). Lamentablemente, al tratarse de un tránsito no reglado, la medición es complicada. Las estadísticas con las que se cuenta son los “aseguramientos”

<sup>3</sup> Algunos migrantes conocen el calvario que les espera en México y prefieren ir financiado el tránsito con envíos pequeños de sus familiares. Así evitan perder todo su dinero al ser asaltados. Recurren a la red de tiendas Elektra en las que están instaladas oficinas de Money Gram, donde pueden retirar los envíos desde Estados Unidos o Centroamérica. Sin embargo, para hacerlo deben presentar una identificación oficial y la mayoría viaja sin papeles, por lo que buscan ayuda de algún civil que retire el dinero. Algunos se quedan con el 50% o más de los envíos.

realizados por el Instituto Nacional de Migración (INM), que no otorgan datos suficientes referentes a características sociodemográficas o número de ingresos totales. Conforme ha aumentado el flujo de migrantes en tránsito, también lo han hecho los controles y las deportaciones sistemáticas. La mayoría de los aseguramientos se realizan en Chiapas, seguido por Tabasco y Quintana Roo. Según datos del INM, la mayor parte de los asegurados son varones mayores de 18 años, aunque en los últimos años se ha visto un incremento de mujeres y menores de edad no acompañados. Las rutas migratorias también han variado, y muchos atraviesan por zonas selváticas o ríos, por Guatemala y Belice. Las condiciones de seguridad exigidas desde el norte son también una razón para el cambio de rutas, haciendo más peligroso el cruce de los migrantes.

Como se ha repetido en varios informes y testimonios de los propios migrantes, los abusos son cometidos en general por el crimen organizado, relacionado con el contrabando, trata de personas o tráfico de drogas, que actúa en contubernio o bajo la indiferencia de las autoridades municipales, estatales y federales. Este tipo de situaciones, junto con aseguramientos de dudosa legitimidad, se repite a lo largo de la frontera de México. La detención se ha convertido en el instrumento de la política migratoria mexicana y, por tanto, se le está dando un enfoque de control y represión. “El reciente endurecimiento de las Normas para el Funcionamiento de las Estaciones Migratorias (2009)

es un claro ejemplo de los efectos del enfoque de seguridad nacional que afecta directamente las vidas de las personas detenidas en las estaciones migratorias. A raíz de la aplicación de éstas, los procesos y las consecuencias de la detención administrativa se han vuelto aún menos transparentes debido a la ausencia de monitoreo civil de la situación en las estaciones migratorias y por las restricciones para el acceso de los representantes legales” (Bonnici, 2011: 388). Dicha cuestión ha sido confirmada en entrevista con personal de la organización Sin Fronteras. El único cambio registrado sería que, a partir de 2008, la migración irregular en tránsito ya no está tipificada como delito, sino como falta administrativa que conlleva una multa y la detención inmediata. Formalmente, esto representa un cambio, pero en la práctica se continúa criminalizando al migrante, que por su vulnerabilidad no se atreve a denunciar.

En el caso particular de El Salvador y Guatemala,<sup>4</sup> la migración creció a partir de los años 80, por un lado por la crisis económica, no sólo en ambos países sino en toda Latinoamérica, y por otro debido a

<sup>4</sup> Guatemala tiene una relación más estrecha con México debido a que comparte una frontera. Ahí las personas que residen en las ciudades limítrofes con México tienen la autorización de transitar en uno y otro país, únicamente con su documentación. Tradicionalmente, los guatemaltecos cruzaban a la zona del Soconusco durante la cosecha del café, de ahí que no resulte extraña su presencia en Chiapas. Sin embargo, si traspasan el límite chiapaneco son asegurados y retornados a Guatemala.

que estaban inmersos en una guerra civil que forzó a muchas familias a salir. Los acuerdos de paz se firmaron en 1992 y 1996, respectivamente, pero los flujos migratorios no cesaron; las promesas de mejora económica no se concretaron con la rapidez necesaria, los nuevos migrantes salían buscando otras oportunidades y otros muchos por seguridad, pues sus países todavía no estaban estabilizados. Ya en el siglo XXI la migración forma parte de los procesos sociales de ambas naciones, muchos han salido y por ello las redes han crecido y facilitado el proceso. El tema de la seguridad se ha posicionado como una de las razones para migrar: numerosas personas son víctimas de extorsiones, los jóvenes son cooptados por pandillas y los homicidios han aumentado.<sup>5</sup> En este siglo, además, la zona ha sufrido desastres naturales que han obligado a poblaciones enteras a abandonar sus zonas de origen (Del Cid, 2011).

En México, la migración hacia Estados Unidos data desde finales del siglo XIX, siempre condicionada a la débil economía y las pocas oportu-

<sup>5</sup> En el caso hondureño, los índices de migrantes en tránsito por México aumentaron a partir de 2009, quizá resultado del golpe de Estado contra Manuel Zelaya en junio de ese año. Además, la situación de inseguridad empeoró por la presencia de pandillas pertenecientes a la Mara Salvatrucha y Barrio 18, obligando a la población a salir huyendo. El Consejo Noruego para los Desplazados registró 550 mil desplazados durante 2014 en el denominado Triángulo Norte Centroamericano (Guatemala, El Salvador y Honduras).

nidades que hay en el país, al menos para un sector rural, aunque últimamente los movimientos se han diversificado. Los primeros flujos respondían a necesidades agrícolas e industriales del país vecino, e involucraban sobre todo a los estados del norte del país. Pero los flujos comenzaron a crecer en las primeras décadas del siglo XX, posiblemente por la creación de una ruta de ferrocarril que unía el centro con el occidente de México, y a su vez conectaba con rutas ferroviarias estadounidenses. Además, se estimuló un sistema de contratación conocido como “enganche”,<sup>6</sup> cuya característica recurrente era la irregularidad. También en esos años, la Revolución Mexicana dejó muchos refugiados en Estados Unidos, seguida por la Primera Guerra Mundial, cuando la participación de la Unión Americana aumentó la demanda de mano de obra agrícola, cubierta por mexicanos. A este aumento de flujos le siguió un periodo de deportaciones, siendo las más importantes durante la Gran Depresión, que afectó las redes y circuitos migratorios creados hasta entonces y puso fin al primer periodo de expansión de la migración mexicana hacia Estados Unidos. En los 40 el flujo volvió a crecer. Para Durand y Massey existen periodos de 20 a 22 años en la migración hacia Estados Unidos de “apertu-

<sup>6</sup> Se trataba de un sistema que dejaba en manos privadas la contratación, traslado, salario y control de campamentos y cargas de trabajo. El resultado fueron miserables condiciones laborales y de vida, trabajo infantil, policía privada y casas de contratación. Las contrataciones se llevaban a cabo en la frontera o en la ruta del ferrocarril (Tuirán y Ávila, 2010).

ra de la frontera, control fronterizo y deportación” (Durand y Massey, 2003: 48). A partir de este enfoque, identifican tres periodos de 1942 a la fecha: Programa Bracero (1942-1964), migración indocumentada (1965-1986) y el que se inicia en 1987 hasta hoy con la Ley de Reforma y Control de Inmigración, caracterizado por la preocupación por la seguridad nacional estadounidense, agravada en 2001 por los ataques terroristas contra las Torres Gemelas en Nueva York.

Como no es de extrañar, la política mexicana de seguridad fronteriza viene dictada desde Estados Unidos, que a partir de 2001 ha incrementado controles y represión fronteriza, y ha exigido lo mismo a México en su frontera sur. En ese contexto, se implementaron acuerdos y políticas de colaboración con el gobierno de Vicente Fox, con el fin hacer menos “porosa” la frontera sur, por donde podrían pasar no sólo migrantes, sino también integrantes de redes delincuenciales, narcos e inclusive terroristas. A raíz del endurecimiento de los controles fronterizos, las condiciones de paso han empeorado. La ruta migrante —la del tren— ha cobrado muchas vidas, no solamente por los frecuentes accidentes, generalmente por cansancio, sino porque las bandas delincuenciales han visto una veta para incrementar sus ganancias. Los narcotraficantes se han sumado al recorrido,<sup>7</sup> quizá por-

<sup>7</sup> Al cerrar Estados Unidos los pasos tradicionales de droga, los cárteles vieron que la ruta migratoria era una buena solución al problema, sea con la colaboración de los polleros o por sus medios. “Esta ruta del tren siempre ha sido una ruta en cier-

que algunos migrantes empezaron a utilizar rutas tradicionales de contrabando de mercancías y drogas, intentando esquivar la alta seguridad fronteriza. Debido a la clandestinidad de los delitos y la falta de denuncia, no existen registros de estas prácticas, solamente testimonios recabados por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) o Amnistía Internacional (AI) en los albergues a lo largo del camino. Según datos de la CNDH, los secuestros suceden sobre todo en la zona sur del país, en Veracruz y Tabasco principalmente, pero también en Oaxaca y Chiapas; luego le sigue el norte (Tamaulipas, Coahuila, Chihuahua, Sonora, Nuevo León y San Luis Potosí), el centro (Puebla, Estado de México, Guanajuato, Tlaxcala y Ciudad de México) y hay un porcentaje sobrante que no se ha identificado. La mayor parte de los testimonios identifican a los Zetas como los perpetradores de los secuestros desde Veracruz hasta la frontera norte.

Hasta este momento se ha planteado la situación actual del paso de los centroamericanos por México, sin dejar de lado que los mexicanos son también víctimas del crimen organizado. Sin embargo, no se debe olvidar la violencia ejercida en los países expulsores. Los testimonios de los migrantes con respecto a las razones para trasladarse siem-

ta forma no regulada, donde ya existía la corrupción por parte de las autoridades y la correspondiente impunidad. Ya existían los medios de transporte y otros negocios alrededor de la migración en tránsito, así como opciones reducidas para los migrantes presos en las vías clandestinas” (Bonnici, 2011: 431).

pre se repiten: económicas, no obstante, al depurar las respuestas se identifica que muchos están siendo víctimas de violencia. ☹

\* Universidad Iberoamericana.

## Bibliografía

- *Bonnici, Gisele (2011): “Diagnóstico Nacional de México”, pp. 372-489, en INEDIM-INCEDES (Coord.), Construcción de espacios y estrategias de diálogo y comunicación en torno a la problemática de migración y seguridad en Centroamérica y México, INEDIM, México.*
- *Casillas, Rodolfo (2010). “El secuestro, un nuevo rostro de la vulnerabilidad del migrante centroamericano en México”. Ecuador Debate. Revista Especializada en Ciencias Sociales. Nº 80: 179-196. Agosto 2010. Quito, Ecuador.*
- *Del Cid, Natalia (2011): “Diagnóstico Nacional de El Salvador”, pp. 156-209, en INEDIM-INCEDES (Coord.), Construcción de espacios y estrategias de diálogo y comunicación en torno a la problemática de migración y seguridad en Centroamérica y México, INEDIM, México.*
- *Durand, Jorge y Massey, Douglas (2003): Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI, Universidad Autónoma de Zacatecas-Porrúa, México.*
- *Durand, Jorge y Massey, Douglas (2003): Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI, Universidad Autónoma de Zacatecas-Porrúa, México.*

- Tuirán, Rodolfo y Ávila José Luis (2010): "La migración México-Estados Unidos, 1940-2010", pp. 94-134, en Alba, Francisco, Castillo Manuel Ángel y Verduzco Gustavo (coords.), *Los grandes problemas de México Vol. III, Migraciones Internacionales*, El Colegio de México, México.

# Democracia y ética teológica en las naciones latinoamericanas

Mtro. Luis Javier Rubio, OP\*

## Presentación y propósito

El propósito de este artículo es, luego de exponer el origen común de la democracia y la ética y retratar someramente el momento en que se encuentran las jóvenes democracias en nuestros países latinoamericanos, manifestar la necesidad de que ellas se vean acompañadas irrenunciablemente de la ética en su camino para lograr una democracia eficaz en la resolución de los problemas actuales que van minando este proyecto político-social y van resucitando autoritarismos pasados. Finalmente y como una motivación para el creyente, la última parte de la exposición consistirá en presentar argumentos que desde la fe apoyen nuestra posición, teniendo claro que un verdadero desarrollo humano es indudablemente cristiano.

## El surgimiento de la democracia y la ética

Es claro que democracia y ética tienen un origen común: el reconocimiento del ser humano como persona, es decir como alguien valioso por sí mismo, dado que tiene una serie de constitutivos que lo hacen diferente a los demás seres sobre la tierra, y que le permiten ser arquitecto de su propio destino. En otras palabras, la democracia y la ética hunden sus raíces en la posibilidad que tiene el ser humano de decidir sobre sí mismo y dónde y cómo quiere vivir.

Por otra parte, esa persona sabe que lograr la libertad y el bienestar deseados requiere de un grado mínimo de derechos que le aseguren su participación, en medio de la comunidad humana donde habita, para expresar sus ideas y sueños, además de defenderlas y trabajar por su realización, pues de la misma manera comprende que nadie le regalará ese espacio soñado, aun cuando sus congéneres comparten la misma aspiración.

En este contexto, el principio inspirador de la democracia es la par-

ticipación creativa de las personas, sin discriminaciones; el protagonismo de los ciudadanos que asumen el papel de sujetos activos, en vez de ser objetos pasivos que mudamente callan y aceptan lo que viene de arriba en todos los niveles de la vida social. Sin embargo, derivado también de la creatividad humana debemos tener claro que la democracia, como proyecto de convivencia humana, es siempre una idea por perfeccionar, pues el ciudadano siempre deseará mejorar sus condiciones de vida y participación, así, aunque la democracia es siempre perfectible y, por tanto, nunca se realiza plenamente, podemos decir que el ser humano intentará construirla día con día, pues en ella se asegura su participación como persona libre y responsable de su propio futuro.

En este mismo sentido, afirma Rafael Belda: “La democracia ha sido un descubrimiento progresivo de la mente humana y una realización histórica también progresiva pero que continuamente se ve amenazada. Nunca se puede excluir del todo el peligro de una supresión o falsificación de ella. En definitiva la democracia, para consolidarse y crecer, requiere una protección y un cultivo ininterrumpido, de ahí procede su grandeza y debilidad. Grandeza porque reclama nuestro esfuerzo perseverante al servicio de una causa noble y justa. Debilidad, porque descansa sobre los cimientos frágiles de nuestras libertades humanas”.<sup>1</sup> Así, la

democracia exige de quienes creen y quieren vivir en ella un esfuerzo constante y un compromiso total al servicio de su vigencia y efectividad.

Por su parte, la ética surge también de la capacidad y la necesidad que tiene el ser humano de dar un sentido a su vida. La originalidad biológica del ser humano radica en sus características y necesidades, pues si bien no cuenta con ninguno de los resortes naturales que facilitan la supervivencia del animal, esta carencia radical se compensa con la existencia de la libertad. Si la adecuación del animal con su medio se realiza sin ningún problema, pues hay un ajustamiento innato que le viene ofrecido por sus propios medios, el hombre está dotado de una capacidad superior para adaptarse con su libertad al ambiente que lo rodea. Él modela, modifica y configura la realidad para ponerla al servicio de sus intereses; a pesar de su inadaptación y falta de firmeza constitutiva, sabe encontrar los caminos para su realización. Está llamado a conseguir, con su razón y responsabilidad, la tarea que no le han facilitado sus estructuras naturales.<sup>2</sup>

Así, este *plus* cualitativo no se explica con una comprensión zoológica de lo humano. Como explica Eduardo López Azpitarte: “El conocimiento, los sentimientos, la libertad emergen como funciones que no radican exclusivamente en

su base neurológica del cerebro. De esta manera, el hombre que no goza de las ‘armas’ de los animales ni encuentra en su estructura las respuestas determinadas tiene que modelar sus pulsiones y rehacer su vida como una tarea. Nace sin estar hecho, y su evolución y progreso debe conseguirse a través de un aprendizaje. Necesitamos de una orientación para canalizar las fuerzas anárquicas e instintivas hacia una meta que no se consigue dejándose conducir pasivamente por ellas”.<sup>3</sup> En este sentido, podría decirse que estamos irremisiblemente condenados a ser libres y, por tanto, a ser éticos.

Esta fundamentación de la eticidad en el ser humano se explica, como afirma Tony Mifsud desde su propia etimología, ya que el *ethos* como opuesta al *pathos* (recibir pasivamente, impuesto, muerte), expresa el esfuerzo activo y dinámico, que no se deja vencer por el *pathos* recibido. El griego se valía de la palabra *ethos* pero con dos significaciones diferentes, según se escribiera con *eta* (h) o con *épsilon* (e). En el primer caso —además de expresar la residencia o el lugar en el que habita— indicaba fundamentalmente el carácter, el modo de ser, el estilo de vida que cada persona quiere dar a su existencia. Mientras que la segunda acepción haría referencia a los actos concretos y particulares con los que lleva a cabo semejante proyecto. La ética consistiría, entonces, en dar a nuestro *pathos* el estilo y la configuración (hthox) querida

por nosotros, mediante nuestros actos y formas concretas de actuar (ethox).<sup>4</sup> En pocas palabras, el hombre, a pesar de sus limitaciones, se percibe como un ser libre que debe dar a su existencia una orientación de la que se sienta responsable. Hablar de ética supone que la persona humana puede alcanzar un nivel de libertad mediante el cual puede ser constructor de su propia historia.

