

LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE
EL APARTHEID EN SUDÁFRICA:
UN ANÁLISIS TEOLÓGICO
DEL DOCUMENTO *KAIRÓS*

BIBLIOTECA
COMILLAS
Teología

10

PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD
PONTIFICIA COMILLAS

PEDIDOS:

Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas, 3
Tel.: 91 734 39 50 - Fax: 91 734 45 70
c.e.: edit@pub.upcomillas.es

CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA

LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE EL APARTHEID EN SUDÁFRICA:

Un análisis teológico
del documento *Kairós*



2014

Esta obra ha sido galardonada con el PREMIO JOSÉ MARÍA RAMÓN DE SAN PEDRO a la mejor tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas en el período de los cursos académicos 2012 y 2013.

Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

MÁRQUEZ BEUNZA, Carmen.

Las Iglesias Cristianas ante el Apartheid en Sudáfrica: un análisis teológico del documento "Kairós" / Carmen Márquez Beunza. -- Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2014.

362 p. -- (Biblioteca Comillas. Teología; 10)

Bibliografía: págs. 347-362.

D.L. M. 31815-2014. -- ISBN 978-84-8468-573-9

I. Documento Kairós. 2. Iglesias cristianas. 3. Pensamiento social cristiano. 4. Racismo. 5. Sudáfrica. I. Título

Esta editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE), lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional



© 2014 Carmen Márquez Beunza
© 2014 Universidad Pontificia Comillas
Universidad Comillas, 3
28049 Madrid

Diseño de cubierta: Belén Recio Godoy

PDF-WEB: 978-84-8468-573-9

EDICIÓN DIGITAL

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de la información, sin permiso escrito de la UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS.

A Juan Bosch, OP, *In memoriam*

During my lifetime I have dedicated myself to this struggle of the African people. I have fought against white domination, and I have fought against black domination. I have cherished the ideal of a democratic and free society in which all persons live together in harmony and with equal opportunities. It is an ideal which I hope to live for and to achieve. But if needs be, it is an ideal for which I am prepared to die.

Nelson Rolihlahla Mandela

Because I believe in the great liberator God of the Exodus and of Calvary I have no doubt at all that the oppressed will be free in South Africa, and that Black and White shall live in harmony. This is God's intention and it cannot be frustrated forever. A new South Africa is in the process of emerging. It shall be democratic, genuinely non-racial and given to justice. All people are created in God's image. Black and White must strive to dwell amicably together as brothers and sister who are members of one family, the human family, God's family. For this I am ready to die.

Desmond Mpilo Tutu

Índice

SIGLAS - ABREVIATURAS	13
PRÓLOGO.....	15
INTRODUCCIÓN GENERAL	21
EL DOCUMENTO <i>KAIRÓS</i> Y EL POSTULADO DE LA CONTEXTUALIDAD.....	22
ARTICULACIÓN INTERNA DE ESTA INVESTIGACIÓN.....	25
EN LUCHA PERMANENTE CONTRA EL RACISMO	27
 PARTE I. EL CONTEXTO SUDAFRICANO: LA DECISIÓN EN UN TIEMPO <i>KAIROLÓGICO</i>	
PRENOTANDOS: SUDÁFRICA EN EL DEBATE HISTORIOGRÁFICO MODERNO ...	33
CAPÍTULO 1. LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO APARTE: SUDÁFRICA BLANCA Y SUDÁFRICA NEGRA	39
1. INTRODUCCIÓN: POLÍTICA Y RELIGIÓN EN SUDÁFRICA (1838-1985).....	39
2. SUDÁFRICA BLANCA: EL NACIONALISMO <i>AFRIKÁNER</i>	42
2.1. Los orígenes de la nación <i>bóer</i> : mito fundacional del <i>Great Trek</i> (1838).....	43
2.2. La nación <i>bóer</i> frente al Imperio Británico: génesis y evolución del nacionalismo <i>afrikáner</i> (1870-1948).....	49
a) <i>La gestación del nacionalismo afrikáner (1870-1890): P. Kruger, S. J. du Toit y el concepto de teocracia calvinista aplicado a Sudáfrica</i>	51
b) <i>La guerra anglo-bóer (1899-1902) y el proceso de recons- trucción nacional (1903-1930)</i>	55

LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE EL APARTHEID EN SUDÁFRICA

c) <i>El volkskapitalisme y la formación del Christelik-nasionaal (1930-1948)</i>	66
2.3. La implantación de la política del <i>apartheid</i> o «desarrollo separado»: el proyecto de H. Verwoerd (1948-1966)	74
2.4. El colapso del <i>apartheid</i> , ¿fracaso de la utopía <i>afrikáner</i> ?.....	85
3. SUDÁFRICA NEGRA: LUCHA Y RESISTENCIA	90
3.1. El ideal igualitario del cristianismo misionero y las promesas del liberalismo político británico: embriones de la conciencia política negra	91
3.2. El nacimiento del movimiento de resistencia frente a la segregación racial: la fundación del <i>African National Congress</i> (1912) y la lucha asimilacionista.....	99
3.3. El movimiento de resistencia contra el <i>apartheid</i> : la redefinición de la lucha	105
3.4. El movimiento de Conciencia Negra: la figura profética de Steve Biko.....	111
4. CONCLUSIÓN. «AISLAMIENTO» VS. «NEGRITUD»: DOS IDENTIDADES EN LIZA.....	115
CAPÍTULO 2. EL CRISTIANISMO SUDAFRICANO: DEVENIR E IMPLICACIÓN DE LAS IGLESIAS EN LA SEGREGACIÓN RACIAL	
1. INTRODUCCIÓN: ENTRE EL COLONIALISMO Y EL ÍMPETU MISIONERO	122
2. LAS IGLESIAS <i>AFRIKÁNERS</i> (<i>NEDERDUTSE GEREFORMEERDE KERK</i> , <i>NEDERDUTSE HERVORMDE KERK</i> , <i>GEREFORMEERDE KERK</i>)	124
2.1. La formación de las tres Iglesias <i>afrikáners</i>	125
2.2. Entre el liberalismo ilustrado y el neocalvinismo kuyperiano: los debates teológicos de la segunda mitad del siglo XIX.....	129
2.3. El <i>National Party at Prayer</i> o la transformación de la Iglesia en una <i>Volkskerk</i>	136
2.4. Las Iglesias <i>afrikáners</i> bajo el régimen del <i>apartheid</i>	143
2.5. Disidencia en el corazón del <i>Afrikanerdom</i> : Beyers Naudé y el <i>Christian Institute</i>	151
3. LA RESISTENCIA ECLESIAL Y ECUMÉNICA FRENTE AL <i>APARTHEID</i> (1948-1985)	157
3.1. La encrucijada de las <i>English-speaking Churches</i> : entre la resistencia y la sumisión.....	159
a) 1948, las Iglesias de habla inglesa «entre dos fuegos»	160
b) Trevor Huddleston y el arzobispo Geoffrey Clayton: dos visiones encontradas en el clero anglicano	164
c) Un arzobispo negro en territorio <i>afrikáner</i> : Desmond Tutu y el <i>South African Council of Churches</i>	174
3.2. La Iglesia Católica o el «peligro romano» (<i>die roomse gevaar</i>) ante el <i>apartheid</i>	181
a) La actitud de la Iglesia Católica ante la victoria nacionalista	182
b) Vientos conciliares en tierra sudafricana: las memorias del arzobispo Denis Hurley.....	187
3.3. El rechazo del racismo como pecado: la postura de las llamadas «Iglesias hijas»	193

ÍNDICE

4. EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO INTERNACIONAL Y EL COMBATE CONTRA EL RACISMO	196
4.1. Sarpheville y la Consulta de Cottesloe del Consejo Ecuménico de Iglesias (1960): entrada en escena del movimiento ecuménico internacional.....	199
4.2. «El mundo dicta el orden del día» (Upsala 1968): la redefinición de la misión de la Iglesia y sus repercusiones para el contexto sudafricano.....	202
4.3. El paso de las declaraciones a la acción: el controvertido <i>Programa de Lucha contra el Racismo</i> del CEI y su impacto en Sudáfrica.....	204
4.4. La Asamblea de Nairobi del CEI (1975): <i>evangelicals</i> vs. <i>ecumenicals</i>	207
5. CONCLUSIÓN. <i>IN STATU CONFESSIONIS NIL ADIAPHORA</i> : LA DECISIÓN DE UN TIEMPO <i>KAIROLÓGICO</i>	212

PARTE II. EL DOCUMENTO *KAIRÓS* COMO PARADIGMA DE TEOLOGÍA CONTEXTUAL

CAPÍTULO 3. EL DOCUMENTO <i>KAIRÓS</i> EN EL MARCO DE LA TEOLOGÍA NEGRA AFRICANA.....	221
1. PRELIMINARES METODOLÓGICOS: NOTAS SOBRE EL CARÁCTER CONTEXTUAL DE LA TEOLOGÍA.....	222
1.1. Emergencia de las teologías contextuales.....	223
1.2. Diversas aproximaciones a una definición de «teología contextual»	227
2. LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA NEGRA AFRICANA: LA BÚSQUEDA DE UN CRISTIANISMO DE «ROSTRO AFRICANO»	233
3. LA TEOLOGÍA NEGRA SUDAFRICANA O TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN SUDAFRICANA	237
3.1. «El mal en Sudáfrica se disfraza de cristianismo»: las intempestivas cuestiones teológicas.....	238
3.2. Las raíces de la Teología Negra sudafricana: el movimiento de Conciencia Negra y la Teología Negra afroamericana	240
3.3. La Teología Negra sudafricana como teología de la <i>negritud</i> ...	244
4. ¿INCULTURACIÓN O LIBERACIÓN? UN DEBATE PERMANENTE	250
ANEXO AL CAPÍTULO 3: <i>KAIRÓS</i> : UN DESAFÍO A LA IGLESIA (UN COMENTARIO TEOLÓGICO ACERCA DE LA CRISIS POLÍTICA EN SUDÁFRICA)	253
1. El momento de la verdad (<i>kairós</i>)	254
2. Crítica a la «Teología del Estado».....	255
3. Crítica a la «Teología de la Iglesia»	260
4. Hacia una «Teología Profética».....	266
5. Desafío a la acción.....	272

CAPÍTULO 4. ESTUDIO E INTERPRETACIÓN DEL DOCUMENTO <i>KAIRÓS</i> ...	277
1. EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA CONTEXTUAL DE JOHANNESBURGO Y EL DOCUMENTO <i>KAIRÓS</i>	278
1.1. El marco del documento: el Instituto de Teología Contextual ..	279
1.2. Dos estilos teológicos: la confesión Belhar y el documento <i>Kairós</i>	283
2. LA «TEOLOGÍA DEL ESTADO».....	286
2.1. La crítica a la «Teología del Estado»: Romanos 13 y el binomio «Ley y orden».....	288
2.2. Redimir la tradición calvinista: ¿tiene futuro la tradición reformada en Sudáfrica?.....	292
3. LA «TEOLOGÍA DE LA IGLESIA».....	295
3.1. Crítica a la «Teología de la Iglesia»: La <i>via media</i> anglicana en contexto sudafricano.....	297
3.2. <i>No cheap reconciliation</i> : el costoso precio de la reconciliación y la justicia y el problema de la violencia	300
4. LA «TEOLOGÍA PROFÉTICA».....	307
4.1. Análisis social: teología política y teología de la liberación	308
4.2. La tiranía y el problema de la desobediencia civil.....	313
5. RECEPCIÓN Y VALORACIÓN DEL DOCUMENTO <i>KAIRÓS</i>	315
5.1. Balance y primeras reacciones	316
5.2. El momento de la recepción: del <i>Kairós</i> Soweto al <i>Kairós</i> Palestina	319
REFLEXIONES CONCLUSIVAS	327
BIBLIOGRAFÍA	347

Siglas y abreviaturas

ABRECSA	Alliance of Black Reformed Christians in Southern Africa
AfAf	African Affairs
AHR	American Historical Review
ANC	African National Congress
CECAM	Conferencias Episcopales de África y Madagascar
CEI	Consejo Ecuménico de Iglesias
CI	Christian Institute
COSATU	Congress of South African Trade Unions
CSSH	Comparative Studies in Society and History
DiEc	Diálogo Ecuménico
DRC	Dutch Reformed Church (Nederduitse Gereformeerde Kerk)
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
EE	Estudios Eclesiásticos
ER	The Ecumenical Review
FPTC	From Protest to Challenge
GK	Gereformeerde Kerk (Dopper Kerk)
IRC	Institución de la Religión Cristiana
IRM	International Review of Missions
JTSA	Journal of Theology for Southern Africa
LMS	London Missionary Society
NGK	Nederduitse Gereformeerde Kerk (Dutch Reformed Church)
NHK	Nederduitsch Hervormde Kerk
NIR	National Initiative for Reconciliation

LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE EL APARTHEID EN SUDÁFRICA

NP	National Party
NUSAS	National Union of South African Students
PAC	Pan-Africanist Congress
SACBC	South African Catholic Bishop's Conference
SACC	South African Council of Churches
SAIRR	South African Institute of Race Relations
SAP	South African Party
SPROCAS	Study Project on Christianity in Apartheid Society
UDF	United Democratic Front
UNISA	University of South Africa
UP	United Party
WARC	World Alliance of Reformed Churches

PRÓLOGO

De ordinario las funciones que se asignan a un prólogo suelen ser encomendadas a personas singularizadas por su reconocida especialización en la materia de la que trata un libro. En este caso concreto le hubiera correspondido esta tarea al P. Juan Bosch, dominico, reconocido ecumenista, versado en la teología negra africana e inspirador de la primera formulación de este estudio sobre el *apartheid* en Sudáfrica, a la búsqueda de la imagen de Dios en el documento *Kairós* (1985) y su crítica al Dios de la teología del Estado. Su prematuro fallecimiento y otras circunstancias de naturaleza académica dispusieron que yo me encontrase muy cerca, no ya de la génesis, pero sí del largo y laborioso proceso de elaboración de este libro que fue, en su primera configuración, una brillante tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid en octubre de 2012 con el título «Las Iglesias cristianas ante el *apartheid* en Sudáfrica: un análisis teológico del documento *Kairós*». Antes de ver la luz de la imprenta esta investigación ha sido previa y doblemente reconocida: primero, con el premio Bartolomé de las Casas de la Universidad de Friburgo (Suiza), y, en segundo lugar, con el premio José María Ramón de San Pedro de la Universidad Pontificia Comillas.

Sudáfrica resulta tristemente famosa y conocida por la situación de segregación racial llevada hasta sus últimas consecuencias, escenificadas en la mítica prisión de Robben Island y su más emblemático prisionero, Nelson Mandela, uno de los grandes líderes y protagonistas de la lucha contra el *apartheid*. En aquel islote, lugar de reclusión de los dirigentes del *African National Congress*, recalca la historia de una nación desde sus orígenes más remotos. Desde hacía varios siglos la punta meridional de África se había

convertido en el lugar obligado de las rutas comerciales entre Europa y Asia, navegando por el océano Atlántico y el Índico. El 3 de febrero de 1488, el expedicionario portugués Bartolomé Días bordeó aquellas costas rocosas y bautizó el lugar como «cabo de las Tormentas», aunque poco después el Papa y el rey de Portugal acordaron mudar su nombre por otro mucho más optimista: «cabo de Buena Esperanza». La ruta marítima a la India y el Asia oriental había quedado abierta, pero aquella doble denominación parecía presagiar esa lucha por el poder y por la tierra grabada a sangre y fuego en la historia de Sudáfrica.

Aquel destino dramático empieza a forjarse cuando el comerciante holandés Jan van Riebeeck se instala en El Cabo, en 1652, por encargo de la Compañía holandesa de las Indias Orientales, de modo que sus barcos pudieran hacer escala en el largo viaje entre Europa y la actual Indonesia. Así se iniciaron los primeros contactos entre europeos y la población aborígen negra. La implantación de una colonia, la expansión de aquellos habitantes blancos hacia el interior a la búsqueda de tierras, junto con la llegada de nuevos colonos europeos, fueron configurando un pueblo «africano» de raza blanca que se dio a sí mismo ya a comienzos del siglo XVIII la denominación de *afrikaner*.

Las circunstancias en la región de El Cabo no variaron sustancialmente cuando la colonia pasó, en 1795, a manos del imperio británico, que empezó a ejercer su soberanía sin alterar la legislación holandesa, apoyándose y favoreciendo a aquellos granjeros *boer* que habían ido ocupando tierras y utilizando el inmenso potencial de mano de obra barata que representaba la población bantú negra. Este predominio británico sobre la colonia de El Cabo iba a convertirse en una soberanía sobre toda Sudáfrica. El aumento de emigrantes blancos de procedencia inglesa no tardó en provocar un conflicto de fronteras con la población negra de los *xhosa*, cuya rebelión fue sofocada brutalmente por el ejército británico durante la guerra de 1834-1835.

Después de aquella contienda, la historia particular de los *afrikaner* holandeses, de acendrada tradición calvinista, conoce un capítulo especial en el legendario *Great Trek*, un éxodo desde El Cabo hacia el norte, hacia la «tierra prometida», con el doble deseo de tomar distancia de la autoridad británica y ocupar nuevos territorios. Entre 1836 y 1840 habían emigrado hacia el norte unos 6.000 blancos, hacia las regiones de Natal y Transvaal. Aquellos *voortrekker* se toparon con la resistencia de la población zulú. A las órdenes de A. Pretorius, la aniquiladora victoria conseguida por las tropas de los *boer* sobre el ejército zulú en *Blood River*, el 16 de diciembre de 1838, convirtió aquella batalla y aquella fecha en el día de fiesta nacional para aquella Sudáfrica regida por los *afrikaner* que estaba por venir. El desarrollo de aquellos acontecimientos, «la batalla del Río de la sangre»,

fue reelaborado ulteriormente por los líderes intelectuales del movimiento *afrikaner* hasta crear el mito de una victoria querida por Dios, verdadero signo del predominio blanco en Sudáfrica. Al año siguiente de aquella victoria, en 1839, los *voortrekker* fundaron la república de Natal, con su propio gobierno popular. Sin embargo, tuvieron que capitular y someterse al control británico.

En otras palabras: la consolidación del poderío blanco enfrentaba abiertamente a los colonos ingleses, bien asentados en la posesión de la tierra para sus ovejas y vacas, con la economía mucho más de subsistencia de los *voortrekker*. Unos y otros iban a entrar en conflictos bélicos con la población aborigen de los *xhosa*, que han defendido la frontera de sus territorios. En ambos frentes iba a seguir dibujándose el dramático e inexorable destino de la costa sudafricana bajo los auspicios del «cabo de las Tormentas». A mediados del siglo XIX se había fraguado el fin de la libertad y de la independencia de la población negra sudafricana, al tiempo que se consolidaba la supremacía blanca en la mayor parte del país en unas condiciones cada vez más diabólicas e inhumanas de segregación racial impuestas como ley por la razón de Estado.

Sirvan estas rápidas pinceladas, que recapitulan parcialmente la historia de la nación sudafricana, para avanzar el presupuesto fundamental que está a la base del estudio de la Dra. Carmen Márquez Beunza: en el despliegue de la historia reciente del País del Arcoíris juegan un papel decisivo y determinante el factor religioso y la teología cristiana. De hecho, ha sido la visión calvinista de la historia la que ha configurado, justificado y sostenido ideológicamente la realidad socio-política del *apartheid* a partir de una lectura selectiva de la Biblia. Este fenómeno reclamaba un análisis teológico que no perdiera de vista las condiciones sociales, económicas y políticas, ya que ambas dimensiones se entreveran de una manera muy especial y compleja a la hora de explicar la realidad de una nación desquiciada por el racismo. A este análisis dedica la autora la primera parte de este libro.

Antes de seguir adelante hay que subrayar que uno de los grandes méritos de este trabajo de investigación es la riqueza y variedad de las fuentes documentales utilizadas para reconstruir la historia de Sudáfrica y la implantación y el desenvolvimiento misionero de las Iglesias cristianas. Y es que la autora, que ha viajado al País del Arcoíris, y tras varias estancias de verano en la Universidad de Columbia, ha ido reuniendo una excelente biblioteca especializada con materiales de primera mano relativos a las figuras más representativas de la teología negra, así como de los grandes líderes eclesiales como Desmond Tutu.

Las páginas de este libro guían al lector por los difíciles y enmarañados vericuetos de implantación de las distintas Iglesias cristianas en aquellas tierras sureñas, misioneros venidos del norte europeo, portando su específico

talante confesional (anglicano, reformado, católico-romano o evangélico). De esta manera, la autora da cuenta de las posturas teológicas de las Iglesias cristianas ante el problema de la segregación racial. Un grupo de cristianos y teólogos de diversa adscripción confesional, sintiéndose profundamente interpelados por aquella inhumana situación política y social del *apartheid*, acabaron diseñando conjuntamente una reflexión profundamente crítica a la luz del Evangelio de Jesucristo. Ésta es la matriz del documento *Kairós*.

Así, este documento se convierte en el objeto de estudio de la segunda parte de este libro. Estamos ante un texto paradigmático que representa, por un lado, como ya acabo de indicar, un notable esfuerzo de teología ecuménica y, por otro, una sólida expresión de la llamada teología contextual. La teología contextual es el reflejo de los dramas de nuestro tiempo. A menudo elaborada de prisa, sin atenerse mucho a las formas y pautas tradicionales y más convencionales del quehacer teológico. Pero en situaciones de emergencia no hay tiempo para discutir las condiciones epistemológicas de un discurso. Importa más la acción. Por eso, la teología contextual ha de ser evaluada e interpretada en sus justas condiciones, en sus circunstancias y en sus dimensiones más características. El documento *Kairós* emerge en el seno de la teología africana negra, bajo el influjo, entre otros, de James Cone, en el tira y afloja de la consolidación de una teología africana que se debate en los parámetros de la inculturación y de la liberación. En este sentido, otro importante mérito de esta investigación es explicar el contenido teológico de este documento desde dentro, es decir, desde la aproximación a las obras y al pensamiento teológico de algunos de sus principales redactores.

Este trabajo fue elaborado cuando el proceso del *apartheid* ya había dado paso a una nueva situación de democracia y de reconciliación nacional, aunque de cuando en cuando sigamos asistiendo a matanzas y altercados de tinte racial que hacen revivir los horrores del pasado. Con todo, no deja de sorprender gratamente el desenlace histórico y la gran mutación política y religiosa de la que esta investigación levanta acta por medio del análisis teológico. Resulta aleccionador un episodio de la historia reciente: cuando Pieter Willem Botha, hombre clave del régimen del *apartheid* entre 1978 y 1989, falleció en Johannesburgo, el 31 de octubre de 2006, su antiguo némesis, Nelson Mandela, hizo una declaración en la que no sólo ofrecía el pésame a la familia de Botha, sino que expresaba además su gratitud por el papel que había cumplido en el proceso de paz sudafricano. A primera vista es casi inexplicable esta generosidad. Ciertamente, el dictador Botha, a pesar de sus brutales medidas contra los miles de militantes negros y del Congreso Nacional Africano de Mandela, había empezado a explorar el camino de una paz negociada, entablando conversaciones con el prisionero de Robben Island. No obstante, es impresionante que Mandela eligiera

PRÓLOGO

olvidar el mal de su perseguidor político para admirar su coraje moral cuando le invitó a la casa presidencial de Ciudad del Cabo. Con el lema «una vida mejor para todos», Nelson Mandela ganó las elecciones, y el tiempo de tormentas dio paso a una nueva etapa de esperanza. Así se lo ha reconocido el mundo entero, que le ha rendido un sentido homenaje tras su muerte.

Así se pone de manifiesto que la historia de Sudáfrica está hecha de perdedores iniciales; iniciales porque finalmente el mensaje de la concordia y de la paz, soterrado y sojuzgado en las mazmorras, ha pervivido en el alma de algunos hombres grandes y proféticos que han sabido insuflarlo a toda una nación. Estos caminos múltiples de Sudáfrica cobran vida en este libro. Una obra intensa de saberes y acertada en el método para explicar aquellos fenómenos que nos aparecen explícitamente desde aquellos otros que conforman la cara oculta de la luna.

Santiago Madrigal

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente estudio, fruto de la tesis defendida bajo el mismo título en la Universidad Pontificia Comillas, se enmarca en el creciente interés que, desde inicios de la década de los setenta, viene suscitando el desafío de una necesaria contextualización de la reflexión teológica. A partir de una insatisfacción hacia unas formas heredadas de hacer teología, se han abierto caminos de pensamiento que quieren concretar en un espacio y en un tiempo histórico la relación genérica que se establece entre el anuncio misionero del Evangelio y las culturas. En definitiva, la razón de fondo que mueve desde dentro esta manera de hacer teología es la tarea que debe afrontar la Iglesia en cada generación y en toda nueva circunstancia: ¿cómo debe ser confesada la fe hoy en nuestro mundo? «El testimonio —se ha escrito— es extremadamente sensible a la naturaleza contextual de la misión de la Iglesia»¹. De ahí que la contextualización haya pasado a ser una dimensión irrenunciable de la teología.

¹ S. B. BEVANS - R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Estella 2009, 599. Véase: C. MÁRQUEZ, «La contextualización como nuevo horizonte de la teología», en: G. URÍBARRI (ed.), *Contexto y nueva evangelización*, Bilbao-Madrid 2007, 15-47. Id., «Introduction to Contextual Theology», en: M. CHUNG - E. MIESCHER (eds.), *Weaving Dreams - Träume weben*, Berlin 2009, 207-217.

EL DOCUMENTO KAIRÓS Y EL POSTULADO DE LA CONTEXTUALIDAD

Tras cuatro décadas de desarrollo de las teologías contextuales, entramos ahora en una necesaria fase de análisis y valoración que posibilite un nuevo avance. Más ejercida que reflexionada, la teología contextual parece estar experimentando la conveniencia de un ejercicio autocrítico que ayude a detectar lagunas, constatar límites y deficiencias, así como descubrir los elementos más prometedores que aporta al futuro de la teología. Por otro lado, una gran parte de las críticas dirigidas hacia las teologías contextuales apuntan hacia lo que podríamos llamar un «déficit dogmático», reclamando la necesidad de un mayor ahondamiento, que permita discernir cómo se articulan los grandes conceptos teológicos, qué principios metodológicos guían su elaboración, o cuál es el significado del pluralismo que ha generado la introducción de la contextualidad para la teología. La comprensión de la revelación que se halla como trasunto en cada una de estas teologías, la articulación de la relación entre la tradición cristiana y la realidad presente o la difícil conjugación de la diversidad con la necesaria unidad de la fe, son algunas de las muchas cuestiones que están todavía por dirimir. El interés prioritario de esta obra se centra en ese necesario ahondamiento, al que se intentará contribuir procediendo al análisis teológico de un documento altamente representativo de teología contextual, el documento *Kairós*, una reflexión teológica sobre la situación generada por el *apartheid* en Sudáfrica².

Dentro de lo que hoy es un amplio y plural panorama de teologías contextuales, el documento *Kairós* constituye uno de sus ejemplos más significativos y paradigmáticos. Este texto fue elaborado en 1985 en el marco del Instituto de Teología Contextual de Johannesburgo, mientras Sudáfrica vivía uno de los momentos más trágicos de su historia reciente. El documento, que vio la luz después de un amplio proceso de discusión, consultas y reflexiones grupales, está presidido por el deseo de discernir las implicaciones concretas del Evangelio en la dolorosa realidad del pueblo sudafricano. Además, este texto se presenta como «un comentario teológico acerca de la crisis política de Sudáfrica», y aspira a desarrollar un modelo bíblico y teológico alternativo capaz de impulsar una praxis diferente y acorde a la dignidad del ser humano. Estructurado en tres grandes apartados, el documento aborda tres tipos de teología que brotan a su vez de tres lecturas de la realidad muy distintas entre sí: la «Teología del Estado» desarrollada por la Iglesia Reformada Holandesa blanca, la «Teología de la Iglesia» correspon-

² Puede verse la traducción castellana del documento *Kairós* en el anexo al capítulo tercero.

diente a las Iglesias de habla inglesa, y la «Teología Profética», defendida por el documento como la respuesta teológica necesaria a la crisis de Sudáfrica.