Aceptando así el origen común de la democracia y de la ética, las dos están llamadas a lograr que la persona humana pueda vivir de acuerdo a la dignidad que le es inherente; de aquí que las dos exijan una serie de condiciones de posibilidad para hacer efectivo este ideal, empezando por cierto nivel de libertad que le permita actuar, además de un grupo de creencias rectoras que posibiliten la instauración del ideal democrático, a saber: la igualdad fundamental de la persona humana, la iniciativa personal, la posibilidad de participación del mayor número posible de ciudadanos en la toma de decisiones y la aceptación del principio de la soberanía popular.<sup>5</sup>

Pero también, una serie de condiciones objetivas que posibilitan la puesta en práctica de las creencias rectoras, ya que si no se dan éstas, la democracia será más que un bonito sueño imposible de lograr. Así, la exi-

<sup>1</sup> Belda, Rafael, *Modelo de sociedad en conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, p. 691.

<sup>2</sup> Cfr. Azpitarte, Eduardo, *Fundamentación de la ética cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 48.

<sup>4</sup> Cfr. Mifsud, Tony, *Moral de discernimiento, T. I*, San Pablo, Santiago de Chile 1994, p. 18.

<sup>5</sup> Cfr. Belda, Rafael, *Modelo de sociedad en conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 690.

gencia de participación requiere un mínimo de elementos económicos, culturales, sociales, educativos, que permiten que el ciudadano pueda sin miedo y con conocimiento participar en la toma de decisiones sobre el modelo de convivencia social que desea construir. Por ello, cuando éstas se encuentran mermadas o canceladas, la democracia se ve afectada desde sus cimientos aunque se pueda tener un sistema electoral regularmente eficiente. Una democracia en los medios de producción, en la cultura, en la educación y en la economía, facilita y posibilita la democracia política. Aquí precisamente podemos dar cuenta de que las condiciones en nuestras jóvenes democracias todavía no están dadas en su totalidad y resta mucho camino por recorrer.

### Algo más que un sistema electoral

En este sentido, la definición de democracia hace referencia a algo más que a un sistema político, pues incluso desde el punto de vista filosófico la democracia es más que “poder del pueblo”, es un sistema sociopolítico y económico de hombres libres e iguales; pero no sólo libres e iguales en teoría, sino que ella nos conduce a algunos de los ideales más sublimes que el hombre intenta consolidar en la historia: igualdad y justicia. La sociedad auténticamente democrática debe ser simétrica y no arbitraria. Así, la democracia debe hacer posible la participación del pueblo en los asuntos públicos, pero con respeto a todas las posiciones expresa-

das en la formación de la voluntad soberana de una persona que es igual a las demás.

Por eso, José Joaquín Brunner afirma que la democracia tiene que ver con el triunfo de un ideal de participación del ciudadano: “La democracia como ideal de organización de la *polis*, representa el triunfo de la creencia de que los derechos de la persona, la libertad individual y las aspiraciones de igualdad de la gente, así como la mejor forma de gobierno compatible con el desarrollo de la economía, reside en un sistema multipartidario y competitivo. En este sentido, idealmente las libertades de los modernos son inseparables de la democracia, pues sólo en ella, según estos pensadores, los hombres y las mujeres pueden reconocerse como ciudadanos, dar curso a su imaginación e impugnar su propia situación de vida”<sup>6</sup>.

De igual manera, Cristián Parker habla de la democracia actual no sólo como fruto de un sistema electoral, sino como el redescubrimiento de valores que están ligados con un desarrollo verdaderamente humano y, por tanto, ético. “El ideal de todo desarrollo humano en una sociedad democrática, en el marco de un sistema de mercado globalizado, reside quizás, entre otras cosas, no tanto en restaurar esos sueños pasados que confiaban en un acto revolucionario refundante, como un gran acto de magia en la

<sup>6</sup> Cfr. Brunner, José Joaquín, *Globalización Cultural y Postmodernidad*, FCE, México 1998, 28.

historia, sino más bien injertar histórica y dialécticamente, en la política y la economía ciertos valores radicales de la vida: la solidaridad, la recta conducta, la transparencia en las relaciones sociales, la armonía del hombre consigo mismo y con la naturaleza”<sup>7</sup>.

### Las condiciones para la democracia

Así, retomando nuestra idea anterior, un Estado democrático que no asegure a sus miembros un desarrollo integral y condiciones mínimas de bienestar se verá amenazado por ideas totalitaristas o anárquicas que prometen un bienestar a partir de la destrucción o la disolución del mismo modelo que les dio participación. El problema, en otras palabras, es cómo asegurar que la vida democrática no solamente sea un sueño de libertad, sino que sea eficaz técnicamente, asegurando un desarrollo de la población y una serie de valores que permitan al ciudadano gozar de una convivencia pacífica e integradora, teniendo en cuenta la dignidad que le es inherente por su condición de persona.

En este sentido, señala el mismo Cristián Parker que la problemática ética en el desarrollo involucra, al menos, tres racionalidades:

- a. La racionalidad técnica, económica o ingenieril, que mira lo factible y lo viable.

<sup>7</sup> Parker, Cristián, *Ética, democracia y desarrollo humano*, CERC-UAHC, Santiago de Chile 1998, p.22.

- b. La racionalidad política, que fija los límites sociopolíticos a la elección técnica y mira hacia la aceptación de lo técnicamente escogido por parte de la sociedad civil y lo viable.
- c. La racionalidad propiamente ética, que mira hacia el anhelo moral de lo escogido.

Debemos entender que la racionalidad técnica no es axiológicamente neutra y que en ella intervienen condiciones prácticas que involucran condiciones humanas y sociales con la cual se ofrecen diversas alternativas vinculadas a enfoques diversos acerca de los intereses que mueven al hombre y de los fines del bienestar humano<sup>8</sup>. Por eso mismo, una democracia que no ofrece viabilidad técnica a un proyecto de nación y que no alimenta la generación de unos valores que generen humanización en las relaciones sociales estará condenada a mediano plazo al fracaso.

Con lo anterior queremos decir que mientras la democracia no traiga aparejada una mejor situación económica, social y política en nuestras naciones y, por tanto, un aumento en la calidad de vida, una mayor vivencia de fraternidad y respeto para los ciudadanos, la fragilidad del sistema irá en aumento y se presagian tiempos en que, de no cambiar las actuales condiciones, las democracias se verán fracturadas por los mismos ciudadanos que estarán dispuestos a negociar autonomía y participación, por seguridad y paz.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p 23.

Aquí me parece oportuno acercarnos a las reflexiones de Adam Przeworski quien señala que “puesto que las transiciones a la democracia suelen coincidir con crisis económicas y sociales, muchas nuevas democracias se enfrentan, al mismo tiempo, a una urgente necesidad de consolidar las nuevas instituciones políticas y a superar el colapso económico. Las instituciones democráticas se pueden consolidar sólo si ofrecen a los grupos políticamente relevantes los canales e incentivos apropiados para procesar sus demandas dentro del marco de las instituciones representativas”.<sup>9</sup>

En este contexto, la pregunta es cómo lograr que nuestras democracias latinoamericanas —con un promedio de crecimiento de tres puntos porcentuales, según datos recientes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), a todas luces insuficiente para satisfacer los reclamos de la gran parte de la población en salud, educación, seguridad y trabajo— sean capaces de dar salida a estas demandas de una gran parte de la población y lograr que, al no verse satisfechas del todo, puedan los sectores afectados canalizar sus demandas y reclamos dentro de las propias instituciones democráticas, sin poner en peligro la sustentabilidad de ella. Lo que queremos saber es qué hace que un Estado democrático funcione y dure, es decir, que sea sustentable pero sin lesionar los intereses de los grupos menos representativos. Cómo construir una

democracia que ofrezca seguridad, desarrollo y libertad al mismo tiempo que participación. Una democracia que funcione, que genere efectos deseables desde el punto de vista axiológico y normativo, pero también desde el punto de vista político, económico, social y jurídico, asegurando la paz y un Estado de derecho donde todos nos podamos sentir seguros para participar en su desarrollo integral.

Esto mismo lo expresaban los participantes del seminario “Democracia, economía y ciudadanía” —organizado por el PNUD y auspiciado por el Gobierno de Chile y celebrado en Santiago en el 2004— en sus conclusiones al hacer referencia a “la necesidad de una política económica compatible con la expansión democrática. Una forma de organizar la producción y distribución de bienes y conocimiento que rompa el círculo vicioso en el que América Latina está atrapada, con un mercado que polariza la sociedad y debilita la democracia y un sistema político que, por su inestabilidad, no ofrece seguridad y condiciones para el desarrollo del potencial de crecimiento del mercado”.<sup>10</sup> Así se subrayó la urgencia de una política económica que abra un círculo virtuoso distinto; una economía que promueva la integración social; una democracia que incluya, que integre y que ofrezca al mercado el marco social, político, jurídico e institucional indispensable para su expansión.

Para complicar más la situación, es importante señalar que nuestras democracias deben funcionar y lograr este bienestar para todos en un sistema que subestima el rol de las instituciones estatales en la organización de la vida pública, pero son ellas a las que paradójicamente se les pide, además de garantizar la integridad territorial y la seguridad física de los ciudadanos, mantener las condiciones necesarias para el ejercicio efectivo de la ciudadanía.

Aquí, el seminario sobre democracia y economía del PNUD, del que ya hemos hecho referencia, expresa, a partir de un estudio elaborado por la misma Institución, que los ciudadanos latinoamericanos quieren más amparo del Estado (70% desearía más Estado contra 26% que preferiría más Mercado). Esto no lo podemos ignorar, así pues se tiene que reconstruir un Estado que si bien no sea una regresión a las prácticas dirigistas e intervencionistas del pasado, sí garantice las condiciones mínimas de igualdad, asegurando el ejercicio de derechos civiles y sociales, pero sin dejar de ofrecer opciones de economía de mercado. Es obvio que las cosas no pueden seguir como están y no porque lo digan las encuestas, sino por lo que se muestra en las calles y en los foros de América Latina donde se insiste en el cambio en las condiciones de vida de una gran parte de nuestros conciudadanos.

Aquí hay que volver a apostar por la democracia, pero no sólo por la vía electoral, sino por aquella que surge del deseo de igualdad y participación. Como dice el Informe: “hay que com-

batir los males de la democracia, con más democracia”, pero teniendo claro que esa democracia tenga valores, una ética, que aseguren la aportación de todos en igualdad de condiciones, especialmente de los excluidos, y puedan tener acceso a la toma de decisiones para buscar un nuevo equilibrio de poder. Una democracia no en la que el poder se ocupe de los pobres, sino una en la que los pobres se sienten en la mesa del poder, tal como lo han afirmado diversos analistas políticos y foros internacionales.

Con todo lo anterior, debe quedarnos claro que la democracia se constituye como todo un estilo o cultura de vida, pues es un modo de vivir basado en el respeto a la dignidad humana, la libertad y los derechos de los miembros de la comunidad, lo que implica la construcción colectiva de un talante o *ethos* de vida para la comunidad nacional y mundial. Es aquí donde nuevamente podemos observar con toda claridad la necesidad que el cambio democrático y la sustentabilidad de éste se vea acompañada de una ética.

Así, la democracia es todo un sistema complejo de derechos y responsabilidades, pero que exige condiciones necesarias para ejercerlos, lo cual no se genera automáticamente con la mera existencia de mecanismos electorales eficientes: se requiere un Estado viable y un mundo de valores que haga posible su ejercicio. De este modo, la cuestión entre el Estado, la ciudadanía y la democracia es fundamental.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Przeworski, Adam, *Democracia sustentable*, Paidós, Buenos Aires 1995, p. 27.

<sup>10</sup> PNUD, seminario “Democracia, economía y ciudadanía”, Santiago de Chile 2004.

<sup>11</sup> Przeworski, Adam, *Democracia Sustentable*, Paidós, Buenos Aires 1995, p.

El mismo Alain Touraine precisa con respecto al proceso de democratización que “Es necesario en primer lugar evitar definir la democratización por ella misma, dejando de lado toda referencia al funcionamiento general de la sociedad”,<sup>12</sup> de allí que es importante aclarar que, si bien la gobernabilidad democrática importa para el desarrollo, el ser una democracia no *asegura* éste. De hecho, el rápido crecimiento económico de los países del Este asiático demuestra que la democracia no es imprescindible para el desarrollo, pero sí para la calidad del desarrollo, pues se espera que se den los valores básicos que aseguren el reconocimiento y la salvaguarda de la dignidad humana.

Por eso, al momento de evaluar o pensar una democracia, la consideración de una serie de elementos que vayan más allá de la simple posibilidad de emitir un voto, es imprescindible. Así, la necesidad de dar tiempo a las jóvenes democracias de nuestros países para que puedan ir cualificando esa democracia con elecciones cada vez más libres y limpias, respeto a las leyes, fortalecimiento institucional, participación responsable, rendición de cuentas y lucha contra la corrupción, incluyendo financiamiento de campañas políticas, pero sobre todo generando las condiciones para que la participación de los ciudadanos se dé en un mínimo de igualdad.

<sup>12</sup> Tourein, Alain, *Los caminos sinuosos de la democracia: la democracia en América Latina*, PNUD 2004.

Un ejemplo claro de lo anterior es el profundo descontento de los ciudadanos con los partidos políticos, a quienes se les tacha de corruptos, incompetentes, clientelistas y hasta mentirosos, cosa que inhibe la participación del ciudadano en las urnas el día de la elección; de igual manera, observar cotidianamente un deterioro en las condiciones de vida y compararlo con un discurso oficial que habla de grandes logros macroeconómicos, necesariamente empañará cualquier justa electoral, al sugerir que los llamados cambios democráticos no se reflejan en mejores condiciones de vida.

Por eso, nuevamente reafirmamos que la democracia siempre es un proceso no terminado. Cada avance da lugar a nuevos problemas, a nuevas restricciones y posibilidades, que a través de las propias instituciones que la componen tiene que ofrecer alternativas viables a la población que las reconoce como legítimas. La cultura política de la democracia supone y requiere actores sociales, prácticas, políticas, soluciones institucionales de naturaleza democrática; la tolerancia de las diferencias y las divergencias suponen la aceptación de la legitimidad de los conflictos y la necesidad de procedimientos legales para dirimirlos y obligar a buscar instrumentos y mecanismos de diálogo, negociación y concertación que deben tener como objetivo el bienestar integral de la población en su conjunto.

Las elecciones limpias (competitivas, libres, igualitarias y decisivas) no deben ser sino el reflejo de lo que

sucede dentro de un Estado, donde son reconocidos y tutelados los derechos políticos de cada ciudadano, como son: los de expresión, asociación y acceso a la información, además la posibilidad de ser elegido en el caso de cumplir con los requisitos marcados por la ley. Pero también de otra serie de derechos sociales y económicos que posibilitan una real y verdadera participación: así lo han afirmado diferentes politólogos y economistas de América Latina, quienes han señalado que: “Los esfuerzos por fortalecer la democracia procesal en la región estarán destinados al fracaso si no van acompañados de un profundo esfuerzo por erradicar la pobreza”.

En este contexto, vale la pena recordar que el 11 de septiembre del 2001 —día en que Estados Unidos sufrió a causa del terrorismo, con consecuencias para todo el mundo— los países miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA) se reunieron en Lima para firmar la *Carta Democrática Interamericana*, lo que constituyó un importante logro en la lucha por la democracia en América Latina, en ella podemos leer la siguiente declaración: “los pueblos de las Américas tienen derecho a la democracia”, pero también se detalla que una democracia es un sistema representativo que incluye no sólo el estándar mínimo de los derechos políticos, sino también otras funciones claves como “la transparencia en las actividades gubernamentales, la honestidad, la administración pública responsable por parte de los gobiernos, el respeto por los de-

rechos sociales y la libertad de expresión y de prensa”, quienes son componentes esenciales del ejercicio de la democracia. Es más, la Carta explícitamente reconoce que “la pobreza, el analfabetismo y los bajos niveles de desarrollo humano” son factores que obstaculizan la plena democratización”.<sup>13</sup>

Así, un Estado democrático, para asegurar su supervivencia y seguir ofreciendo los beneficios derivados de su existencia, requiere que esos beneficios sean experimentados de manera significativa por los ciudadanos y puedan ellos mismos otorgarle un grado de confiabilidad que le permita seguir existiendo, a la vez que cualificándose, y ofreciendo más beneficios a la misma población. He aquí la importancia de la extensión del imperio de la ley y de la seguridad social y económica para todos los ciudadanos, además de ofrecerles ese mundo de valores y de sentido que llamamos *ética*, y que permite tener una vida realmente humana. No debemos olvidar —como nos recordaba el Primer Informe acerca del Desarrollo Humano, elaborado por el PNUD en 1990— que: “la idea de los beneficios sociales deben juzgarse según la medida en que promuevan el bienestar humano”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> OEA, *Carta Democrática Interamericana* (aprobada en la primera sesión plenaria, celebrada el 11 de septiembre de 2001).

<sup>14</sup> PNUD, *Informe de Desarrollo Humano*, Santiago de Chile 1990.

## Aportes de la doctrina social de la Iglesia y de la teología

Pasemos a la parte final de esta exposición, donde la intención es presentar, desde la doctrina social de la Iglesia y la reflexión teológica, la importancia que tiene para el cristianismo, no sólo contar con un sistema que asegure la participación de todos los ciudadanos en condiciones de igualdad, sino también la exigencia de que ese modelo se base en valores y principios que aseguren el respeto irrestricto a la dignidad humana, más allá de los resultados que se puedan dar en cada proceso.

Teniendo claro que la moral social cristiana no es una ideología ni una tercera vía entre el marxismo y el capitalismo, ni ofrece una alternativa a los proyectos humanos, y que del Evangelio no se puede deducir un proyecto específico de realización política y económica que pueda llamarse cristiano en sentido estricto,<sup>15</sup> sino que la moral social cristiana tiene una categoría propia, que se realiza a partir de la atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial, y que su objetivo principal es interpretar estas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio dice para orientar al hombre en su compromiso social y de acuerdo con su vocación te-

rrena y sobrenatural.<sup>16</sup> Debemos señalar que, efectivamente, la doctrina social valora muy positivamente el modelo democrático; el Magisterio de la Iglesia ha afirmado con claridad que si bien en la forma de gobierno existe pluralismo de opciones con tal de que las elegidas realicen el bien común, también ha señalado que todas ellas deben ser compatibles con un principio anterior: el de la democracia fundamental.

En el mismo sentido, la Conferencia Episcopal Española afirmó contundentemente que “La Iglesia está a favor de la democracia, por ser un ordenamiento de la vida social conforme a la dignidad de la persona”<sup>17</sup> y el propio Juan Pablo II lo recordaba cuando escribía que “La Iglesia aprecia el sistema de la democracia en la medida que asegura la participación de los ciudadanos y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica”. De igual forma, el Concilio Vaticano II lo había declarado solemnemente rechazando, al mismo tiempo, como inhumano que “la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos”.<sup>18</sup>

Hay que señalar en este recuento de las posiciones magisteriales

<sup>16</sup> Cfr. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 41.

<sup>17</sup> Conferencia Episcopal Española, *Moral y sociedad democrática*, LXV Asamblea Plenaria 1996.

<sup>18</sup> *Gaudium et Spes*, n.39

sobre democracia, que la doctrina tradicional —de que toda autoridad proviene de Dios— no ha sido impedimento para la Iglesia el haber expresado su conformidad con ella; así, Juan XXIII afirmó que “del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer puede conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”.<sup>19</sup>

Con lo anterior pretendemos dejar claro no sólo que el Magisterio de la Iglesia a través de la doctrina social de la Iglesia acepta la democracia, sino que la promueve como medio para hacer que la persona humana, hija de Dios desde la visión de fe, pueda recibir un trato digno que le es inherente precisamente por su condición humana, y esto desde el mismo momento en que a través del modelo democrático se le asegura su participación en la construcción del medio ambiente social en el cual se va a desarrollar.

Por eso, sabiendo que la democracia es un sistema político y una forma de gobierno basado en el pluralismo y el reconocimiento de los derechos humanos donde la soberanía reside en el pueblo, ésta debe ser para la Iglesia un modo de convivencia humana que empata perfectamente con el cristianismo que

<sup>19</sup> *Pacem in Terris*, n.52

ensalza el valor de la persona humana y promueve su libertad.

Debemos recordar que para el cristiano el sistema democrático, como cualquier otro, está al servicio del hombre, de cada ser humano, de su defensa y de su dignidad que le viene no por prerrogativa del Estado, por consenso democrático o por otorgamiento social, sino por el mismo hecho de ser persona, donde radica la base y posibilidad de su realización en libertad. Sin embargo, como lo ha señalado la Iglesia, el cristiano también debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver la realidad y el futuro.

En este contexto, Juan Pablo II en *Centessimus Annus* afirmó: “una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como la subjetividad de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y corresponsabilidad”.<sup>20</sup> Lo que es muy similar con lo que ya habíamos afirmado en nuestro apartado anterior; de no considerar la democracia sólo como un sistema electoral, sino como todo un estilo de vida que necesita de elementos objetivos que

<sup>20</sup> *Centessimus Annus*, n. 46.

permitan una real participación del ciudadano, no sólo a la hora de depositar un voto.

Si bien la ética cristiana no aporta, en materia de contenidos, elementos diferentes a los de una ética civil que tenga en el centro de su preocupación el desarrollo integral de la persona humana y su vida en comunidad, sí puede subrayar principios que, teniendo como centro la dignidad de la persona humana y la praxis de Jesucristo y su proyecto del Reino de Dios, pueden animar y alentar la actuación de los cristianos y de todos los hombres de buena voluntad en medio de una sociedad democrática donde se defiendan los derechos de igualdad y participación para todos los que viven en ella; entre ellos, podemos contar: el deseo de igualdad entre todos los hombres, la libertad como don y tarea para la persona humana, la apuesta por un sociedad justa, pero sobre todo la atención preferencial para los excluidos y marginados, cosa que nos pone en la línea de pedir para el ciudadano mucho más que una boleta en sus manos, más bien todo un sistema de valores que acompañan el ejercicio electoral.

En este contexto, al igual que todo ciudadano, el cristiano, el creyente en Jesucristo está llamado a colaborar en la construcción de un nuevo orden donde la justicia y el respeto por la dignidad humana deben tener un puesto prioritario. Es precisamente allí donde encuentra su fundamento la participación política del que se ha comprometido por la fe en el proyecto de Dios, que tiene

como premisa básica que el hombre viva en plenitud, como lo afirmaban ya los Padres de la Iglesia.

Un cristiano, nos tiene que quedar claro, no deja de serlo cuando se ocupa de actividades propias de la política, sino que asumiendo su creencia actúa de tal manera de acuerdo con lo que profesa en lo más profundo de su ser; tal como lo afirmaba el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes*.

De lo que se deriva que todo cristiano está llamado en primer lugar a participar de la acción política en su más genuina expresión como colaborador de la construcción de la *polis*, en vías de lograr la realización, ya desde aquí, del reino prometido e inaugurado por Jesucristo; y en segundo lugar, realizar las acciones conducentes para que, perteneciendo o no a un partido, pueda lograrse la implantación de las propuestas sociopolíticas que puedan legítimamente extraerse del Evangelio, por ejemplo la defensa de los más débiles, la primacía del ser humano ante otros valores, la construcción de la justicia y de paz, etc.

Como han afirmado varios exégetas y teólogos, la participación del cristiano en la creación de mejores condiciones de vida no es algo ajeno a nuestro ser creyentes, es la propia Sagrada Escritura quien afirma desde el Antiguo Testamento que el Dios de Israel es un Dios que salva y libera de las condiciones de opresión y esclavitud, y que pide la participación de todo el pueblo para llevar a cabo esa acción soterio-

lógica: “Yo soy Yavé, soy tu Dios el que te ha sacado del país de Egipto, de la tierra de la servidumbre”, así, la divinidad no se presenta como un concepto abstracto, ni como un argumento metafísico, es más bien ese *Alguien* personal que acompaña y guía a su pueblo en la búsqueda de una mejor calidad de vida.

Pero es el mismo Jesucristo quien alienta la participación de sus discípulos en la realización de su proyecto: el Reino de Dios, un reino que si bien por un lado es promesa escatológica, por otro lado ya está presente, pues se ha inaugurado con la palabra y la acción del propio Jesucristo, quien ha venido para “llevar la nueva buena a los pobres, para anunciar la libertad a los cautivos y a los ciegos que pronto van a ver, para despedir libre a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4,17).

De esta manera, y como señala Jesús Espeja, el compromiso del cristiano con la transformación social y con la construcción de un modelo de convivencia armónico no es una opción cualquiera, es una exigencia en el seguimiento de Cristo. El compromiso, empeño por lograr que

las mediaciones sociopolíticas, en este caso la democracia, sirvan para crear una fraternidad de hombres libres, es ineludible para los cristianos. Según el Evangelio, la perfección se alcanza trabajando por el Reino de Dios, que va cuajando en los proyectos intramundanos; la esperanza cristiana conlleva una incidencia política, entendida esta palabra en sentido amplio, y se hace práctica de cada día en la búsqueda del Reino.<sup>21</sup>

Tal participación requiere de la Iglesia y de cada cristiano una cultura política con concepciones y virtudes democráticas que expresen en el ámbito de la vida pública la vitalidad y fecundidad de su fe para la construcción de sociedades más humanas. ☪

\* Sacerdote Dominicano licenciado en Teología, con especialidad en Moral por la Universidad Pontificia de México. Se ha desarrollado como Presidente en el Centro de DDHH Fray Francisco de Vitoria. Rector del Instituto de Formación Intercongregacional de México. Miembro del Consejo Directivo del IMDOSOC.

<sup>21</sup> Espeja, Jesús, *La Iglesia, Memoria y Profecía*, San Esteban, Salamanca 1983, 292-293.

# Primo Mazzolari: la paz crucificada

Angelina Volpe\*

## Introducción

Había escuchado hablar de Primo Mazzolari, pero no había leído ninguna de sus obras. Sin embargo, cuando le pedí un consejo a mi amigo Giovanni Riva para un curso universitario sobre cultura cristiana, queriendo presentar a los jóvenes a cristianos comprometidos en obras sociales, culturales y políticas, Giovanni me dijo: “Incluye a Primo Mazzolari”. Me dijo también que, de joven, solía llevar en su billetera una de sus frases: “Es una gracia sufrir a manos de los enemigos de la Iglesia, pero es una gracia todavía más grande sufrir a manos de la Iglesia misma”.

El primer libro que conseguí de la rica producción del genio del padre Mazzolari fue *Tu non uccidere* (*Tú no matarás*), publicado de manera anónima en 1955. Lo leí tres veces seguidas. Que en los años '50, en plena Guerra Fría, más allá de todas las teorías de las así llamadas guerras “justas”, en ambientes incluso católicos, un sacerdote dijera: “Quien piense que con la guerra defiende la libertad, se encontrará en un mundo sin ninguna libertad”, llamando a todos —a los cristianos de manera particular— al deber supremo de no matar, sin duda, un acto revolucionario. De hecho, también este libro, como ya otros de manera precedente, fue puesto en el índice del Santo Oficio y, por consiguiente, retirado de las librerías.

No obstante, a casi sesenta años, este libro continúa siendo una provocación para todos aquellos que no se contentan con pseudo-teorías justificativas de la guerra, detrás de las cuales se esconden los intereses egoístas de “militares, políticos y banqueros”.

Este breve ensayo quiere ser un pequeño vehículo de esta “provocación”, sobre todo para los jóvenes, a reflexionar sobre el hecho de si la paz es sólo una utopía o un ideal hacia el cual tender, construyendo juntos relaciones no de abuso ni de violencia, sino de escucha, respeto y colaboración con el otro.

En particular, queremos aquí indagar sobre cómo una personalidad apasionadamente patriótica como la de Mazzolari, en los terribles acontecimientos históricos de la Primera Guerra Mundial, el advenimiento y triunfo del fascismo y la Segunda Guerra Mundial, haya poco a poco purificado su pensamiento acerca de la guerra, hasta llegar a la clara posición del *Tu non uccidere*.

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado en japonés por la revista teológica de la Universidad Nanzan. Cf. A. Volpe, *Primo Mazzolari shinpu (1890-1959) to heiwa – Heiwa ha juujika ni tsukerarete iru*, “Nanzan shingaku”, 37, 2014/03, pp. 117-148. Traducción del italiano: A. Víctor García Salas.

## La guerra como lucha por la libertad

Cuando el joven Mazzolari partió como voluntario para el frente en Francia como capellán, en 1918, se daba por hecho que algunas guerras eran justas.

Italia entró a la guerra el 24 de mayo de 1915, después de que el ministro de Relaciones Exteriores, Sidney Sonnino, estipuló en Londres, a escondidas del Parlamento, un pacto con las potencias de la Entente, pidiendo a cambio, concluida la guerra, el Trentino (incluido el Tirol meridional), Trieste y Dalmacia (excluida la ciudad de Fiume). ¿Por qué Italia entró a la guerra cuando el pueblo, incluido el Papa Benedicto XV, estaban en contra?<sup>2</sup> Estaban en contra incluso los socialistas —los socialistas italianos consideraban esta guerra sólo como el resultado de los conflictos entre intereses capitalistas e

<sup>2</sup> De hecho, el Papa escribe: “¿Quién diría que los que así se combaten tienen un mismo origen, participan de una misma naturaleza, y pertenecen a la misma sociedad humana? ¿Quién les reconocería como hermanos, hijos de un mismo Padre que está en los cielos? [...] y conjuramos con toda vehemencia a los príncipes y a los gobernantes, a fin de que, considerando cuanta sangre y cuantas lágrimas habían sido derramadas se apresuraren a devolver a los pueblos los soberanos beneficios de la paz”. Benedetto XV, *Ad beatissimi Apostolorum Principis*, carta encíclica, en: *Enchiridion delle encicliche*, vol. 4, (Pío X, *Benedetto XV 1903-1922*), a cargo de E. Lora, R. Simionati, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2006<sup>2</sup>, p. 467, p. 469.

imperialistas—,<sup>3</sup> como también la mayor parte del Parlamento.

A esto hay que agregar que Italia no estaba de ninguna manera preparada para semejante empresa. El hecho es que sobre la voz de la mayoría, del Papa y de los políticos de más largo alcance como Alcide de Gasperi, prevalecieron las voces de los cantores de la guerra, entre ellas las de Giovanni Papini, Gabriele d'Annunzio y Benito Mussolini, quien en 1914 abandonó el camino del socialismo para convertirse a la ideología de la guerra como medio necesario del progreso humano. Pero la intervención se debió, sobre todo —como subraya el historiador Giuliano Procacci—, a la convicción de que una guerra breve y victoriosa habría facilitado, mediante la instauración de una mayor disciplina en el país, una involución en sentido autoritario del Estado, como en 1898, dando un respiro a las fuerzas de la conservación y del orden constituido alejando las amenazas subversivas.<sup>4</sup>

Y hay que recordar también que los 600,000 muertos en el campo de batalla trajeron notables beneficios a las grandes industrias: por ejemplo, la producción de automóviles, que en 1914 era de 9,200 unidades, alcanzó las 20,000 unidades en 1920. La Fiat, que antes de la guerra era la trigésima industria del país, se convirtió en la tercera más grande, mientras que entre 1914 y

<sup>3</sup> Cf. R. Bosio, *Lo scomodo profeta della Bassa. Vita di Primo Mazzolari, parroco di frontiera*, EMI, Bologna, 2011, p. 30, n. 3.

<sup>4</sup> G. Procacci, *Storia degli italiani*, vol. II, Universale Laterza, Roma-Bari, 1978<sup>12</sup>, p. 486.

1919 Ansaldo duplicaría el número de sus dependientes.<sup>5</sup> A este respecto, dice Graziella Merlatti:

Sin contar con que la historia, con la apertura de los archivos habsbúrgicos, revelaría que el emperador Francisco José había ofrecido tratar en paz el asunto de las “tierras irredentas”, sin esparcir sangre, y fue el gobierno italiano el que quiso el conflicto, para detener la hemorragia migratoria con un poco de ocupación en la industria bélica, y con centenares de miles de jóvenes —previsiblemente— asesinados en el campo de batalla.<sup>6</sup>

Lo singular es que el futuro autor de *Tu non uccidere*, un texto que no sólo llamó la atención, sino que incluso causó escándalo por su firme oposición a la violencia y a la guerra, estuviera cuando ésta estalló de acuerdo con los intervencionistas. Pero su intervencionismo ciertamente no fue de la vulgaridad y demencialidad de aquellos que proclamaban la necesidad “de víctimas y de masacres” —claro, estas víctimas serían después los hijos de la gente más pobre, esa que no sabiendo ya cómo seguir adelante, abandonaba la propia tierra para partir hacia América—. El suyo era de los que querían que Italia saliera

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 488-489; ver también: Bosisio, *op. cit.*, p. 32.