Dos circunstancias aumentan el interés del documento que es objeto de nuestro análisis. En primer lugar, el hecho de estar situado en un contexto en el que el sistema sociopolítico del *apartheid* ha sido legitimado teológicamente, de modo que el cristianismo, en su versión Reformada, ha tenido una fuerte implicación prestando una justificación bíblica y teológica a la política del «desarrollo separado». El documento *Kairós* tuvo, por tanto, que reaccionar ante el peligro de una teología convertida en ideología. No bastará sólo con denunciar una situación de discriminación, será también preciso realizar una crítica de los argumentos teológicos que le sirven de sustento. En esta situación el modelo de «Iglesia confesante» se revela como la respuesta más adecuada para una realidad de *status confessionis*, un «momento de verdad» (*Kairós*), no sólo para el *apartheid*, sino también para las mismas Iglesias.

En segundo lugar, hay que subrayar su carácter ecuménico. Estamos ante un texto elaborado por 152 teólogos de 26 Iglesias cristianas diversas, pertenecientes a las tradiciones anglicana, reformada, luterana, católico-romana, metodista, etc., miembros por tanto de los grupos más representativos del cristianismo sudafricano (la Iglesia Reformada Holandesa blanca, las conocidas como *daughter churches*, las Iglesias de habla inglesa y las Iglesias independientes Africanas). La existencia de este documento significa la superación de las barreras de división racial de la Iglesia en Sudáfrica. Sin olvidar que el combate contra el racismo ha sido un capítulo de especial importancia en la historia ecuménica africana³. Sudáfrica se torna en ejemplo paradigmático de las relaciones entre teología, ideología y política.

Durante los dos últimos decenios del régimen de *apartheid* vieron la luz muchos estudios redactados no sólo por autores sudafricanos en suelo patrio, sino también en el ámbito estadounidense, debido a las fuertes conexiones existentes entre la Teología Negra sudafricana y la Teología Negra afroamericana, así como al gran apoyo que la lucha contra el *apartheid* recibió de los Estados Unidos. Sudáfrica se convierte en objeto de estudio para historiadores, sociólogos, antropólogos, economistas, y no en último término, también para teólogos, dada la justificación religiosa de la segregación racial.

En el ámbito histórico, se suscitó un amplio e interesante debate historiográfico acerca del llamado «paradigma calvinista de la historia sudafricana», que oscila entre la afirmación de la realidad y existencia de un calvinismo desde el inicio de los asentamientos holandeses en la región

³ Cf. C. MÁRQUEZ, «Ecumenismo y misión en África»: *Pastoral ecuménica* 83 (2011) 91-112; especialmente pp. 101-105.

de El Cabo (1652) —concentrada en el concepto de «pueblo elegido», con un claro paralelo con la teoría del «destino manifiesto»—, y la postura que retrasa su formulación a la segunda mitad del siglo XIX, en el marco de la recepción del programa neocalvinista de Abraham Kuyper, alimentando un creciente nacionalismo *afrikáner* que iba a ser utilizado como elemento de cohesión social en un momento de transición.

A la vista de esta matriz cristiana y religiosa del *apartheid* resulta fácilmente comprensible que la postura de las diferentes Iglesias y su «política» haya sido otro de los campos de estudio más frecuentado. Lo más dramático de aquella situación afectó a la Iglesia Reformada Holandesa, afincada ya en los segunda mitad del siglo XVII en el Cabo de Buena Esperanza. Desde sus propios planteamientos teológicos de inspiración calvinista integró en su idiosincrasia y estructuras la segregación racial. Fue, precisamente, el pastor reformado Allan Boesak quien puso el dedo en la llaga con su ensayo *Black and Reformed*⁴, dejando en el aire la incómoda cuestión acerca de la posibilidad y el futuro de la tradición cristiana reformada en Sudáfrica. Así denunciaba una realidad paradójica y terrible a la vez, a saber: qué sentido podía tener para los cristianos no blancos pertenecer a unas Iglesias que ofrecían el soporte teológico al racismo.

Con todo, se pueden constatar otras líneas de influencia e inspiración cristiana. Andando el tiempo, el ejemplo de la «Iglesia confesante» con su declaración de Barmen (1934) y la postura de alguno de sus teólogos más destacados, como D. Bonhoeffer, se convirtieron en un referente. Así aparece una reflexión que establece el paralelismo existente entre la situación de la Iglesia luterana en la Alemania del nazismo y la situación de la Iglesia Reformada Holandesa en la Sudáfrica del *apartheid*. Se abría una posibilidad de redención de la teología reformada imprimiéndole un cierto potencial profético-liberador. Así lo han puesto de relieve John de Gruchy y Charles Villa-Vicencio, dos de los firmantes del documento *Kairós*, cuyos estudios orientan en buena medida el rumbo de nuestra investigación⁵.

⁴ *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, Maryknoll 1986.

⁵ *Liberating Reformed Theology. A South African Contribution to an Ecumenical Debate*, Grand Rapids-Cape Town 1991; *Civil Disobedience and Beyond. Law, Resistance and Religion in South Africa*, Cape Town-Grand Rapids 1990; J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, Grand Rapids 1983; Id., *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, Maryknoll-Cape Town 1995.

ARTICULACIÓN INTERNA DE ESTA INVESTIGACIÓN

Conforme a la naturaleza del documento y a la luz de las líneas principales de investigación en marcha, el libro está articulado en dos momentos, que corresponden a dos grandes secciones. En la primera, «el contexto sudafricano: la decisión en un tiempo *kairológico*», hacemos un recorrido por los hechos históricos, sociales, religiosos y políticos que determinaron la construcción de un mundo aparte, es decir, la implantación por parte del nacionalismo *afrikáner* blanco de un régimen de segregación racial que marginaba sistemáticamente a la población negra, encerrándola en las *townships* (distritos segregados), desplazándola geográficamente a los *bantustans* (zonas patrias), y privándola de los más elementales derechos civiles. Esta descripción del contexto sudafricano tiene como finalidad establecer los marcos socio-político y socio-religioso que permiten comprender el significado del documento *Kairós* y describir aquellas posturas ideológicas que son relevantes para nuestro estudio. En ella queda diseñado el escenario que suministra los presupuestos históricos y eclesiales necesarios para el análisis de las teologías que se dan cita en su texto.

En Sudáfrica se entreveran de una forma muy característica el nacionalismo *bóer* con la religión. Para dejar constancia de ello, nuestra investigación recorre la gestación del nacionalismo blanco *afrikáner* —la «tribu blanca de África»—, desde el mito fundacional del *Great Trek* (1838) hasta su traducción a un sistema político tras el triunfo en las urnas del *National Party* (1948). Ahora bien, si ese nacionalismo sudafricano blanco se elabora desde el concepto religioso de una teocracia calvinista importada desde Holanda hasta el sur del continente negro, no es menos cierto que la génesis de una conciencia política negra de resistencia y de lucha contra el *apartheid* tiene sus antecedentes en los ideales del cristianismo. Sus líderes más carismáticos, como Nelson Mandela, o ese mártir de la causa negra que fue Steve Biko, han asumido las tesis de la teología afroamericana elaborada por James Cone. A estos complejos procesos está dedicado el primer capítulo, «la construcción de un mundo aparte», que se subdivide a su vez en dos secciones: la «Sudáfrica blanca» y la «Sudáfrica negra».

El capítulo segundo realiza un análisis del «cristianismo sudafricano» tal y como se manifiesta en la postura que las diversas Iglesias cristianas implantadas en el país del Arcoíris adoptaron respecto a aquella situación política y religiosa. En esta toma de actitud les condicionaba decisivamente su pasado reciente, que iba asociado tanto a los procesos de descolonización como al ímpetu misionero que había llevado al cristianismo a aquellas lejanas pero estratégicas latitudes. Difícilmente escapaban a esta triple catalogación: Iglesia de colonos, Iglesia de misioneros, Iglesia confesante en la resistencia.

El proceso histórico de instalación de las Iglesias cristianas en Sudáfrica, siendo ellas mismas portadoras de su propia tradición confesional, vuelve a ser sumamente complejo y abigarrado. En este capítulo hemos prestado especial atención a las tres Iglesias reformadas de los *afrikáners*, a las *English-speaking Churches*, a la Iglesia Católica romana y a las llamadas «Iglesias hijas» que, nacidas de las entrañas de las Iglesias blancas *afrikáners*, representan la crítica y el rechazo al racismo considerado como pecado. En el último apartado de este capítulo hacemos un repaso del combate contra el racismo emprendido por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, con la puesta en marcha de un controvertido «Programa de lucha contra el racismo». En la resistencia eclesial y ecuménica contra el *apartheid* descuella la figura del arzobispo negro Desmond Tutu, uno de los líderes del *South African Council of Churches*.

La segunda parte de esta investigación considera «el documento *Kairós* como paradigma de teología contextual», que es —como ya se dijo— un comentario cristiano, bíblico y teológico sobre la crisis política sudafricana de aquellos años, concebido bajo los auspicios de un tiempo *kairológico*, es decir, como «momento de la verdad» y toma de postura improrrogable por parte de las Iglesias y de las demás religiones. El texto del documento recuerda en sus primeros compases ese momento de gracia y de oportunidad: Jesús lloró la desgracia de la destrucción de Jerusalén y la masacre del pueblo, «y todo porque no reconocisteis vuestra oportunidad (*kairós*) cuando Dios la ofreció» (Lc 19,44).

El capítulo tercero —en el que hemos dado cabida en la forma de un anexo al texto en lengua castellana del documento *Kairós*—, intenta trazar el contexto o matriz ideológica en el que se ha gestado esa reflexión teológica de corte ecuménico en contra del racismo. Por ello, comienza con unas notas preliminares sobre el significado de las teologías contextuales, pues en realidad nuestro documento es expresión de la Teología Negra sudafricana, una teología contextual concebida como «teología de la *negritud*». Ahora bien, y a ello está dedicado el cuerpo de esta sección, sus antecedentes y raíces más próximos han de buscarse en el «movimiento de conciencia negra» en la senda marcada por el ya mencionado James Cone. En estas coordenadas teológicas, más en la línea de una teología africana de la liberación que de una teología de la inculturación, se plantean las cuestiones medulares de la teología que se han vuelto terriblemente intempestivas ante la constatación de que «el mal en Sudáfrica se disfraza de cristianismo» (A. Nolan). ¿Cómo puede ser Cristo confesado en el contexto del *apartheid*?

El capítulo cuarto de la segunda sección constituye el colofón de nuestro estudio. Hacia él apuntaban todos los análisis precedentes y sin ellos sería imposible una correcta valoración e interpretación del documento *Kairós*, en razón de su característica más decisiva: su naturaleza «contextual». De

este mismo carácter ha querido revestirse nuestra investigación que repasa, finalmente, el contenido del texto y valora su alcance dogmático a la luz de su propia articulación interna: la crítica a la «Teología del Estado», es decir, a la teología de corte calvinista y a su imagen de Dios; la crítica a la «Teología de la Iglesia», denunciando la ambigüedad de las Iglesias de tradición anglicana; la «Teología Profética», como camino para una acción liberadora y superadora de las miserias infringidas a la población negra por una minoría blanca, devolviéndole sus derechos civiles y restaurándole a la condición de verdaderos hijos de Dios creador y salvador, que es Dios de la reconciliación y de la paz. Aunque este capítulo final tenga ya el aire de conclusión para nuestro trabajo, recopilamos nuestros resultados finales en una sección específica de conclusiones propiamente dichas.

Nuestro estudio se circunscribe al *apartheid* en Sudáfrica. Desgraciadamente no es un fenómeno restringido a las fronteras geográficas del país del Arcoíris. Otros países del entorno sufrieron el mismo ominoso proceso de segregación racial, como fue el caso de la antigua Rodhesia del Sur⁶. Cuando la mirada hoy parece dirigirse preferentemente hacia la pregunta por el papel de las Iglesias en la Sudáfrica del post-*apartheid*, nuestra investigación representa una mirada de nuevo al pasado, con el intento de reconstruir el proceso histórico, político y social que produjo esa segregación racial, inseparable de la tarea de identificar los presupuestos teológicos que la han apoyado y sustentado.

EN LUCHA PERMANENTE CONTRA EL RACISMO

La supresión del régimen político de *apartheid* y el inicio, desde 1994, de una nueva y prometedora etapa en la historia sudafricana, no resta relevancia al documento en cuanto paradigma de una teología que busca reflexionar, explícita y conscientemente, sobre un contexto a la luz del Evangelio. En cualquier caso resulta pertinente la pregunta por su vigencia o utilidad en el nuevo marco sociopolítico de la Sudáfrica democrática. La participación de algunos de los principales redactores del documento en la Comisión «Verdad y Reconciliación» o el hecho de que algunos conceptos fundamentales de la «Teología Profética» hayan sido reasumidos por esta Comisión, confieren al texto el rango de una contribución significativa para la nueva etapa iniciada tras el *apartheid*.

⁶ Sobre este particular, véase: C. MÁRQUEZ, «*Ut placeam Deo*. Servir a Dios bajo el yugo del racismo», en: D. LAMONT, *Discurso desde el banquillo de los acusados. Pueblo adquirido*, Madrid 2011, 47-84.

Por otro lado, se trata de uno de los trabajos contextuales que ha tenido mayor eco y resonancia, suscitando la creación de movimientos en América Latina, Europa y en Oriente Medio, que han dado frutos como el «*Kairós* Latinoamericano», texto elaborado con las mismas claves a partir de la realidad latinoamericana; o, más recientemente, el «*Kairós* Palestina», impulsado por el Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI). Su incidencia ha traspasado así las fronteras del continente africano para verse «retraducido» a la realidad de otros contextos, constituyendo el inicio de una fecunda corriente. Todo ello hace que, transcurrido algo más de un cuarto de siglo desde su publicación, siga suscitando interés.

La problemática de fondo no ha dejado de tener actualidad. En el encabezamiento de este trabajo se lee «las Iglesias cristianas ante el *apartheid* en Sudáfrica». Uno de los documentos más importantes de la Iglesia Católica sobre este tema, «La Iglesia ante el racismo», elaborado por la Pontificia Comisión Justicia y Paz en 1989, sigue refiriéndose al caso sudafricano. A la hora de enumerar y presentar formas actuales del racismo, le dedica una sección especial que anticipa los datos angulares de nuestra investigación:

«África del Sur es un caso extremo de una concepción de la desigualdad de razas. (...) La forma más patente de racismo, en sentido propio, que se presenta hoy día, es el *racismo institucionalizado*, sancionado todavía por la constitución y las leyes de un país y justificado por una ideología de superioridad de las personas de origen europeo sobre las de origen africano, indio o «de color», a veces sustentada por una interpretación aberrante de la Biblia. Es el régimen de *apartheid* o del «separate development». Este régimen se caracteriza por una segregación radical, en varias manifestaciones de la vida pública, entre las poblaciones negra, mestiza, india y blanca. Esta última, aunque minoritaria numéricamente, es la única detentora del poder político y se considera dueña de la inmensa mayoría del territorio (...). Todo sudafricano es definido por una raza que le es atribuida reglamentariamente. Si bien en los últimos años se han dado algunos pasos en dirección de una reforma, la mayoría de la población negra permanece excluida de la real representación en el gobierno nacional y no disfruta de la ciudadanía sino de nombre»⁷.

La mayoría de las Iglesias cristianas del país se pronunciaron contra la política de segregación, también la comunidad internacional, así como la Santa Sede. Pero sigue en pie la tarea de poner en marcha todos los medios que favorezcan un diálogo entre los protagonistas, de manera que se alcance la erradicación de todo tipo de regímenes segregacionistas.

⁷ PONTIFICIA COMISIÓN JUSTICIA Y PAZ, «La Iglesia ante el racismo»: *Ecclesia* 2412 (1989) 19-38; aquí: pp. 22-23.

África está llamada a ser una tierra de esperanza en medio de la desesperación⁸. De aquella desesperación de cuatro largas décadas levantó acta, entre otros, el gran escritor sudafricano J. M. Coetzee, que ponía en boca de una de las protagonistas de sus obras estas duras palabras que describían la realidad de su nación cuando el *apartheid* daba sus últimos coletazos: «El matrimonio es el destino. Nos convertimos en aquello con lo que nos casamos. Los que nos casamos con Sudáfrica nos convertimos en sudafricanos: gente fea, huraña, aletargada. El único signo que hay en nosotros es un breve vislumbre de colmillos cuando nos irritamos. Sudáfrica: un viejo sabueso malhumorado, dormitando en el umbral, retrasando el momento de morir. ¡Y qué nombre tan poco inspirador para un país! ¡Esperemos que lo cambien cuando empiece de nuevo!»⁹.

Afortunadamente, desde nuestro hoy, podemos decir que estas son palabras que pertenecen al pasado. En medio de graves dificultades, no obstante, hace ya más de dos décadas que se produjo el «milagro sudafricano», el tránsito pacífico del sistema de *apartheid* a un régimen democrático y multiracial. Pese a todos los problemas que todavía debe afrontar la sociedad sudafricana, y no son pocos, se sienten elegidos por Dios. Pero esta elección —de un signo muy distinto de aquella elección que guió a los *afrikáners* a hacer de Sudáfrica una «nación blanca»—, no es para la separación y el aislamiento sino para la solidaridad y la comunión, para tender puentes con otros pueblos y servir de testimonio de la obra de Dios en ellos, según aquellas preciosas reflexiones de Desmond Tutu:

«Si alguna vez hubo un caso esperanzador, somos nosotros. Y lo que Dios pretende es que otros puedan mirarnos y obtener coraje. Dios nos señala como un posible faro de esperanza, un posible paradigma, y dice: “Mirad a Sudáfrica. Tuvieron una pesadilla llamada *apartheid*. Y ha terminado (...). Vuestra pesadilla también terminará”»¹⁰.

⁸ Esta es la idea directriz de la exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*, del año 1995.

⁹ J. M. COETZEE, *La edad de hierro*, Barcelona 2004, 82.

¹⁰ D. TUTU, *No Future without Forgiveness*, New York 1999, 282.

PARTE I

EL CONTEXTO SUDAFRICANO: LA DECISIÓN EN UN TIEMPO *KAIROLÓGICO*

PRENOTANDOS: SUDÁFRICA EN EL DEBATE HISTORIOGRÁFICO MODERNO

La realidad sudafricana alberga una enorme complejidad. Nos enfrentamos a un contexto en el que la huella del colonialismo dejó una marca más profunda y duradera que en otras partes del continente africano. Su prolongación en el tiempo, su carácter de «colonialismo interno», y el hecho de que en Sudáfrica no hubo una única dominación, sino dos formas de dominio blanco —*bóer* y británico— compitiendo entre sí, con una minoría racial dominante étnicamente dividida, revelan un fenómeno complejo y polifacético. Esta complejidad se ve reflejada en dos hechos: primero, en el objetivo esencial del colonialismo británico, que no fue tanto el dominio de los «nativos» cuanto la conquista y colonización de los *bóers*; y, en segundo lugar, en la evolución de la nación *afrikáner* que, habiendo manifestado un recio carácter anti-colonial frente a la todopoderosa Gran Bretaña, terminaría convirtiéndose ella misma en agente colonizador de la mayoría negra.

Nos aproximamos, además, a un país que vivió una «revolución industrial» única en el continente africano, provocada por el descubrimiento de diamantes en la década de 1860 y de oro en la década de 1880, con el consiguiente desarrollo de un capitalismo económico sin parangón en el resto del continente. Con una evolución igualmente singular respecto a lo que se denominó la «cuestión racial», Sudáfrica siguió una trayectoria inversa a la del resto de naciones. Paradójicamente, el triunfo electoral del nacionalismo *afrikáner* en 1948 tiene lugar en un marco internacional de descrédito de las ideologías racistas tras la experiencia del nazismo y del incipiente proceso de descolonización iniciado en la India tan sólo un año antes.

Sudáfrica ofrece, finalmente, un contexto en el que religión, política e ideología se entretejen formando un complejo entramado, en el que la evolución de las Iglesias corre con frecuencia paralela a los acontecimientos socio-políticos, y en el que las concepciones religiosas y políticas de la población, que en un elevado porcentaje pertenece a alguna Iglesia cristiana, se hallan fuertemente condicionadas por intereses de clase e ideologías particulares. Porque en Sudáfrica, más que en ningún otro lugar, las Iglesias han contribuido de forma determinante a forjar la historia nacional. Y si es cierto que el cristianismo jugó un papel decisivo como sustrato ideológico del *apartheid*, no lo es menos que el apoyo de algunas Iglesias a la lucha contra el mismo fue determinante en un conflicto que terminó siendo tan religioso como político. Religión y política han ido de la mano en una tierra en la que, como afirma el historiador R.W. Johnson, ya desde el siglo XIX «el cristianismo, fuera cual fuese su variedad, era omnipresente en la vida de los africanos, los bóers y los ingleses»¹.

La comprensión de la historia sudafricana más reciente pasa por el controvertido debate historiográfico que constituye, desde hace varias décadas, un duro campo de batalla en el que orientaciones y lecturas divergentes pugnan por interpretar uno de los pasados más complejos de todo el continente africano; un pasado que, paradójicamente, parece verse sometido a un proceso constante de cambio y reinterpretación. Convertido en escenario de conflictos ideológicos, el ámbito historiográfico es fiel reflejo de los debates políticos que se han sucedido en las últimas décadas, y entre los que se nos muestra un nítido perfil de cuatro orientaciones²: la corriente «liberal», reflejada tradicionalmente en la *Oxford History of South Africa*³;

¹ R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, Barcelona 2005, 173.

² Dejamos aparte la historiografía de orientación «colonial» que encuentra su mayor ejemplificación en la obra de G. M. THEAL, que constituía la versión oficial a comienzos de siglo XX, hasta que fue fuertemente cuestionada por la *Macmillan School*, de orientación liberal. De su monumental obra, cabría destacar: *History of South Africa*, 5 vols., London 1908; *Records of the Cape Colony*, 36 vols., London 1897-1905; *Basutoland Records*, 3 vols., Cape Town 1883; *Records of South-Eastern Africa*, 9 vols., London 1898-1903.

³ M. WILSON - L. THOMPSON, *The Oxford History of South Africa*, 2 vols., Oxford 1969-1971. En esta postura se sitúan también: L. MARQUARD, *The Peoples and Policies of South Africa*, London 1969; R. W. JOHNSON, *South Africa. The First Man, the Last Nation*, London 2004 (trad. castellana: *Historia de Sudáfrica. El primer hombre, la última nación*, Barcelona 2005); D. MOODIE, *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley 1975; G. H. le MAY, *The Afrikaners: An Historical Interpretation*, Oxford 1995; L. THOMPSON, *A History of South Africa*. New Haven- London ³2001; R. DAVENPORT - Ch. SAUNDERS, *South Africa: A Modern History*, New Hampshire 2000 (publicada inicialmente por R. Davenport en 1977); la prolífica obra de A. Paton; y las investigaciones del *South African Institute of Race Relations* (SAIRR), fundado en 1928 y que publica anualmente el *Survey of Race Relations in South Africa*.

la interpretación *afrikáner*, sostenida por los organismos oficiales durante todo el período del *apartheid*⁴; la corriente radical, vinculada a una lectura marxista, desarrollada bajo el impulso del *African Studies Institute* dirigido por Charles van Onselen⁵; y la más reciente orientación nacionalista negra o corriente africanista⁶. Todas ellas han dado lugar a versiones con frecuencia conflictivas de los mismos acontecimientos, al servicio en ocasiones de los diferentes grupos políticos. En este estudio se ha tratado de recoger los diferentes enfoques, aunque metodológicamente se ha optado por tomar como base la orientación liberal, corriente mayoritariamente aceptada en la historiografía sudafricana contemporánea, y en la que se ubican las historias de Sudáfrica más prestigiosas, especialmente las obras de L. Thompson, R. Davenport y R. W. Johnson. Como correctivos a dicha visión, han servido de guía las consideraciones de autores ubicados en otras orientaciones, en especial el intento revisionista desde el mundo *afrikáner* llevado a cabo por H. Giliomee⁷. También se han tomado en consideración la orientación marxista de D. O'Meara y la lectura desde un prisma estrictamente religioso de W. A. De Klerk⁸.

Sin ánimo de agotar los términos de este extenso debate, el *status questionis* de la historiografía sudafricana arroja dos datos a tener en cuenta. En primer lugar, el avance historiográfico más sustancial se cifra en la superación de un espurio debate que durante décadas mantuvo enfrentados a historiadores liberales y marxistas. Tras un dilatado período de controversia, ambos parecen haber asumido la limitación de sus respectivas aproximaciones⁹. Uno de los mejores conocedores de la historia sudafricana, el liberal R. Davenport, se ha referido a la necesidad de completar los enfoques tradicio-

⁴ Una interpretación desde la perspectiva *afrikáner* puede verse en: D. W. KRUGER, *The Making of a Nation*, London 1969; D. DE VILLIERS, *The Case for South Africa*, London 1970; el *Official Yearbook of the Republic of South Africa*, publicado anualmente por el gobierno; el estudio de F. A. VAN JAARSVELD, *The Afrikaner Interpretation of South African History*, Cape Town 1963; y en *afrikáans*: A. P. TREURNICHT, *Credo va'n Afrikaner*, Cape Town 1975.

⁵ Entre las obra más destacadas: B. BUNTING, *The Rise of South African Reich*, Harmondsworth 1964; R. E. SIMONS, *Colour and Class in South Africa 1850-1950*, Harmondsworth 1969; D. O'MEARA, *Volkskapitalisme: Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism 1934-1948*, Cambridge 1983; Id., *Forty Lost Years: The Apartheid State and the Politics of the National Party 1948-1994*, Athens 1996.

⁶ En esta perspectiva se sitúa la obra de autores como M. LEGASSICK: *Armed Struggle and Democracy (The Case of South Africa)*, Upsala 2002.

⁷ H. GILIOREE, *The Afrikaners: Biography of a People*, Cape Town-Charlottesville 2003.

⁸ W. A. de KLERK, *The Puritans in Africa Africa: A Story of Afrikanerdom*, Harmondsworth-New York 1983.

⁹ Sobre el debate entre las interpretaciones liberal y marxista: *Social Dynamics* 1 (1983); H. M. WRIGHT, *The Burden of the Present Liberal-Radical Controversy over South African History*, Cape Town-London 1977.

nales que analizan la historia sudafricana de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX en términos exclusivamente políticos con la de aquellos que, siguiendo la línea iniciada por De Kiewiet¹⁰ y proseguida por autores con un enfoque preferentemente marxista, explican los cambios políticos como resultado de los nuevos imperativos de la era industrial¹¹. Aunque serán preferentemente los historiadores de orientación marxista quienes refuercen esta lectura, nadie niega hoy la importancia de los factores económicos en los acontecimientos que tuvieron lugar en los dos últimos siglos en tierras sudafricanas, ni discute la estrecha vinculación que media entre actitudes racistas y motivaciones económicas. Como muestran los estudios más recientes, fue precisamente la combinación de las políticas económicas y las políticas raciales lo que llegó a producir efectos mortíferos en la población africana. El recorrido histórico que realizaremos en estas páginas nos permitirá, en ese sentido, reconocer que el nacionalismo *afrikáner*, sus políticas raciales y la basculación de la Iglesia hacia una *Volkskerk*, son fenómenos que crecen en épocas de recesión, a la sombra de las sucesivas crisis económicas que sacudieron al país.

En segundo lugar, hay que destacar el reconocimiento de la decisiva importancia de los factores religiosos, no sólo en el desarrollo del nacionalismo *afrikáner*, sino también en el movimiento de resistencia frente al *apartheid*. Ha sido principalmente la corriente liberal la que ha resaltado la relevancia del calvinismo *afrikáner*, su vinculación con el racismo y, más recientemente, ha empleado el concepto de «religión civil» para explicar la realidad sudafricana. Hay que advertir, sin embargo, la escasa consideración que, hasta fechas muy recientes, han prestado los historiadores a la religión como fuerza socio-política¹².

Si, como sostienen los historiadores, un fenómeno sólo puede ser comprendido en términos de su origen y desarrollo, entender el nacionalismo *afrikáner* que alumbró el sistema del *apartheid*, y la razón de su profunda entraña religiosa, será sólo posible volviendo la mirada al pasado, a las difíciles horas de un pequeño pueblo en lucha por la supervivencia, a los inciertos tiempos en los que se forjó el sueño del imperio *afrikáner*. Éste es nuestro punto de partida en medio del debate historiográfico y da razón de los dos capítulos de esta primera parte. En el capítulo 1 hablaremos de la

¹⁰ C. W. DE KIEWIET, *A History of South Africa (Social and Economic)*, Oxford 1941. Aunque perteneciente a la corriente liberal, su enfoque, que relaciona la dimensión política con la económica, constituye la base sobre la que trabajará la historiografía de orientación marxista.

¹¹ Cf. R. DAVENPORT - Ch. SAUDNERS, *South Africa. A Modern History*, 194-195.

¹² Cf. R. ELPHICK, «Christianity in South African History», en: R. ELPHICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa (A Political, Social and Cultural History)*, Berkeley 1997, 1-15; H. GILIOMEE, *The Afrikaners*, xvi.

aparición de la «nación» *afrikáner* y su desarrollo hasta la implantación del sistema de *apartheid*, así como su evolución y posterior crisis. Una visión completa del contexto sudafricano exige dirigir igualmente la mirada a la «Sudáfrica negra». Por ello nos aproximaremos también al creciente movimiento de resistencia frente al *apartheid*, cuyo origen se remonta al año 1912, fecha de la fundación del *African National Congress* (ANC), y que recibirá un fuerte impulso, ya en la década de 1970, del Movimiento de Conciencia Negra. En una palabra: la configuración social y política de la Sudáfrica blanca y la Sudáfrica negra.

El capítulo 2 abordará el contexto religioso. Exploraremos la configuración religiosa de esas dos Sudáfricas —blanca y negra— que habremos dejado trazadas en el capítulo precedente, con el objetivo de establecer los presupuestos eclesiales y teológicos necesarios para el análisis de nuestro documento. El nacionalismo *afrikáner*, y el sistema de segregación racial que brotó de él, tuvieron su correlato eclesial y teológico en las Iglesias calvinistas *afrikáners*, a las que dedicaremos la primera parte del capítulo. Analizaremos su evolución, sus escisiones, y las razones de su estrecha vinculación con la nación *afrikáner*, hasta convertirse en una *Volkskerk* (Iglesia nacional) que establece una relación casi simbiótica con la raza *bóer*, para tratar de comprender las razones que les llevaron a apoyar la discriminación racial implantada por el sistema del *apartheid*. Procederemos seguidamente a presentar el cada vez más amplio movimiento eclesial de resistencia frente al *apartheid* que terminó por convertirse en «alma» de la lucha que se desarrolló en los ámbitos político y social.

Estos dos capítulos forman un díptico cuyas escenas convergen en la década de los ochenta. Es en ese momento cuando las Iglesias cristianas de Sudáfrica caen en la cuenta de que es la credibilidad del evangelio lo que está en juego. Las más comprometidas con los derechos y la dignidad de la persona humana se reconocen en una situación de *status confessionis*, en un momento de verdad que pone en jaque la entraña misma de la fe y el compromiso cristiano.

CAPÍTULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO APARTE: SUDÁFRICA BLANCA Y SUDÁFRICA NEGRA

1. INTRODUCCIÓN: POLÍTICA Y RELIGIÓN EN SUDÁFRICA (1838-1985)

Sudáfrica no se entiende sin el componente religioso, porque la visión religiosa forjada por el puritanismo *afrikáner* constituye el «alma» del *apartheid*. No en vano se ha llegado a definir al *afrikáner* como un «animal religioso», al *apartheid* como una «criatura» de la Iglesia Reformada Holandesa y a ésta como «el *National Party* en oración»¹. La historia de la nación *afrikáner* no puede escribirse sin la historia de las Iglesias Reformadas blancas porque ambas se solapan. Desde los inicios, la religión calvinista constituyó, junto con la lengua y la historia, uno de los vínculos principales de unión entre los *afrikáners*. La frecuencia con la que, durante la mayor parte del siglo XVIII, los colonos se referían a sí mismos como «cristianos» refleja hasta qué punto el cristianismo está en la base de la identidad de los

¹ Cf. M. HOPE - J. YOUNG, *The South African Churches in a Revolutionary Situation*, Maryknoll 1981, 5. W. A. de Klerk matiza esta afirmación en el sentido siguiente: «It is not wholly correct to say that the Dutch Reformed Church was (or became) the "National Party at prayer". It is more correct to say that the National Party was itself becoming, if not a church, then a party imbued with religion — a secular religion — at its very roots». W. A. DE KLERK, *The Puritans in Africa*, 199.

*bóers*². Desde finales del siglo XIX, los lazos entre el pueblo *bóer* y la Iglesia Reformada Holandesa se estrechan cada vez más. La Iglesia, con su progresiva identificación con la causa *afrikáner*, contribuye al fortalecimiento de la identidad de los *bóers* como pueblo. Y, mientras ésta iba adoptando un carácter de «Iglesia nacional» o *Volkskerk*, del otro lado «la política *afrikáner* iba siendo lenta, pero fatalmente teologizada»³. El liderazgo político, cultural y religioso se confundía. Y es que las ideas y doctrinas de la fe calvinista, en su particular versión sudafricana, han creado la historia de ese país en la misma medida en que han sido creadas por ella. Por ello, la clave religiosa constituye un ángulo fundamental de lectura de la historia *afrikáner*, convirtiéndose en elemento esencial de una identidad que difícilmente puede entenderse sin el componente religioso. El objetivo de este primer capítulo será analizar esa peculiar relación de inhabitación entre política y religión que se produce en la historia sudafricana entre 1838 y 1985. El *terminus a quo* lo marca el mito fundacional de la nación *bóer*. El *terminus ad quem* es la fecha de publicación del documento *Kairós*. En esta banda cronológica veremos la emergencia de una Sudáfrica blanca y una Sudáfrica negra. La estructuración del capítulo quiere reflejar esa realidad de dos mundos separados que coexisten en un mismo espacio geográfico.

La primera sección está dedicada a la Sudáfrica blanca. En ella se presenta la génesis, desarrollo y posterior crisis del nacionalismo *afrikáner* articulada en cuatro momentos: el primero de ellos aborda el *Great Trek* (1838), elemento central de la mitología *afrikáner*, y su posterior interpretación como acontecimiento fundacional de la nación *afrikáner*; el segundo analiza el período comprendido entre 1870 y 1948, en el que se gesta el nacionalismo *afrikáner* en confrontación con un Imperio Británico que lucha por conseguir la unidad política mediante la anexión de las dos repúblicas *afrikáners*, con la guerra anglo-*bóer* (1899-1902) como acontecimiento central de esta etapa; el tercero se ocupa de la etapa de implantación política del sistema de *apartheid*, que se inicia con el ascenso del *National Party* al poder en 1948 y se extiende hasta el asesinato del Primer Ministro Hendrich Verwoerd en 1966; por último, el período comprendido entre 1966 y la fecha de redacción del documento *Kairós* nos llevará a constatar la situación de colapso que, desde finales de la década de 1960, experimenta un sistema del *apartheid* que muestra de forma cada vez más evidente su inviabilidad política, social y económica.

² H. Giliomee señala cómo durante los siglos XVII y XVIII, el calificativo «cristiano» era mucho más que una mera designación religiosa, pues los colonos establecidos en El Cabo, procedentes de nacionalidades diferentes, utilizaron su identidad cristiana como identidad política. Cf. H. GILIOME, *The Afrikaners*, 41.

³ W. A. DE KLERK, *The Puritans in Africa*, 199.

Pero la historia de la nación *afrikáner* no es sino una cara de la moneda de la realidad sudafricana. Una visión completa exige dirigir la mirada a los otros grupos étnicos que conforman el panorama racial del país, aquellos a los que los *bóers* llamaron *cafres* y *hotentotes*, y que el sistema de clasificación racial del *apartheid* designó como *nativos* o *africanos* y *coloured*⁴. La segunda sección de este capítulo estará, por ello, dedicada a la Sudáfrica negra. En el seno de esos grupos se gestó una firme respuesta a las medidas segregatorias del gobierno, una corriente de creciente resistencia que corrió paralela al fortalecimiento del nacionalismo *afrikáner*. En ella convergen el nacionalismo africano con los denominados blancos «liberales» y, posteriormente, con los miembros de organizaciones comunistas. Los cuatro apartados de esta sección vienen a corresponderse con las diversas generaciones que protagonizaron la lucha contra la segregación y el *apartheid*. El primero explora los antecedentes y presupuestos del nacionalismo africano que surge en las primeras décadas del siglo xx, más en concreto la labor de los misioneros anglosajones y la versión sudafricana de la tradición política del liberalismo británico. El segundo aborda el período comprendido entre la creación de la Unión Sudafricana en 1910 y el triunfo electoral del *National Party* en 1948, y tiene como acontecimiento catalizador la creación del *African National Congress* en 1912, esto es, la expresión más representativa del naciente movimiento nacionalista africano. El tercero se sitúa en torno al ascenso al poder del *National Party* (1948), y coincide con el relevo de una segunda generación en las filas del *African National Congress*, en la que destaca la deslumbrante personalidad de Nelson Mandela. En él se analiza la resistencia negra a la implantación del sistema de *apartheid* y el replanteamiento de las estrategias de lucha ante las nuevas medidas segregacionistas introducidas por el gobierno. Finalmente, ya en las décadas de 1970 y 1980, nos encontramos con una etapa vertebrada por el movimiento de Conciencia Negra, y protagonizada por una nueva generación de jóvenes que militan, desde edades muy tempranas, bajo las consignas del activista Steve Biko.

Si el nacionalismo *afrikáner* tiene un estrecho vínculo con la interpretación del cristianismo desarrollada por el calvinismo de los *bóers*, la historia de la resistencia frente al *apartheid* y el nacionalismo negro tienen también un profundo sustrato cristiano. Su desarrollo difícilmente puede explicarse sin referirse a las Iglesias Anglicana, Luterana o Católica, y a algunas de sus

⁴ El término *nativo* o *africano* se refería a los africanos negros o bantúes. El término *coloured* designaba a las poblaciones africanas no bantúes (san, khoi-khoi, etc), así como a poblaciones inmigradas de origen no europeo y todo tipo de mestizos. Mantendremos esta terminología, utilizando los términos *africano* en referencia a la población negra y *mestizo* o *coloured* para designar a las poblaciones mestizas y africanas no bantúes.

más emblemáticas figuras, como los obispos Desmond Tutu, Trevor Huddleston o el pastor Allan Boesak. El cristianismo constituyó, sin duda, una poderosa fuente de inspiración y legitimación de la causa negra, en una lucha que entrañaba una batalla espiritual contra el pecado y la búsqueda de un orden moral justo. La mayor parte de los líderes de la resistencia se educaron en las escuelas cristianas fundadas por los misioneros. Y no resulta exagerado afirmar que el germen de sus aspiraciones políticas de igualdad está, precisamente, en los valores cristianos que allí les inculcaron que, a la postre, impulsaron una resistencia no violenta que encontró su suelo nutricional en la ética cristiana. Instituciones como la emblemática Fort Hare (congregacionalista), St. Peters (anglicana), Marianhill (católica), Lovedale (presbiteriana) o Heraldtown (metodista), jugaron un papel determinante, proporcionando una educación cristiana y liberal. Por sus aulas pasaron prácticamente todos los dirigentes de la resistencia negra. Por otro lado, a medida que avanzaba el conflicto, el papel de las Iglesias se hacía más relevante. La ilegalización de las organizaciones políticas convirtió los púlpitos de las Iglesias en las únicas plataformas desde las que proclamar la inmoralidad del régimen del *apartheid*, e hizo que las manifestaciones de protesta a menudo adoptaran la forma de vigiliadas de oración, o que las exequias fúnebres de los miembros de la resistencia se tiñeran de una fuerte tonalidad política.

El desarrollo de estos dos nacionalismos —el nacionalismo *afrikáner* y el nacionalismo negro— ha tenido un profundo efecto en la autocomprensión que la comunidad *afrikáner* y la comunidad negra han desarrollado de sí mismas. Éste será nuestro punto de llegada y conclusión: dos identidades en liza: la identidad *afrikáner* sustentada por el principio del «aislamiento para la supervivencia»; y la identidad negra, fraguada en torno al concepto de *negritud* importado del ámbito afroamericano.

2. SUDÁFRICA BLANCA: EL NACIONALISMO *AFRIKÁNER*

En su detallado análisis del nacionalismo *afrikáner*, el historiador F. A. van Jaarsveld sostiene que ha sido precisamente en los momentos de crisis cuando el pueblo *afrikáner* ha desarrollado un fuerte sentido de identidad nacional al tiempo que una conciencia de ser un pueblo elegido por Dios con un peculiar destino. Tales situaciones de crisis son, por orden cronológico: 1) el proceso de britanización de la colonia de El Cabo en las primeras décadas del siglo XIX, que forzará a los *bóers* a emprender un éxodo hacia el interior; 2) el intento de anexión de las dos repúblicas *bóers* por parte de Gran Bretaña, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuyo resultado fue la guerra anglo-bóer; y 3) la crisis, a mediados del siglo XX, producida

por el imparable proceso descolonizador, el auge del nacionalismo negro y el creciente retroceso a nivel internacional de las ideologías racistas⁵. Es entonces cuando, de forma más clara, el elemento religioso se entreteje con los acontecimientos socio-políticos dando como resultado esa peculiar urdimbre en la que religión, política y sociedad se entrelazan⁶. En las páginas que siguen haremos un recorrido por esos acontecimientos, tratando de comprender las razones que llevaron a fraguar esa peculiar alianza y los dinamismos que impulsó, en un desarrollo que, como veremos al final de este apartado, le hacía portador del germen de su propia destrucción.

2.1. Los orígenes de la nación *bóer*: el mito fundacional del *Great Trek* (1838)

La fundación por parte de Jan van Riebeeck de la colonia de El Cabo en 1652, como base de aprovisionamiento de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, marca el inicio de la presencia blanca en las costas del sur de África. Colonos holandeses, a los que se sumaron algunos alemanes y, en 1688, un grupo de hugonotes franceses, conformaron el primer núcleo de población blanca en la península de El Cabo y sus inmediaciones. Establecidos como «burgueses libres» (*free burghers*), estos colonos mantuvieron una permanente tensión con los oficiales, y una mentalidad segregacionista hacia las poblaciones nativas, de cuya mano de obra pronto pasaron, no obstante, a depender. Pero a la edad de oro de la República Holandesa, cuando sus marinos surcaban los grandes mares y sus comerciantes ostentaban gran parte de la supremacía económica, le sucedió la época hegemónica británica. Y ello, inevitablemente, iba a tener una importante repercusión en el sur de África.

En 1795 los ingleses, convertidos en la principal potencia marítima, izaron por vez primera la bandera colonial británica en la fortaleza de El Cabo. Recuperada la soberanía en 1803 por los *bóers* bajo el Tratado de Amiens, perderían de nuevo su dominio tres años después. Cuando en 1806 Inglaterra toma definitivamente posesión de la colonia, los descendientes de

⁵ Cf. F. A. VAN JAARSVELD, *The Awakening of Afrikaner Nationalism*, Cape Town 1961; Id., «The Afrikaner's Ideas of his Calling and Mission in South African History»: *JTSA* 19 (1977) 19-26.

⁶ Sobre la configuración de la nación *afrikáner* cabe destacar las siguientes monografías: W. H. VATCHER, *White Laager: The Rise of Afrikaner Nationalism*, London 1965; T. R. H. DAVENPORT, *The Afrikaner Bond*, Cape Town 1966; J. FISCHER, *The Afrikaner*, London 1969. Junto a ellas, véase las ya citadas: F. A. VAN JAARSVELD, *The Awakening of Afrikaner Nationalism*; D. MOODIE, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid and Afrikaner Civil Religion*; W. DE KLERK, *The Puritans in Africa*; G. H. LE MAY, *The Afrikaners: an Historical Interpretation*; H. GILIOREE, *The Afrikaners. Biography of a People*.

aquellos primeros colonos holandeses y hugonotes que desembarcaran en la segunda mitad del xvii en la región de El Cabo, forman ya un pequeño pueblo con una peculiar idiosincrasia, resultado de la experiencia de haber vivido en un medio aislado. Con un escaso nivel educativo, una lengua que se apartaba ya considerablemente del holandés, y una desconexión cada vez mayor de las corrientes de pensamientos europeas, estos *burghers* o *afrikáners*, como se denominaban a sí mismos, habían roto ya toda vinculación con la madre patria, y mantenían entre sí una débil cohesión sustentada en el doble vínculo de la lengua holandesa en su peculiar evolución y la pertenencia a la Iglesia Reformada. Su historia anterior, desde aquellos primeros asentamientos en 1652, no había sido sino un largo preámbulo, que abonó el terreno para el gran acontecimiento que iba a tener lugar: el nacimiento de la nación *afrikáner*.

Generaciones de *afrikáners* se han referido al *Great Trek* como uno de los acontecimientos fundacionales de su identidad nacional⁷. El éxodo de cerca de cuatro mil *afrikáners*, conocidos como *voortrekkers*, que en 1838 traspasaron la frontera de la colonia adentrándose hacia el este y el norte, ha adquirido un innegable carácter de mito nacional. Dejando tras de sí la benigna región de El Cabo, avanzaron hacia lo desconocido por tierras áridas y desiertas. Encaminaron sus pasos hacia el interior del continente negro, cruzando el río Great Fish, la frontera más lejana de la colonia, a cuyos márgenes un grupo de *bóers*, conocidos como *trekboers*, llevaba una vida semi-nómada. El Great Fish delineaba una frontera en la que reinaba la anarquía y cuyos pobladores han sido frecuentemente caracterizados con los rasgos de ignorancia y toscas ideas, hombres de depravada moral y una creciente barbarie:

«Eran míseros, harapientos, casi analfabetos, y su holandés degeneraba en el dialecto vulgar que más adelante se llamaría *afrikáans*. Regían su vida por la fuerza de las armas y el Antiguo Testamento, cuyos relatos de tribus errantes por el desierto eran reveladores para ellos, mientras la noción del “ojo por ojo y diente por diente” les parecía la mejor ley»⁸.

Tras la frontera se extendía toda África. Amplias zonas con escasa población, unas veces amigables, hostiles las más. Y si ya en las inmediaciones del Great Fish se habían tenido que enfrentar a los *xbosa*, la gran tribu guerrera que migraba por la costa oriental hacia El Cabo, en el transcurso

⁷ Sobre el *Great Trek* puede consultarse: S. PATTERSON, *The Last Trek: A Study of the Boer People and the Afrikaner Nation*, London 1957; J. ALTON, *Ideology on a Frontier. The Theological Foundation of Afrikaner Nationalism, 1652-1910*, Westport-London 1983, 99-148; J. BIRD, *The Annals of Natal*, 2 vol., Pietermaritzburg 1888; A. DU TOIT - H. GILIOMEE, *Afrikaner Political Thought: Analysis & Documents*, vol. I: 1780-1850, Cape Town 1983.

⁸ R. MALAN, *Mi corazón de traidor*, Barcelona 1992, 19.

de este peculiar éxodo se las iban a tener que ver con los zulúes, que por entonces habían logrado someter a numerosas tribus y dominaban gran parte de la costa del Índico.

Un primer grupo traspasó el río Vaal, adentrándose en el territorio Ndebele. Una segunda expedición, encabezada por Piet Retief se encaminó hacia el corazón del reino Zulú. La masacre sufrida por Retief y su grupo a manos del poderoso rey zulú Dingane atrajo a un nuevo grupo de *voortrekkers*, liderados por Andries Pretorius, que terminarían por establecerse en las inmediaciones de Port Natal (la actual Durban), al norte de los territorios de la colonia británica del Cabo oriental y al sur del territorio zulú. Allí fundarían el primer estado *bóer* independiente, la República de Natal, gobernada por un Consejo de varones, que profesaban la fe reformada, y se denominaba *Volksraad*. Pero pronto los ingleses se hicieron con el control de Natal. En 1845 se produjo la anexión. La que fuera primera república *bóer* quedó convertida en bastión del mundo británico, mientras los *afrikáners* terminaron por establecerse entre los ríos Orange y Vaal y al norte de éste. Esta gesta, a la que tradicionalmente se le ha reconocido un carácter marcadamente religioso, culminó en la formación de las dos nuevas repúblicas *bóers*: el Estado Libre de Orange (1854) y la República Sudafricana del Transvaal (1859).

Las razones principales que alegaban los *voortrekkers* como justificación de la decisión de abandonar la colonia de El Cabo, han quedado reflejadas en el famoso *Manifiesto* enviado por uno de sus líderes, Piet Retief, al *Grahamstown Journal* la víspera de su partida⁹, y en el testimonio de Anna Steekamp, sobrina de Retief y participante también en el *Great Trek*¹⁰. Retief se refiere a las continuas vejaciones y a las enormes pérdidas sufridas por la emancipación de los esclavos como razón principal del éxodo. Su sobrina, por su parte, alega dos motivos fundamentales: las continuas depredaciones y robos por parte de los «cafres»¹¹; y los penosos e injustos procedimientos referentes a la liberación de esclavos.

⁹ Publicado inicialmente en *The Grahamstown Journal*, el 2 de febrero de 1837. Reproducido en: A. DU TOIT - H. GILMEE, *Afrikaner Political Thought*, 213-215.

¹⁰ Escrito en 1843, vio por primera vez la luz en septiembre de 1876, cuando fue publicado en el *Cape Monthly Magazine*. Reproducido en: R. O. COLLINS, *African History in Documents*, vol. III: *Central and South African History*, Princeton 32000, 182-188.

¹¹ El término «cafres» (*kaffir*), cuyo origen etimológico nos remite a la lengua árabe (infiel, pagano), se empleó inicialmente para referirse a las poblaciones bantúes que habitaban la región oriental del Sur de África (El Cabo y Natal). Posteriormente se extendió el uso de la expresión *British Kaffaria* (Cafrería británica), que designaba el actual Transkei. En el período del *apartheid*, los *afrikáners* empleaban el término *kaffir-boetie* para referirse despectivamente a aquellos blancos que simpatizaban con la causa negra y confraternizaban con ellos.

La esclavitud, introducida en 1658 por los holandeses, había sido abolida por los británicos en 1834. Los *bóers* se quejaban de las escasas compensaciones económicas recibidas a cambio. Ya en 1828, la famosa Ordenanza 50 había reconocido a toda persona libre de color un *status* legal y económico equivalente al de la población blanca. Ambas medidas constituían una revolución social que amenazaba con dar al traste con la forma de vida de los *bóers*. Y en su adopción había tenido no poco que ver la labor de los misioneros de la *London Missionary Society*, lo que explica la tradicional animadversión de la comunidad *bóer* hacia los misioneros anglosajones.

El historiador liberal R. W. Johnson ha relativizado el carácter extraordinario que, con frecuencia, se ha asignado al *Great Trek*. A su juicio, tal acontecimiento habría que reintegrarlo dentro de una corriente más amplia de movimientos migratorios de los diversos grupos étnicos que poblaban esa región, y que precedieron a dicho acontecimiento en varias generaciones. De hecho, el pueblo *bóer* había iniciado, ya en los albores del siglo XIX, un movimiento expansionista más allá de las fronteras de la colonia, que formaba parte de la dinámica centrífuga resultante del aumento de la población de El Cabo, «una dinámica en la cual todos los problemas, ambiciones y conflictos podían superarse por medio del movimiento de salida»¹². Así, frente a las motivaciones tradicionalmente argüidas como justificación, que tendían a explicarlo como una protesta contra la liberación de esclavos por parte del gobierno británico, habría que interpretarlo «como una protesta más amplia de los *bóers* contra el hecho de que El Cabo —*su* El Cabo— ya no fuera gobernada por gente como ellos sino por extranjeros empeñados en imponer su propio orden nuevo, dentro del cual los *bóers* se sentían incómodos», y en la que el «hambre de tierra» habría jugado un papel destacado¹³. Y es que la llegada de los británicos, con sus tradiciones liberales y sus ideales políticos democráticos y revolucionarios, había significado la implantación de un sistema de gobierno nuevo, que chocaba con los hábitos e intereses de los *bóers*, y ponía en peligro su particular *modus vivendi*.

Las connotaciones negativas que adquirió el término, considerado hoy un grave insulto racista, han motivado que tras el *apartheid* su uso haya sido prohibido por la ley.

¹² R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 103.

¹³ Ibid., 139. H. Giliomee distingue, por su parte, entre los primeros emigrantes (*trekboers*), cuya motivación principal para traspasar la frontera de la colonia fue la escasez de pastos, de aquellos que emigraron en el segundo grupo (*voortrekkers*) en lo que se denominó el *Great Trek*, arguyendo razones de tipo político. Para este historiador *afrikáner*, el *Great Trek* fue «una respuesta audaz y dramática a la crisis de supervivencia que se vivió en la zona norte y noreste de la colonia desde mediados de la década de 1820 hasta finales de la década de 1830». Escasez de tierra, de trabajo y de seguridad, unida a un sentimiento de marginación política que les hacía sentirse extranjeros en su propio país, y la inseguridad de la frontera, son las principales razones aducidas por Giliomee. Id., *The Afrikaners*, 144.

Lo que se produjo a partir de 1834 no fue, en esta perspectiva, sino una aceleración de ese movimiento de expansión. Las tradicionales razones argüidas para explicar el *Great Trek* quedan así, de alguna manera, relativizadas. Pero Johnson no puede dejar de reconocer el profundo significado que entraña la figura de esos «emigrantes»:

«El *trekker* intrépido se convertiría en la figura fundadora y representativa de la Sudáfrica blanca, del mismo modo que sucedió con los igualmente intrépidos hombres de la frontera en la Norteamérica blanca, anglosajona y protestante, y en ambos casos el mito tenía una fuerza que rebasó sobradamente el grupo original (...). El nacionalismo *afrikáner* se aferraría al *Gran Trek* de 1838 como mito fundacional»¹⁴.

Convertido en símbolo principal de la resistencia *afrikáner* frente a la invasión de fuerzas extranjeras que atentaban contra su nación y su lengua, el *Trek* será considerado el punto de partida del «afrikanerismo», y sus líderes se verán convertidos en iconos del nacionalismo.

Ha sido L. Thompson quien mejor ha puesto de relieve la centralidad del *Great Trek* en el desarrollo de la mitología política *afrikáner*¹⁵. Se trata de un mito que sitúa la religiosidad de los *voortrekkers* como elemento central de la versión nacionalista de la historia *afrikáner*. Más allá de los hechos, su conmemoración ha jugado un papel central en la historia de la supremacía blanca y del nacionalismo *afrikáner*. Pero será sólo en el último cuarto del siglo XIX cuando un grupo de clérigos, políticos e intelectuales de la República del Transvaal y del Estado Libre de Orange resuciten, embellezcan y codifiquen un versión particular de dichos acontecimientos, que portará todas las marcas del clásico mito político: coincidencia parcial con la realidad histórica; un aplazamiento en su codificación seguido de un rápido desarrollo y una utilización política; y su adaptación a las circunstancias cambiantes. El mito alcanzará su madurez en la primera mitad del siglo XX, gracias, en gran medida, a la obra de Gustav Preller, reconocido como uno de los mayores responsables de la consideración del *Great Trek* como núcleo de la historiografía *afrikáner*¹⁶.

¹⁴ R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 102.

¹⁵ Cf. L. THOMPSON, *The Political Mythology of Apartheid*, New Haven-London 1985, 144-146.

¹⁶ Habiendo recibido del gobernador del Transvaal el encargo de localizar a los supervivientes y recopilar sus memorias, sus seis volúmenes de documentos de los *voortrekkers* y las biografías de Andries Pretorius y Piet Retief, constituyen una de las principales fuentes documentales sobre el *Great Trek*. Los *Annals of Natal* publicados por John Bird en 1921 y 1923 completan esta fuente.