<sup>6</sup> Cf. G. Merlatti, [www.mondoinpace.it/download/Recensione\\_Tu\\_non\\_Uccidere.pdf](http://www.mondoinpace.it/download/Recensione_Tu_non_Uccidere.pdf) 2.5.2013.

de la neutralidad en nombre de la justicia para la patria. Por esto, ante la exhortación por la paz de Benedicto XV, él respondió con un artículo en *L’Azione*, el 12 de septiembre de 1915:

Digan a gobernantes y súbditos, a instituciones y a pueblos que la salud y la paz duraderas no llegará si no se convierten de corazón, si no renuevan su espíritu, si no buscan la verdadera libertad y el verdadero amor, la verdadera fraternidad que son fruto de la Cruz de Jesús llevada en el espíritu y en el corazón.<sup>7</sup>

Primo le tiene horror a la guerra y la considera una “horrible necesidad”, pero una necesidad. Y la necesidad era la de poner fin al imperio germánico y así a la “exagerada potencia material que, guiada por un malvado espíritu de dominio, ahora se manifiesta después de habernos hecho temblar durante años”.<sup>8</sup> Junto con Carducci, cree que la guerra es para “dar Italia a los italianos”, y que morir por esto es “un supremo testimonio de amor”. De hecho, en un artículo publicado en el diario *L’Azione*, el 15 de agosto de 1915, para conmemorar la muerte de su amigo Eugenio Vaina de Pava, escribe: “Seamos dignos: dignos de Él que

<sup>7</sup> P. Mazzolari, “L’opera per la pace (lettera al Papa)” (*L’Azione*, 12 de septiembre de 1915), en: *Scritti sulla pace e sulla guerra*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2009, p. 62.

<sup>8</sup> *Copione* (octubre-noviembre de 1915), en: *Scritti*, pp. 71-72.

ha amado la verdad como los santos, que por la Justicia ha donado su juventud, como los mártires”.<sup>9</sup> Mazzolari se mantiene lejos de las pretensiones nacionalistas de aquellos que quisieran “sólo nuestra patria, por encima de todas”. La lucha por la libertad no consiste sólo en hacer valer los propios derechos, sino también en el desear que los derechos de los otros sean respetados. La patria es hermana de otras patrias y no “dominatrix de patrias libres”.

Ellos, los nacionalistas, combaten contra un imperalismo para erigir sobre sus ruinas otro imperialismo, no importa si más modesto, nosotros, en cambio, combatimos contra una injusticia para crear una mejor justicia, y un atropello para restaurar el equilibrio.<sup>10</sup>

Con la entrada de Italia a la guerra, Primo no soporta la idea de estar tranquilo en casa, mientras que sus coetáneos están en el frente. El 15 de octubre es enrolado como capellán militar destinado a los servicios sanitarios. Escribe a su amigo Eligio Cacciaguerra (Cacciaguerra murió en el frente de fiebre española en 1918):

Tengo una buena noticia que comunicarte: seré soldado. Esta vez la patria no me ha rechazado [de hecho, en su primer intento, a los

<sup>9</sup> “A le sorgenti” (*L’Azione*, 15 de agosto de 1915), en: *Scritti*, p. 60.

<sup>10</sup> *Copione*, *art. cit.*, en: *Scritti*, p. 70.

veinte años, había sido declarado inhábil] y estoy muy orgulloso de ello, como de un privilegio. Te había escrito que me sentía humillado y que me apenaba mi juventud mirando que no hacía nada mientras que muchos se sacrificaban.<sup>11</sup>

Escribió también un testamento en el que se decía dispuesto a morir por la patria, pidiendo a su madre llorarle, pero con el consuelo de saber que el hijo había muerto cumpliendo su deber. En realidad, la madre tuvo que llorar, pero no por él, sino por el amado hermano Peppino que, el 24 de noviembre del mismo año, murió en el Monte Sabotino (Carso) a sus tan sólo 22 años.<sup>12</sup>

### Comienza el viraje. Guerra: medio desesperado

El 11 de febrero de 1917, Primo Mazzolari escribe un artículo en *L’Azione* con el título “Post tenebras”. A pesar de seguir creyendo en la necesidad del sacrificio para detener *la incontenible fuerza germánica* y para asegurar *una mayor justicia entre las gentes*, Primo revela también una profunda des-

<sup>11</sup> Carta de Mazzolari a Cacciaguerra, 14-10-1915, *L’Azione*, “La voce dei nostri soldati”, 28 de noviembre de 1915, p. 4, en: G. Maroni, *La stola e il garofano. Mazzolari, Cacciaguerra e la rivista «L’Azione»* (1912-1917), Fondazione Don Primo Mazzolari, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 69.

<sup>12</sup> “Murió Peppino, mi único hermano. Lo mejor de mi sangre para la patria. Las mejores cosas son las que más cuestan”. Carta de Mazzolari a Cacciaguerra, 3 de diciembre de 1915 (*L’Azione*, “La voce dei nostri soldati”, 26 de diciembre de 1915, p. 2), en: Maroni, *op. cit.*, p. 70.

ilusión por el hecho de que la vida civil continúe tan tranquila mientras la gente se mata en el frente:

Después la guerra [...] que cada día arrastra y destroza juventud y corazones y asola hogares y pueblos, [...] con, por si faltara algo, el espectáculo de una vida privada y civil que tras la línea del fuego permanece siempre la misma, apática, chismosa, mezquina, gozosa; con quien especula a lado de quien muere, quien nada da y mucho recibe a lado de quien dona todo silencioso, heroico.<sup>13</sup>

Y retomando las palabras de Giuseppe Manzzini, lanza una dramática pregunta: “¿Morimos por la verdad o por el error? ¿Por la justicia de los pueblos o por la locura de los imperios?”<sup>14</sup>

Mazzolari, que en 1915 escribía que partía con orgullo para la guerra para cumplir su deber con la patria, algunos años después sostiene la necesidad de combatir porque es un deber; pero *un deber fatal, sin luz ante los ojos*, con la duda sobre la inutilidad de tal sacrificio.<sup>15</sup> Él está convencido de que Italia tiene el deber de intervenir para liberar a los pueblos de la opresión del Imperio Austro-Húngaro, pero al mismo tiempo teme que la guerra haya enfurecido a los nacionalistas y abierto un abismo de odio entre los europeos. Por desgracia, en esto fue profeta.

<sup>13</sup> “Post tenebras” (*L’Azione*, 11 de febrero de 1917), en: *Scritti*, p.78.

<sup>14</sup> Cit.: *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

Con el final de la guerra quedó claro que la Entente no liberaría a Europa del militarismo, habiendo firmado el tratado de Versalles, mismo que Mazzolari definió como “infame”. De hecho, el tratado dividió a Italia e Inglaterra de Francia al no estar de acuerdo ambos países con la política francesa que, en lugar de buscar justicia, buscaba vengarse de Alemania. Y poniendo de rodillas a esta última (Alemania tuvo que renunciar a sus colonias, ceder una parte de su territorio a otras naciones, entre ellas Francia, Dinamarca, Bélgica, Polonia, reducir su ejército a 100,000 soldados, pagar una indemnización de 132 millardos de marcos de oro), tiraba la semilla del deseo de revancha por parte de los alemanes (“A un pueblo de 70 millones o se le elimina o se le hace amigo. Cualquier otro camino es peligrosísimo”).<sup>16</sup>

Incluso, Benedicto XV, que en 1917 dirigió una conmovedora exhortación a los jefes de Estado para que cesaran la guerra, “inútil masacre”, sin citar explícitamente el tratado, en la encíclica *Pacem Dei Munus* llamó a los pueblos europeos a perdonarse las injurias y a la fraterna reconciliación, sin los cuales la paz no puede ser duradera. De hecho, el Papa escribe:

Porque, si bien la guerra ha cesado de alguna manera en casi todos los pueblos, y se han firmado algunos tratados de paz, subsisten, sin embargo, todavía las semillas del

<sup>16</sup> *Riflessioni su guerra e pace in Alta Slesia* (marzo-julio de 1920), en: *Scritti*, p.121.

antiguo odio. Y, como sabéis muy bien, venerables hermanos, no hay paz estable, no hay tratados firmes, por muy laboriosas y prolongadas que hayan sido las negociaciones y por muy solemne que haya sido la promulgación de esa paz y de esos tratados, si al mismo tiempo no cesan el odio y la enemistad mediante una reconciliación basada en la mutua caridad.<sup>17</sup>

El Papa escribió también, en julio de 1919, a los obispos de Alemania, invitándolos a exhortar al pueblo alemán a eliminar todo sentimiento de odio contra aquellos con los que había sido la guerra, y a ayudarse mutuamente, sobre todo compartiendo los alimentos con quienes habían sido afectados de manera extrema.<sup>18</sup> Al mismo tiempo, a los franceses que se preparaban para consagrar en Montmartre, la basílica dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, les recuerda que el Corazón Divino es un corazón que ha amado a todo el género humano, incluidos aquellos que le son hostiles y enemigos.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Benedicto XV, *Pacem Dei Munus*, carta encíclica, 23 de mayo de 1920, en: *Enchiridion delle encicliche, op. cit.*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2006, p. 557.

<sup>18</sup> Cf. Benedicto XV, *Diuturni luctuosissimique*, carta, 15 de julio de 1919, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/letters/documents/hf\\_ben-xv\\_let\\_19190715\\_luctuosissimique\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/letters/documents/hf_ben-xv_let_19190715_luctuosissimique_it.html) (14.12.2013).

<sup>19</sup> Cf. Benedicto XV, *Amor ille singularis*, carta, 7 de octubre de 1919, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/letters/1919/documents/hf\\_ben-xv\\_let\\_19191007\\_ille\\_singularis\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/letters/1919/documents/hf_ben-xv_let_19191007_ille_singularis_it.html) (14.12.2013).

También Primo, al regresar a Bozolo después de la guerra, en su primer encuentro con sus parroquianos, les repite una y otra vez en la homilía del 31 de octubre de 1920 la necesidad de construir la paz. De hecho, la guerra había vuelto a los hombres peores que las bestias y ahora que el conflicto internacional había cesado, no había cesado la violencia.

He aquí el presente: ricos contra pobres, pobres contra ricos, partidos contra partidos, los trabajadores que trabajan con sus manos contra los que trabajan con su cerebro, los trabajadores de la tierra contra los de las oficinas, los burgueses contra el pueblo, el pueblo contra la burguesía, organizaciones contra organizaciones, sindicatos contra sindicatos.<sup>20</sup>

De hecho, estamos en el terrible periodo entre 1919 y 1922, periodo de guerra civil o, como escribe Procacci, “de profunda y general crisis de la sociedad y del Estado y de fermento revolucionario”.<sup>21</sup> El fermento, o la guerra civil que fue, era provocado por la imposibilidad para la mayor parte de los italianos de sobrevivir, mismos que al regresar de la guerra se habían encontrado sin trabajo, con los campos yermos, los establos vacíos, en un país fuertemente endeudado con sus aliados y con sus 600,000 muertos. Huelgas, ocupaciones de tierras, protestas contra el encarecimiento de la

<sup>20</sup> *Primo saluto ai parrocchiani della S.S. Trinità* (31 de octubre de 1920), en: *Scritti*, p. 127.

<sup>21</sup> Procacci, *op. cit.*, p. 494.

vida. El mito de la “victoria mutilada” (por victoria mutilada se entiende el trato que dieron Francia e Inglaterra a Italia después de la guerra: los dos países no mantuvieron las promesas respecto a eventuales concesiones territoriales contenidas en el pacto secreto de Londres del 26 de abril de 1915) se difundió rápidamente, sobre todo entre aquellos que habían hecho la guerra pero que, al regresar a casa, no teniendo de qué vivir, eran más vulnerables y por eso estaban dispuestos a escuchar voces como las de D’Annunzio o Mussolini. Por tanto, para muchos el conflicto no había terminado. Aún había enemigos que enfrentar, externos e internos, y los fascistas del grupo Fasci del Combattimento, fundado el 23 de marzo de 1919, defensores de la “legitimidad de la guerra y de las ventajas de la victoria”, comenzaron pronto a ponerlo en práctica.<sup>22</sup> Entre 1920 y 1921 los fascistas entraron en acción contra sus enemigos “internos”, pacifistas, socialistas, campesinos y trabajadores que reivindicaban el derecho al trabajo, en 410 localidades, provocando un balance total de 166 muertos y 252 heridos de gravedad. Sobre estos acontecimientos, Benito Mussolini comentó en 1921: “Y por mucho que se pueda deplorar la violencia, es evidente que nosotros para imponer nuestras ideas a los cerebros teníamos, a son de garrotazos, que tocar los cráneos refractarios”.<sup>23</sup> Los italianos fueron fácilmente embaucados por los sueños de grandeza de los fascistas, no tanto porque,

<sup>22</sup> Cf. A. D’Orsi, *L’Italia delle idee. Il pensiero politico in un secolo e mezzo di storia*, Bruno Mondadori, 2011, p. 155.

<sup>23</sup> Cit.: Bosio, p.42.

como ellos, quisieran hacer de Italia un nuevo Imperio Romano, sino en cuanto que el fascismo daba a muchos el sentido de ser liberados de la pobreza, del desorden social y de la derrota. Tan es así que los inscritos al partido fascista pasaron de 20,165 en 1920 a 322,310 en mayo de 1922.

Primo Mazzolari se alarmó en seguida por este movimiento, que de inmediato calificó de anti-cristiano y de bárbaro. Su concepto de patria está muy lejos del de los fascistas, sobre todo, rechaza la violencia que aquellos proclaman como necesaria para alcanzar los propios fines.<sup>24</sup>

Y sin embargo, también Primo, al estallar la guerra en Etiopía (iniciada por Italia el 3 de octubre de 1935 sin declaración de guerra), que en realidad fue una verdadera agresión por motivos puramente de interés del régimen de Mussolini, fue en cierto sentido víctima de la propaganda fascista. De hecho,

<sup>24</sup> La persecución que sufrió por parte de los nacistas es un hecho conocido: amenazas, censuras, interrogatorios. Después del 8 de septiembre de 1943 y de la consecuente restauración fascista, tuvo que alejarse de Bozzolo. Regresa poco después, escondiéndose en el sótano de algunas monjas, para después volver a trasladarse a otros pueblos colindantes. En la primavera de 1944 regresa a su parroquia. El 31 de agosto un amigo que trabaja en la comandancia alemana de Mantova le advierte de la orden de captura que se ha levantado en su contra. Una hora después comienza su vida de clandestino que durará hasta el final de la guerra. De este periodo se encuentra su testimonio en las cartas a su obispo. (Cf. P. Mazzolari, *Obbedientissimo in Cristo... Lettere al Vescovo 1917-1959*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996<sup>2</sup>, pp.175-187.

en un documento importante del 30 de septiembre de 1935 titulado *Quando la patria chiama* (*Cuando la patria llama*), juzga la empresa de Etiopía como un hecho inevitable, ya que las otras potencias vendedoras del tratado de Versalles no le habían concedido a Italia ni siquiera las *migajas* y puesto que, con la crisis de 1929, los ricos *epulones* cerraron las fronteras a los emigrantes italianos.<sup>25</sup> Por tanto, Italia, con sus 43 millones de habitantes, para poder sobrevivir tenía que recurrir “necesariamente” a la conquista de la tierra africana que los *mass media* proclamaban como fértil y rica en materias primas. Cuando el gobierno de Mussolini agredió militarmente a Etiopía, 52 naciones de la Sociedad de las Naciones aprobaron sanciones económicas contra Italia, que parecieron la causa agravante de la pobreza del pueblo italiano. De hecho, tales sanciones —que entraron en vigor desde el 18 de noviembre— en lugar de ayudar a Etiopía le siguieron el juego al régimen fascista. El gobierno italiano se pudo presentar como víctima de las otras potencias europeas que, teniendo ellas mismas colonias en África, Asia y Oceanía, impedían a Italia el “derecho” de tener sus colonias. Además, Alemania y Estados Unidos, que habían salido de la Sociedad de las Na-

<sup>25</sup> “Y hay que decir que les bastaban unos cuantos dólares, algunas libras esterlinas, un puñado de francos que pudieran mandar a casa para pagar el carbón y el acero que nuestros mineros extraían, el trigo, el algodón y el café que nuestros colonos cultivaban” (*Quando la Patria chiama*, texto mecanografiado, 30 de septiembre de 1935), en: *Scritti*, p.168.

ciones, continuaron sus relaciones comerciales con Italia, y a las naves italianas se les siguió permitiendo atravesar el Canal de Suez. Al final, el 6 de julio de 1936 las sanciones fueron abolidas: la Italia fascista servía a Europa para detener a la potencia alemana. Y Etiopía, con sus miles de muertos —entre ellos muchos civiles exterminados por los gases esparcidos sobre el país desde aviones italianos; las estimas italianas hablan de 70,000, las de Etiopía de 275,000—, fue la moneda del intercambio.<sup>26</sup>

Al inicio, Primo seguramente no podía saber todo esto. De hecho, en un pasaje de su escrito de 1935 habla de tierra mal cultivada que los campesinos italianos mejorarían, ayudando así también al pueblo abisinio; se le llevaría el pan y se construirían caminos.<sup>27</sup>

Sin embargo, Mazzolari, aun tomando distancia de una actitud pacifista radical, nunca compartió el concepto teológico de “guerra justa” como era presentado en la *Civiltà Cattolica* por el padre Mes-sineo o en el *Corriere della sera* por Guido Manacorda. De hecho, incluso respondió con una carta abierta a un artículo de Manacorda del 9 de junio de 1936, donde el intelectual se valía de Agustín, Bernardo, Francisco

<sup>26</sup> Cf. S. Tieghi, *Guerra fascista contro Etiopia: un eccidio con i gas asfissianti*, antifascismoresistenza.ilcannocchiale.it/2008/03/31/guerra\_fascista\_contro\_etiopia.html (18.1.2014).

<sup>27</sup> Cf. *Quando la Patria chiama*, art.cit., en: *Scritti*, p.170; también: *La vera della Madonna*, (8 de diciembre de 1935), p.174.

de Victoria, Suárez, Taparelli para justificar la “guerra justa”, considerada como signo providencial de la historia, fortaleza moral, si viene de la autoridad, causa justa y recta intención, y obra de justicia y de paz. Es más, Manacorda llega a decir que también la “guerra ofensiva” podía ser considerada como “moral”, necesidad de vida y exigencia de civilización, si buscaba la liberación de los pueblos destrozados y oprimidos<sup>28</sup> —habría que ver lo que pensaba el pueblo etíope al respecto—. En un segundo artículo del 27 de junio, Manacorda describe el nuevo Imperio Italiano, proclamado por el Duce el 9 de mayo, como “justo”, “óptimo entre todos los regímenes”, “imperio de paz”, “afirmación de plena humanidad” ante Dios y los hombres.<sup>29</sup> Mazzolari envió su carta abierta a Sante Maggi, director del “Italia”, pero obtuvo un rechazo cortés y su carta no fue publicada por razones de “utilidad general”.<sup>30</sup> En la carta, corregida más de una vez, Mazzolari dice estar de acuerdo sobre el hecho de que la “guerra no es intrínsecamente mala, es decir, no siempre es un pecado, puede volverse también un deber e imponerse como una necesidad ineluctable de justicia social” pero, al mismo tiempo, la define como una “tara” y una “plaga”: “Nosotros

<sup>28</sup> Cf. G. Manacorda, *Le esigenze della civiltà e la contraddizione di una ideologia*, “Corriere della sera”, 9 de junio de 1936, en: P. Mazzolari, *Diario III/B, (1934-1937)*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2000, pp.293-296.

<sup>29</sup> Cf. G. Manacorda, “Spiriti e forme del nuovo Impero”, *Corriere della sera*, 27 de junio de 1936, en: *Diario III/B*, pp. 311-315.

<sup>30</sup> Cf. *Lettera di Sante Maggi a Primo Mazzolari*, 24 de mayo de 1936, en: *Diario III/B*, p. 305.

tenemos que trabajar para volverla menos tristemente necesaria, para eliminarla. Nuestra fe es el amor de Cristo hecho hombre”.<sup>31</sup>

Y, en lo que se refiere a la tesis católica de la guerra “justa”, Mazzolari pide a Manacorda tener cuidado de justificarla arbitrariamente, puesto que ciertas citas, tomadas sin considerar el contexto, pueden ser fácilmente manipuladas:

Me reservo mi opinión sobre las citas, incluso sólo de los nombres. Podríamos hacer un gran volumen, tanto Usted como yo, con la conclusión de hacer decir a los otros aquello que nosotros queremos que digan. La documentación fragmentaria se presta a todas las insinceridades. [...] Evitaré decir que no es una tesis católica —no me corresponde a mí como a ningún laico o religioso, sino a la Iglesia—. A mí me basta decir que en el mundo católico puede haber derecho de ciudadanía sin ser acusada de herejía una opinión un poco diferente de la suya. León XIII-Pío X-Benedicto XV-Pío XI el cardenal Verdier, el cardenal Faulhaber, los teólogos: Charrière, Delos O.P., Mayer, Keller, Noppel S.J., De Solages, Stratmann O.P., Valensin S.J., ciertamente no llegan a sus mismas conclusiones.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> *Lettera aperta a Guido Manacorda*, 13 de junio de 1936, en: *Diario III/B*, p. 299.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 298-299.

Para Mazzolari, la guerra sigue siendo sólo un medio “desesperado”, una tristeza no querida por el hombre en general, pero que se le impone por el desorden establecido. Él trata de inmediato de mantenerse a distancia de la tesis romántica e hipócrita de misión civilizadora, antiesclavista y misionaria, difundida por la propaganda fascista y, por desgracia, compartida por muchísimos católicos. Para él, el binomio espada-cruz es absolutamente impensable: “El centurión no siempre abre paso al misionero”. Y citando a Charles de Foucauld, que había sido soldado en África pero que por Cristo había renunciado a asesinar a su prójimo, dice: “Carlos de Foucauld entendió que tenía que regresar a Marruecos con otro hábito y con otro corazón y dejarse asesinar”.<sup>33</sup> Ésta será la tesis que más adelante Mazzolari sostendrá en *Tu non uccidere*. Sin embargo, en 1936 Mazzolari, aunque en las antipodas respecto a la posición conservadora y pro-fascista de intelectuales como Manacorda y Papini, es aún muy patriota cuando sostiene, al final de la ya mencionada carta abierta a Manacorda, que el cristiano es ciudadano de dos patrias: “soldado que abraza bajo el iris tricolor de la Patria terrena todas las justicias avanzando incluso a través de un campo de batalla hacia la Ciudad de la paz”.<sup>34</sup>

## La Segunda Guerra Mundial

Mientras tanto, Europa se dirigía hacia la catástrofe de la Segun-

<sup>33</sup> *Quando la Patria chiama*, art.cit., en: *Scritti*, p. 168.

<sup>34</sup> *Le esigenze della carità* (Carta a Guido Manacorda), junio de 1936, en: *Diario III/B*, p. 311.

da Guerra Mundial. Los acuerdos de Múnich de septiembre de 1938 habían creado la ilusión de poder mantener la paz.<sup>35</sup> Sin embargo, Mazzolari, en un artículo del 3 de noviembre, se pregunta si este “viejo navío alquitranado”, que era la Europa de entonces, habría resistido el mar —y de hecho no lo resistirá—. Para él, la condición era sólo una: regresar al sagrado deber de la caridad y de buscar el bien común más allá de los intereses personales. La solución es un regreso a la cristiandad auténtica de los primeros tiempos que, “aun si no logra eliminar todas las causas de lucha entre las varias tendencias nacionales y étnicas, terminaba siempre por volver a unir a los varios miembros de la misma cristiandad que traducía, a su modo, el Cuerpo místico en el campo político y social.”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> El encuentro fue convocado por iniciativa de Mussolini y aprobado por Francia e Inglaterra. Para evitar un ataque armado por parte de Alemania, Checoslovaquia fue obligada por este acuerdo unilateral a ceder a Alemania la región de Los Sudetes, población de origen alemán.

<sup>36</sup> “Figliuoli di pace” (*Il Nuovo cittadino*, 3 de noviembre de 1938), en: *Scritti*, p. 183 (también Giorgio La Pira, amigo de Mazzolari, llamará al mismo concepto en su texto de 1945, *Premesse della politica*. Escribe La Pira: “La sociedad humana abraza a todos los hombres. [...] Esta universalidad [...] se ha vuelto realidad social —al menos en el plano religioso— con la constitución de la Iglesia católica: la *respublica christianorum* del Medioevo trató de construir la sociedad política de los cristianos de acuerdo a este principio de universalidad. [...] La sociedad es, intrínsecamente, universal [...] Nacionalismo, racismo, etc. encuentran en ello su irremediable condena”. G. La Pira, *Premesse della politica*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia, 2004, pp. 148-149).

En este artículo, escrito sólo tres años después de *Quando la patria chiama*, estamos muy lejos de la tesis de la guerra como consecuencia de tratados injustos. Más aun, Mazzolari dice claramente: “La denigración sistemática, aunque motivada por injusticias evidentes y por colosales errores, no ayuda a reparar nada.<sup>37</sup> No se trata aquí del clásico lugar intransigente de que sólo la Iglesia podía garantizar la verdadera paz,<sup>38</sup> sino de un llamado a los católicos que habían traicionado su tarea y que habían cedido “con poca o ninguna resistencia, a todo tipo de sugerencias, con la excusa de mejor cumplir el propio deber” y que habían amado más al padre y a la madre —¿se refería quizás al Duce?— que a Cristo.<sup>39</sup>

Con la invasión de Polonia por parte de Alemania en septiembre de 1939, Mazzolari parece haber abandonado definitivamente la idea de guerra “justa o necesaria”. La guerra que se ha desencadenado es para él sólo “una barbarie sin pudor”. El 18 de septiembre, en el pasaje anotado en su diario como *Ascoltando la radio* (*Escuchando la radio*), escribe:

Bombardeos, torpedeos, masacres. Acribillar. Basta. Mejor ignorar esta barbarie sin pudor. Hubo una vez en que la historia descubría la gloria y cubría la ignominia, la cruel-

dad. Hoy no queda más que la impudicia: la vanagloria de quién mata más rápido. Nos han hecho asesinos contra nuestra voluntad: nos han ordenado convertirnos en eso. Por esto, el amor a la Patria tiene un precio insoportable. Me han quitado la alegría de poder amar con manos puras a mi Patria.<sup>40</sup>

En la hora de las tinieblas, Mazzolari entiende que la tentación es la de la *fuerteza*, es decir, la de la *carne*, que hace que renunciemos al único camino válido: el del Espíritu. De hecho, leyendo las bienaventuranzas se da cuenta de que hay *alguien* dentro de él que se resiste a la palabra que lee. Sin embargo, este *alguien* es derrotado por el Dios que decide hacerse niño, paradoja de la impotencia que es verdadera potencia. Mientras que el gobierno fascista se está preparando para entrar a la guerra (Italia entrará a la guerra el 10 de junio de 1940), la Navidad del '39 escribe:

Nosotros nos vestimos de fierro y de acero, ponemos a nuestro alrededor fortalezas de cemento y campos de minas: nos servimos de armas que vomitan fuego y muerte. Nos gloriamos de nuestra fuerza matando. ¡Qué pobre fuerza, una fuerza que mata! Mientras que el fuerte se viste de pobre carne, una carne que tiene frío, tiene hambre [...] pone su

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cf. G. Formigoni, “Don Primo Mazzolari dall'interventismo al pacifismo”, en: P. Trionfini (ed.), «*Tu non uccidere*» Mazzolari e il pacifismo del Novecento, Morcelliana, Brescia, 2009.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 184.

<sup>40</sup> P. Mazzolari, *Ascoltando la radio*, 18 de septiembre de 1939, en: *Idem, Diario IV 1938-25 aprile 1945*, Edizioni Dehonianne Bologna, Bologna, 2006, p. 174.

tienda entre los hombres, elimina el límite entre infinito y finito, entre lo humano y lo divino, y se pone al servicio de todos, a la merced de todos...<sup>41</sup>

Con la entrada de Italia a la guerra, la posición de Primo se vuelve cada vez más clara. La guerra es una “porquería”, y el recuerdo de la masacre de la Primera Guerra Mundial ha hecho caer para siempre la idea romántica fascista de la guerra regeneradora. En la exhortación de Mussolini de la guerra necesaria para dar un largo periodo de paz y de justicia a Italia, a Europa, al mundo, ya no cree nadie. En los terribles años que siguieron, Primo Mazzolari operó en dos direcciones: el apoyo a sus muchachos que estaban en la guerra y el continuo llamado a no odiar. Esta doble acción podría parecer contradictoria. No obstante, como él mismo escribe para recordar a uno de sus amigos sacerdotes muerto en Montenegro, “a la Patria se sirve verdaderamente permaneciendo fieles cada uno a su propia vocación. Y la vocación de un sacerdote es la de amar y dar la vida por los que ama”.<sup>42</sup> También él ha pedido partir, como había hecho cuando era joven, pero es muy diferente el tono de esta petición respecto a aquella precedente llena de ardor patriótico. El 28 de febrero de 1941 escribe a su obispo:

Odio la guerra, pero tengo  
treientos muchachos en la

<sup>41</sup> “Ci sei tu” (*L'Italia*, 24 de diciembre de 1924), en: *Scritti*, p. 211.

<sup>42</sup> “18 de junio de 1943: al amigo Ferdinando Durand”, en: *Diario IV*, p. 544.

guerra y otros están por partir [...] No hay nada de temerario ni de aventurado en mi decisión [...] Cuando nuestros muchachos mueren con tanta simplicidad, sería odioso y sacrílego enrolarse por enrolarse.<sup>43</sup>

Su petición fue ignorada pero él, durante todo el periodo de la guerra, siguió personalmente las vicisitudes de sus parroquianos en el frente. Esta correspondencia, con el envío de noticias, fotografías y promesas de oración, fue hecha pasar por la policía política como “propaganda muy notable” pero, en realidad, en sus cartas no hay nunca una palabra que invite a matar al prójimo. Son las cartas de un padre que tiene a sus hijos en la guerra y desea que vuelvan sanos y salvos junto a los del otro bando, que también son amados por el Señor y tienen un padre y una madre. De hecho, escribe: “Debe ser un dilema para el Señor sentir que se le reza por los unos en contra de los otros”.<sup>44</sup> Y en un pasaje —censurado— como respuesta a G. Papini, que exalta la guerra como la gran misión para oponerse a la hegemonía británica, escribe: “Hay Uno que da testimonio a los muertos, sin preguntar de qué lado están. Un joven que ofrece su propia vida está siempre del lado de Cristo”.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> P. Mazzolari, [*Lettera al Vescovo*], 28 de febrero de 1941, en: *Idem, Obbedientissimo in Cristo... Lettere al Vescovo 1917-1959*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996<sup>2</sup>, p. 136.

<sup>44</sup> *Liturgia del tempo di guerra*, 18 de noviembre de 1941, en: *Scritti*, p. 267.

<sup>45</sup> “Ode al SS. Sacramento” (*L'Italia*, 25 de abril de 1940), en: *Diario IV*, p. 294.

Al obispo, después de haber leído un documento de un oficial contra algunos católicos —incluidos sacerdotes y hermanos— que habrían instigado a los croatas contra los serbios, escribe indignado: “¿En el seminario de Cremona se debe orar por la paz de los pueblos o por la victoria de las armas italianas?”<sup>46</sup> Para él, el cristiano debe liberarse antes que nada de cualquier juicio sobre la guerra y no decantarse por éstos o por aquéllos. Él está obligado a aceptar el misterio de esta “calamidad permitida por Dios”, pero al mismo tiempo debe interrogarse sobre su responsabilidad personal por no haber logrado impedir la, no tanto en la mesa de la declaración de guerra de los poderosos, sino en su corazón. De hecho, cuando por cuestiones pequeñas o grandes se ignoran la justicia y la caridad en nombre de la propia ganancia, esta rebelión contra el bien prepara el camino a la tragedia de la guerra entre los pueblos.<sup>47</sup>

Este tema de la responsabilidad, como cristianos en tiempo de guerra y también en los tiempos que preceden a ésta, se encuentra a menudo en sus escritos de este periodo. Son de particular importancia *Tempo di credere (Tiempo de creer)*, de finales de 1940 y *Risposta ad un aviatore (Respuesta a un aviator)* de agosto de 1941.

*Tempo di credere* es una reflexión sobre el nuevo encuentro de los des-

<sup>46</sup> [Lettera al Vescovo], 16 de octubre de 1941, en: *Obbedientissimo*, pp.139-140.