El *Great Trek* no sólo va a sentar las bases para la emergencia del nacionalismo *afrikáner*, también lo va a revestir de un ropaje religioso del que ya nunca se desprenderá. Porque un suceso de carácter religioso descuella en esa magnífica gesta: el voto hecho por el líder *voortrekker* A. Pretorius a Dios en vísperas de la denominada batalla de *Blood River* que tuvo lugar el 18 de diciembre de 1838 entre los *bóers* y los zulúes, y que él mismo relató¹⁷. Si obtenían la victoria, construirían una iglesia en memoria de su nombre y consagrarían ese día al Señor. Dicha promesa será interpretada en el futuro como un pacto entre Dios y la nación *afrikáner*. Este breve episodio no sólo sentaba las bases de la autoconciencia de los *afrikáners* como «pueblo elegido», con una vocación manifiesta y un destino divino, sino que además revestía su historia de un carácter sagrado. Aquel pequeño pueblo que, amenazado por el gobierno colonial británico y por las tribus negras, se mostró resuelto a caminar en solitario, sostenido únicamente por la fe en su Dios, recibía en *Blood River* la bendición de la victoria militar y la supervivencia como un pueblo independiente. La religiosidad de los *vootrekkers* será en el futuro uno de los elementos centrales de la versión nacionalista de la historia *afrikáner*.

El empleo del emergente «mito de la promesa» con fines políticos tendrá lugar algunas décadas después, en el contexto de la anexión del Transvaal por Gran Bretaña en 1877. El mito, como veremos más adelante, recobrará entonces toda su fuerza como símbolo del pacto perpetuo de un Dios que conducirá de nuevo a su pueblo a la victoria. Este fenómeno tendrá en la figura del que fuera presidente de la República Sudafricana del Transvaal, Paul Kruger, un intérprete de excepción. Su hermenéutica será decisiva, contribuyendo a un proceso de relectura que transformará los hechos en mito y la historia en mitología¹⁸. Antiguo *voortrekker*, fundador de la *Dopper Kerk* del Transvaal¹⁹, Kruger ha sido considerado el líder político más estrechamente relacionado con la visión de los *afrikáners* como «pueblo elegido». Enraizado en un calvinismo ortodoxo que incidía en los conceptos de predestinación y elección, sus discursos políticos destilan una combinación de una retórica política de liberación con una teología del pueblo elegido, que fortaleció la visión del pueblo *afrikáner* como un «pueblo elegido»²⁰.

¹⁷ El informe enviado por Pretorius se publicó en el periódico *Zuid Afrikaan*, el 16 de febrero de 1839.

¹⁸ Sobre la figura y el pensamiento de Paul Kruger, véase: P. KRUGER, *The Memoirs of Paul Kruger (Four Times President of the South African Republic)*, Port Washington-London ²1970 (ed. or. 1902); D. W. KRÜGER, *Paul Kruger*, Johannesburg 1963.

¹⁹ Se trata de la *Gereformeerde Kerk*, fundada en 1859 como una escisión de la Iglesia Reformada Holandesa que había sido fundada en El Cabo al comienzo de los asentamientos holandeses.

²⁰ Cf. H. GILIOMEE, *The Afrikaners*, 177-179. Este autor sostiene, sin embargo, que existen evidencias de que los *voortrekkers* habían desarrollado la visión de pueblo elegido ya cuando

El nexo entre la identidad religiosa y la identidad nacional se reforzaba, al tiempo que la doctrina del «pueblo elegido» se convertía en fuente común de inspiración. Y para ello contará con la inestimable ayuda de un gran ideólogo: el ministro calvinista S. J. du Toit.

Desde 1890, el clero y los intelectuales *afrikáners* responderán a las presiones británicas propagando una versión concreta —la de Paul Kruger— de los acontecimientos históricos. La historia sufrirá una reinterpretación en el nuevo contexto de tensión con los británicos. Releído en este marco, el mito pasa a incorporarse a una ideología nacionalista y anti-imperialista. La celebración del centenario del *Great Trek* en 1938 será la ocasión de una nueva reinterpretación del mito. Pero volvamos a nuestra crónica, en el umbral entre el siglo XIX y el XX.

2.2. La nación *bóer* frente al Imperio británico: génesis y evolución del nacionalismo *afrikáner* (1870-1948)

Durante tres décadas los *voortrekkers* habían vivido libres, en gran medida, de la autoridad colonial, y al margen de las nuevas ideas que se fraguaban en el viejo continente. Lejos del dominio británico, los *bóers* se habían regido según sus principios en las dos repúblicas que habían fundado y que habían sido reconocidas en las convenciones de Sand River y Bloemfontein. Inglaterra parecía mostrar escaso interés en aquellas lejanas tierras del sur de África que le acarreaban más problemas que beneficios. La colonia de El Cabo era, por otra parte, un lugar demasiado pobre y árido como para atraer una masiva inmigración británica. La misma falta de interés mostraba la autoridad colonial en los territorios en los que se habían establecido los *voortrekkers*, más allá de la recaudación de impuestos. Pero ese estado de cosas pronto iba a terminar. El descubrimiento de diamantes (1867) y, posteriormente, de oro (1886) en las «tierras altas» de los *bóers*, alteró esa situación. La corona británica mostró un súbito interés en las dos repúblicas *bóers* —el Estado Libre de Orange y la República Sudafricana del Transvaal—, intuyendo en ellas una posibilidad de apuntalar económicamente un imperio que comenzaba ya a resquebrajarse. Los ingleses realizaron diversos intentos de anexión de las mismas, guiados por la idea de unificar Sudáfrica en un sólo país. Pero las tentativas de una política expansionista británica terminaron en desastre. Chocaron con la resistencia de los *bóers* y la presión británica condujo finalmente a una de las contiendas más dramáticas del continente africano,

estaban en la colonia de El Cabo, y que, en el caso de Kruger, la experiencia del *Great Trek* no habría hecho sino reforzar esa idea en su mente.

la guerra anglo-bóer (1899-1903), magistralmente retratada por la pluma del entonces joven corresponsal del *Morning Post*, Winston Churchill²¹.

Este conflicto se vio reavivado por la persistente animadversión que bóers y británicos se profesaban mutuamente. La relación entre ambos grupos estuvo, desde el inicio, caracterizada por una incipiente tensión derivada, en gran medida, de la peculiaridad de un colonialismo con dos comunidades blancas enfrentadas por el control del poder. Se trataba de una lucha por el dominio tras la que subyacían dos mundos, dos formas de vida porque, como afirma R. W. Johnson, más allá del conflicto por el control de las minas de oro y diamantes, se trataba de «un choque de civilizaciones: los ingleses con su creencia en la misión civilizadora del colonialismo capitalista británico; y el colonialismo patriarcal de los bóers, enraizado en el puro imperativo de la supervivencia en un entorno hostil en la cual la principal ventaja de los bóers residía en lo que ellos veían como la desigualdad intrínseca e insuperable de las razas»²². Dos mundos que nunca llegaron a entenderse y de los que Paul Kruger —el carismático presidente de la República del Transvaal— y Cecil Rhodes —el imperialista británico, magnate de la industria minera—, constituían sus mejores arquetipos. Dos mundos, por otro lado, profundamente desiguales. Los *afrikáners*, que constituían por aquel entonces el reducto más atrasado de la civilización europea sobre la faz de la tierra, se vieron repentinamente confrontados por la sociedad más moderna de la época: la poderosa Gran Bretaña, a la cabeza por aquel entonces de la era industrial. Los británicos convinieron en traer consigo a aquella Europa que los *afrikáners* habían decidido dejar tras de sí. Emprendedores dinámicos y visionarios imperialistas, los británicos representaban el espíritu de una nueva era. Allí donde los *afrikáners* habían logrado penetrar físicamente, ellos lo hacían económicamente, transformando radicalmente una fisionomía sudafricana caracterizada hasta entonces por una economía agrícola de subsistencia, al introducirla en la senda de la industrialización y el comercio. La Gran Bretaña de la revolución industrial no pudo encontrar mejor ocasión para recrearse en las llanuras del sur de África que la que le brindó un subsuelo repleto de minerales. Y, como le sucediera un siglo antes a aquella Francia de *l'ancien régime* que habiéndose acostado con Bossuet se levantó con Voltaire, la Sudáfrica de finales del XIX que se había ido al lecho agrícola y rural, se despertaba sobresaltada por el estruendo de las fábricas y minas, descubriéndose en ese entorno hostil que constituía el mundo de la industria y el comercio, dominado por los británicos y en el que se imponía el inglés. Los bóers contemplaban con consternación un espectáculo que interpretaban como una perversa broma

²¹ Sus crónicas de la guerra anglo-bóer han sido recientemente traducidas al castellano: *La guerra de los bóers*, Barcelona 2006.

²² R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 195.

del destino: tras años de éxodo tratando de escapar del corrosivo influjo del mundo moderno, lo veían ahora irrumpir con una brutal energía en esa Arcadia de piedad y vida simple que habían forjado en las llanuras del norte. El oro constituía en apariencia una buena noticia en orden a mejorar la situación económica del Transvaal, pero Kruger sabía que era un regalo envenenado que, no sólo acarrearía vicio y corrupción, sino que a buen seguro traería de vuelta a los ingleses.

En esa difícil tesitura política, los primitivos colonos *bóers* pronto se vieron confrontados con una supremacía cultural británica a la que difícilmente podía hacer frente un pequeño pueblo con una identidad todavía no claramente definida. El proceso de anglicanización afectó a los ámbitos político, jurídico, económico, social y religioso. La Iglesia —institución principal de los colonos *afrikáners*—, la educación, la lengua o la política, iban a ser sometidas al poderoso influjo británico. Todo ello extendió el sentimiento de inferioridad y un sentido de impotencia social de un pueblo que se sentía desposeído de aquello que más apreciaba —lengua, leyes, costumbres, esclavos, etc.— y que era tachado por los ingleses de ignorante, indolente e inferior. Factores sociales y económicos se entrelazaron hasta articular una dura sumisión política.

Pero las cosas comenzarán a cambiar a partir de 1870 cuando, espoleados por las ansias anexionistas de Gran Bretaña, los *bóers* reaccionen elaborando una creciente conciencia nacional. Dos acontecimientos —el nacimiento del *First Language Movement* y la anexión británica del Transvaal en 1877— favorecerán la aparición de esa conciencia nacional que ha sido considerada como el inicio del nacionalismo *afrikáner*. La traumática experiencia de la guerra anglo-*bóer* y las dos décadas subsiguientes constituyen una segunda etapa nacionalista de la comunidad *bóer*, representada por la figura política de B. Hertzog. Finalmente, las décadas de 1930 y 1940 serán testigo de una reconfiguración del nacionalismo *afrikáner* en un nacionalismo cristiano de la mano, en esta ocasión, del ministro reformado Daniel F. Malan.

a) *La gestación del nacionalismo afrikáner (1870-1890): P. Kruger, S. J. du Toit y el concepto de teocracia calvinista aplicado a Sudáfrica*

La raza *bóer* que, como acertadamente apuntó el historiador C. de Kiewiet, «se formó durante la larga quietud del siglo XVIII»²³, no vio sin embargo florecer una fuerte conciencia nacional hasta finales del siglo XIX. Como ha demostrado A. van Jaarsveld, el nacimiento del nacionalismo *afrikáner* hay que situarlo en la década de 1870, en el contexto del movimiento literario denominado *First Language Movement* y de la guerra de

²³ C. W. DE KIEWIET, *A History of South Africa*, Oxford 1941, 17.

independencia del Transvaal²⁴. Sólo entonces se dieron los factores precisos que forjaron la verdadera historia *afrikáner*. En primer lugar, la contienda con los británicos en el Transvaal, que provocó que los *afrikáners* dispersos por las colonias (El Cabo y Natal) y las dos repúblicas (Orange y Transvaal), que hasta entonces mostraban únicamente lealtades locales y cuya idea de nación no necesariamente excluía a los colonos de habla inglesa, experimentaran un creciente sentimiento de unidad nacional. En segundo lugar, las transformaciones que sufrieron las comunidades rurales de los *bóers* del último tercio del siglo XIX. Porque, paradójicamente, la formación del nacionalismo *afrikáner* con su creencia en una única tradición e historia *afrikáner*, coincidió con la ruptura de las fronteras culturales e intelectuales que habían aislado a la primitiva comunidad de frontera. Sólo cuando ese aislamiento se resquebrajó como consecuencia del establecimiento de una red ferroviaria, del acceso a la prensa, de un mayor nivel educativo o de la llegada de nuevas orientaciones teológicas importadas por los misioneros europeos, se vieron empujados a reivindicarse herederos de un pasado común. Impulsados por estos factores, los *bóers* trataron de dotar de sentido a su historia y desarrollar una visión de futuro capaz de crear un sentimiento de identidad y solidaridad y de inspirar su acción, estableciendo con ello los fundamentos para una eventual victoria futura de la nación *afrikáner*.

El breve período de anexión británica del Transvaal (1877-1881) marca, por tanto, el comienzo de un nacionalismo que, de la mano de Paul Kruger y del ministro de la Iglesia Reformada Holandesa S. J. Du Toit, adquiere el carácter de causa sagrada, revistiéndose de toda una imaginería teológica. Porque la preparación de la revuelta frente a los británicos no se llevó a cabo con armas sino, como ha afirmado J. Alton, «con la oración y con el pacto entre ellos y Dios»²⁵. Sustentado por una vigorosa interpretación teológica, el nacionalismo *afrikáner* floreció como no lo había hecho con anterioridad. La hazaña de los *voortrekkers*, convertida en mito, recobra en este contexto toda su fuerza. El proceso por parte de los *bóers* de adaptación de sus tradiciones religiosas al servicio de sus fines sociales y nacionales se había puesto en marcha.

Tanto S. J. du Toit como Paul Kruger se hallan estrechamente vinculados a esa relación que se establece en las postrimerías del siglo XIX entre nacionalismo y calvinismo, aunque de manera diferente: Du Toit abanderaba el nuevo rol de un nacionalismo intelectual y activista, mientras que Kruger encarnaba los lazos políticos y religiosos con el pasado *afrikáner* pre-nacionalista. No

²⁴ Cf. F. A. VAN JAARSVELD, *The Awakening of Afrikaner Nationalism 1868-1881*. La tesis de Van Jaarsveld marca un punto de inflexión respecto de la historiografía anterior, que situaba el nacimiento del nacionalismo *afrikáner* en una fecha más temprana.

²⁵ Cf. J. ALTON, *Ideology on a Frontier*, 163-181. La cita en pp. 165-166.

en vano había sido participante de niño en el *Great Trek*, de modo que representaba la vinculación con el mundo de los *voortrekkers*²⁶. Él, como veremos en el próximo apartado, será el gran protagonista de la guerra anglo-bóer. En la nueva etapa política que se inaugura de la mano de Kruger vemos producirse un reforzamiento de las conexiones entre política y religión. El ascenso de este *dopper*²⁷ convencido a la presidencia de la República del Transvaal constituía, en un contexto en que los conceptos teológicos no estaban deslindados de los políticos, la vertiente política de la victoria que, en el ámbito eclesial, había logrado la corriente teológica y religiosa conservadora sobre la liberal²⁸. Su idea de una «democracia calvinista» sustituía al proyecto de una «democracia liberal» defendida por el anterior presidente T. F. Burgers. Du Toit, por su parte, fue el innovador ambicioso que, en el curso de una trayectoria un tanto errática, supo dar un nuevo y poderoso impulso a la vida política e intelectual *afrikáner*. Fue el primer intelectual *afrikáner* que adoptó el concepto de «pueblo elegido», formulando una particular teoría política calvinista cuyo contenido derivaba de la filosofía política del teólogo y estadista holandés Abraham Kuyper (1837-1920). A él, por tanto, corresponde el papel protagonista en la primera articulación explícita de la noción *afrikáner* de «pueblo elegido»²⁹. Así, de la mano de Kruger y Du Toit, la noción de una

²⁶ Cf. A. DU TOIT, «Puritans in Africa? Afrikaner 'Calvinism' and Kuyperian Neo-Calvinism in Late Nineteenth-Century South Africa»: *CSSH* 27/2 (1985) 221.

²⁷ Con este término se designa a los miembros de la *Gereformeerde Kerk*, la Iglesia Reformada Holandesa del Transvaal, popularmente conocida como *Dopper Kerk*. El término *dopper* está tomado de las pequeñas caperuzas metálicas con las que se apagaban las velas. La designación hacía referencia a su rechazo del pensamiento ilustrado, al deseo expreso y consciente de los *doppers* de «apagar» la luz de la Ilustración.

²⁸ En el capítulo 2 presentaremos con más detenimiento estas dos corrientes teológicas.

²⁹ Nos adherimos en este punto a la tesis desarrollada por el historiador André du Toit, que desde hace algo más de dos décadas domina el panorama historiográfico sudafricano. El citado historiador cuestiona la existencia de un «calvinismo primitivo» y de una ideología del «pueblo elegido» ya a mediados del siglo XVIII. Según aquella interpretación dominante, los padres *afrikáners* fundadores habrían traído consigo los principios básicos del pensamiento calvinista del siglo XVI que, adaptados a la realidad africana, habría quedado fijado en las condiciones de aislamiento fronterizo, sobreviviendo durante generaciones, sin que la evolución posterior del calvinismo europeo llegase a Sudáfrica. Dicho calvinismo, articulado en torno a las nociones de «predestinación» y «elección», así como a la ideología del «pueblo elegido», habría funcionado como una legitimación de la desigualdad racial, emergiendo como el componente fundamental del pensamiento y práctica racial de los *afrikáners*. En su exhaustiva investigación Du Toit revela, por el contrario, que en las fuentes primarias no existe evidencia alguna de que las primeras generaciones *afrikáners* se aplicasen a sí mismos el concepto de «pueblo elegido», sino que esto habría sido más bien una elaboración posterior de la mitología política nacionalista, en la que el ministro S.J. Du Toit jugó un papel trascendental. A finales del siglo XIX los *afrikáners*, en el contexto de la recepción de los principios formulados por Abraham Kuyper, articulan una peculiar visión calvinista apropiándose de ella. El plantea-

historia *afrikáner* como «historia sagrada», con el *volk* como el «pueblo elegido», se convirtió en el filtro normativo a través del cual los *afrikáners* interpretaron su historia. Digamos algo más de la gestación de ese nacionalismo *afrikáner* de honda factura teológica.

En el último tercio del siglo XIX comenzó a articularse un movimiento cultural capaz de enfrentar, aunque todavía tímidamente, lo que consideraban un imperialismo cultural militante británico, expresado en la lengua y reforzado en toda una simbología que alcanzaba desde los emblemas hasta la arquitectura, pasando por el vestido, la comida o las convenciones sociales³⁰. Y en el corazón de dicho movimiento se hallaba el ministro S. J. du Toit. Él fue el principal impulsor de un renacimiento cultural *afrikáner* en la región occidental de El Cabo, denominado *First Language Movement*, que hizo del *afrikáans* una de sus principales señas de identidad. La creación del *Genootskap van Regte* (Sociedad de los Verdaderos *Afrikáners*) o la fundación del primer periódico en *afrikáans* —*Die Afrikaanse Patriot*, posteriormente denominado *Die Patriot*— fueron algunos de los frutos de este movimiento. El emprendedor ministro jugó un papel esencial al transformar lo que inicialmente sólo fue un movimiento que defendía el *afrikáans* como medio de instrucción religiosa en un movimiento nacionalista que establecía una estrecha conexión entre el *afrikáans* y la nacionalidad de los *afrikáners*. De la mano de Du Toit la resistencia anti-imperialista encontraba en la lengua una de sus principales señas de identidad.

Pero el papel de este ministro calvinista fue todavía mayor. Su obra *Die Geskiedenis van ons Land in die Taal van ons Volk* (La historia de nuestro país y la lengua de nuestro pueblo), publicada en 1877, pone los cimientos de aquella mitología nacional a la que nos hemos referido en el apartado

miento del historiador Du Toit cuestiona, de ese modo, la opinión recibida que establece un nexo irrevocable entre el calvinismo y el pensamiento racial del nacionalismo *afrikáner*. Cf. A. DU TOIT, «Puritans in Africa? Afrikaner 'Calvinism' and Kuyperian Neo-Calvinism in Late Nineteenth-Century South Africa», 209-240 (especialmente relevantes para esta cuestión las pp. 220-234); Ibid., «No Chosen People: The Myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalism and Racial Ideology»: *AHR* 8 (1983) 920-952; Ibid., «Captive to the Nationalist Paradigm: Prof. F. A. van Jaarsveld and the historical evidence for the Afrikaner's ideas on his Calling and Mission»: *South African Historical Journal* 16 (1984) 48-79; F. A. VAN JAARSVELD, *The Afrikaners Interpretation of South African History*, Cape Town 1964; I. HEXHAM, «Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism»: *AfAf* 79 (1980) 195-208.

³⁰ Entre esos casos aislados encontramos a dos ministros de la Iglesia Reformada Holandesa: Abraham Faure que trató de fraguar una identidad dual, leal a las leyes británicas pero identificada con una historia y una cultura distintivas; y G. W. A. van der Lingen que convertiría Paarl en bastión de la resistencia frente a lo que denominaba el «evangelio británico del progreso y la anglicanización», y que veía en la colonia de El Cabo una oportunidad de una restauración del imperio holandés, imposible ya en la secularizada Holanda. Cf. H. GILJOMEE, *The Afrikaners*, 196-200.

anterior, al interpretar acontecimientos históricos como la *Slagtersnek rebellion* o el *Great Trek* desde una perspectiva pro-*afrikáner* y anti-imperialista, y referirse a los *afrikáners* dispersos por las colonias británicas y las dos repúblicas independientes como un único pueblo, animándoles a concebirse como un pueblo diferente con un destino común y a resistir a los intentos de asimilación cultural por parte de los británicos³¹. Con ello, sentó las bases para que aquel pueblo adquiriera un sentimiento de identidad nacional que hasta entonces no tenía. Así lo reflejan las palabras del historiador H. Giliomee: «la mayor parte de los *voortrekkers* y sus hijos sabían mejor lo que no eran que lo que eran»³². Así se fraguó una nueva identidad común. El historiador I. Hexham ha llegado a afirmar que si se quiere saber de dónde proviene el nacionalismo *afrikáner* hay que preguntarle a S. J. du Toit de dónde sacó sus ideas porque, hablando con propiedad, él fue el primer nacionalista *afrikáner*, el que primero introdujo en el pueblo *afrikáner* las teorías que se convirtieron en fundamento del nacionalismo que pronto militarían apasionadamente³³.

Ese redescubrimiento del pasado, que tiene a S. J. du Toit como principal artífice, fue acompañado de una radical reinterpretación de los hechos desde la nueva perspectiva nacionalista que veía dicho pasado como la «protohistoria» de la nación. En realidad, como ya hemos apuntado, los primitivos *afrikáners* nunca constituyeron la comunidad homogénea que proyectaron sobre su propio pasado³⁴. La versión nacionalista de la historia *afrikáner* que se inició con el ministro S. J. Du Toit se fortaleció en las décadas siguientes, constituyéndose en la fuente de la que bebieron, ya en el siglo XX, el moderno nacionalismo *afrikáner* y la ideología del *apartheid*.

b) *La guerra anglo-bóer (1899-1902) y el proceso de reconstrucción nacional (1903-1930)*

Las semillas de la ideología del movimiento *afrikáner* estaban ya sembradas. Uno de sus impulsores, el político Paul Kruger, sentó las bases que hicieron posible su crecimiento. Veamos de qué modo. Tras el breve período de soberanía británica en la República Sudafricana (Transvaal), ésta recupera de nuevo su independencia en 1881, pero la herida se había cerrado en falso. Pronto se abrió una nueva crisis que desembocó en un conflicto bélico en el que ya no estaba implicada únicamente la república del Norte. Ahora se trataba de una contienda entre los *bóers* extendidos por

³¹ Cf. L. THOMPSON, *The Political Mythology*, 31.

³² H. GILIOME, *The Afrikaners*, 179.

³³ I. HEXHAM, «Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism», 203.

³⁴ Cf. F. A. VAN JAARSVELD, *The Afrikaner's Interpretation of South African History*, 55-59.

toda Sudáfrica y los británicos³⁵. Ambos bandos eran protestantes en sus afirmaciones religiosas, y ambos legitimaron sus acciones y pretensiones apelando al nombre del Dios cristiano.

Gran Bretaña seguía acariciando el sueño de una Sudáfrica unida. El nombramiento de Cecil Rhodes en 1890 como primer ministro de la Colonia de El Cabo, de Joseph Chamberlain en 1895 como ministro para las colonias y de Alfred Milner como alto comisionado para Sudáfrica no hizo sino agudizar la crisis. Deseoso de cumplir su delirio imperial de construir una vasta colonia imperial que se extendiera desde el Cabo de Buena Esperanza hasta el Cairo, Rhodes puso su fortuna al servicio de su sueño imperialista. Con esa amalgama de avidez, energía y romanticismo que fraguaban el capitalismo victoriano y que Rhodes ejemplificaba a la perfección, luchó hasta hacerse con el control de las minas de diamantes de Kimberley, en la república de Orange, y con las de oro del Transvaal, llegando a controlar la economía de la república gobernada por Kruger. En 1890 proyectó una expedición de doscientos europeos que se adentrara al norte del río Limpopo, en la actual Zimbabwe. Esa columna pionera otorgaría a Gran Bretaña una colonia barata y un importante contrapeso imperial al creciente poder de las repúblicas *bóers* en el sur, y a él mismo pingües beneficios, pues con cuestionables argucias había arrancado del monarca ndebele Lobengula la concesión minera del territorio de los mashonas y matabeles, y de Inglaterra la autorización para asumir el gobierno en el vasto territorio que se extendía al norte del Limpopo hasta los Grandes Lagos del África Central. Pero el proyecto imperialista de Rhodes de establecer una gran colonia «desde El Cabo hasta El Cairo», basada en la unidad de británicos y *afrikáners*, encontraba un fuerte obstáculo en las dos repúblicas *bóers*. Para los *bóers* estaba en juego la supervivencia de su Estado y su nacionalidad. Su lucha anti-imperialista, calificada por algunos como «una causa de la izquierda», contó con un fuerte apoyo internacional³⁶. Paul Kruger recorrió Europa y los Estados Unidos tratando de recabar apoyos para la causa *afrikáner*. La comunidad internacional tomó entonces partido por la que se convirtió en una de las luchas anti-imperiales más populares de la época. Pero lo que los *bóers* no comprendían era que, para Gran Bretaña, la mano por Sudáfrica formaba parte de una partida cuya apuesta era mucho mayor, pues era la supremacía mundial lo que estaba en juego. La unidad imperial y la consolidación de un imperio sobre el que planeaba la sombra del declive encontraba, en esta recóndita región del sur de África, una posible resolución.

³⁵ El mejor estudio sobre la guerra anglo-bóer: T. PACKENHAM, *The Boer War*, New York 1979.

³⁶ Cf. R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 196-197.

No siendo el dominio del Transvaal una presa fácil, la posibilidad más viable para Inglaterra de transferir el control político de la región del Rand era utilizando a los *uitlanders* —la población de origen británico del Transvaal que había llegado para trabajar en las minas— como aliados, convirtiéndolos en trampolín para hacerse con el control de la República. El derecho al sufragio iba a ser la excusa. Gran Bretaña exigía plena igualdad para los *uitlanders*, a sabiendas de que superaban numéricamente a los *bóers* y que concederles la igualdad significaba la puerta de acceso al control político. Las reformas introducidas por Kruger otorgando una mayor representación a los *uitlanders* en la Cámara Parlamentaria (*Volksraad*) sirvieron de poco. La estrategia de Gran Bretaña consistía en provocar un levantamiento de los *uitlanders*, obteniendo así la excusa necesaria para el envío de tropas británicas. Lord Milner buscaba la confrontación y anhelaba el fracaso de las negociaciones. Por entonces, la desconfianza entre los dos bandos era más que evidente. A los ojos de Kruger, la cuestión del sufragio no fue sino la excusa que Milner y Chamberlain emplearon como pretexto para forzar una guerra sobre la República³⁷. Estaba convencido de que el gobierno británico, y especialmente Chamberlain, habían hecho todo lo posible para que las negociaciones fracasaran, y veía en Milner el prototipo de *chauvinista*, incapaz de valorar algo que no fuera británico. Lord Milner, por su parte, tipificaba al administrador colonial británico imbuido de los valores del imperialismo. Era, en muchos sentidos, la peor elección posible para gobernar una Sudáfrica en la que sus políticas estaban destinadas a ser fuertemente contestadas por el nacionalismo *afrikáner*. Para este ferviente apóstol del imperialismo británico, Kruger representaba todo lo que él más odiaba. Milner, que proclamaba el evangelio del progreso humano e intuía un prometedor nuevo orden mundial, veía en Kruger a un viejo obstinado tratando de desbaratar el progreso que la presencia británica representaba, capaz de hacer peligrar el proyecto imperial. Consideraba al Transvaal un país irritante y opresivo, de gentes ignorantes y atrasadas, sumido en un terrible desastre social, político y financiero, a la espera de ser redimido por los valores imperiales que él encarnaba.

Convencidos de que Inglaterra había abandonado la idea de cualquier posible intento de una resolución pacífica de las diferencias, los *bóers* decidieron iniciar el conflicto antes de que la potente maquinaria de guerra británica se engranase. Trataban así de jugar con la ventaja que les otorgaba un ejército de cuarenta mil hombres frente a al destacamento británico que

³⁷ Circulaba por entonces el relato de una mujer que preguntó a Kruger si habría guerra, a lo que éste respondió: «Se lo diré. El Transvaal es una joven hermosa. Inglaterra es su amante. El amante ha sido rechazado varias veces. Y ahora está dispuesto a matarla». Cf. T. PACKENHAM, *The Boer War*, 109.

no excedía los quince mil. El *ultimatum* de Kruger fue recibido en Londres con indiferencia. El 11 de octubre de 1899 estalló finalmente la guerra. La afirmación del *Times* de que Inglaterra podría estar en guerra con las repúblicas *bóers* «a la hora del té», reflejaba el sentimiento que se vivía en Gran Bretaña. Pero lo que se dibujaba ante la flema británica como *a tea time war*, que los ingleses confiaban en poder resolver favorablemente antes de la Navidad, se convirtió en la guerra más larga, costosa, sangrienta y humillante que los ingleses tuvieron que afrontar entre 1815 y 1914. Aquella confrontación iba a ser prefiguración de las guerras del siglo XX. Salvo las guerras napoleónicas, ninguna guerra había supuesto un coste económico para Inglaterra tan elevado como la de los *bóers*. Y ninguna supuso un descrédito internacional tan grande como la que esta contienda iba a acarrearle. Considerada, como rezaba el título del diario de un oficial británico, *The Last of the Gentlemen's War*, fue sin embargo una contienda de una considerable brutalidad. Y aunque se presentó como una guerra entre blancos, lo cierto es que la población negra jugó un papel importante. Pero ésta no era su guerra. Oficialmente ausentes de la contienda, se considera sin embargo que cerca de cien mil negros sirvieron a ambos bandos.

La joven generación *bóer*, haciendo gala de un patriotismo que en nada tenía que envidiar al espíritu patrioter de sus adversarios, se lanzó a la contienda, con su confianza puesta «en Dios y en el Mauser», ingenuamente convencidos de que podrían empujar y arrojar a los británicos al océano y establecer una república *afrikáner* desde Table Bay hasta el río Zambezi. Confiados en la falta de preparación militar de sus adversarios, los ingleses se vieron sorprendidos por los *bóers*, que pronto adquirieron fama de ser capaces de abatir a un gamo de un solo disparo. Y aunque la situación inicial inclinaba la balanza del lado de los *bóers*, ésta fue poco a poco cambiando hacia el lado británico. La guerra se prolongó durante cerca de tres años, en los que los *bóers* fueron duramente castigados.

Los británicos iniciaron una táctica de «tierra quemada» con el fin de cortar el abastecimiento a las guerrillas *bóers*. Cerca de treinta mil granjas fueron quemadas, las provisiones saqueadas y las mujeres y niños concentrados en campos a lo largo de la línea ferroviaria. Casi veintiocho mil civiles, veintidós mil menores de dieciséis años, fallecieron en dichos campos por diversas enfermedades. El testimonio de la británica Emily Hobhouse, tras su visita a los campos de concentración de la colonia de El Cabo y del Estado Libre de Orange, confrontó a los británicos con una realidad difícilmente aceptable³⁸. El propio Sir Henri Campbell, líder de la oposición en el Parlamento británico, ante la justificación de que «la guerra es la guerra»,

³⁸ E. HOBHOUSE, *Report of a Visit to the Camps of Women and Children in the Cape Orange River Colonies*, London 1901.

llegó a exclamar: «¿Cuándo una guerra deja de ser una guerra? Cuando es guiada mediante métodos de barbarismo en Sudáfrica»³⁹. Opuesto a la política de la quema y devastación de granjas, acusó al gobierno de estar realizando una política que indirectamente conducía a la exterminación. Con aguda clarividencia, lanzó a la Cámara parlamentaria la siguiente soflama:

«¿Por qué proseguir con esta desafortunada política? ¿Por qué hacer la guerra a mujeres y niños, cuando son los hombres nuestro enemigos? Según las leyes de guerra civilizada estamos obligados a tratar a las mujeres y a los niños como no combatientes (...) Deseamos convertir a los sujetos de este pueblo en británicos leales. ¿Es esta la mayor forma de conseguirlo? Los hombres valerosos están más preparados para olvidar las injurias infringidas a ellos mismos que los insultos, indignidades, y afrentas cometidos contra sus mujeres y niños (...) Cuando los niños mueren a causa de ese tratamiento, estamos simplemente despertando las más profundas pasiones del corazón humano contra las leyes británicas en África (...) Siempre recordarán ese modo de gobernar de los británicos y sus métodos»⁴⁰.

La conciencia de Gran Bretaña se vio profundamente sacudida. A mediados de 1901 éstos eran los escalofrantes datos: casi noventa y cuatro mil blancos y más de veinticuatro mil negros internados en campos de concentración, y un número de muertes que, sólo en los últimos tres meses, se aproximaba a tres mil. Lo que se inició como una crisis política se estaba convirtiendo en una auténtica catástrofe. Una nueva comisión, la *Fawcett Commission*, exclusivamente compuesta por mujeres, fue enviada a Sudáfrica para supervisar la situación en los campos de concentración⁴¹. De nuevo las noticias que llegaron de campos como el de Mafeking, en el cual se habían registrado cuatrocientas muertes en el último mes por las fiebres tifoideas contraídas a causa de las deplorables condiciones higiénicas y a la escasa y deficiente alimentación, convulsionaban a Inglaterra. Las muertes —concluía la Comisión— no se debían exclusivamente a circunstancias que escapaban del control británico. La mejora de las condiciones sanitarias y de la alimentación, eran medidas que correspondía al gobierno imperial. Por entonces en Gran Bretaña crecía el anhelo de ver finalizado el conflicto en el transcurso del invierno. Pero sólo a finales de 1901 comenzó a vislumbrarse el posible final, que se materializó con la firma de tratado de Vereeniging el 31 de mayo de 1902. Con la guerra perdida y frente a aquellos generales dispuestos a sacrificarlo todo en pos de la independencia, se impuso la pragmática visión de los que, convencidos de que el proyecto

³⁹ Citado en: R. DAVENPORT - Ch. SAUDNERS, *South Africa: A Modern History*, 539.

⁴⁰ T. PAKENHAM, *The Boer War*, 539-540.

⁴¹ Cf. M. FAWCETT, *What I Remember*, London 1924.

de una república *afrikáner* independiente se había convertido en un ideal inalcanzable, buscaban pactar las mejores condiciones de la rendición y garantizar la supervivencia de la nación *afrikáner* en el más que previsible marco de una Sudáfrica unida como parte del Imperio británico. Como sentenció el general Jan Smuts: «La independencia no es el principal valor en la lucha por la supervivencia. No debemos sacrificar a la nación *afrikáner* en el altar de la independencia»⁴².

Sir Campbell no se había equivocado. La memoria de los tristes acontecimientos ocurridos a las mujeres y niños *bóers* en los campos de concentración, permanecería en la mente de los *afrikáners* durante generaciones. Aquellos que, no habiendo sido capaces de conquistar a los hombres, habían hecho la guerra a mujeres y niños, no merecían a los ojos de los *afrikáners* más que un profundo desprecio. Los efectos de la contienda perduraron en el tiempo, no sólo por la devastación que causó entre la población *afrikáner*, también porque la configuración nacional que se estableció tras la guerra se perpetuó en el tiempo.

Gran Bretaña, triunfadora en la contienda, impuso un férreo proceso de anglicanización encabezado por Lord Milner, que tuvo en la imposición del inglés en las escuelas una de sus señas de identidad más visibles. Pero la historia encierra sus paradojas porque, como dirá Pakenham, «si las guerrillas en Sudáfrica perdieron la guerra, ganaron la paz»⁴³. Y es que las décadas siguientes estuvieron caracterizadas por un progresivo fortalecimiento del pueblo *afrikáner* que, como veremos, terminó por otorgarles la victoria en las urnas. La guerra reforzó en los *bóers* su conciencia de pertenencia a una misma y única nación, proporcionándoles héroes a los que admirar, mártires a los que honrar y nuevos objetivos que alcanzar. Lo que para Inglaterra no había sido más que un episodio pasajero, se convirtió para los *afrikáners* en el acontecimiento más crucial de su historia, la matriz de la que nacería un nuevo pueblo. Las bases para el desarrollo y cristalización del nacionalismo *afrikáner* como un movimiento popular habían quedado sentadas. Aquellos brotes de nacionalismo *afrikáner* sembrados por Kruger y Du Toit encontraron en el contexto postbélico el fértil suelo que hizo posible su crecimiento y desarrollo.

A ello contribuyó no poco Alfred Milner quien, con su arrogante política anglocéntrica, hizo más por el avance de la causa *afrikáner* que muchos de sus más convencidos defensores. Su determinación de reconvertir la victoria militar en una permanente supremacía británica catalizó la ira y el descontento del pueblo *afrikáner*. Y lejos de destruir el nacionalismo *afrikáner* se convirtió, muy a su pesar, en uno de sus máximos promotores. Profun-

⁴² Citado en: H. GILIOME, *The Afrikaners*, 262.

⁴³ T. PAKENHAM, *The Boer War*, xxii.

damente convencidos de la justicia de su causa, los *afrikáners* encontraron un poderosísimo estímulo en una política que les privaba de aquello que más estimaban. Paradójicamente, muriendo, las dos repúblicas *bóers* consiguieron lo que no lograron mientras estuvieron vivas: la reunificación del *Afrikanerdom*. El republicanismo se convirtió en el ideal que inspiró a la nueva generación de jóvenes *afrikáners* y Paul Kruger, muerto en el exilio, se convirtió en un mártir en torno al cual florecieron numerosos mitos.

Aquellos heroicos generales *bóers* que habían guiado a sus tropas en el combate contra los británicos en el campo de batalla fueron los encargados, en esta nueva etapa, de seguir liderando la resistencia, en esta ocasión en el terreno político. Los héroes de guerra Louis Botha, Jan Smuts y James Hertzog son las tres figuras políticas más destacadas de una nueva etapa que, como el mismo Smuts vislumbraba, situaba a la comunidad *afrikáner* ante un lúgubre futuro: «Grandes peligros se ciernen sobre nosotros, en parte porque el pueblo se ha sumergido profunda y terriblemente en la pobreza y la miseria, y en parte porque desde el bando contrario se hará todo lo necesario para anglicanizar a las futuras generaciones»⁴⁴. Pero un cambio en el gobierno británico, que en 1905 otorgó la victoria al Partido Liberal encabezado por Sir Henry Campbell, transformó la suerte de los vencidos *bóers*. Campbell decidió impulsar una política de reconciliación que culminó en el reconocimiento de un amplio grado de independencia de las dos antiguas repúblicas, en el marco de la unión con las dos colonias británicas al formarse, en 1910, la Unión Sudafricana. Veamos cómo transcurrieron los acontecimientos.

La guerra había acrecentado el sentimiento de unidad entre los *afrikáners* de las colonias británicas y los de las dos repúblicas *bóers*. Pero una crucial cuestión les mantenía todavía divididos: la posición que debían adoptar frente a Gran Bretaña. La mayor parte de los *afrikáners* de El Cabo creían que su patriotismo podía encontrar vías de realización en el marco del Imperio. Alineados en el mismo bando, los generales Botha y Smuts abogaban, desde el Transvaal, donde habían formado el partido *Het Volk* (El Pueblo), por una política conciliatoria de cooperación con los británicos. El nuevo partido se caracterizaba por lo que denominaban un «espíritu no racial», bajo el convencimiento de que la supremacía blanca requería una estrecha relación con el Imperio británico y la coalición de *bóers* y británicos, aunque preservando las dos culturas. En el bando opuesto se encontraba el general Hertzog. Hombre culto, dialéctico e incorruptible, este doctor en derecho por la universidad de Amsterdam, que había rechazado una flamante cátedra en Leiden con el objeto de ayudar a sus compatriotas *afriká-*

⁴⁴ Citado en: H. GILJOMEE, *The Afrikaners*, 264.

ners propugnaba, desde la plataforma del partido *Orangia Unie* y frente al proyecto de una Sudáfrica unida, un desarrollo separado e igualitario de británicos y *bóers* que asegurase la continuidad de la nación y la lengua *afrikáans*. La victoria que *Het Volk* obtuvo en el Transvaal en las elecciones de 1907, tuvo su réplica en la que, al año siguiente, logró Hertzog en la Colonia del río Orange, que había recibido su autonomía el año anterior.

Al igual que Hertzog, Smuts había estudiado leyes, en su caso en la universidad de Cambridge, donde había destacado como uno de sus estudiantes más brillantes. Originario de la colonia de El Cabo, había renunciado a su nacionalidad británica para trasladarse al Transvaal y ejercer, bajo la presidencia de Kruger, como Ministro de Justicia. Su valía política no pasó desapercibida a Kruger, que vio en él un hombre de férrea voluntad, destinado a jugar un gran papel en el futuro político de Sudáfrica. Pese a la relación filial que se estableció entre ambos, tras la guerra Smuts se mostraba convencido de que el futuro sudafricano se dibujaba tan alejado del republicanismo krugerista como del imperialismo agresivo de Milner y lord Chamberlain. Apoyaba lo que podría definirse como un «nacionalismo colonial», que buscaba librarse de ese dominio británico al que Smuts a menudo aludía como «el perturbador influjo de Downing Street», y apostaba por un status de los dominios coloniales en el que pudieran sentirse libres y establecer relaciones de carácter comercial con Gran Bretaña⁴⁵. Por ello abrazaba con entusiasmo el proyecto de reconversión del Imperio en una familia de dominios que pronto adoptaría el nombre de Commonwealth. Con esta filosofía política, Smuts lideró en el bando *afrikáner* las negociaciones con los británicos que culminaron, en 1910, en la formación de la Unión Sudafricana⁴⁶.

En el nuevo marco de la Unión Sudafricana, los tres generales unieron sus fuerzas bajo las siglas de un nuevo partido, el *South African Party*, fundado en la primavera de 1911. Botha, Smuts y Hertzog habían logrado agruparse bajo la misma bandera política, pero las tensiones entre ellos no se resolvieron. En realidad, la coalición nació ya herida de muerte porque, desde el primer momento se adivinaban, aunque en forma todavía embrionarias, dos concepciones de la identidad nacional: una que abogaba por una unidad exclusiva *afrikáner* basada en la pureza racial; y otra partidaria de una unidad más amplia que incluyese a los blancos no *afrikáners*. Finalmente, en 1914 Hertzog fundó en *National Party* que, opuesto a la política conciliatoria del *South African Party*, mostraba una fuerte tendencia anti-imperialista y etnonacionalista. El nuevo partido apuntaba claramente hacia

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 277.

⁴⁶ En 1910, las dos repúblicas *bóers* y las dos colonias británicas se unieron formando la Unión Sudafricana.

una defensa de los intereses económicos y culturales de los *afrikáners*, al tiempo que se oponía al proyecto propugnado por Botha y Smuts de una Sudáfrica unida. Tras la guerra había surgido un nuevo nacionalismo y Hertzog se había convertido en su portavoz político más cualificado. Por primera vez el nacionalismo *afrikáner* se había convertido en un movimiento a escala nacional y en un poderoso vehículo de las luchas y aspiraciones de un pueblo que buscaba conservar su identidad separada y su independencia. Y de la misma manera que Paul Kruger representó las aspiraciones políticas de los *bóers* en las postrimerías del siglo XIX, fue Hertzog quien, tras la formación de la Unión Sudafricana en 1910, aglutinó en torno a su persona los anhelos nacionalistas, convirtiéndose en portavoz del separatismo *afrikáner*. Él encarnaba las aspiraciones *bóers* de una Sudáfrica independiente, unida y libre del control imperial.

Mientras los acontecimientos políticos discurrían por esa senda, la llama del nacionalismo *afrikáner* no se había extinguido. En el corazón de la lucha nacionalista *afrikáner* latía el intento de construir una nueva comunidad nacional con una lengua en paridad con el inglés en la esfera pública, que les permitiera superar el sentimiento de marginación y contrarrestar el retrato que los ingleses dibujaban de los *afrikáners* como iletrados, racistas, dogmáticos y opuestos al progreso. En definitiva, trataban de promover una revolución cultural que allanara el camino para el establecimiento de instituciones políticas, económicas y culturales y, finalmente, condujera a una república sudafricana libre e independiente⁴⁷. Una nueva generación de literatos reavivó el interés por el *afrikáans*. Aquel movimiento literario impulsado por S. J. du Toit en las postrimerías del siglo XIX, renacía de nuevo de la mano de dos ministros de la *Dopper Kerk*, el poeta Totius y Disk Postma⁴⁸. El sufrimiento y heroísmo de los *bóers* era glosado por una joven generación de poetas que llevaban a cabo una transfiguración espiritual de

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 359.

⁴⁸ El desarrollo del movimiento literario será nuclear en la configuración de la identidad *afrikáner* así como uno de los pilares del nacionalismo de nuevo cuño que surge tras la guerra. El movimiento en favor del *afrikáans* iniciado por S.J. du Toit, iba a tener su continuación en hombres como Eugène Marais, Gustav Preller, C. L. Leipoldt, el poeta Totius (J. D. du Toit), o D. F. Malan. Este último, influido por el nacionalismo romántico alemán, daba una importancia fundamental a la lengua y a su vinculación con el estado y la nación como algo fundamental en la lucha contra la anglicanización, en cuanto vehículo que posibilitaba el desarrollo de la cultura, la historia y los ideales nacionales. Desarrollar el *afrikáans* como una lengua escrita constituía una forma de desarrollar una nacionalidad distintiva. La cuestión de la lengua, al igual que iba a suceder con la fe calvinista, estaba en estrecha conexión con la identidad social. Cf. H. GILMEE, *The Afrikaners*, 365-366.554-556. Para un análisis más completo sobre la literatura *afrikáans* y su influjo en el mundo *afrikáner*: C. N. VAN DER MERWE, *Breaking Barriers: Stereotypes and the Changing of Values in Afrikaans Writing, 1875-1990*, Amsterdam-Atlanta 1994.

la guerra. La labor del *predikant* S. J. du Toit en el ámbito literario encontró en su propio hijo —el afamado poeta J. D. du Toit, apodado Totius— uno de sus mejores continuadores. La erección de un monumento en recuerdo de las mujeres y niños víctimas de la guerra, proporcionó la ocasión a Totius para revelarse como una de las mejores plumas del nuevo escenario literario. En una colección de poemas titulada *By Die Monument* (En el monumento), que vio la luz en 1908, este ferviente literato calvinista realizaba una radical afirmación de la identidad nacional y alumbraba un proyecto político de futuro asentado en una firme fe en la elección y providencia divinas. Sus poemas empujaban a sus correligionarios *afrikáners* a filtrar sus experiencias históricas a través de un tupido tamiz bíblico coloreado de fuertes tintes calvinistas. De la importancia de sus escritos ha dejado constancia I. Hexham quien, quizás algo exageradamente, ha llegado a afirmar que es la poesía de Totius, y no el calvinismo, lo que originó el mito del *apartheid*⁴⁹.

Mantener la lengua se había convertido, a los ojos de los *afrikáners*, en un requisito imprescindible a la hora de preservar la identidad nacional. El *afrikáans* no sólo les diferenciaba de los británicos; también les constituía en una raza separada. Nadie como el futuro Primer Ministro Daniel F. Malan se mostraba tan convencido del potencial que el *afrikáans* albergaba como herramienta del nacionalismo *afrikáner*:

«Proporciona a los jóvenes *afrikáners* una lengua escrita que les resulte asequible y natural y habrás construido un bastión contra la anglicanización de nuestro pueblo ... Eleva el *afrikáans* a lengua escrita, conviértela en portadora de nuestra cultura, nuestra historia, nuestro ideales nacionales y habrás resucitado en el pueblo un profundo sentimiento de respeto hacia sí mismo, impulsándole a luchar por ocupar un puesto más destacado en la civilización mundial»⁵⁰.

La política conciliatoria auspiciada por Botha y Smuts era duramente atacada por la hábil pluma de Totius en el famoso poema titulado *Vergeewe en Vergeet* (Perdona y olvida), cuyas estrofas recitaban y entonaban con pasión las gargantas *afrikáners*. En este breve poema, que adquirió tintes de himno nacional, les animaba como cristianos a perdonar pero, como *afrikáners*, les conminaba a no olvidar las afrentas sufridas ni renunciar al designio divino de conformar un nuevo pueblo en Sudáfrica. El inteligente y persuasivo Smuts fracasaba, sin embargo, en su intento de convencer a

⁴⁹ Cf. I. HEXHAM, *The Irony of Apartheid. The Struggle for National Independence of Afrikaner Calvinism against British Imperialism*, New York 1981, 24. En el capítulo 2 de esta obra (pp. 31-58), el autor realiza un valioso análisis de la obra de Totius.

⁵⁰ Citado en: D. MOODIE, *The Rise of Afrikanerdom*, 47.

sus compatriotas de que la prosperidad futura de Sudáfrica pasaba por la reconciliación entre *bóers* y británicos, y cedía terreno ante el populismo de Hertzog que, finalmente, logró la victoria en las elecciones de 1924. Mientras tanto, el movimiento literario seguía logrando destacados triunfos. En 1925 se tradujo la Biblia al *afrikáans*, se editó un diccionario *afrikáans* y se aprobó una ley que convertía el *afrikáans* en lengua oficial, reemplazando al holandés.

A comienzos de la década de 1930, el intento de unir a las dos comunidades blancas sobre la base de la cultura inglesa había fracasado. La visión de Hertzog acerca de una unidad blanca basada, no en la asimilación, sino en instituciones étnicas separadas con un mutuo reconocimiento de su peculiar herencia cultural, ganaba cada vez más adeptos y terminó por imponerse frente a un Smuts al que el nacionalismo *afrikáner* descalificaba con el apodo de *bandyman of the Empire*. Sin embargo, el propio Hertzog había caído en descrédito unos años antes. La Declaración Balfour proclamando la igualdad entre Gran Bretaña y sus dominios, suscrita por Gran Bretaña en la Conferencia Imperial de 1926, había llevado a Hertzog a abandonar el republicanismo y las exigencias de independencia, interpretando la Declaración como la realización práctica de la independencia Sudafricana. Para el ala republicana el viraje de Hertzog significó una traición y una nueva claudicación ante el imperialismo británico, como había sucedido anteriormente con el partido de Smuts. Hertzog basculó entonces hacia posiciones más moderadas, pero era ya demasiado tarde. Su tiempo político se había cumplido, y una nueva figura estaba llamada a recoger el testigo del nuevo nacionalismo *afrikáner* que había comenzado a despuntar: el *predikant* Daniel François Malan.

El sentimiento de inseguridad que acechaba a las dos comunidades blancas por igual favoreció una nueva fusión del partido de Hertzog con el de Botha y Smuts que, tras haber ganado en una coalición las elecciones de 1933 se fusionaron al año siguiente formando el *United Party*. El sector opuesto a la fusión, encabezado por el ministro de la Iglesia Reformada D. F. Malan, fundó entonces el *Herenigde Nasionale Party* (Partido Nacional Purificado, aunque pronto heredaría el nombre de su antecesor y sería conocido simplemente como *Nasionale Party* o *National Party*, NP). Tachando al *United Party* de baluarte del capitalismo e imperialismo, el *Nasionale Party* se impondrá como misión la preservación de lengua, fe y tradiciones de los *afrikáners*. El nuevo partido nacionalista no iba a tardar en convertirse, a los ojos de los *afrikáners*, en mucho más que una mera organización política, adquiriendo los tintes de un verdadero movimiento nacional enraizado en un profundo sentido de vocación divina. La fundación del partido de Malan significará un nuevo giro en el desarrollo del nacionalismo *afrikáner*, fuertemente afectado ahora por el influjo del capitalismo agrícola.

c) *El volkskapitalisme y la formación del Christelik-nasionaal (1930-1948)*

Las décadas de 1930 y 1940 constituyen una nueva etapa en la configuración del nacionalismo *afrikáner*. Y va a ser precisamente en este período cuando adopte un fuerte tinte cristiano, gracias a la cristalización de aquella alianza entre nacionalismo y fe reformada que propugnaran ya Paul Kruger y S. J. du Toit. En la mayor parte de los discursos políticos de esa época resuena la creencia en una elección divina y en un destino nacional. La visión de un pueblo elegido por Dios para gobernar Sudáfrica aparecerá profunda y claramente vinculada a este nacionalismo. Garantizar el poder de la raza blanca y asegurar su pureza constituirá, en adelante, la misión de una comunidad que, junto a la amenaza británica, ve nacer un nuevo enemigo que amenaza su supervivencia: el denominado *die roomse gevar* o «peligro negro». Esta orientación marca una nueva etapa en la historia de Sudáfrica, caracterizada por el desarrollo de una nueva comprensión del *Afrikaner volk*. El proceso estuvo acompañado de una profunda reinterpretación de la historia *afrikáner* en clave de historia sagrada, que hizo de la idea del *volk* como «pueblo elegido» el filtro selectivo de relectura del pasado. Los discursos político y teológico confluyeron en la síntesis de una nueva filosofía de vida basada en el concepto de «nación» como suprema expresión de realización humana. Malan será la figura política clave de esta etapa. Este ministro de la Iglesia Reformada, que había abandonado los púlpitos para convertirse en editor del primer diario *afrikáans* (el *Die Burger*) y dedicarse posteriormente a la actividad política, reforzó considerablemente el carácter semi-religioso del *Afrikanerdom*, al tiempo que reavivó las ambiciones republicanas del nacionalismo *afrikáner*. Bajo su liderazgo político el nacionalismo *afrikáner* se afianzó y desarrolló hasta alcanzar la victoria en las urnas en 1948. Malan toma el relevo a un Hertzog que irá palideciendo cada vez más.

Los dos principales obstáculos que, a comienzos de este período, seguía teniendo el progreso del nacionalismo *afrikáner* —el subdesarrollo de la literatura y cultura *afrikáner* y el gran atractivo del Imperio Británico como empresa cultural y espiritual— pronto iban a ser superados. Varios fenómenos convergerán en ese momento: un nuevo auge del movimiento literario; el desarrollo de una escuela nacionalista *afrikáner* de estudios históricos; y la conmemoración del centenario del *Great Trek*, que proporcionó a Malan la oportunidad de reforzar el sentido de unidad de los *afrikáners* como un pueblo que debe combatir por la supervivencia confiando sólo en sí mismo.

La redefinición del nacionalismo *afrikáner* en lo que se ha denominado un *Christelik-nasionaal* (nacionalismo cristiano) se produce en el marco de los debates teológicos suscitados tras la guerra anglo-bóer, en el seno de la Iglesia Reformada, entre la tendencia *evangelical* de Andrew Murray —cuyo

influjo se hacía sentir de forma especial en El Cabo— y el neo-calvinismo kuyperiano. De ello hablaremos en el capítulo próximo. Baste ahora indicar que es entonces cuando las tres cosmovisiones que han influido profundamente en el pensamiento religioso y político *afrikáner* —el denominado *reformed evangelicalism* de A. Murray, el neo-calvinismo kuyperiano y el nacionalismo romántico neo-fichteano— llegaron a converger e interactuar hasta fraguar lo que ha venido en denominarse «religión civil *afrikáner*»⁵¹. A pesar de las diferencias, neo-calvinistas y defensores de la corriente *evangelical* compartían algunas de sus convicciones fundamentales: la relación entre cultura y nacionalismo; el peligro de las divisiones de clase; la necesidad de una movilización económica de los *afrikáners*; y el republicanismo. En ese contexto se habría fraguado el *Christelik-nasionaal*, como un intento de respuesta a los graves problemas con los que se enfrentaba la comunidad *afrikáner* (crisis en la agricultura, el denominado *poor white problem*, la discriminación en el ámbito económico de los africanos de habla no inglesa, o la división entre los *afrikáners* como consecuencia de la proletarianización)⁵².