<sup>47</sup> Cf. *Parole pacate per l'ora turbolenta*, julio de 1940, en: *Diario IV*, 301-306.

ilusionados discípulos de Emaús con Cristo resucitado, y que revivirá en ellos el valor y la fe. Pero, al lector atento no se le escapa la implícita crítica al régimen fascista y a la guerra. Por lo tanto, no sorprende el hecho de que fuera inmediatamente prohibida su difusión y que el libro fuera puesto en el índice por el régimen. De hecho, dice Mazzolari: “¿Cuántas lágrimas y cuánta sangre por empresas que la historia, apenas a algunos años de distancia, despoja de toda gloria!”. Y añade: “El hombre no tiene miedo de ofrecerse: tiene miedo de ser ofrecido por causas que son vanas como las mentes que las han concebido”.<sup>48</sup> Este tipo de *causa* es ciertamente la causa de la guerra actual y las *mentes* son las mentes disparatadas del demiurgo o del superhombre, creadoras de mitos “de la suficiencia colectiva de la raza, de la casta, del estado, de la clase, etc.”.<sup>49</sup>

También en *Risposta ad un aviatore. I problemi della ricostruzione cristiana (Respuesta a un aviator. Los problemas de la reconstrucción cristiana)*, el largo documento escrito en respuesta a un aviator anónimo en agosto de 1941, Mazzolari, aun convencido de su posición de que existen guerras justas y guerras injustas, recuerda con gran sensibilidad histórica y profética que “se puede comenzar en la justicia y terminar en la injusticia”.<sup>50</sup> Y cuan-

<sup>48</sup> P. Mazzolari, *Tempo di credere*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2010 (primera edición crítica), p. 135.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>50</sup> *Risposta ad un aviatore. I problemi della ricostruzione cristiana*, agosto de 1941, en: *Scritti*, p. 248.

do la autoridad impone una guerra injusta, sin responder ya a su objetivo que es el bien común, sino que actúa en su contra, entonces todos los ciudadanos y en particular los cristianos que tienen como ley aquella del amor; tienen el derecho a la objeción y a la revuelta. Y aquí Mazzolari apela a la cuestión de la objeción de conciencia, en tiempo de guerra, cuando sólo hablar de una cuestión semejante podía llevar a uno a prisión. Él no tiene miedo de decir que “la iniquidad de ciertos órdenes o de ciertas situaciones que se me imponen, no puede ser juzgada sino en el campo de mi conciencia; ya que sólo mi conciencia está llamada a responder ante Dios y ante los hombres”.<sup>51</sup> Claramente se refiere a su oposición al régimen fascista y, por tanto, a la guerra a la que éste había arrastrado a Italia, diciendo: “El *Salus rei publicae suprema lex* ya no nos basta. Nuestra alma cristiana no puede ser reconducida al plano absolutista y pagano de ayer, aunque los regímenes vuelvan a él con banderas desplegadas”.<sup>52</sup>

No obstante, para oponerse a estos regímenes, ¿es lícito recurrir a la violencia? Mazzolari, aunque no participó activamente, estuvo cerca del movimiento antifascista y antinazista. Y la Resistencia usaba, para resistir, las armas. En *Il compagno Cristo (El compañero Cristo)*, comenzado en el verano de 1942, Mazzolari parece admitir que incluso la gente apacible y no sanguinaria puede verse obligada a recurrir a

<sup>51</sup> *Ibidem.*, p. 254.

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p. 255.

la fuerza. Ellos —los buenos— no son *dóciles incurables, imbéciles*. Sin amar la violencia, que condenan “de manera abierta, son capaces de portar válidamente la espada, no para *lastimar*, sino para impedir a otros que lastimen”.<sup>53</sup> Sin embargo, éstos son como Cristo, que renuncia a defenderse con la violencia, pero que defiende con la firmeza de su ánimo a aquellos que el Padre le había dado. Cuando detiene a Pedro diciéndole que guarde su espada —lo que quiere decir que los discípulos portaban espada para defender a su Maestro—, su *ofrecerse franco y generoso* desconcierta inmediatamente a aquel enjambre de mercenarios al servicio del gran sacerdote. Comentando esta actitud de Cristo que se ofrece a sí mismo para salvar a los suyos, Mazzolari escribe: “No se puede abandonar al pueblo de Dios: no se puede dejarlo tiranizar, dispersar, sitiar, matar, como hemos dejado que pase en estos años, bajo nuestras narices, con nuestro beneplácito, callado o gritado según nuestros intereses”.<sup>54</sup> Los cristianos nunca debieron haber permitido que la tragedia de la guerra aconteciera una vez más por su desidia o, peor aun, por su complicidad con los violentos y los armamentistas. Durante una relación al clero de Cremona en agosto de 1943, Mazzolari solicita a sus compañeros que trabajen para reeducar al pueblo en la libertad política y en la elección política, a “no temer a los inconvenientes de

<sup>53</sup> P. Mazzolari, *Il compagno Cristo. Vangelo del reduce*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2008<sup>4</sup>, p. 229.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

la libertad, que son siempre menos espantosos que el orden impuesto”, a tomarse las propias responsabilidades civiles como cristianos, a interesarse por la cosa pública; de lo contrario, “nos harán interesarnos a fuerza, nos darán un pensamiento de acuerdo a sus intereses”, reeducar a pensar con la propia cabeza, dando a la gente sin imponer, dejando la libertad de juzgar según la propia consciencia, un mínimo de criterio evangélico de “justicia, bondad, bien común, solidaridad, en oposición a todas aquellas formas de reacción, de violencia, de odio”.

Para garantizar la paz futura, Primo no tiene dudas sobre los medios necesarios: el desarme, la limitación de la autoridad del Estado, un nuevo Consejo de Naciones, la condena absoluta sin distinción de la guerra.<sup>55</sup>

### Las actividades por la paz durante la Guerra Fría

Probablemente, uno de los eventos más trágicos durante la Segunda Guerra Mundial, que llevaron a Mazzolari a un rechazo sin excepciones de la guerra, fue el lanzamiento de las dos bombas atómicas (en Hiroshima el 6 de agosto y en Nagasaki el 9 de agosto de 1945). Para Primo, el uso de la bomba atómica fue el signo de lo mucho que la inteligencia humana se podía desviar hasta volverse demoníaca. Pero todavía más desconcertante fue el hecho de que los 55 millones de víctimas no hubie-

<sup>55</sup> Cf. Relazione per Cremona. Per la riunione tenuta a Cremona nell'agosto 1943 durante l'interregno, en: Diario IV, pp. 553-560.

ran bastado para detener, al final de la guerra, la carrera armamentista y el fomento de la bomba atómica.<sup>56</sup> Es más, los dos bloques que se formaron (el estadounidense y aliados y el soviético y aliados) de inmediato se precipitaron en una guerra fría que amenazaba con volver a llevar al mundo a la tercera guerra mundial. Incluso, legitimando la adhesión de Italia al Tratado del Atlántico (firmado por 12 países en Washington el 4 de abril de 1949), porque en una situación tan grave no se podía permanecer neutral, Mazzolari advierte a los católicos sobre el hecho de que nadie puede monopolizar la paz, ni en Oriente ni en Occidente. De hecho, la paz puede ser sinceramente querida por ambos frentes pero, al mismo tiempo, manifiesta no estar dispuesto “a expedir ni a los occidentales ni a los orientales un cheque en blanco. Detrás de los hombres más estimados, a veces juegan a sus espaldas intereses y pasiones innobles”.<sup>57</sup> No se fía de los occidentales porque han aceptado el capitalismo materialista, ni de los orientales, también ellos materialistas del bando opuesto, es decir, del comunista. La visión materialista de la historia lleva, inevitablemente,

<sup>56</sup> De 1945 a 1958, Estados Unidos realizó 20 pruebas nucleares en Micronesia (Bikini), entre ellas la de la súper-bomba de hidrógeno (Castle Bravo) de 15 megatones, mientras que en 1961 los soviéticos construyeron y experimentaron la bomba de hidrógeno (Bomba del Zar) más poderosa hasta ese momento (3,125 veces más poderosa que la bomba que había destruido a Hiroshima), con experimentos que dañaron de manera irreparable ambientes y saludes.

<sup>57</sup> “La pace di Parigi” (*Adesso*, 30 de abril de 1949), en: *Scritti*, p. 354.

a querer resolver los problemas con la fuerza; por eso, la guerra se vuelve una fatalidad inevitable como condición de subsistencia tanto del capitalismo como del comunismo.<sup>58</sup>

Para Primo sólo la revolución cristiana —es decir, la toma activa de conciencia por parte de los cristianos de la tarea que Jesús había confiado a los suyos de construir un mundo basado en la hermandad y en la esperanza en Dios Padre— podía salvar a la humanidad de la autodestrucción. Entonces, ¿por qué los cristianos se mostraban tan reticentes a tomar decididamente posición contra la guerra, cuando el Papa mismo los había exhortado recordando, en la encíclica *Summi moeroris* del 19 de julio de 1950, que ésta no traía más que ruina, muerte y todo género de miseria? Pero, escribe Mazzolari en el artículo *Adesso o mai più. Lo sforzo per salvare la pace (Ahora o nunca. El esfuerzo por salvar la paz)* del 15 de septiembre de 1950: “¿quién escucha la palabra del Papa? Salir ésta del Vaticano y entrar en el olvido es la misma cosa”.<sup>59</sup> Y, como prueba de esta intencional indiferencia a la palabra del Papa, cita como ejemplo el caso del catolicísimo Secretario de Estado de la Marina estadounidense, Francisco Matthews, quien había declarado que, para asegurar la paz, tal vez era necesario recurrir a la guerra *preventiva* (el 25 de agosto de 1950, Matthews también

<sup>58</sup> “La bomba atomica e ogni arma sterminatrice fuori legge” (*Adesso*, 1 de julio de 1950), en: *Scritti*, p. 374.

<sup>59</sup> “Adesso o mai più. Lo sforzo cristiano per salvare la pace”, (*Adesso*, 15 de septiembre de 1950), en: *Scritti*, p. 385.

había solicitado al gobierno iniciar la guerra contra la Unión Soviética para obligarla a poner fin a la guerra de Corea, que había estallado en el mes de junio precedente). Tal posición fue apoyada por el periódico *The Pilot*, el órgano del arzobispado de Boston, que legitimaba el uso de la guerra preventiva (*aggression for peace*) en caso de que fuera necesaria para impedir nuevos crímenes por parte de los soviéticos.<sup>60</sup> Pero, se pregunta Mazzolari, ¿es éste un modo evangélico de razonar? A veces los cristianos tendrían que aprender precisamente de sus adversarios. De hecho, los comunistas de un pueblo que conocía, durante la procesión del *Corpus Domini*, escribieron como saludo al Señor que pasaba: “Señor, sálvanos de la bomba atómica”, mientras que los católicos contestaron: “Señor, haz que el progreso atómico sirva para el bien y no para la ruina del hombre”. Y agregó: “¿No habría sido mejor que los católicos se hubieran apropiado de la primera [oración] y la hubieran llevado sin titubeos ante Cristo?”.<sup>61</sup> Esta ineptitud de los cristianos, y de los católicos en particular, salvo pocas excepciones,<sup>62</sup> resultó más evidente cuando los comunistas-ateos formaron el Consejo del Congreso Mundial de los Partidarios de la Paz, que se reunió en Estocolmo del 15 al 19 de marzo de 1950. Los trabajadores

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 386.

<sup>61</sup> “La bomba atomica e ogni arma sterminatrice fuori legge”, *art. cit.*, en: *Scritti*, p. 379.

<sup>62</sup> Como la de Giorgio La Pira que, en Florencia y en el mundo, continuaba con perseverancia trabajando por la paz entre los pueblos.

produjeron un llamado nombrado precisamente “Llamamiento de Estocolmo”, que pedía la interdicción de la bomba atómica, un control por parte de organismos internacionales de las armas atómicas y la condena a los gobiernos que las usaran. De inmediato surgió una protesta contra la iniciativa por parte de cardenales, obispos, sacerdotes, hombres insignes del laicado católico y de toda la prensa católica. Las voces a favor, como las de los obispos franceses que, en sintonía con el espíritu del “Llamamiento”, condenaban las armas que golpeaban de modo indiscriminado a combatientes y a la población civil, difundiendo ciegamente la muerte en espacios cada día más vastos en la medida que aumenta la potencia científica del hombre, no fueron entendidas ni siquiera por espíritus generosos como el de François Mauriac.<sup>63</sup>

En cambio, Mazzolari en lugar de dejarse guiar por el pánico anticomunista ampliamente difundido en el mundo occidental, examina en el “Llamamiento” los puntos negativos y también los que los cristianos habrían podido reconocer como buenos, todo esto en un largo artículo publicado en *Adesso* el 1 de julio de 1950 con el título “La bomba atómica e ogni arma sterminatrice fuori legge” (“La bomba atómica y cualquier otra arma de exterminio prohibida”). Antes que nada, era claro que el “Llamamiento”, que iniciaba con las palabras de Stalin,

un hombre seguramente “no pacífico”, estaba claramente ligado a los intereses de la Unión Soviética, considerada como la única potencia pacífica en oposición a los Estados Unidos, quienes habían usado la bomba atómica contra el pueblo japonés. Así pues, no había duda de que el comunismo internacional, promotor del “Llamamiento”, estaba maniobrado por el gobierno de Moscú. Por otra parte, Moscú no había escondido su pensamiento, escribiendo en la *Pravda* el 27 de abril de 1950: “La lucha por la paz, por la democracia y el socialismo, es la lucha de los trabajadores contra los imperialistas y sus lacayos, en otras palabras es una de las formas de la Guerra Fría.”<sup>64</sup> Sin embargo, una vez claras estas contradicciones del “Llamamiento”, Mazzolari se declara a favor de la firma. Primero: para expiar la apatía de los cristianos que les había impedido tomar la iniciativa. Los comunistas habían precedido a los cristianos, quienes por vocación están llamados a construir la paz. Segundo: ¿Jesús no ha dicho acaso que nosotros, que somos malos, sabemos dar cosas buenas a nuestros hijos? Y agrega: “La mano que ofrece el Pan Eucarístico puede ser una mano homicida, pero el pan que sostiene y dona sigue siendo el pan del Cielo.”<sup>65</sup> Y concluye el artículo diciendo que está dispuesto a firmar el “Llamamiento” porque: “La Iglesia, desde que Cristo la ha querido, está contra toda guerra, contra toda violencia, contra todo odio, contra toda arma, contra todo atropello, contra todo campo de concentración.”<sup>66</sup>

Por esta posición fue acusado de pro-comunismo;<sup>67</sup> tuvo que sufrir un ulterior reclamo por parte de su obispo, quien recibió una carta del cardenal Selvaggini pidiendo explicaciones a propósito del artículo en cuestión. Mazzolari dio las debidas explicaciones, pero continuó actuando en una dirección que lo llevaría hacia una posición cada vez más radical en contra de cualquier tipo de guerra.

Con el estallido de la guerra de Corea, las posiciones de muchos cristianos —católicos incluidos— eran cada vez más a favor de la intervención armada. Y fue todavía más preocupante la posición de muchos de ellos cuando las tropas de la ONU cruzaron el paralelo 38º para una expedición punitiva en contra de los norcoreanos. En aquella ocasión hasta Georges Bidault, uno de los fundadores de la Asociación de la Juventud Católica Francesa y exponente del grupo antifascista Liberté escribió que, puesto que la agresión partió del Norte hacia el Sur por obra de los comunistas, la agresión no tenía que ser sólo rechazada, sino castigada. Por tanto, se justificaba la *strafé expedition*, según la así llamada ley del mal menor: Dado que los comunistas eran una amenaza, había no sólo que golpearlos primero, sino que también había que castigarlos.<sup>68</sup>

Mazzolari, en cambio, en respuesta a la grave situación internacional, funda y promueve el movimiento

Vanguardias Cristianas, que tendría como objetivo la paz entre los pueblos. El movimiento, que se reunió por primera vez el 7 de enero de 1951 en Modena sin ceder a ningún compromiso ideológico, tuvo el mérito de reunir y hacer dialogar a los cristianos con algunos Partidarios de la Paz. Este intento fue entendido y apreciado por intelectuales como Frédéric Joliot-Curie, presidente del Congreso Mundial de la Paz, que el 6 de noviembre de 1950 lo había invitado al congreso que se habría de realizar en Sheffield. Sin embargo, para evitar ulteriores acusaciones de pro-comunismo que habrían comprometido la actividad de Vanguardias Cristianas, Mazzolari rechazaría prudentemente participar en el congreso y, después de haber respondido de manera privada a Joliot-Curie, escribe una carta abierta, publicada en su revista *Adesso* el 15 de noviembre, para dejar en claro su posición. En la carta escribirá que rechazar participar no significaba rechazar ni la invitación ni el encuentro.

Con extrema lucidez pone también en evidencia los límites del Movimiento de los Partidarios de la Paz. Primero que nada, la falta de separación de los vínculos políticos de sus responsables y de la propaganda de partido: la causa de la paz no puede estar a las órdenes de nadie. Segundo: la ausencia de las voces de los pobres de todas partes del mundo, aquellos a quienes les había sido arrancada la dignidad, la libertad y el gusto de vivir; aquellos que iban a morir cuando los poderosos decidieron hacer la guerra. Tercero: la falta de reconocimiento del derecho a la libertad religiosa. Di-

<sup>63</sup> De hecho, Mauriac criticó la posición de los obispos de haber cedido a la ideología comunista en las páginas de *Le Figaro*. Cf. *La bomba atómica...*, art. cit., en: *Scritti*, p. 365, n. 121.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>67</sup> En 1949, la Santa Sede promulgó un decreto para excomulgar a los inscritos en el partido comunista y para los católicos que colaboraran con los comunistas.