El conocido como *poor white problem* constituía la principal cuestión social que los *afrikáners* debían afrontar tras la guerra. La evolución hacia una agricultura capitalista expulsó de esta actividad a un amplio sector de la población *afrikáner*, que trabajaba como arrendatarios, y que se vio forzado a emigrar a las ciudades. Éstas eran entornos extraños para unos *afrikáners* cuyo ethos estaba profundamente enraizado en la tierra. Con la población de origen británico monopolizando los puestos cualificados de los diversos sectores empresariales, los *afrikáners* encontraron grandes dificultades para adaptarse a la economía urbana. Recluidos a los trabajos no cualificados, se vieron masivamente afectados por la pobreza y el desempleo. Tras la crisis de 1929, el *poor white problem* adquirió proporciones de desastre nacional, al tiempo que se convirtió en uno de los factores que más contribuyeron al endurecimiento de la segregación racial. *Poor whites* y negros formaban dos proletariados paralelos, empeñados en una misma carrera por la supervivencia. En un marco de transición hacia una economía industrial, los «blancos pobres», más expuestos a la competencia laboral de los trabajadores negros, chinos e indios, apoyaban la política discriminatoria del gobierno, a la vez que reclamaban un status laboral superior al de sus correligionarios

⁵¹ Las obras de D. MOODIE (*The Rise of Afrikanerdom*) y W. A. DE KLERK (*Puritans in Africa*), citadas anteriormente, iniciaron el debate sobre la religión civil sudafricana. Para una visión más amplia sobre ese debate, véase: *JTSA* 19 (1977), número monográfico dedicado a este tema; D. BOSCH, «The roots and fruits of Afrikaner civil religion», en: J. W. HOFMEYR - W. S. VORSTER (eds.), *New Faces of Africa: Essays in Honour of Ben Marais*, Pretoria 1984, 14-35; D. BOSCH, «Afrikaner civil religion and the current South African crisis»: *Transformation* 3 (1986), 23-30.

⁵² Cf. D. O'MEARA, *Volkskapitalisme*, 69-77.

de otras razas, forzando la segregación laboral como una estrategia defensiva de sus intereses económicos. La clase obrera blanca optó unánimemente y de forma indiscutible por la segregación, condicionando la política racial de todo partido político blanco que aspirase a obtener sus votos. Amén de jugar un papel determinante en el desarrollo de las políticas segregatorias, este complicado contexto laboral, económico y social reorientó el nacionalismo *afrikáner*, que no tardó en hacer del conflicto con la comunidad negra su nuevo centro de atención. El miedo y rechazo a la mezcla racial, que la comunidad *afrikáner* acuñaba bajo el término *gehykstelling*, se intensificó dramáticamente entre los *bóers* y el proletariado de ascendencia británica. En su desesperado intento por no verse asimilados a los nativos, los *afrikáners* exhibían su aversión a un trabajo manual que consideran *kaffirwerk* (trabajo de negros) y mostraban ese exacerbado sentimiento de desprecio hacia los negros que tan magistralmente retrata la escritora Doris Lessin en su novela *Canta la hierba*⁵³.

El *poor white problem* amenazaba además con generar una división que podía fracturar en dos a la comunidad *afrikáner*. Conscientes del peligro de una ruptura de clases que era interpretada como fruto del imperialismo y su *alter ego*, un capitalismo etiquetado como «extranjero», la solución se vislumbraba en la articulación de un *volkskapitalisme* que transformara y adaptase al carácter nacional ese sistema considerado como «extranjero»⁵⁴. Siendo los peor parados, los *afrikáners* eran, sin embargo, empujados por los ideólogos nacionalistas a interpretar su situación en términos nacionalistas y no de clase, en una visión en la que, como ha puesto de relieve R.W. Johnson, el elemento religioso cobraba de nuevo importancia:

«[El *poor white problem*] proporcionó las condiciones propicias no sólo para que nacionalismo africano continuara creciendo, sino también para su conversión en una nueva ideología *afrikáner* que quería sacralizar su sufrimiento a manos de los ingleses e insistir en su misión calvinista y su destino en África por medio de su pacto con Dios antes de la batalla de Blood River»⁵⁵.

⁵³ Cf. D. LESSING, *The Grass is Singing*, New York 1950.

⁵⁴ Cf. D. O'MEARA, *Volkskapitalisme*, 71. R. W. Johnson insiste igualmente en la vinculación que los *afrikáners* establecían entre capitalismo e imperialismo y que les llevaba a rechazar ambos: «(El *National Party*) era instintivamente anticapitalista y antiimperialista y tendía a argüir que el capitalismo y el imperialismo (y, por ende, Gran Bretaña) eran inseparables, de la misma manera que más adelante el Congreso Nacional Africano argüiría que el *apartheid* y el capitalismo eran inseparables». Id., *Historia de Sudáfrica*, 220. La conexión que décadas después establece el Congreso Nacional Africano entre capitalismo y *apartheid*, parece testimoniar el triunfo del *Volkskapitalisme*.

⁵⁵ R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 228.

Los «blancos pobres» eran los nuevos *vortrekkers* que, en esta ocasión, encaminaban sus pasos en un nuevo éxodo hacia las ciudades. Y, de nuevo, lo que fue una devastadora experiencia para la comunidad *afrikáner*, se transformó en semilla de un renacimiento. Pronto emergió una nueva *intelligentsia* política que, en palabras de A. Sparks, «no sólo fue capaz de articular los agravios de un siglo de injusticias, como había hecho S. J. du Toit, sino que en esta ocasión acertó en formular una ideología, una escatología política para la redención del *volk*»⁵⁶. Los ideólogos que llevaron a cabo la relectura acariciaban la esperanza de superar las profundas divisiones culturales, políticas y económicas que existían entre los *afrikáners*. La ideología de un nacionalismo cristiano nacerá en el marco de esa necesidad de redefinición de la cultura *afrikáner* en un contexto de cambio de las condiciones sociales, políticas y económicas, y se desarrollará en estrecha conexión con ella. Ya antes de la guerra, el descubrimiento de oro y diamantes había catapultado al país a la economía global de mercado, convirtiéndola en una ficha indispensable de la política internacional de una Europa en proceso de industrialización. Sudáfrica había sido abruptamente incorporada al sistema capitalista y a la economía de mercado. Como reconoce A. Sparks, «demasiado, y demasiado rápido para poder ser sanamente digerido por aquellos descendientes de los holandeses que habían vivido de espaldas a los cambios que se habían producido en el continente europeo». Provenientes de un *ethos* rural, con una mentalidad cuasi-feudal, los *afrikáners* se habían visto obligados a afrontar la industrialización, la urbanización, la pluralización de la sociedad y la intrusión de políticas internacionales en la región. Apoyados en su fe, trataban denodadamente de responder a todos esos retos.

Esta nueva orientación se desarrolló básicamente en el seno de la *Broederbond* (la Hermandad), la sociedad secreta de calvinistas que se convirtió en espina dorsal de las estructuras de poder *afrikáners*⁵⁷. La importancia que esta organización cobrará con el tiempo, tanto en el mundo del nacionalismo como en la Iglesia Reformada, nos obligan a decir una palabra sobre ella. Su origen se remonta a 1918, cuando un grupo de ministros de la Iglesia Reformada, maestros y granjeros, deciden agruparse aglutinados bajo los siguientes objetivos: la promoción de un progresivo y saludable espíritu de unidad entre todos los *afrikáners* orientado al beneficio de su nación; el cultivo de una autoconciencia nacional y del amor por su len-

⁵⁶ A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, New York 1990, 147.

⁵⁷ El mejor estudio sobre la *Broederbond*: J. H. P. SERFONTEIN, *Brotherhood of Power: An Exposé of the Secret Afrikaner Broederbond*, Johannesburg 1978. También puede consultarse: I. WILKINS - H. STRYDOM, *Te Super-Afrikaners (Inside the Afrikaner Broederbond)*, Braamfontein 1980.

gua, religión, tradiciones, tierra y pueblo; y el progreso de los intereses del pueblo *afrikáner*. Su creación tras la guerra anglo-bóer como sostén de los *afrikáners* que vivían en la pobreza era, a la vez, un intento de superar la discriminación que sufrían en los sectores comercial e industrial y de convertirse en un contrapeso a las sociedades y clubes de habla inglesa. Aunque el objetivo inicial de la *Broederbond* era la difusión de la tradición cultural y el legado histórico *afrikáners*, pronto se reorientaría hacia fines políticos, configurándose a un tiempo como una organización secreta de la que, durante décadas, era muy poco lo que se sabía. Sus miembros dominarían en poco tiempo las diversas Iglesias *afrikáners* y, tras su fundación en 1934, el *Nasionale Party*. A partir de ese momento, se convirtió en el organismo clave de coordinación del nacionalismo *afrikáner*, jugando un papel fundamental en el desarrollo e implantación del *apartheid* en la vida política y social sudafricana. Constituía el marco que otorgaba una estructura unitaria al nacionalismo *afrikáner*, convirtiéndose en la espina dorsal del *Afrikanerdom*. Veamos ahora su implicación en el desarrollo del *Christelik-nasionaal*.

La *Broederbond* fue el marco en el que se gestó, a comienzos de la década de 1930, una reinterpretación ideológica del proceso de desarrollo capitalista que estaba aconteciendo en suelo sudafricano. Teniendo como núcleo Potchefstroom, y con hombres como L. J. du Pleis, el poeta apodado Totius o J. C. van Rooy, se elabora una versión particular del calvinismo arraigada en la doctrina *kuyperiana* del desarrollo de las esferas. Cada *volk* —identificado por compartir una misma cultura, raza, historia, tierra y visión política— es una entidad creada por Dios, y constituye una esfera social separada de los demás. La orientación *kuyperiana* encontraba así asiento en la organización que institucionalizaría el *Christelik-nasionaal afrikáner*, mostrando un apoyo explícito al *Purified Party* (*Herenigde Nasionale Party*) de Malan, que accedería al poder en 1948, y cuyos miembros iban a convertirse en los verdaderos portadores de los ideales de ese «nacionalismo cristiano». Junto a ello, la *Broederbond* inició una campaña orientada al fortalecimiento económico de los *afrikáners*, creando bancos, compañías, etc., y promoviendo la inversión del capital *afrikáner* en dichas instituciones. El Congreso Económico del Pueblo, celebrado por esta peculiar hermandad en 1939, apuntaba claramente en esa dirección.

Esta transformación ideológica del nacionalismo *afrikáner* en un *Christelik-nasionaal* fue, como explica D. O'Meara, obra de la pequeña burguesía intelectual del Norte articulada en torno a la *Broederbond*. La razón fundamental es que en el norte, tras la guerra, la agricultura experimentó un proceso de transición hacia un modelo agrícola capitalista, generando una proletarianización de muchos granjeros blancos y la aparición de un nuevo estrato social: los granjeros capitalistas. El viejo orden tradicional del mundo

rural se estaba resquebrajando. Y ese desarrollo capitalista de la agricultura generaba finalmente escasas posibilidades en un mundo económico con un claro dominio británico. Romper ese monopolio británico y reconfigurar la estructura de un capitalismo sudafricano que únicamente favorecía a los británicos de lengua inglesa y discriminaba a los *afrikáners* se convirtió en uno de los objetivos principales. La superación de esa opresión política y económica requería, como condición de posibilidad, la afirmación de la lengua y la cultura *afrikáner* frente a las estructuras discriminatorias imperialistas⁵⁸. La escasa burguesía *afrikáner* abanderó esa revolución. De esta reformulación del nacionalismo iba a aflorar un nuevo modelo de capitalismo. Frente al capitalismo militante y mesiánico del imperialismo británico, los *afrikáners* alumbraron un nuevo capitalismo, desarrollado a partir de una idea de redención que, en definitiva, arraigaba en la misma ética protestante⁵⁹.

Esta labor correspondió a una pequeña élite de *afrikáners*, que reemplazaron paulatinamente a los viejos generales *bóers* en la jerarquía *afrikáner* y en la lucha por el poder. Esta nueva generación de pensadores y políticos visionarios se aglutinó en esa sociedad secreta que acabamos de describir. Sus líderes, profundamente influenciados por el idealismo alemán y el pensamiento neo-fichteano, fueron capaces de estimular las esperanzas y dirigir los pasos de su pueblo. Formados muchos de ellos en la Alemania del nacional-socialismo y embebidos de sus teorías, fueron los artífices del soporte ideológico de esta nueva versión del nacionalismo *afrikáner*. El concepto romántico de nación (*Volk*), que jóvenes estudiantes sudafricanos fuertemente influenciados por el idealismo trascendental de Fichte importaron al contexto sudafricano, les suministraba el presupuesto filosófico que justificaba la «diferenciación» y la segregación racial. La «cuestión racial» o *ressevraagstuk* se convierte pronto en elemento central de un debate cada vez más efervescente. Y en el seno de esta nueva ideología va arraigando la convicción de la necesidad de una política común de *apartheid* racial. El *apartheid* ve así la luz en el marco de un *Christelik-nasionaal* que situaba a la raza negra bajo la tutela de una raza blanca que tenía encomendada una vocación y una tarea que cumplir: salvaguardar la pureza de su raza asegurando, como reza el título de la famosa obra de G. Cronjé, «un hogar para la posteridad»⁶⁰ y, a la vez, permitir al pueblo negro desarrollarse según

⁵⁸ Cf. D. O'MEARA, *Volkskapitalisme*, 55.

⁵⁹ Cf. W. A. de KLERK, *The Puritans in Africa*, 208.

⁶⁰ G. CRONJÉ, *'n Tuiste vir die Nageslag*, Stellenbosch 1945. De Klerk señala cómo todo lo que posteriormente formó parte del desarrollo de la idea redentora del *apartheid* o «desarrollo separado» está, de alguna manera, contenido ya en esta obra. Cf. W. A. DE KLERK, *The Puritans in Africa*, 215.

sus propias potencialidades. Pero, como dirá John de Gruchy, aunque la mayoría de los ideólogos *afrikâners* proclamaban su calvinismo, estaban en realidad más imbuidos de un espíritu de superioridad racial y del romanticismo alemán que de la teología reformada⁶¹.

N. J. Diederichs, J. Cronjé, P. Meyer, H. Verwoerd, son algunos de los nombres que componen este grupo de teóricos del nuevo mesianismo político de las décadas de 1930 y 1940, al que se sumará la decisiva aportación de los *predikants* de la Iglesia Reformada Holandesa blanca, con su relectura del *Great Trek*. La obra de N. Diederichs, publicada en 1936, se convierte en piedra angular de los fundamentos de la nueva nación, sentando las bases del concepto de *apartheid* o «desarrollo separado». Su tratado del nacionalismo como una cosmovisión constituye la primera declaración fundamentada de una política teologizada. Su filosofía política conforma el núcleo de la nueva política *afrikâner* vinculada, no al calvinismo tal y como había sido formulado en la *Institución de la Religión Cristiana*, sino en su mutación puritana con posteriores adiciones neo-calvinistas⁶².

En su rechazo del liberalismo, Diederichs exalta a la nación sobre el individuo, configurando un nacionalismo que considera a la nación como la forma más elevada de comunidad humana. Su obra significa la ruptura definitiva con el viejo nacionalismo de Hertzog y la proclamación de un nacionalismo «que no se expresa en las plataformas públicas» sino que constituye «una actitud espiritual, una forma de vida que colorea cada expresión de la vida». Estamos pues ante un nacionalismo diferente, como diferente era el nuevo contexto en el que se movían los *afrikâners*. Empujados por el convencimiento de sentirse llamados a la reconstrucción radical de un mundo que se había vuelto hostil y extraño, el nacionalismo que aflora en la década de 1930 será, a juicio de De Klerk, la encarnación del más puro espíritu del puritanismo. Este nuevo proyecto, que dejaba fuera la visión reconciliadora de Smuts y proclamaba que lo que había conducido casi a la desaparición de la nación *bóer* había sido, precisamente, servir a los intereses de otro pueblo, alcanzó con ocasión de la conmemoración del centenario del *Great Trek* su máxima expresión. Aunque todavía no se emplea el término, estamos ante las primeras formulaciones seculares de lo que será el *apartheid*:

«Fue algo mucho más grande que aquel tradicional sistema de segregación practicado en Sudáfrica durante generaciones, y que era también familiar en todo el mundo colonial y en los Estados Unidos. No se trataba de una simple se-

⁶¹ Cf. J. DE GRUCHY, «Christianity in Twentieth-Century South Africa», en: M. PROZESKY - J. DE GRUCHY (eds.), *Living Faiths in South Africa*, New York 1995, 89

⁶² W. A. DE KLERK, *The Puritans in Africa*, 203-205.

paración en los accesos o de mostradores separados en los comedores. Era una radical reestructuración del país de carácter programático, la división en áreas de residencia separadas, ciudades separadas, economías separadas, «naciones» separadas, de una sociedad racialmente mixta que caminaba hacia la integración económica. Total separación, lo llamó Cronjé⁶³.

El término «nacionalismo cristiano», incorporado con vehemencia al vocabulario *afrikáner*, se utilizaba más como una consigna que como una ideología comprensiva. Tanto el partido de Hertzog como el de Malan reivindicaban su carácter de «nacionalismo cristiano», aunque su significado como credo político resultaba todavía vago. Malan reclamó que el principio de segregación que regía en las escuelas y en la Iglesia se extendiera a la representación política. Bajo la bandera del Partido Nacionalista de Malan se aglutinaban nacionalistas culturales en búsqueda de una autonomía cultural, granjeros en desesperada búsqueda de trabajo, hombres de negocios a la caza de capital inversor y clientes y trabajadores deseosos de protección racial, formando lo que Deborah Posel ha descrito como «una alianza de intereses conflictivos». El *apartheid* pronto se convertirá en la ideología operativa de esta peculiar alianza nacionalista. Las ideas que habían comenzado a moldearse en los años treinta tomaron cuerpo en el quinquenio que precedió a las elecciones de 1948.

Aquellos estudiantes que se habían mostrado fascinados con los discursos de Cronjé, Meyer o Diederichs en la década de 1930, alcanzaron en la década siguiente la madurez política, convirtiéndose en la élite intelectual llamada a desarrollar las ideas revolucionarias en el decenio ulterior. Convicciones con un fuerte trasunto religioso llevaron a esta nueva generación de nacionalistas a plantear una alternativa de voto entre el dominio blanco, la pureza racial y la civilización cristiana, o la absorción gradual por las masas negras. Así lo expresaba el denominado *Sauer Report*, un informe elaborado por una comisión del *National Party* en la antesala de las elecciones de 1948, en el que delineaban los trazos de su política racial⁶⁴. El documento se refería a dos posibles direcciones de la política racial: una política de igualdad encaminada a otorgar igualdad de derechos y plena ciudadanía con independencia del color o la raza; o bien una política de *apartheid*, establecida a partir de la experiencia de la población blanca y elaborada sobre los principios cristianos del derecho y la justicia. Para el nacionalismo *afrikáner* la alternativa, como dejaba bien claro el informe, planteaba pocas dudas: el *apartheid* o existencia separada cons-

⁶³ A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, 149-150.

⁶⁴ El Informe fue publicado en el principal rotativo en *afrikáans*, el *Die Burger*, el 29 y 30 de marzo de 1948.

tituía la única salida a la inevitable pérdida de la civilización blanca y la única forma de resolver la denominada «cuestión racial», proporcionando una base realista para una verdadera sociedad plural. Abogaban por una «separación» en la que cada grupo étnico tuviera la oportunidad de desarrollarse en su propio ámbito. Optar por la igualdad, por el contrario, no conduciría sino a un suicidio nacional de la raza blanca. El documento transformaba un concepto que había tenido un interés primariamente académico entre los intelectuales *afrikáners* de la década de 1930 en un poderoso programa político.

Todo ello acontecía en el convulso contexto de la Segunda Gran Guerra, en la que Smuts tomaba claro partido por Gran Bretaña, empujando a una renuente Sudáfrica a apoyar activamente al bando aliado. A la par que crecía su impopularidad entre los *afrikáners*, que le tildaban de «amante» de la Commonwealth británica, aumentaba su prestigio entre los ingleses. Smuts se convirtió en miembro del gabinete de guerra británico y en confidente de Churchill y Roosevelt y, una vez terminada la guerra, en fundador de las Naciones Unidas y uno de los principales redactores de su Preámbulo. Mientras, el gobierno del *United Party* (1939-1948) seguía con lo que a los ojos *afrikáners* no era sino una errática política que, en realidad, no era más que su característica ambigua política racial fruto, en gran medida, de ese pragmatismo tan característico del mundo anglosajón: mientras, por un lado, elaboraba las estructuras de la segregación, por otro aceptaba los imperativos del auge de la economía de guerra y de la gran demanda de mano de obra, alejándose cautelosamente de la política de segregación económica. El *United Party* fue produciendo de forma poco sistemática los elementos que permitieron que la máquina del *apartheid* fuera armada, especialmente los elementos básicos de clasificación racial.

2.3. La implantación de la política del *apartheid* o «desarrollo separado»: el proyecto de H. Verwoerd (1948-1966)

«Hoy Sudáfrica nos pertenece de nuevo», fueron las palabras de un exultante Malan tras lograr una inesperada victoria. Aquel nacionalismo que habían puesto en marcha Kruger y Du Toit emergía de nuevo, de la mano del *predikant* Malan, en una forma particularmente ferviente: el nacionalismo sacral de un pueblo elegido en su tierra prometida, imbuido de un sentido de misión divina y equipado con una ideología utópica, estaba preparado para reorganizar la sociedad que caminaba hacia una religión civil. Así lo expresaba el máximo profeta de esta nueva doctrina, que sorpresivamente había logrado arrebatarse la victoria a un Smuts en la cima de su reconocimiento internacional:

«Nuestra historia es el gran producto de los siglos precedentes. Somos portadores de una identidad nacional que nos ha sido otorgada por el Arquitecto del universo, y cuya meta es la formación de una nueva nación entre las naciones del mundo... La última centuria ha mostrado un milagro tras el que anida un plan divino. La historia de los *afrikáners* revela una voluntad y una determinación que le hace a uno sentir que el *Afrikanerdom* no es una obra humana sino una creación divina»⁶⁵.

El viejo general Smuts, que por aquel entonces fue nombrado canciller de la universidad de Cambridge, consciente de los peligros que encerraba la nueva ideología, no dudó en describir el *apartheid* como «un concepto demencial, nacido del prejuicio y del miedo»⁶⁶. Pero hacía tiempo que sus palabras habían dejado de surtir efecto en la comunidad *afrikáner*. La inauguración de un monumento en recuerdo de los *voortrekkers* levantado en Pretoria en 1949 escenificó el desencuentro entre las dos principales figuras políticas del momento: frente a un Smuts con la mirada puesta en el futuro, que alertaba contra esa peligrosa tendencia a una idealización romántica del pasado y llamaba nuevamente a la cooperación entre las dos comunidades blancas, se alzaba un Malan fanáticamente anclado en el pasado que, al grito de «*volk*, Iglesia y Dios», apelaba al «espíritu *voortrekker*», previniendo del peligro de una mezcla racial que conduciría irremediablemente al semi-barbarismo. La comunidad *afrikáner* tomaba claramente partido, fascinada por el modelo de «autoencapsulación» étnica vislumbrado por un Malan que resumía su misión bajo el lema *eie volk, eie taal, eie land* (nuestra gente, nuestra lengua, nuestra tierra)⁶⁷. Por otro lado, la victoria en las urnas resucitó de nuevo aquel viejo ideal de las dos repúblicas *bóers* de finales del siglo XIX, y alentó la esperanza de ver restaurado, en un futuro no lejano, el ideal republicano.

Con el ascenso al poder del *National Party* bajo la presidencia de D. F. Malan se instauró el verdadero *apartheid* aunque, más que ser algo nuevo, su originalidad residía en la aplicación sistemática de unas convicciones racistas existentes con anterioridad⁶⁸. El nuevo proyecto político consistía, básicamente, en una extensión y sistematización de la segregación practicada anteriormente, convertida ahora en pieza clave de la política gubernamental, y orientada a la consolidación progresiva en los ámbitos político, jurídico y socioeconómico de un sistema de segregación racial que se remonta, sin

⁶⁵ Citado en: D. MOODIE, *The rise of Afrikanerdom*, I.

⁶⁶ Citado en: N. MANDELA, *El largo camino hacia la libertad*, Madrid 2010, 122.

⁶⁷ Cf. H. GILIOMEE, *The Afrikaners*, 490-491.

⁶⁸ Un análisis de las medidas y política segregatorias desarrolladas entre 1910 y 1948 en: L. THOMPSON, *A History of South Africa*, 154-186; R. DAVENPORT - Ch. SAUNDERS, *South Africa: A Modern History*, 267-374.

embargo, a décadas anteriores⁶⁹. Como dirá de forma retrospectiva, en sus ácidas confesiones sobre la historia de Sudáfrica, el hijo del Primer Ministro Malan, «en realidad no se trataba de nada nuevo; era el mismo principio *dopper* disfrazado con el lenguaje y las estrategias del totalitarismo del siglo XX»⁷⁰. Sin embargo, un elemento hacía del *apartheid* algo nuevo: lo que hasta entonces había sido algo meramente pragmático, adquiría ahora un rotundo tinte ideológico. La segregación había dejado de ser una práctica social para convertirse en un principio nacional: «Lo que se había hecho con anterioridad en política racial había sido mera cuestión de explotación económica o simple prejuicio. Ahora, sin embargo, se trataba de doctrina, de ideología, o de fe teologizada imbuida de un especial fanatismo y celo religioso»⁷¹.

Tres principios condensaban el manifiesto *apartheid* de los nacionalistas: supremacía blanca, segregación racial y un estado nacional cristiano. Esta ideología se articuló en términos políticos y jurídicos, dando como resultado una segregación *de iure*, que corrió paralela a un complejo proceso de *afrikanerización* de las instituciones estatales⁷². Las bases de la implantación de dicho proyecto eran: clasificación de la población en categorías raciales; estricta segregación racial en las ciudades; restricción de la urbanización de la población negra; extensión y mayor control del sistema de los denominados «trabajadores migrantes»; enfatización del tribalismo; protección de la población blanca en el mercado laboral; educación segregada; y un reforzamiento del control y la seguridad en la legislación. El acceso a la propiedad de la tierra, los derechos socio-económicos, la educación, las relaciones interpersonales o la representación política, todo fue quedando progresivamente afectado por el programa del *apartheid*, que terminó por impregnar completamente la vida sudafricana. Veamos los pasos sucesivamente.

El *Sauer Report* proporcionaba un valioso marco, flexible y acomodaticio, para el torrente legislativo que el *National Party* proyectaba, marcando las

⁶⁹ De ahí que la mayoría de autores argumenten a favor de la continuidad entre la etapa de segregación (1910-1948) y la etapa de *apartheid* iniciada en 1948. Cf. L. THOMPSON, *A History of South Africa*, 154-186; R. DAVENPORT - Ch. SAUDNERS, *South Africa: A Modern History*, 267-374; N. WORDEN, *The Making of Modern South Africa. Conquest, Segregation and Apartheid*, Oxford 2000; J. M. FREDRICKSON, *White Supremacy (A Comparative Study in America and South African History)*, Oxford - New York 1982, 239-241.