<sup>68</sup> Cf. “Quando comandano i generali” (*Adesso*, 15 de octubre de 1950), pp. 410-412.

cho esto, él reconocía al Movimiento el mérito de mantener en el mundo el debate sobre la paz, obligando a los gobernantes y a los pueblos occidentales y orientales a reflexionar sobre la gravedad de la cuestión, y a los cristianos a tomar sus responsabilidades ante los nuevos probables fratricidios colectivos.<sup>69</sup>

Durante el Congreso de Modena, Mazzolari tuvo el valor de lanzar un pacto de fraternidad entre los italianos de cualquier partido, religión y clase social, para que juntos fueran capaces de “extraer del corazón, de la tradición y de la religión, del sufrimiento de ayer y del de hoy, de los muertos ya incontables, la resistencia espiritual que es la única que puede compensar y sustituir la defensa armada, más peligrosa que válida”.<sup>70</sup> Este pacto —al que se adhirió también gente de izquierda— fue la ocasión final para que *Adesso*, que era su portavoz, fuera obligada a cerrar.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Cf. “Messaggio delle Avanguardie cristiane al Congresso della Pace” (*Adesso*, 15 de noviembre de 1950), en: *Scritti*, pp. 427-430.

<sup>70</sup> “Patto di fraternità” (*Adesso*, 15 de febrero de 1951), p. 476.

<sup>71</sup> La revista quincenal *Adesso*, fundada por Mazzolari en enero de 1949, participó activamente en el debate cultural y político de aquellos años pero, debido a su apertura en el debate al mundo comunista, sobre todo en lo que se refiere al tema de la justicia social y de la paz, fue obligada a cerrar el 15 de marzo de 1951, por intervención del cardenal Idelfonso Schuster. De hecho, el cardenal Schuster lo había acusado de generar confusión entre los católicos “con gran alegría de los comunistas, quienes hace poco participaron en el Congreso de Modena” (Cit.: [Lettera del Vescovo], 27 de enero de 1951, en: *Obbedientissimo*, p.

Mazzolari obedeció, porque todas las cosas, incluido *Adesso*, son menos que un momento, “mientras que la Iglesia es custodia del Eterno”. Y él ha elegido al Eterno, escribirá a su obispo el 16 de febrero de 1951. Pero en seguida añadirá:

A mis ciento cincuenta desempleados no podré decirles nada diferente de lo que he escrito durante dos años en *Adesso*...; [...] de la paz no puedo pensar ni decir nada diferente; en cuanto a la «defensa armada» de mi patria, ya no tengo el valor de repetir «parte, hijo, es tu deber».<sup>72</sup>

Las prohibiciones de publicación y predicación por parte de la Santa Sede continuaron hasta y después de su muerte.<sup>73</sup>

### Tú no matarás

En abril de 1955, Primo Mazzolari publica de manera anónima *Tu non uccidere*. En 1957 sale, aún de manera anónima, la segunda edición; pero para la tercera se tuvo que es-

216). Después de comprobar la inconsistencia de las acusaciones contra Mazzolari, la revista pudo volver a su actividad en noviembre del mismo año. Sin embargo, los ataques por parte de obispos, cardenales y la Acción Católica continuaron.

<sup>72</sup> [Lettera al Vescovo], 16 de febrero de 1951, en: *Obbedientissimo*, p. 223.

<sup>73</sup> Uno se pregunta si Pío XII realmente conocía los detalles de esta persecución. Mazzolari había tratado de encontrarlo personalmente, pero la audiencia nunca le fue concedida. Para profundizar sobre estas dolorosas vicisitudes véase el volumen *Obbedientissimo in Cristo*.

perar hasta 1965, cuando el libro finalmente pudo salir firmado por su autor. Ya muchos libros y artículos de Mazzolari habían sido censurados por autoridades eclesiásticas y por la Santa Sede, pero *Tu non uccidere* fue probablemente el texto menos comprendido por eclesiásticos y laicos. En la introducción de Arturo Chiodi, de la edición del 2003, se explica que la ocasión de compilación del texto fue dada por dos cartas enviadas a Mazzolari en agosto de 1950 por parte de algunos jóvenes católicos. Estos le preguntaban: 1) En caso de guerra, ¿tendrían que prepararse para el combate? 2) En caso afirmativo, como italianos, ¿con quién y contra quién? 3) En caso de ocupación americana o rusa, ¿tendrían que colaborar, ser neutrales u hostiles?<sup>74</sup> Mazzolari responderá a los jóvenes por medio de *Adesso*, pero la cuestión que ellos planteaban se volverá el tema constante de muchos de sus apuntes y escritos, que luego serán compilados en el texto de 1955.

Como hemos visto, Primo Mazzolari conoce muy bien la teoría de la guerra justa que, sostenida por grandes pensadores como Ambrosio, Agustín y Tomás, había sobrevivido en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Con base en esta teoría, la guerra justa, para ser tal, debe prever las siguientes condiciones: una causa justa; una autoridad competente que la declara; una recta intención; un remedio extremo, la probabi-

<sup>74</sup> Cf. A. Chiodi, Introducción, en: P. Mazzolari, *Tu non uccidere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2003<sup>10</sup>, p. 11.

lidad de éxito; la discriminación entre objetivos militares y civiles y la proporcionalidad entre acciones militares y ventajas conseguidas.<sup>75</sup> Probablemente, tales condiciones nunca se cumplieron en las guerras hasta el siglo XX, pero en las del siglo XX, tanto mundiales como coloniales o civiles, es un hecho que ciertamente no se cumplieron. Sin embargo, tal teoría en los años '50 era aceptada por la teología moral de la Iglesia. El obispo mismo de Mazzolari, monseñor Cazzani, en una de sus cartas con fecha de 27 de enero de 1951 lo reprendía por su actitud radical diciéndole:

¿Dónde encuentra usted en el Evangelio la condena absoluta de la guerra defensiva? Mientras que para el derecho natural, como siempre han admitido con unánime consenso los doctores y los padres católicos, ésta se consiente, y en sí y para los gobernantes, cuando es verdaderamente necesaria, es incluso precisa.<sup>76</sup>

Como hemos visto, Primo durante muchos años se mantuvo en la posición de la guerra como “horrible necesidad”, “medio desesperado”, “calamidad” de la que el Señor

<sup>75</sup> Cf. L. Lorenzetti, “Guerra e pace nella riflessione teologica della prima metà del '900. Le fonti del pensiero di Mazzolari”, en: P. Trionfini (ed.), *Tu non uccidere' Mazzolari e il pacifismo del Novecento*, Fondazione Don Primo Mazzolari, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 67, n. 1.

<sup>76</sup> [Lettera del Vescovo], 27 de enero de 1951, cit., en: *Obbedientissimo*, p. 216.

nos debe de liberar, como del hambre y de la peste. Pero ahora la ha abandonado definitivamente. De hecho, ahora recuerda a los lectores que Dios ha mandado: *tú no matarás* que, por más que se le dé vueltas, quiere decir: *tú no matarás*. Las antiguas profecías del Antiguo Testamento están impregnadas de una ansiedad de paz que preanuncia el Evangelio: “*Opus justitiae pax*” (Isaías 32,17), “convertirán sus espadas en azadas, y sus lanzas en podaderas” (Miqueas, 4,3), “dispersa a los pueblos belicosos” (Salmo 68,31). Cristo ha venido a responder a esta ansia de paz que habita en el hombre. Ya desde su nacimiento los ángeles cantaron “paz en la tierra a los hombres de buena voluntad”. Toda su vida estuvo dirigida por la caridad y “fruto de la caridad es la paz. Su ley es el perdón”.<sup>77</sup> La guerra, incluida aquella definida como “justa”, no es un concepto evangélico; ésta ha sido tomada de la concepción humana antigua greco-latina, que puso freno al alcance revolucionario del mensaje evangélico. Después, por razones de interés, “teólogos medrosos o ingenuos o mercenarios” desfiguraron las palabras de Cristo “para legitimar la carnicería”. Sin embargo, el teólogo no puede sustituir la conciencia del cristiano y el cristiano —aquel que sigue a Cristo— es, como su Señor, hombre de paz. La palabra ‘paz’ no soporta que se le atribuya ningún adjetivo. En el momento en el que se limita a condiciones “racionales”, nace la guerra. Y la guerra nunca es justa, es más, es un acto criminal

<sup>77</sup> *Tu non uccidere*, p. 29.

en sí mismo, pues confía a la “fuerza la solución de un problema de derecho”.<sup>78</sup>

Ya en 1950, en respuesta a los que lo acusaban de un pacifismo cobarde, Mazzolari había dicho claramente que el adjetivo ‘justa’ no puede ser atribuido a ‘guerra’, porque como pecado de fratricidio, nunca puede ser definida como tal. De hecho, no se puede decir: “¡matar justamente —masacrar justamente—, destruir un pueblo justamente!”.<sup>79</sup>

Mazzolari critica, además, otro concepto —y en esto es decididamente revolucionario—: el de *guerra defensiva*. Pero, si en el caso de la negación de la guerra justa encontró partidarios, la negación de la guerra defensiva pareció un intento suicida y absurdo de rendirse ante los malvados. Salvo algunas excepciones como Giorgio La Pira, Giulio Vaggi y Clemente Reborá, los católicos se declararon en contra de la negación de la guerra defensiva.

La revista *Civiltà Cattolica*, aun habiendo apreciado *Tu non uccidere* por haber dado voz al dolor de algunos jóvenes cristianos, no aprobaba la condena de la guerra defensiva, y definió a ésta como una afirmación demasiado absoluta, antihumana y anticristiana. El boletín de la parroquia de San Carlos de Milán (*Bollettino della Corsia dei Servi*), a pesar de haber apoyado la condena a la guerra moderna, juzga también la con-

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>79</sup> “Pace e guerra” (*Adesso*, 15 de noviembre de 1950), en: *Scritti*, p. 423.

dena de Mazzolari como de “muy criticable y discutible”.<sup>80</sup>

No obstante, Mazzolari no era ningún iluso. Se habían necesitado cuarenta años para llegar a esta drástica conclusión, perfectamente justificable, más allá de por el contenido del Evangelio, por razones históricas y teóricas. De hecho, Primo hace ver que “o se condenan todas las guerras, también las *defensivas* y las *revolucionarias*, o se aceptan todas. Basta una excepción para hacer pasar por el ojo de la aguja a todos los camellos”.<sup>81</sup> Si se mira la historia, las guerras siempre están hechas para *defender* lo propio, como si no existieran prácticamente agresores y canallas, sino caballeros que combaten contra caballeros. En realidad, la guerra sólo es entre *lobos*. Y el cristiano no puede ni debe transformarse en un lobo. Debe comportarse como un cordero a imitación de Jesús, que rompió de una vez y para siempre la lógica del “ojo por ojo, diente por diente”, concediendo, además del manto, también la túnica. Y aquí está la propuesta *escandalosa* de Mazzolari. A quienes le objetaban que no combatir al malvado significaba hacerse su cómplice en la opresión de los débiles, él les contesta que el cristiano es un *resistente* y un *combatiente* por vocación, pero lo que lo distingue es el modo, que seguramente no es el homicidio. “¿Estamos seguros de que la resistencia armada acaba con las tribula-

<sup>80</sup> Cf. D. Saresella, “Reazioni, recensioni e dibattiti su *Tu non uccidere*”, en: Trionfini, *op. cit.*, pp. 187-190.

<sup>81</sup> “Il bruscolo e la trave” (*Adesso*, 1 de diciembre de 1950), en: *Scritti*, p. 438.

ciones de los inocentes? «Por tanto, ¿se tendrá que matar para impedir que existan los malvados? De esta manera habrá dos en lugar de uno» (Pascal)”. Mazzolari agrega:

El cristiano está en contra de todo mal, no hasta la muerte del malvado, sino hasta la propia muerte, puesto que no hay amor más grande que el de poner la propia vida al servicio del bien y del hermano perdido. Gana quien se deja matar y no quien mata. La historia de nuestra redención se abre con la masacre de los inocentes y se cierra con el Calvario: una historia, si se observa bien, un poco menos absurda que la historia de las guerras.<sup>82</sup>

He aquí, pues, la propuesta que Mazzolari hace a los cristianos: volverse como Cristo, que nunca dejó de testimoniar la justicia y la verdad, pero lo hizo con su sacrificio, hasta la muerte en la cruz.

El realismo mira al Evangelio como a un obstáculo. Estos textos están bien en la iglesia: pero el banco, el comercio, la industria, la guerra, la política son otra cosa. En tal razonamiento queda prácticamente anulada la encarnación. Si no es así, hay que decir que el Verbo se hizo carne en la tierra por haberse equivocado de planeta.<sup>83</sup>

<sup>82</sup> *Tu non uccidere*, pp. 52-53.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 53.

## Conclusión

En 1915, Primo Mazzolari partió como intervencionista, creyendo que la guerra contra el Imperio Austro-Húngaro era una causa justa. Pero la guerra no resolvió los problemas, es más, los agravó. Tan sólo veinte años después, Europa repitió la tragedia con un segundo conflicto mundial que generó todavía más muerte y destrucción. Mazzolari, en su oposición clara al fascismo, pasó al concepto de la guerra como un “mal a veces necesario”, participando en la Resistencia en el '43. Pero esta guerra y la sucesiva posguerra, con la carrera armamentista nuclear —la tragedia de Hiroshima y Nagasaki, en lugar de haber desalentado para siempre a las potencias a usar tales medios, las hizo tratar de conseguir armas aún más poderosas en nombre de la legítima defensa— por parte de las coaliciones de Oriente y Occidente, le hicieron darse cuenta de que ninguno de los dos estaba del lado correcto. Oriente y Occidente habían olvidado el respeto al hombre, hijo de Dios, baluarte intocable y no instrumentalizable por ninguna ideología, ni la de la “exasperación colectivista” ni la de la “dureza capitalista”.

Al final de su vida llegó a la conclusión de que ninguna guerra era lícita, en cuanto homicidio, suicidio y deicidio. De hecho, el hombre fue hecho a imagen de Dios.

Por tanto, la solución a los conflictos se debe buscar en el diálogo, en el encuentro con el otro no como un enemigo, sino como un hermano. Mazzolari es un cristiano que no bus-

ca escapatorias. El método de Cristo no fue el de la espada, sino el de la razón y el de la conciencia. Y ese debe ser también el método de los que lo siguen, de lo contrario el cristianismo se vuelve sólo un oropel ornamental inútil que no tiene la fuerza ni el valor de intervenir en las cuestiones de la vida y de la historia. Si los cristianos se hubieran acordado de esto, probablemente muchos desastres como el del nazismo se habrían podido evitar. A este propósito, Mazzolari solía citar al alemán Max Josef Metzger, sacerdote y mártir, quien fuera asesinado por los nazis en 1944 por predicar la paz. Pero los nacistas, ¿habrían podido exterminar a todo el pueblo cristiano alemán y europeo si éste se hubiera opuesto?

El mal llega cuando el cristiano abandona su tarea. Ésta es la extraordinaria autocrítica que hace Mazzolari a los cristianos de su tiempo, que habían renunciado a los valores del Evangelio en nombre de los valores burgueses del beneficio. Mazzolari tiene toda la autoridad para hacer esta crítica, aunque se defina sólo como “un pobre cura de campo”, así como la tuvieron los profetas cuando le gritaban al pueblo de Israel por haberse alejado de la ley divina. Como ellos, pone en juego su persona. Habiendo experimentado la tragedia de las dos guerras, junto a la de los veinte años de dominación fascista, Mazzolari no es sólo espectador del sufrimiento de los demás. Quizás para él, el sufrimiento más grande fue el de asistir al desolador espectáculo de una Europa salida de la guerra, vacua, presa de intereses partidarios y ba-

jo el peligro de nuevas guerras civiles e imperialistas. De la guerra no había nacido, pues, el mundo más libre, justo y fraterno que se esperaba. Por tanto, Primo Mazzolari, con base en la experiencia, tiene todo el derecho de recordar a los suyos, es decir, a los cristianos que existe la “sublime posibilidad”, dejada a un lado por razones pragmáticas, de un amor más grande:

Si queremos que el hombre no sea aplastado por el odio y la venganza, y pisoteadas la libertad y la justicia, o renegadas ambas por nuevos despotismos, es necesario que de las iglesias desoladas y de los altares profanados se eleve la ofrenda de una catolicidad renovada, que proponga en su inmólación sin límite y sin debilidad que donde quiera y siempre la única política que salva y construye es la del amor armado de amor.<sup>84</sup>

Esta heroica radicalidad no fue comprendida por los de su casa (la Iglesia católica), que durante muchos años, a través de sus eminentes representantes, trató de hacerlo callar por medio de prohibiciones y admoniciones. Sin embargo, antes de morir, el 5 de febrero de 1959 tuvo la gran alegría y consolación de ser recibido por Juan XXIII, el Papa “de carne” —como él lo definía—. El Papa lo llamó “la trom-

peta del Espíritu Santo en tierra mantovana”, y lo invitó también a participar en una de las comisiones preparatorias del Concilio Vaticano II, convocado el 25 de enero de ese mismo año. Mazzolari no logró participar en él porque murió el 12 de abril, pero Juan XXIII en la sucesiva encíclica de 1963, *Pacem in Terris*, afirmó lo que el sacerdote había afirmado con palabras y con el ejemplo durante toda su vida: “Es absurdo pensar que la guerra pueda ser utilizada como instrumento de justicia”.<sup>85</sup>

\* Licenciada en Filosofía y Letras en el Instituto Oriental de Nápoles. Doctora en Misiología en la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma. Vive en Japón y es docente en la Universidad Nazan de Nagoya. Imparte las clases de Antropología cristiana, Religiones y Civilizaciones, Educación para la Paz y la dignidad de la persona humana. Es la traductora oficial de las obras de Giovanni Riva al idioma japonés “Para conocer a Jesús y Pequeña antropología”.

<sup>85</sup> Juan XXIII, *Pacem in Terris, Litterae encyclicae*, 11 de abril de 1963, cap. III, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_it.html) (27.1.2010).

<sup>84</sup> “Giovani coscienze cristiane davanti alla possibile guerra” (*Adesso*, 15 de septiembre de 1950), p. 399.

# Mensaje del Santo Padre Francisco

## Para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado [17 de enero de 2016]

«Emigrantes y refugiados nos interpelan.  
La respuesta del Evangelio de la misericordia»

### Queridos hermanos y hermanas.

En la bula de convocación al Jubileo Extraordinario de la Misericordia recordé que «hay momentos en los que de un modo mucho más intenso estamos llamados a la mirada fija en la misericordia para poder ser también nosotros mismos signo eficaz del obrar del Padre» (Misericordiae vultus, 3). En efecto, el amor de Dios tiende a alcanzar a todos y a cada uno, transformando a aquellos que acojan el abrazo del Padre entre otros brazos que se abren y se estrechan para que quien sea sepa que es amado como hijo y se sienta «en casa» en la única familia humana. De este modo, la premura paterna de Dios es solícita para con todos, como lo hace el pastor con su rebaño, y es particularmente sensible a las necesidades de la oveja herida, cansada o enferma. Jesucristo nos habló así del Padre, para decirnos que él

se inclina sobre el hombre llagado por la miseria física o moral y, cuanto más se agravan sus condiciones, tanto más se manifiesta la eficacia de la misericordia divina.

En nuestra época, los flujos migratorios están en continuo aumento en todas las áreas del planeta: refugiados y personas que escapan de su propia patria interpelan a cada uno y a las colectividades, desafiando el modo tradicional de vivir y, a veces, trastornando el horizonte cultural y social con el cual se confrontan. Cada vez con mayor frecuencia, las víctimas de la violencia y de la pobreza, abandonando sus tierras de origen, sufren el ultraje de los traficantes de personas humanas en el viaje hacia el sueño de un futuro mejor. Si después sobreviven a los abusos y a las adversidades, deben hacer cuentas con realidades donde se anidan sospechas y temores. Además, no es raro que se encuentren con falta de normas claras y que se pue-

dan poner en práctica, que regulen la acogida y prevean vías de integración a corto y largo plazo, con atención a los derechos y a los deberes de todos. Más que en tiempos pasados, hoy el Evangelio de la misericordia interpela las conciencias, impide que se habitúen al sufrimiento del otro e indica caminos de respuesta que se fundan en las virtudes teologales de la fe, de la esperanza y de la caridad, desplegándose en las obras de misericordia espirituales y corporales.

Sobre la base de esta constatación, he querido que la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado de 2016 sea dedicada al tema: «Emigrantes y refugiados nos interpelan. La respuesta del Evangelio de la misericordia». Los flujos migratorios son una realidad estructural y la primera cuestión que se impone es la superación de la fase de emergencia para dar espacio a programas que consideren las causas de las migraciones, de los cambios que se producen y de las consecuencias que imprimen rostros nuevos a las sociedades y a los pueblos. Todos los días, sin embargo, las historias dramáticas de millones de hombres y mujeres interpelan a la Comunidad internacional, ante la aparición de inaceptables crisis humanitarias en muchas zonas del mundo. La indiferencia y el silencio abren el camino a la complicidad cuanto vemos como espectadores a los muertos por sofocamiento, penurias, violencias y naufragios. Sea de grandes o pequeñas dimensiones, siempre son tragedias cuando se pierde aunque sea sólo una vida.

Los emigrantes son nuestros hermanos y hermanas que buscan una vida mejor lejos de la pobreza, del hambre, de la explotación y de la injusta distribución de los recursos del planeta, que deberían ser divididos equitativamente entre todos. ¿No es tal vez el deseo de cada uno de ellos el de mejorar las propias condiciones de vida y el de obtener un honesto y legítimo bienestar para compartir con las personas que aman?

En este momento de la historia de la humanidad, fuertemente marcado por las migraciones, la identidad no es una cuestión de importancia secundaria. Quien emigra, de hecho, es obligado a modificar algunos aspectos que definen a la propia persona e, incluso en contra de su voluntad, obliga al cambio también a quien lo acoge. ¿Cómo vivir estos cambios de manera que no se conviertan en obstáculos para el auténtico desarrollo, sino que sean oportunidades para un auténtico crecimiento humano, social y espiritual, respetando y promoviendo los valores que hacen al hombre cada vez más hombre en la justa relación con Dios, con los otros y con la creación?

En efecto, la presencia de los emigrantes y de los refugiados interpela seriamente a las diversas sociedades que los acogen. Estas deben afrontar los nuevos hechos, que pueden verse como imprevistos si no son adecuadamente motivados, administrados y regulados. ¿Cómo hacer de modo que la integración sea una experiencia enriquecedora para ambos, que abra caminos positivos a las comunidades y prevenga el riesgo de la discrimi-

nación, del racismo, del nacionalismo extremo o de la xenofobia?

La revelación bíblica anima a la acogida del extranjero, motivándola con la certeza de que haciendo eso se abren las puertas a Dios, y en el rostro del otro se manifiestan los rasgos de Jesucristo. Muchas instituciones, asociaciones, movimientos, grupos comprometidos, organismos diocesanos, nacionales e internacionales viven el asombro y la alegría de la fiesta del encuentro, del intercambio y de la solidaridad. Ellos han reconocido la voz de Jesucristo: «Mira, que estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20). Y, sin embargo, no cesan de multiplicarse los debates sobre las condiciones y los límites que se han de poner a la acogida, no sólo en las políticas de los Estados, sino también en algunas comunidades parroquiales que ven amenazada la tranquilidad tradicional.

Ante estas cuestiones, ¿cómo puede actuar la Iglesia si no inspirándose en el ejemplo y en las palabras de Jesucristo? La respuesta del Evangelio es la misericordia.

En primer lugar, ésta es don de Dios Padre revelado en el Hijo: la misericordia recibida de Dios, en efecto, suscita sentimientos de alegre gratitud por la esperanza que nos ha abierto al misterio de la redención en la sangre de Cristo. Alimenta y robustece, además, la solidaridad hacia el prójimo como exigencia de respuesta al amor gratuito de Dios, «que fue derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo» (Rm 5,5). Así mismo, cada uno de nosotros es responsa-

ble de su prójimo: somos custodios de nuestros hermanos y hermanas, donde quiera que vivan. El cuidar las buenas relaciones personales y la capacidad de superar prejuicios y miedos son ingredientes esenciales para cultivar la cultura del encuentro, donde se está dispuesto no sólo a dar, sino también a recibir de los otros. La hospitalidad, de hecho, vive del dar y del recibir.

En esta perspectiva, es importante mirar a los emigrantes no solamente en función de su condición de regularidad o de irregularidad, sino sobre todo como personas que, tuteladas en su dignidad, pueden contribuir al bienestar y al progreso de todos, de modo particular cuando asumen responsablemente los deberes en relación con quien los acoge, respetando con reconocimiento el patrimonio material y espiritual del país que los hospeda, obedeciendo sus leyes y contribuyendo a sus costes. A pesar de todo, no se pueden reducir las migraciones a su dimensión política y normativa, a las implicaciones económicas y a la mera presencia de culturas diferentes en el mismo territorio. Estos aspectos son complementarios a la defensa y a la promoción de la persona humana, a la cultura del encuentro entre pueblos y de la unidad, donde el Evangelio de la misericordia inspira y anima itinerarios que renuevan y transforman a toda la humanidad.

La Iglesia apoya a todos los que se esfuerzan por defender los derechos de todos a vivir con dignidad, sobre todo ejerciendo el derecho a no tener que emigrar para contribuir al

desarrollo del país de origen. Este proceso debería incluir, en su primer nivel, la necesidad de ayudar a los países del cual salen los emigrantes y los prófugos. Así se confirma que la solidaridad, la cooperación, la interdependencia internacional y la equa distribución de los bienes de la tierra son elementos fundamentales para actuar en profundidad y de manera incisiva sobre todo en las áreas de donde parten los flujos migratorios, de tal manera que cesen las necesidades que inducen a las personas, de forma individual o colectiva, a abandonar el propio ambiente natural y cultural. En todo caso, es necesario evitar, posiblemente ya en su origen, la huida de los prófugos y los éxodos provocados por la pobreza, por la violencia y por la persecución.

Sobre esto es indispensable que la opinión pública sea informada de forma correcta, incluso para prevenir miedos injustificados y especulaciones a costa de los migrantes.

Nadie puede fingir de no sentirse interpelado por las nuevas formas de esclavitud gestionada por organizaciones criminales que venden y compran a hombres, mujeres y niños como trabajadores en la construcción, en la agricultura, en la pesca y en otros ámbitos del mercado. Cuántos menores son aún hoy obligados a alistarse en las milicias que los transforman en niños soldados.

Cuántas personas son víctimas del tráfico de órganos, de la mendicidad forzada y de la explotación sexual. Los prófugos de nuestro tiempo es-

capen de estos crímenes aberrantes, que interpelan a la Iglesia y a la comunidad humana, de manera que ellos puedan ver en las manos abiertas de quien los acoge el rostro del Señor «Padre misericordioso y Dios de toda consolación» (2 Co 1,3).

Queridos hermanos y hermanas emigrantes y refugiados. En la raíz del Evangelio de la misericordia el encuentro y la acogida del otro se entrecruzan con el encuentro y la acogida de Dios: Acoger al otro es acoger a Dios en persona. No se dejen robar la esperanza y la alegría de vivir que brotan de la experiencia de la misericordia de Dios, que se manifiesta en las personas que encuentran a lo largo de su camino. Los encomiendo a la Virgen María, Madre de los emigrantes y de los refugiados, y a san José, que vivieron la amargura de la emigración a Egipto.

Encomiendo también a su intercesión a quienes dedican energía, tiempo y recursos al cuidado, tanto pastoral como social, de las migraciones. Sobre todo, les imparto de corazón la Bendición Apostólica.

Vaticano, 12 de septiembre de 2015, memoria del Santo Nombre de María

**Francisco**

## Reseña

### Literaturgia. Poesía católica de Nuevo León

José Roberto Mendirichaga\*

Vigil, Arnulfo. *Literaturgia. Poesía católica de Nuevo León*, Oficio Ediciones, Monterrey, 2014, 193 pp.

En 2005 había leído un libro de Arnulfo Vigil titulado *Antología de poesía cristiana en América Latina*, publicado por Claves Latinoamericanas, de Raúl Macín, en 1990, que abordaba el tema de la poesía religiosa latinoamericana. Hoy, el autor nos sorprende de manera muy positiva con el texto *Literaturgia. Poesía católica de Nuevo León*, libro que implica cinco años de trabajo de investigación, sumado al conocimiento que sobre el tema ha venido acumulando el autor. Éste dedica el libro a los cultos sacerdotes Luis Eduardo Villarreal Ríos y José Francisco Gómez Hinojosa, dando las gracias igualmente a don Israel Cavazos Garza, académico de la historia y cronista de Monterrey y Guadalupe.

En la "Introducción" deja claro que durante los tres siglos novohispanos la Iglesia católica dominó "las actividades y el pensamiento de los mexicanos", para después, con las Leyes de Reforma en el siglo XIX, abrirnos a las confesiones religiosas evangélicas. Para Vigil, desde finales del siglo XX la poesía religiosa "es una tradición agotada [...] que ha palidecido, sin esperanza de resurrección". El autor atribuye este yermo a la secularización, al mal ejemplo de algunos clérigos y a la ausencia de renovación literaria, entre otras causas, señalando

que durante el siglo XIX y la mitad del XX, los poetas abrevaron en las fuentes de la fe y la literatura, en clara unicidad. Pide distinguir la auténtica poesía religiosa de la que sólo se queda en *hojuelas*. "Poesía religiosa —agrega— no es la que se escribe a Dios como un asunto más [...], sino la de los religiosos [...] o laicos que convierten su fe en palabra".

De "En el Ambón al Amén", primero y último de los capítulos, el autor va haciendo un recuento biográfico, y en muchas ocasiones antologado, de nuestros poetas nacidos en el terruño o que permanecieron en el mismo por cierto tiempo, por muchos años o incluso hasta su muerte. Igualmente, da el contexto literario novohispano y nacional de autores y obras e inicia en lo local con Luis de Carvajal 'El Mozo' (p. 29), Juan Bautista Chapa (p. 35), Lucas de las Casas (p. 37), Francisco González de Paredes, Servando Teresa de Mier (p. 42), Antonio del Álamo (p. 43), José de Jesús Belaunzarán (p. 49), Máximo Valencia (p. 54), María Brown de Berlanga (p. 67), Oralia Rocha de Barocio, Jose Arrese (p. 71), Julia de la Peña (p. 72), Romulado Elizondo (p. 76), Simón de la Garza Melo (p. 78), Antonio Margil Cortés (p. 79), Ignacio Montes de Oca (p. 82), Jacinto López Romo (p. 84),

Epigmenio Melo (p. 85), Emigdio Béjar (p. 91), Juan José Hinojosa (p. 94), Mauricio Martínez Guzmán (p. 99), Fortunato Lozano (p. 104), Francisco Zambrano (p. 109), Celedonio Junco de la Vega (p. 111), Alfonso Junco, Ricardo Arenales (p. 113), Ramón Valle, Fidencio García y Vicente F. Gómez.

Ya en el siglo XX, los poetas religiosos de Nuevo León son: Irene Gómez Reina (p. 150), Virginia R. de Cárdenas (p. 153), Ana María Medina (p. 156), Amalia Quintanilla de Zorrilla (p. 158), Esther M. Allison (p. 159), Ma. de los Ángeles García de Gallegos (p. 161), Cristina White (p. 162), Gloria Siller (p. 164), María Elena Assad de Dieck, Luis Horacio Durán (p. 167), Luis J. Prieto (p. 170), Jorge Eugenio Ortiz (p. 173), Claudio Hinojosa y Daniel Baruc Espinal (p. 188). Incluye Vigil en su libro *Literaturgia* a algunos poetas del Noreste, como Jerónimo Verduzco, de Coahuila, y a las tamaulipecas Isaura Calderón y Gloria Riestra.

En "Amén o conclusión", escribe Arnulfo Vigil: "Hoy la poesía religiosa es una especie en extinción [...]; ha fallecido ante sus propios epígonos. No renovó el catolicismo su discurso, no siguió avante la poesía religiosa".

Algunas sugerencias al autor, para la segunda edición de este libro: aclarar que algunos de los poetas antologados son o fueron evangélicos, por lo que el título debiera ser *Literaturgia. Poesía cristiana de Nuevo León*, como queda dicho en el colofón; la inclusión de Alfonso Rubio en la lista de poetas religiosos locales; citar al final la biblio-

grafía y hemerografía consultadas; y elaborar un índice onomástico.

Una muy sincera felicitación al poeta, ensayista y editor Arnulfo Vigil por este libro, que lo confirma en el género literario y aporta un singular valor a la historia de la literatura local. 📖

\* Maestro en Letras Españolas por la UANL y doctor en Historia por la UIA. Cultiva el ensayo y la biografía. Autor de varios libros individuales. Profesor emérito de la Universidad de Monterrey.

# LA CUESTIÓN SOCIAL

La revista *La Cuestión Social* se imprimió en  
MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V.  
Canal Leningrado Mz. 34 Lt.12, Col. Insurgentes 09750,  
Ciudad de México [impvarel@hotmail.com](mailto:impvarel@hotmail.com) Tel. 56900463.

La edición consta de 1,000 ejemplares.