⁷⁰ R. MALAN, *Mi corazón de traidor*, 25

⁷¹ A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, 190

⁷² Para un análisis del *apartheid* desde una perspectiva política: D. POSEL, *The Making of Apartheid, 1948-1961: Conflict and Compromise*, Oxford 1991; P. BONNER (et al.), *Apartheid Genesis, 1935-1962*, Johannesburg 1993; R. OMOND, *The Apartheid Handbook*, Harmondsworth 1985; L. THOMPSON - A. PRIOR, *South African Politics*, New Haven-London 1982; D. O'MEARA, *Forty Lost Years: The Apartheid State and the Politics of the National Party 1948-1994*, Johannesburg 1996; L. THOMPSON, *The Political Mythology of Apartheid*, New Haven-London 1985.

directrices fundamentales. Siguiendo sus pautas, se eliminó la participación directa negra del sistema político y, posteriormente, se suprimieron los asientos parlamentarios de los representantes blancos de los votantes de raza negra y mestiza. A continuación, se promulgaron una serie de leyes orientadas a la realización práctica del *apartheid*: la *Prohibition of Mixed Marriages Act* (1949), y la *Immorality Amendment Act* (1950 y 1957), que establecían fronteras legales a las relaciones entre las razas; la *Popular Registration Act* (1950) autorizando al gobierno a elaborar un registro racial; la *Group Areas Act* (1950, revisada en 1957 y 1966), piedra miliar del *apartheid* «social» de la nueva Sudáfrica, que asentaba las bases de la segregación residencial y laboral; y la *Reservation of Separate Amenities Act* (1953) estableciendo la separación racial en lugares públicos. Finalmente llegó la regulación del flujo de población negra a las ciudades: mediante el *Urban Areas Act* de 1945 y el *Group Areas Act* (1950, 1957 y 1966) y sus sucesivas enmiendas, el gobierno divide las áreas urbanas en zonas según los diferentes grupos étnicos —*african*, *coloured*, *whites* e *indian*—, privilegiando la ocupación blanca; la Sección 10ª de la *Native Laws Amendment Act* de 1952 restringía el derecho de la población negra a una residencia permanente en las áreas urbanas a aquellos que hubieran nacido en ellas, residido sin interrupción durante al menos 15 años, o trabajado en ellas para el mismo empleador por un período mínimo de 10 años. Para controlar la residencia se promulga el *Natives Abolition of Passes and Coordination of Documents Act* (1952) que obliga a todos los africanos a llevar el denominado *reference book*. La intensificación del control del sistema educativo cuajó en la *Bantu Education Act* (1953) que otorgaba al *Department of Natives Affairs* el control sobre todas las escuelas nativas. Esta decisión tendrá, como veremos en el próximo capítulo, una importancia decisiva para la vida de las Iglesias, fuertemente implicadas en la tarea educativa. La *Extension of University Education Act* (1959) introduce la separación racial en las universidades. En una primera fase de implantación (1948-1961) se había completado el denominado *influx control*, que regulaba la residencia y empleo de los africanos en las áreas urbanas blancas.

Este gran proyecto fue inicialmente ideado por el Primer Ministro D. F. Malan quien, tras su ascenso al poder, planeó una solución «científica» y definitiva a la «cuestión nativa», una solución llamada *apartheid*. Pero si hay una figura clave en el desarrollo y aplicación de la doctrina del *apartheid*, es sin duda Hendrik Verwoerd quien, primero como ministro de Asuntos Nativos y luego como Primer Ministro, lo llevó a la práctica y lo condujo a su clímax⁷³. Malan había llegado a la presidencia de la nación siendo

⁷³ Sobre la figura de Hendrik Verwoerd: H. F. KENNEY, *Architect of Apartheid: H. F. Verwoerd - An Appraisal*, Johannesburg 1980; G. D. SOLITZ, *Dr. Hendrik Frensch Verwoerd, 1901-66*, 2 vols., Johannesburg 1974; A. N. PELZER (ed.), *Verwoerd Speaks*, Johannesburg 1966.

casi octogenario y carecía del fervor ideológico que mostraría Verwoerd. Éste, por el contrario, era un consumado ideólogo, inteligente, obsesivo y doctrinario. Su nombramiento como ministro de Asuntos Nativos, en 1950, significó el desarrollo de un proyecto de «ingeniería social» a gran escala, de una política a largo plazo de implantación progresiva y sistemática de lo que en el nuevo lenguaje gubernamental comenzaba a denominarse «desarrollo separado». Como subraya el historiador R. Davenport, a medida que la ideología cuajó, Verwoerd se convirtió en su mayor intérprete. En realidad su política no era sino la puesta en práctica de las directrices señaladas casi dos décadas antes por el *Broederbond*, organización de la que Verwoerd era miembro y que, ya en 1933, sentenciaba que «la segregación total no sólo debe ser el ideal, sino la política practicada por el Estado»⁷⁴. Estudiante de teología en la Universidad de Stellenbosch, aunque se doctoraría finalmente en psicología, miembro de la *Broederbond*, embebido de la doctrina del incipiente nacional-socialismo germano durante sus estudios en Leipzig, Hamburgo y Berlín, y primer editor del *Die Transvaler*, el mayor representante del nacionalismo *afrikáner* no era, paradójicamente, *afrikáner* de nacimiento. Sin embargo, será él quien revolucione la retórica racial del *apartheid*. O quizás precisamente por eso ya que, como ironiza A. Sparks, no parece casualidad que Napoleón fuera corso, Hitler austriaco, Stalin georgiano o Verwoerd holandés⁷⁵.

Verwoerd entra en la escena política en un crucial momento. Durante décadas, la mitología del nacionalismo *afrikáner* se había orientado hacia la articulación del concepto «nación *afrikáner*» y al desarrollo de la idea de «movilización» con un fuerte componente liberador: los descendientes de los europeos del período holandés de la colonia de El Cabo debían movilizarse frente al imperialismo británico, aglutinados en torno a dos elementos, la lengua *afrikaans* y la pertenencia a la Iglesia Reformada Holandesa. La victoria del *National Party* en 1948 modificaba sustancialmente la situación. La nueva etapa que se iniciaba con los *afrikáners* en el control político reclamaba una reconversión de aquella mitología desarrollada durante el período de dominación británica, orientada a promover la caída del régimen dominante, en otra capaz de legitimar el orden social establecido⁷⁶. A esa mutación contribuyó de forma notable Hendrik Verwoerd, poniendo al servicio de la causa *afrikáner* sus grandes dotes de ideólogo.

⁷⁴ Citado en: I. WILKINS - H. STRYDOM, *Te Super-Afrikaners*, 190. La implementación de la política del «desarrollo separado» estuvo así en manos de una organización constituida bajo el imperativo moral de mantener a toda costa el imperio *afrikáner* (de hecho todos los ministros de Asuntos Nativos fueron miembros del *Broederbond*).

⁷⁵ Cf. A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, 193.

⁷⁶ Cf. L. THOMPSON, *The Political Mythology*, 3-5.

En el nuevo contexto post-bélico y con una Inglaterra que había perdido su condición de potencia imperial, la cuestión racial, hasta entonces factor secundario respecto al anti-imperialismo, se tornó en primordial⁷⁷. La ideología nacionalista *afrikáner* tenía ahora una nueva encomienda: proporcionar la legitimación adecuada a la política racial gubernamental. Las bases para dicha tarea estaban ya asentadas. Pero ahora se encontraban ante un nuevo obstáculo: la necesidad de elaborar un proyecto racial en el nuevo contexto internacional de abandono de los presupuestos racistas. Así las cosas, la versión *verwoerdiana* de una mitología racista ofrecía al mundo *afrikáner* la requerida legitimación al régimen del *apartheid*. Para ello contaba con la ayuda del mordaz director del *Die Burger*, Piet Cillie quien, con su aguda mente y su cáustico sentido del humor, sacaba a flote desde su punzante columna *Dawie* la nueva retórica de la *intelligentsia afrikáner*, que Verwoerd encarnaba, y cerraba filas en torno a esa nueva «revolución» nacionalista *afrikáner*.

Los conflictos interraciales que se produjeron en algunos lugares del país proporcionaron a Verwoerd un buen argumento en el que apoyar su proyecto de separación racial: el *apartheid* no debía ser interpretado como una nueva expresión de la vieja idea de superioridad blanca, sino como un eficaz intento de prevenir el conflicto eliminando el contacto interracial. Con una eficacia sorprendente, las pretensiones *verwoeridianas* de una total separación fueron haciéndose realidad hasta asegurar la *South African way of life* mediante la conversión de Sudáfrica en un «país blanco»⁷⁸. Pero su papel fue más allá de su simple implantación. Supo además darle una pátina intelectual de la que previamente carecía, al tiempo que proporcionó a la comunidad *afrikáner* un cierto consuelo moral, al recubrir el crudo *slogan* del *apartheid* de una cierta respetabilidad:

«No sólo decía cómo debía implementarse el *baaskap* (la dominación blanca) sino que además era capaz de dotar a ese burdo racismo de una aureola de la que previamente carecía. Según el Primer Ministro, el *apartheid* no implicaba subyugar a los negros o poner en peligro su bienestar. Se trataba, por el contrario, de un «desarrollo separado» en el que cada raza tendría su «hogar»⁷⁹.

⁷⁷ Cf. Ibid., 25-30. 40-41.

⁷⁸ Así había expresado Verwoerd su concepción del *apartheid* ya en 1954: «*Apartheid* comprises whole multiplicity of phenomena. It comprises the political sphere; it is necessary in the social sphere; it is aimed at in Church matters; it is relevant to every sphere of life. Even within the economic sphere it is not just a question of numbers. What is of more importance there is whether one maintains the colour bar or not» (Citado en: R. DAVENPORT - Ch. SAUNDERS, *South Africa. A Modern History*, 92).

⁷⁹ D. GOODMAN, *Fault Lines. Journeys into the New South Africa*, Berkeley 1999, 147.

Bajo su prisma, el proyecto del nacionalismo *afrikáner* se tornaba, a los ojos de sus congéneres, más moderno, con un cierto aire de sofisticación intelectual que les impulsaba a creer que no eran los primitivos racistas que sus críticos retrataban. Sin ser buen orador y careciendo del carisma que suele ir asociado al éxito político, lograba sin embargo fascinar a un auditorio que, más que ante un líder político, creía estar ante un profeta que les guiaba a la salvación por la senda de la rectitud⁸⁰. Verwoerd fomentaba ese aura de hombre escogido por Dios para revelar a su pueblo una fe redentora, mientras los británicos hacían gala de su ironía retratándole en las viñetas de los periódicos bajo la atenta mirada de un Dios que, sentado en una nubecilla, acompañaba fielmente sus pasos. La fe de los *afrikáners* en su líder se vio, sin embargo, reforzada cuando, en 1960, salió milagrosamente ileso de los disparos en la cabeza que le propició un demente granjero blanco. No quedaba duda: a todas luces Verwoerd era un ser protegido por Dios para guiar a su pueblo a la salvación.

Ávido lector de su obra, Verwoerd trabajaba bajo la inspiración del gran proyecto ideado por Cronjé. Como acertadamente afirma A. Sparks, «si Cronjé fue el Marx del *apartheid*, Verwoerd fue su Lenin»⁸¹. Su nombramiento como Primer Ministro en 1958, significó la consolidación de una nueva fase en el desarrollo ideológico del *apartheid*, marcada por el llamado «desarrollo separado» o *apartheid* «positivo», que establecería una separación total en los ámbitos político, social y económico⁸². Con Verwoerd como Primer Ministro el *apartheid* ideológico encontró plena expresión política. El cuerpo legislativo del *apartheid* iba diseñando un marco jurídico cuyo perfil más nítido se desvelaría con el proyecto de reconversión de las «reservas» en los denominados *bantustans* o *homelands*, concebidos como «naciones» tribales separadas, en las que los africanos eran libres de mantener su propio desarrollo y destinados a culminar en estados nacionales independientes. Verwoerd reemplazó así el nada sistemático estilo británico

⁸⁰ «Verwoerd brought the civil religion to its apotheosis, and, as with all religions, this assured Afrikaners of a purpose in life and gave them a sense of control over their destiny at a time when were being subjected to intense criticism at home and abroad» (A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, 197).

⁸¹ *Ibid.*, 192.

⁸² D. Harrison se refiere a este giro: «By the time Verwoerd became Prime Minister in 1958 on the death of Strydom. Much of the crude work of separation had been done. Gradually now a new phase emerged. Verwoerd began to clothe the raw bones of Apartheid with a philosophic covering that eased the consciences of whites and inspired some to believe that the Nationalists were not just intent on keeping the blacks as second class citizens for ever. Piet Meyer ascribed full credit to the man at the top: *Verwoerd gave us our direction. He said Apartheid must be end. Now it is going to be Separate Development. We have got to give them full freedom and independence. It took a lot of selling. It had doubts myself*» (*The White Tribe*, 175-176).

de separación racial por un ambicioso proyecto sustentado en el concepto de «nación-estado». Según esta nueva filosofía política, la población africana de Sudáfrica pertenecía a diferentes minorías étnicas o naciones, creadas por Dios, y con derecho a sobrevivir separadamente. Cada nación tenía, por tanto, derecho a un Estado nacional, cuya articulación se llevaría a cabo mediante los principios de segregación, división del poder político y mantenimiento de relaciones de buena vecindad⁸³. Su implantación, más que cuestionable desde una perspectiva moral, exigía una política de traslados forzosos y reasentamientos que dio lugar a uno de los capítulos más dramáticos y vergonzosos de la reciente historia sudafricana, plagado de tragedias humanas, que borró literalmente del mapa barrios enteros tan emblemáticos como el famoso *District Six* de Ciudad de El Cabo o el popular *Sopiatwn* de Johannesburgo. Entre 1960 y 1980 cerca de tres millones y medio de personas fueron trasladados a las denominadas «zonas patrias», en un proceso que, como veremos en el capítulo siguiente, tuvo entre sus mayores opositores a algunos de los clérigos más reputados del país⁸⁴. El desamparante oxímoron «nativo extranjero» encontró entonces acomodo en el vocabulario político sudafricano. Sudáfrica fue declarada un «país blanco», mientras los africanos fueron despojados de su ciudadanía, viéndose obligados a solicitar visados temporales para poder trabajar en la denominada «Sudáfrica blanca». El gobierno de Pretoria otorgó independencia «nominal» y un gobierno propio a cuatro territorios que no obtuvieron ningún tipo de reconocimiento internacional. En realidad, los *bantustans* existieron más en la imaginación política de sus ideólogos que en la realidad, pese a que el gobierno derrochó todas sus energías en dotarlos de contenido.

Lo que unos alabaron como la «nueva visión *verwoerdiana*», fue para otros una mera reacción táctica ante el proceso de descolonización que estaba iniciándose en el resto del continente africano. Una vez más Verwoerd hacía gala de sus grandes dotes de ideólogo tratando de desarrollar el *apartheid* como una forma de descolonización⁸⁵. Sea como fuere, el término «desarrollo separado», y su corolario «libertades separadas», se convirtieron en la nueva consigna que pretendía mostrar el aspecto positivo del *apartheid*. Y Verwoerd tuvo la habilidad de presentarlo utilizando la retórica de un movimiento descolonizador que florecía por doquier en el continente afri-

⁸³ Cf. W. DE KLERK, *The Second (R)evolution*, 37.

⁸⁴ El análisis más detallado de estos reasentamientos forzosos fue elaborado por el *Surplus People Project*: L. PLATZKY - Ch. WALKER, *The Surplus People. Forced Removals in South Africa*, Surplus People Project, Johannesburg 1985. También puede consultarse: C. DESMOND, *The Discarded People. An account o African Resettlement in South Africa*, Harmondsworth 1970; G. MARÉ, *African Population Relocation in South Africa*, South African Institute of Race Relations, Johannesburg 1980.

⁸⁵ Cf. H. GILMEE, *The Afrikaners*, 142.

cano⁸⁶. Incómodo con la valoración que en el exterior se hacía del término *apartheid*, el nacionalismo *afrikáner* impulsaba ahora el uso del término «desarrollo separado» bajo el propósito de que su proyecto fuera considerado moralmente aceptable. Pero este gigantesco proyecto de ingeniería social requería, como condición de posibilidad, su viabilidad económica. Así lo había afirmado el denominado *Informe Tomlinson* en 1954, como resultado de los análisis de la comisión constituida bajo el mandato presidencial de Malan con el objetivo de analizar la viabilidad del *apartheid*⁸⁷. El debate del Informe en el Parlamento constituyó un «momento de verdad» para los teóricos del *apartheid*. Uno de los principales redactores del Informe, Nic Olivier, hacía referencia al enorme sacrificio que se reclamaba a los *afrikáners* para que el *apartheid* pudiera ser considerado justo: una mayor dotación territorial y mayores inversiones económicas estatales y privadas, que hiciesen viable la supervivencia de una población reasentada en áridas áreas, carentes de industria y de la infraestructura económica necesaria para garantizar los recursos básicos a la población⁸⁸. Sin embargo Verwoerd, reticente desde el principio a la existencia de una comisión que pudiese dictar

⁸⁶ A este respecto, resulta enormemente reveladora la intervención de De Wet Nel, ministro de la *Bantu Administration and Development*, en el debate parlamentario del anteproyecto de ley, en la sesión del 18 mayo 1959, planteando la creación de los *bantustans* como un deber y una respuesta justa y honesta a las demandas de libertad y autodeterminación de toda nación, tal como estaba aconteciendo dentro y fuera del continente africano, que les permitiese gestionar sus propios asuntos y preservar su cultura: «I want to say that it is my deep and honest conviction that we have reached the stage where serious attention should be devoted to actually giving the Bantu the opportunity to manage their own affairs; because that is one of the elementary and the most moral rights to which every person is entitled. It is the legacy demanded by every nation in the world, and the Bantu eagerly demands it just like the White man the White man and every other nation. Every nation in the world find its highest expression and fulfillment in managing its own affairs in and the creation of a material and spiritual heritage for its successive generations. We want to give the Bantu that right also. The demand for self-determination on the part of the non-White nations is one of the outstanding features of the past decade. Outside Africa more than a dozen non-White nations have already obtained their freedom. In Africa it is the greater phenomenon of the time. There are number of people in Africa who have already received their freedom, and others are on the way to receiving it. This desire to manage their own affairs exists in the hearts of the Bantu population, just as it exist in the hearts of all other nations in the world. It is therefore our duty to approach these matters soberly and realistically» (M. D. C. DE WET, «The Principles of Apartheid», en: R. O. COLLINS, (ed.), *African History in Documents: Central and South African History* (vol. 3), Princeton 2000, 217. El texto completo en pp. 216-225).

⁸⁷ Sobre la *Tomlinson Commission*: R. DAVENPORT — Ch. SAUDNERS, *South Africa. A Modern History*, 392-394; D. HARRISON, *The White Tribe*, 176-181; H. GILLIOME, *The Afrikaners*, 515-519.

⁸⁸ Van Wyk Louw afirmaría refiriéndose al Informe presentado por la Comisión: «Un pequeño rayo de luz ha aparecido: lo que es éticamente correcto puede tal vez —si hay buena voluntad— no ser económicamente imposible». La posibilidad de una viabilidad económica para el proyecto de separación racial resultaba excitante a los ojos de muchos *afrikáners*,

la agenda de la política racial, rechazó sus propuestas fundamentales. La ausencia de las inversiones necesarias en orden a asegurar la sostenibilidad económica (el Estado sólo se invirtió el 17% de lo que la Comisión Tomlinson estimaba necesario, al tiempo que se prohibió la inversión privada), junto con un índice de aumento de la población negra mayor de lo previsto, convirtieron en absolutamente inviable este gran proyecto de ingeniería social⁸⁹.

Lo que realmente estaba en juego tras el debate acerca del Informe de la Comisión Tomlinson era la base moral del *apartheid*. Algunos de sus máximos defensores se mostraban convencidos de que el *apartheid* proporcionaba la única base realista para una verdadera sociedad plural⁹⁰. Pero las exigencias del Informe pronto pusieron de relieve la falta de voluntad del gobierno de asumir sus directrices, vaciando así el proyecto del *apartheid* de cualquier posible justificación moral. El Informe fue archivado y, como dirá sarcásticamente el primogénito del primer ministro Malan, «a partir de entonces, “separados pero iguales” se convirtió en un eslogan vacío de contenido, y el *apartheid* no fue más que otra variante de la antigua doctrina *afrikáner* consistente en mantener a los negros sojuzgados»⁹¹.

A la inviabilidad económica se suma una circunstancia que acabará dinamitando el proyecto diseñado por Verwoerd: el intento de compatibilizar la separación racial con una integración económica. El proceso de industrialización que sufrió Sudáfrica desde la segunda mitad del siglo XIX había introducido a todos los grupos sociales en un mismo orden económico, generando una interdependencia que minaba necesariamente la efectividad del proyecto del «desarrollo separado». Nos encontramos con otras de esas ironías del destino de Sudáfrica: Verwoerd trató de implantar su proyecto en el momento en que éste resultaba más inviable. El «desarrollo separado» era esencialmente una política rural, totalmente inadecuada para las necesidades de la rápida urbanización que había sufrido el país, algo que no

en cuanto posible vía que aseguraba su supervivencia y seguridad, resultando a un tiempo moralmente aceptable. Citado en: H. GILLIOME, *The Afrikaners*, 517.

⁸⁹ Cf. R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 284.

⁹⁰ Así describe el hijo del primer ministro D. F. Malan la postura de su padre: «No obstante, si le hubieras insistido a mi padre que creía en la necesidad de mantener sojuzgados a los negros para impedir que se levantasen y degollasen a los blancos, él habría insistido que no pensaba semejante cosa y te habría dicho que tenía fe en el llamado «grandioso apartheid», la ideología que trascendía todos los límites y prometía la «separación pero con igualdad» de los sudafricanos blancos y las nueve tribus africanas sometidas a ellos, en naciones independientes, y te habría ofrecido unos argumentos bastante complejos en favor de este proyecto, basados en el poder del etnocentrismo y el fracaso aparente de la solución integracionista en todas partes, de Irlanda a Armenia, de Chicago a Nigeria» (R. MALAN, *Mi corazón de traidor*, 27).

⁹¹ *Ibid.*, 28.

fueron capaces de ver los ideólogos de este nuevo sistema racial. Implantar eficazmente el sistema de *bantustans* implicaba renunciar a un proceso industrializador y a un desarrollo económico que requerían, como condición de posibilidad, la mano de obra negra. De algún modo, el mismo Verwoerd había intuido ya este problema. Su contundente afirmación —«si Sudáfrica ha de escoger entre ser pobre y blanca o rica y multirracial, entonces debe elegir ser blanca»⁹²—, permite vislumbrar su convicción de que implantar eficazmente el *apartheid* podía exigir la renuncia a un posible desarrollo económico futuro. Pero los *afrikáners* no estaban dispuestos al sacrificio que su Primer Ministro les reclamaba y optaron por mantener la integración económica, abriendo una pequeña fisura en ese revolucionario proyecto de radical separación de los negros: no deseaban su presencia, pero sí sus servicios. Como dirá R. Johnson, «los *nats* nunca quisieron una separación total de las «razas»: necesitaban mano de obra negra y *coloured* en lo que denominaban las zonas «blancas»»⁹³. Para solventar este problema se toleró, como mal menor, la existencia de las denominadas *townships*, una suerte de asentamientos provisionales que circundaban a las grandes ciudades blancas y cuyos ocupantes eran considerados «trabajadores migrantes» que trabajan en las ciudades sólo por «períodos temporales». En ellas, no se permitía nada que pudiera otorgarles apariencia de permanencia y estabilidad —no podían acceder a la propiedad de sus casas, ni se podía establecer de forma legal ningún tipo de negocio (tienda, bar, banco, etc.)— porque, a la postre, el destino final de sus habitantes era el *bantustan*. A finales de la década de 1950 dos tercios de la población negra vivía fuera de las reservas. La economía integrada, la falta de viabilidad, la resistencia negra, socavaban de raíz un proyecto que pronto se revelaría como excesivamente idealista, ideológico y unilateral y que no tardará, como veremos en el siguiente apartado, en mostrar sus primeros signos de crisis.

La proclamación de la República Sudafricana en 1961 parecía confirmar el triunfo definitivo del nacionalismo *afrikáner*. La era del *apartheid* vivía, aparentemente, su mayor apogeo. Sin embargo, los conflictos que se habían vivido unos meses antes, cuando en el distrito segregado de Sharpeville se había producido una protesta masiva contra los *pass law*, que se había saldado con sesenta y ocho muertos y numerosos disturbios por todo el país, habían hecho saltar las primeras alarmas entre los *afrikáners* más clarividentes, persuadidos de que entraban en la cuenta atrás para alcanzar una solución viable antes de que los disturbios raciales anegaran el país. Pero Verwoerd, mostrando su lado más autoritario, se mantenía inalterable en su postura y

⁹² Citado en: A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, 201.

⁹³ R. M. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 254. *Nats* era un término coloquial para referirse a los miembros del *National Party*.

calificaba de inaceptable cualquier sugerencia de flexibilizar el proyecto de *apartheid*, ya viniera de boca del Secretario General de Naciones Unidas, de algunos respetables clérigos reformados o de reputados *afrikáners* como el mismísimo editor del *Die Burger*. El Primer Ministro seguía gobernando con mano férrea, luchando frente al «peligro negro» y la «amenaza roja» bajo su consigna preferida: «no creo en una política de conciliación, creo en una política de convicción». El contexto de guerra fría suscitaba un fuerte movimiento anti-comunista entre los *afrikáners* más conservadores, a menudo orquestado desde las filas de la Iglesia Reformada Holandesa.

2.4. El colapso del *apartheid*, ¿fracaso de la utopía *afrikáner*?

Cuando Verwoerd muere asesinado en 1966, empieza a ser evidente que el elaborado programa de ingeniería racial diseñado por el régimen nacionalista *afrikáner* no funcionaba. Algunos recordaban aquellas palabras de Smuts calificando el *apartheid* como un vano intento de «tratar de hacer retroceder el océano con una escoba», y comenzaban a pensar que aquel sagaz político al que los *afrikáners* había vuelto la espalda no anduvo tan errado. El *Afrikanerdom* no tardó en mostrar sus primeros signos de colapso y división interna y pronto comenzaron a manifestarse dos tendencias en el mundo político, cultural y religioso, cuyos partidarios fueron popularmente etiquetados como *verligitse* (ilustrados o liberales) y *verkrampies* (conservadores o reaccionarios). Los primeros argumentaban a favor de una mayor apertura y libertad en todos los ámbitos, incluidas las relaciones raciales, e intuían un más que probable futuro político en clave multirracial. Los *verkrampies*, por su parte, seguían anhelando un Estado exclusivamente *afrikáner* y soñando con una deseable «afrikanerización» de la población de ascendencia británica.

El nombramiento de John Vorster, candidato de la derecha anti-comunista, como Primer Ministro, hacía pensar en una continuidad de la línea trazada por Verwoerd. Pero el temperamento político de Vorster distaba considerablemente del de su antecesor. Su compromiso con la supremacía blanca y su obsesión por la llamada «seguridad nacional» no le impedían adoptar medidas más acordes con los *verkrampies*, como la intensificación de la diplomacia exterior, incluidos algunos de los nuevos Estados africanos, o una relajación de la separación racial en el ámbito deportivo que pusiera fin a la ignominiosa exclusión de Sudáfrica en las competiciones deportivas internacionales, impuesta desde la negativa de Verwoerd a proporcionar igual trato a los jugadores maoríes del equipo neozelandés en su visita al país.

El principio cardinal del *National Party* —retención, mantenimiento e inmortalización de la identidad *afrikáner* en un estado soberano llevado

a cabo a través del *apartheid*— era una cuestión cada vez más debatida. Procesos internos y acontecimientos externos minaban a un tiempo el *apartheid*. La unidad política, considerada necesaria para la supervivencia del *Afrikaner volk*, comenzaba a resquebrajarse. Aunque poco relevante, en 1969 se producía la primera escisión en el *National Party*, que se tradujo en la formación del *Herstigste Nasionale Party* (HNP). El fracaso de la política de los *homelands* era ya evidente a comienzos de la década de 1970. El Gobierno se vio obligado a aceptar la existencia de trabajadores negros como residentes permanente en la Sudáfrica blanca, renunciando así a una de las ficciones del *apartheid*: la inexistencia de ciudadanos no blancos en la Sudáfrica blanca. El lenguaje gubernamental se enriquecía con una nueva clasificación sin reconocimiento legal, que distinguía entre «negros rurales» y «negros urbanos». Se cumplían, a fin de cuentas, los peores presagios aventurados por la *Tomlison Commission*: la falta de las inversiones necesarias para garantizar la viabilidad de los *homelands* y las dificultades para asegurar la subsistencia de sus habitantes generaba ahora una insoportable presión sobre las zonas urbanas como única posibilidad de supervivencia de la población que habitaba en esa suerte de «limbo de los olvidados» en que se habían convertido los *homelands*. Por otro lado, la evolución económica reclamaba una mayor participación de la población negra en los trabajos cualificados y semicualificados.

Cerca de la mitad de los votantes del *National Party* consideraba la necesidad de cambios drásticos. El partido, por su parte, sostenía que el objetivo principal no era el mantenimiento del *apartheid* sino su reforma. Y aunque la retórica de la reforma estaba a la orden del día, se trataba de una pretensión ingenua, pues sólo a finales de la década de 1980 se introdujo en la agenda el debate sobre la posibilidad de abolir los pilares del *apartheid*⁹⁴. A la altura de 1975, el entonces jefe de las Fuerzas Armadas Boshoff, hacía el balance siguiente: un régimen que no había logrado el apoyo de la población africana y mestiza, se enfrentaba ahora a una desafección y un cuestionamiento cada vez mayores por parte de la población blanca, tanto *afrikáners* como británicos. De ahí la necesidad de «encontrar una fórmula en la que todas las personas que vivían en el país se sintieran implicados como parte del mismo». El prestigioso general advertía además al gobierno que el paso del tiempo reducía las opciones estratégicas. «El objetivo —concluía— no es ya el territorio sino los corazones y mentes de los hombres»⁹⁵. El gobierno había perdido el apoyo de la nueva élite cultural emergente, de algunos de los clérigos más reputados del país, y de un amplio sector de la población. La crisis que atravesaba el *Afrikanerdom* tenía mucho que ver

⁹⁴ Cf. H. GILMEE, *The Afrikaners*, 587.

⁹⁵ Citado en: *Ibid.*, 589.

con el paso de un *apartheid* ideológico a una tecnocracia. El *apartheid* había perdido su justificación inicial sin que sus proponentes fueran capaces de crear una nueva legitimación acomodada al reciente sistema de mercado. Aquella vieja creencia de que Dios había otorgado a la nación *afrikáner* el derecho a gobernar Sudáfrica privando del voto a la mayor parte de la población se revelaba obsoleta sin que los ideólogos nacionalistas fueran capaces de elaborar un nuevo discurso ideológico tan poderosamente eficaz como el anterior⁹⁶. Vorster confesaba a sus más cercanos confidentes que habían cometido el error de convertir el *apartheid* en un fin en sí mismo, olvidando que, en realidad, era sólo un medio para lograr el auténtico fin: mantener e inmortalizar la identidad *afrikáner* en un Estado soberano.

Estando así las cosas, el 16 de junio de 1976 tuvo lugar un suceso que conmocionó la conciencia internacional. Varios miles de estudiantes de enseñanza secundaria se movilizaron en la *township* de Soweto, cercana a Johannesburgo, en una marcha de protesta por la imposición del *afrikáans* en las escuelas. En el transcurso de la misma, la policía abrió fuego, matando a un estudiante de trece años. El objetivo de un fotógrafo recogió la imagen de un adolescente llevando al joven muerto en sus brazos. La fotografía dio la vuelta al mundo, convirtiéndose en icono de la brutalidad e irracionalidad del *apartheid*. Inmediatamente, una oleada de violencia se desató en el país. Seis meses después del trágico suceso, el balance se saldaba con cerca de seiscientas personas asesinadas. La masacre de Soweto marcó un antes y un después en la historia de Sudáfrica. Significó la internacionalización del conflicto, que se tradujo en una aceleración del aislamiento internacional de Sudáfrica. El gobierno, por su parte, reaccionó ilegalizando a las organizaciones negras que articulaban las protestas⁹⁷.

La Sudáfrica que hereda Piet Botha cuando, en septiembre de 1978, asume el puesto de Primer Ministro, está ya cerca del colapso⁹⁸. La unidad *afrikáner* que había mantenido en el poder al *National Party* comenzaba a resquebrajarse. La publicación, en 1978 y 1979, de los estudios de Serfontein, y de Wilkins y Strydom sobre la organización secreta *Broederbond*, de la que hasta entonces casi nada se sabía, desvelando su funcionamiento y actividades, dando a conocer algunos de sus documentos secretos e incluyendo una lista secreta de sus miembros, agudizó todavía más la crisis en el seno de la comunidad *afrikáner*. Y aunque la amenaza comunista todavía conseguía movilizar algún apoyo exterior, en el plano internacional Sudá-

⁹⁶ Cf. I. VAN KESSEL, «*Beyond our Tildes Dream*»: *The United Democratic Front and the Transformation of South Africa*, Charlottesville - London 2000, 51-52.

⁹⁷ Nos referiremos a este movimiento al analizar la Sudáfrica negra.

⁹⁸ Un análisis del período de P. W. Botha en: R. DAVENPORT - Ch. SAUDNERS, *South Africa. A Modern History*, 459-515.

frica no constituía sino una anomalía cada vez mayor. Los embargos internacionales contra el régimen de Pretoria agudizaron la crisis económica. El colapso al que había llegado el sistema hacía necesaria una flexibilización de las condiciones laborales y de movilidad de los trabajadores urbanos negros. En el plano ideológico, la *Broederbond* había revelado su incapacidad para reconciliar las diferencias entre los diversos grupos del mundo *afrikáner*. La ideología nacionalista se había transformado en gran medida en un pragmatismo que identificaba la supervivencia con la preservación de su estilo de vida. La idea de una separación geográfica total había perdido gradualmente su influjo y, en su lugar, se estaba fraguando una forma de *apartheid* más sofisticada, cuya meta no era tanto la separación geográfica de la gente cuanto la separación burocrática del poder. Y, si bien las desavenencias entre la comunidad *afrikáner* y la británica se habían mitigado, las divisiones entre los *afrikáners* eran cada vez mayores.

A comienzos de la década de 1980 el sentimiento de crisis es ya generalizado. El pragmatismo de Botha se había reflejado ya al comienzo de su mandato cuando declaró que la alterntaiva era adaptarse o morir⁹⁹. A lo que denominaba un «ataque total», respondía desde el gobierno con la llamada «estrategia total», que pretendía controlar todos los aspectos de la vida nacional —cultural económico, militar y político—, manteniendo y preservando el control blanco de las estructuras de poder. Una nueva generación de *afrikáners* apoyaba abiertamente un proceso de liberalización y una flexibilización del *apartheid*. Las pequeñas concesiones, que permitían la creación de una clase media negra, respondían a ese intento. El gobierno introducía algunos cambios liberalizadores, fruto de la convicción de que el logro de un futuro económicamente próspero pasaba necesariamente por una mejora en la situación de los trabajadores negros. Se suprimieron entonces algunas formas del llamado *petty apartheid*, que comenzaba a ser cuestionado¹⁰⁰. Para muchos, se trataba de un último intento de retener el control político y el poder económico en manos blancas, introduciendo una serie de cambios necesarios para preservar el propio sistema. Botha pare-

⁹⁹ Cf. H. GILIOMEE, *The Afrikaners*, 586.

¹⁰⁰ Junto al denominado «gran *apartheid*», o leyes fundamentales del sistema —referentes fundamentalmente al sufragio, derecho de residencia y libertad de circulación, derecho al matrimonio y regulación salarial—, el gobierno había desarrollado lo que se conocía como el *petty apartheid*, un conjunto de medidas segregatorias referentes a otros ámbitos de la vida diaria como el deporte, el uso de servicios en lugares públicos y el acceso a restaurantes y lugares de ocio, parques, correos, etc., expresada en el *slegs blankes o europeans only*, implantadas en función de la *Reservation of Separate Amenities Act* (1953). La posición oficial se mantenía, sin embargo, en la ambigüedad. Mientras se expresaba públicamente la voluntad de suprimir toda forma de discriminación, se seguía manteniendo el derecho a una «diferenciación» legítima o discriminación «necesaria».

cía hacer de la necesidad virtud: introducía una serie de reformas que, sin poner en peligro la estructura central del *apartheid*, permitían adaptarlo a las nuevas necesidades económicas, modernizarlo haciéndolo más aceptable para los *afrikáners* de la corriente liberal o *verlitge*, y ofrecer al mundo una imagen reformista. El nuevo modelo político, bautizado por la prensa internacional como *neo-apartheid*, recibió el rechazo unánime de la población negra, que protestaba contra una apariencia de reforma que tildaba de «meramente cosmética y superficial», y clamaba que el *apartheid* no podía ser reformado, que sólo podía ser desmantelado y destruido¹⁰¹. En realidad, se evidenciaba algo que ya había advertido Verwoerd en su momento: que hacer concesiones acabaría destruyendo el sistema, porque implicaría abrir una brecha que daría al traste con el proyecto del *apartheid* y culminaría, finalmente, en la tan temida reivindicación «un hombre, un voto».

Entre las decisiones más controvertidas estaba la reforma constitucional que se llevó a cabo en 1983, estableciendo un parlamento tricameral, que incorporaba la representación de los asiáticos y mestizos pero dejaba fuera a los africanos. El nuevo proyecto constitucional estaba articulado de tal modo que seguía asegurando el control de la Cámara a la mayoría blanca. La reforma fue enormemente cuestionada. Africanos y *coloured* rechazaban una organización parlamentaria que continuaba realizándose sobre una base racial y seguía negando la representación directa a los africanos. Los *afrikáners* del Transvaal, por su parte, consideraban la apertura del Parlamento a una representación directa de los *coloured* como una apostasía, lo que llevó a un cisma que, de nuevo, tenía a un clérigo como protagonista: el antiguo ministro de la Iglesia Reformada Andries Treunicht que, con el apoyo de numerosos miembros de su Iglesia, fundaba el *Conservative Party*, arrebatándole al *National Party* el electorado más conservador.

Las protestas sociales y la violencia seguían en aumento, lo que obligó a incrementar la represión. En junio de 1985, el Primer Ministro Botha ofrece a Nelson Mandela, verdadero protagonista de la resistencia, como veremos en el próximo apartado, la liberación a cambio de que renuncie a la violencia. Pero la propuesta recibe el rechazo del líder negro¹⁰². El inicio del proceso de elaboración del documento *Kairós* coincide con la declaración del estado de emergencia en julio de 1985, en un intento por parte del gobierno de restablecer el control mediante la violencia¹⁰³. El movimiento de resisten-

¹⁰¹ Cf. D. TUTU, *Crying in the Wilderness (The Struggle for Justice in South Africa)*, Grand Rapids 1982, 13.

¹⁰² Los motivos del rechazo fueron públicamente expuestos por la hija de Mandela. El texto en: R. O. COLLINS, *Central and South African History*, 261-262.

¹⁰³ Entre el 20 de julio de 1985 y el 7 de marzo de 1986, el gobierno declara en diversas partes del país el estado de emergencia. El 12 de junio de 1986 declaró el estado emergencia

cia contra el *apartheid* ha llegado a colapsar el país y a tener acorralado al gobierno de Pretoria. Es el punto de llegada de un largo y costoso camino de lucha protagonizada por la otra Sudáfrica, la negra, cuya historia vamos a recorrer seguidamente, hasta verla en la confrontación que ha marcado a sangre y fuego la vida de este pueblo hasta fechas bien recientes.

3. SUDÁFRICA NEGRA: LUCHA Y RESISTENCIA

Hablar de la resistencia negra en Sudáfrica implica, irremediablemente, referirse a la organización en la que militó Nelson Mandela, el *African National Congress* (ANC). El importante papel que jugó este organismo hace de él un catalizador en torno al cual convergen las diversas orientaciones y organizaciones de un movimiento tan amplio como heterogéneo. Su trayectoria refleja nítidamente el avance en la conciencia negra sudafricana desde una perspectiva integracionista, centrada en conseguir mayores derechos para los africanos dentro del marco propuesto por liberales blancos, hacia posiciones de corte nacionalista¹⁰⁴. Durante las cuatro décadas del sistema del *apartheid* —entre 1948 y 1985, hablando en términos absolutos—, la organización dirigida por carismáticas figuras de la talla de Albert Luthuli o Nelson Mandela, se convirtió en la punta de lanza de la causa negra y en portavoz de sus aspiraciones políticas. En su larga trayectoria se visualizan y entrecruzan los diversos influjos, debates ideológicos, y estrategias de lucha que conformaron un plural panorama de resistencia. La historia de este organismo constituye la espina dorsal de la Sudáfrica negra que se levanta frente al racismo blanco. *Grosso modo*, podemos anticipar esta evolución en la estrategia de la lucha: un ideal asimilacionista, en primer lugar; la aparición, a continuación, de las ideologías de tipo multirracial; y, finalmente, el ideal de la lucha armada.

El movimiento político de resistencia frente a la segregación racial surgió a comienzos del siglo XX, en la etapa que se abre tras la guerra anglo-bóer, y se extendió hasta la redacción del documento *Kairós*. La lucha se fue fraguando como reacción al acuerdo sellado entre las dos comunidades blancas para crear un estado unificado; sin embargo, sus antecedentes se remontan al siglo XIX, concretamente a la labor de los misioneros anglosa-

a nivel nacional.

¹⁰⁴ Sobre el nacionalismo y la política negra sudafricana: P. WALSH, *The Rise of African Nationalism in South Africa: the African National Congress, 1912-1952*, Berkeley-Los Angeles 1971; Id., *Black Nationalism in South Africa. A Short History*, Johannesburg 1973; T. KARIS - G. CARTER (eds.), *From Protest to Challenge*, 6 vols., Stanford 1972-1977; L. KUPER, «African Nationalism in South Africa, 1910-1964», en: M. WILSON - L. THOMPSON (eds.), *The Oxford History of South Africa*, vol. 2, 424-476.

jones y a la tradición política del liberalismo británico que, un tanto idealizada, ejerció un notable influjo en el pensamiento político negro a lo largo de todo el siglo xx.

3.1. El ideal igualitario del cristianismo misionero y las promesas del liberalismo político británico: embriones de la conciencia política negra

Cuando estalló la guerra anglo-bóer, poco quedaba de aquella África que, hasta mediados del siglo xix, había permanecido como un continente desconocido y misterioso para el mundo occidental, reflejado en la cartografía de la época como un territorio explorado únicamente en sus costas, salvo escasas incursiones al interior provocadas por el comercio de esclavos en un continente que, como escribió el misionólogo Stephen Neill, encontró en los mosquitos sus mejores aliados para mantener a raya al hombre blanco¹⁰⁵. En el caso sudafricano, el viaje hacia el interior del hombre blanco se había visto acelerado por el éxodo de los bóers hacia el norte y el posterior descubrimiento de oro y diamantes. En aquel remoto rincón del sur de África la urbanización, la industrialización, la educación occidental y la conversión al cristianismo, alteraron y reestructuraron radicalmente las sociedades africanas, otorgándoles una peculiar identidad distintiva, que las diferenciaría del resto del continente y proporcionaría las condiciones que hicieron posible la emergencia del nacionalismo africano. La confluencia del liberalismo político británico y el cristianismo misionero constituye el humus sobre el que fermentará la conciencia política negra. A esa élite de cristianos educados, que actuaban movidos por las promesas del liberalismo político y por los ideales no raciales del cristianismo, no tardó en sumarse un nuevo grupo social: el proletariado urbano negro¹⁰⁶. Veamos el proceso algo más detenidamente.

La colonia de El Cabo atesoraba la valiosa tradición política del liberalismo británico que, en tierras sudafricanas, había alcanzado notables logros, bajo el impulso en numerosas ocasiones de los misioneros. A ellos se debía en gran medida la abolición de la esclavitud en 1838. En términos políticos, la colonia de El Cabo ofrecía una situación notablemente más ventajosa para la población africana posibilitando, desde 1853, el acceso al voto de una minoría cualificada. Natal había seguido la estela de El Cabo, gracias al creciente influjo de la administración colonial británica y a la actividad misionera, aunque la aparente sintonía con la tesis del sufragio no racial de El Cabo quedaba allí desdibujada por la introducción de medidas que, en

¹⁰⁵ S. NEILL, *A History of Christian Missions*, London ²1990, 258.

¹⁰⁶ Cf. L. KUPER, «African Nationalism in South Africa, 1910-1964», 433-436.

la práctica, restringían notablemente el derecho al voto. En las dos repúblicas *bóers*, por el contrario, la participación política quedaba restringida a los blancos. Baste recordar aquella disposición de la República del Transvaal que restringía el voto a los varones europeos miembros de la Iglesia Reformada Holandesa, o la prohibición que pesaba sobre los misioneros «liberales» a ejercer el proselitismo en las repúblicas de los *bóers*. No ha de extrañar, por tanto, que la población africana depositase su confianza en el sistema parlamentario de la colonia de El Cabo, impulsados por la creencia de que la adquisición de la cultura occidental se vería recompensada con una ampliación de sus derechos políticos.

Junto a las esperanzas despertadas por el sistema parlamentario de El Cabo, un factor fundamental fue la labor de los misioneros anglosajones. La fundación de la *Baptist Missionary Society*, impulsada por el gran misionero William Carey en 1792, había inaugurado en el mundo protestante un período caracterizado por el protagonismo de unas sociedades misioneras que no tardaron en dirigir al continente africano su ímpetu evangelizador. Esa ingente empresa misionera protestante del siglo XIX, que había convertido a África en uno de sus principales destinatarios y que dejaba tras de sí una gesta de intrépidos misioneros, realizó en Sudáfrica una intensa labor evangelizadora. Allí abrieron escuelas, inauguraron dispensarios médicos, y lucharon denodadamente por poner fin a la trata de esclavos, aunque manteniendo siempre una ambigua relación con el poder colonial. La *London Missionary Society* inauguró el camino, enviando a la colonia de El Cabo a sus primeros misioneros en 1799. Pronto le siguieron otras sociedades: la *Church Missionary Society* lo hizo en 1804, mientras la *Wesleyan Missionary Society* desembarcó en la costa sudafricana en 1815. A las sociedades misioneras europeas pronto se unieron las norteamericanas, que se dirigían a tierras sudafricanas con el firme apoyo de las sociedades antiesclavistas del nuevo mundo. La más famosa de todas ellas, la *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, fundada en 1810, desembarcó en la costa sudeste, en el entonces reino zulú en 1847, unos años después de que la *American Baptist Missionary Board* hubiera establecido su primera misión en África occidental¹⁰⁷.

David Livingstone simboliza como nadie a esas primeras generaciones de audaces misioneros que recorrieron las verdes llanuras del *veld* y las áridas zonas desérticas. Enviado a África por la *London Missionary Society*, Livingstone desembarcó en Ciudad del Cabo en la primavera de 1841. Pron-

¹⁰⁷ Para información más detallada sobre el nacimiento y desarrollo de las distintas sociedades misioneras durante el siglo XIX y de su implantación en el continente africano, véase: W. WARNECK, *Outline of a History of Protestant Missions (From the Reformation to the Present Time)*, New York 1901, 85-144.

to se convirtió en uno de los mayores opositores de la esclavitud. Durante diecisiete largos años recorrió más territorios que ningún otro europeo, tratando con gran ahínco de detener la trata de esclavos. Fue el primer blanco en adentrarse en el interior del desierto del Kalahari, en explorar el río Zambeze, y en atravesar el continente de costa a costa. Convencido de que la civilización constituía la necesaria antesala del cristianismo y que sólo el comercio legítimo acabaría con el ilegítimo comercio de esclavos, su famoso programa de «las tres ces» (civilización, cristianismo, comercio) guió la tarea misionera durante décadas. La publicación de sus diarios de viaje dio un notable impulso a la labor misionera en África¹⁰⁸. Cuando murió, una noche de 1873 mientras rezaba, había logrado revelar al mundo las atrocidades de la trata de esclavos, consiguiendo que en Gran Bretaña se formasen numerosas asociaciones antiesclavistas, y había conseguido dirigir la atención mundial hacia el continente africano. Sin embargo, fue su colega John Philip quien dejó una huella más profunda en tierras sudafricanas debido, en gran medida, a su compromiso con la abolición de la esclavitud.

El teólogo John de Gruchy se ha expresado con rotundidad acerca de la importancia que tuvo su labor en la configuración del movimiento contra el *apartheid*: «los líderes de la lucha contra el colonialismo y el *apartheid* en Sudáfrica fueron producto de las misiones cristianas más que ninguna otra cosa»¹⁰⁹. Gracias a su labor surgió una élite de cristianos formados en las escuelas misioneras, que había recibido una educación occidental, y que pronto desarrollaron el anhelo y la esperanza de su aceptación en aquella sociedad «civilizada», cristiana y no racial. Atraídos por la cultura occidental, se convirtieron en los principales portadores del nacionalismo africano, iniciando el movimiento y modelando su ideología. El cristianismo entrañaba además un potencial influjo unificador, proporcionando una base religiosa para la asociación, aunque éste se viera mermado por las divisiones creadas por el denominacionalismo¹¹⁰. Aportaba un concepto de comunidad que

¹⁰⁸ D. LIVINGSTONE, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, London 1857. La obra ha sido traducida recientemente al castellano bajo el título *Viajes y exploraciones en el África del Sur*, La Coruña 2008.

¹⁰⁹ J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa. Twenty-fifth Anniversary Edition*, Minneapolis 2005, 79.

¹¹⁰ Al sentimiento creciente en toda África de que las divisiones entre las Iglesias constituían un obstáculo para el desarrollo y vivencia del cristianismo se unía, en la población africana, otro temor: que las divisiones en el terreno religioso se trasladasen al terreno político, convirtiéndose en un obstáculo que impidiese la unión de fuerzas en la lucha por los derechos políticos. Resultan, en ese sentido, esclarecedoras las reflexiones de la primera organización política negra, *Imbumba Yama Afrika*, creada en 1882: «Anyone looking at things as they are, could even go so far as to say it was a great mistake to bring so many church denominations to the Black people. For the Black man makes the fatal mistake of thinking that if he is an Anglican, he has nothing to do with anything suggested by a Wesleyan, and

trascendía las divisiones tribales y raciales, al tiempo que proporcionaba un nuevo lenguaje de protesta articulado en torno a los conceptos de paternidad divina y fraternidad humana.

Ya nos hemos referido al profundo impacto del descubrimiento de oro y diamantes que, en poco más de tres décadas, transformó la rural y agrícola Sudáfrica en un entorno urbano e industrial. *Afrikáners* y africanos se vieron forzados a realizar un nuevo éxodo hacia el interior, a las urbes donde el *englishman* era el *baas* (amo). En el caso de los africanos, su llegada a las ciudades significaba el tránsito de la edad de hierro a la era industrial. El campesinado rural negro se transformó en un proletariado urbano que pronto experimentó un despertar de su conciencia política y no tardó en demandar la liberación del dominio blanco con el mismo ahínco con que los *bóers* reclamaban la liberación del dominio británico. Había nacido un nuevo grupo social que, en su mayor parte, conformaba el núcleo de la mano de obra no cualificada del emergente proletariado urbano que vivía en las atestadas «reservas» africanas que circundaban los nuevos centros urbanos económicos y, en el caso de unos pocos privilegiados, los primeros miembros de una minúscula y truncada burguesía africana urbana. Si para los *afrikáners* la ciudad era un entorno hostil, lo era todavía más para los negros. Allí donde los primeros habían sentido alienación, ellos experimentaban una profunda enemistad. Pero los habitantes de los suburbios negros mostraron una sorprendente capacidad de adaptación a las nuevas condiciones de vida que les imponía un entorno más parecido a los suburbios que circundaban las grandes urbes industriales de Norteamérica que a una plácida ciudad británica. La vida en aquellos asentamientos donde las tabernas clandestinas conocidas como *shebeen* recordaban a las *speakeasy* del Chicago de la ley seca y sus *tsotsis* emulaban a sus gangsters, no resultaba fácil. En sus polvorientas calles no tardó en emerger la figura del *umfundisi*, el líder eclesial de una Iglesia que otorgaba cohesión social a las nuevas comunidades urbanas.

Sobre este telón de fondo, comienza a fraguarse en el ocaso del siglo XIX una incipiente actividad política negra de manos de esos africanos educados en las escuelas misioneras, atraídos por la esperanza de una aceptación plena en una sociedad «civilizada», cristiana y no racial, y cada vez más conscientes de la difícil situación que vivía la mayor parte de la población

the Wesleyan also thinks so, and so does the Presbyterian. *Imbumba* must make sure that all these three are represented at the conference, for we must be united on political matters. In fighting for national rights, we must fight together. Although they look as if they belong to various churches, the White people are solidly united when it comes to matters of this nature. We Blacks think that these churches are hostile to one another, and in that way we lose our political rights» (Reproducido en: FPTC, vol. 2, 12).

negra, obligada a emigrar a las ciudades para hacer frente al incipiente sistema tributario establecido por la comunidad blanca. En el centro de dicho movimiento se encontraba el periodista y político John T. Jabavu, formado en la *Wesleyan Methodist Church* y en su escuela de Lovedale, que canalizaba las defensas de los intereses africanos en la colonia de El Cabo desde las páginas del periódico que él mismo había fundado en 1884.

El malestar pronto se trasladó al ámbito eclesial, donde las reivindicaciones del clero nativo de un mayor papel en la administración y organización eclesiástica se tradujeron en la aparición de las primeras Iglesias independientes africanas. En 1892 surgió la *Ethiopian Church*, como consecuencia de una escisión de la Iglesia Metodista. Inspirada en el movimiento Negro Americano que se había desarrollado en Estados Unidos durante el siglo XIX, y afiliada durante un tiempo a la *American Methodist Church*, la nueva denominación buscaba liberarse del control de los ministros blancos¹¹¹. Como reconocen Karis y Carter, aunque el «etiopianismo» de las Iglesias separatistas africanas no era específicamente político, tenía hondas implicaciones políticas. Caracterizado por una vaga ideología política que combinaba el pan-africanismo y la solidaridad negra con una organización religiosa que reivindicaba la autonomía africana, expresaba, en clave eclesial, el rechazo de las asunciones liberales de una sociedad común no racial¹¹².

En los albores del siglo XX el incipiente pensamiento político negro se encontraba dividido entre aquellos que, profesando un esperanzado optimismo en el liberalismo de El Cabo, defendían el lema rhodesiano «igualdad de derechos para todo hombre civilizado al sur del Zambesi» y los que, influidos por el «etiopianismo», abogaban por la lucha desde organizaciones exclusivamente africanas. Y entonces llegó la guerra anglo-bóer. La población negra confiaba que la victoria británica se traduciría en su emancipación del dominio bóer y significaría la extensión de las políticas liberales de El Cabo. Pero aquella confrontación que en el campo de batalla se había resuelto a favor de los británicos, en los ámbitos social, político y económico se saldó a costa de los africanos. Ellos fueron los auténticos perdedores de una contienda en la que habían tomado mayoritariamente partido por el bando británico, convencidos de que su triunfo se traduciría en su emancipación del dominio bóer. Las cosas, sin embargo, fueron bien distintas. Las aspiraciones sociopolíticas negras fueron sacrificadas en el altar de la unidad blanca, quedando virtualmente ignoradas en aquel reparto. El Tratado de Vereeniging, con el que se sellaba la paz entre británicos y

¹¹¹ La *American Methodist Church* (o *AME Church*) había sido fundada en 1816 en Estados Unidos como consecuencia del rechazo de los congregantes negros al control que ejercían los blancos en el seno de la Iglesia metodista.

¹¹² Cf. FPTC, vol. 2, 7-8.

bóers, aplazaba la decisión del derecho al sufragio de los africanos al debate sobre el autogobierno de las colonias y las dos repúblicas *bóers*. Las quejas formuladas por la comunidad africana reflejan su confianza en las promesas implícitas en las enseñanzas del cristianismo y de los ideales del sistema de gobierno británico. Resulta sorprendente leer hoy algunas de aquellas misivas dirigidas a la Cámara de los Comunes y al rey Jorge VII, en las que expresan su profundo descontento ante el aparente deterioro en la postura británica respecto a «aquellos elevados estándares que en otro tiempo fueron el orgullo y la gloria de los hombres de Estado británicos» y su rechazo ante la disminución del influjo moral de la Iglesia, que se ve incapaz de contrarrestar esa tendencia hacia la degradación en los estándares de pensamiento y los sentimientos hacia los nativos¹¹³.

Pero la breve esperanza de un futuro integracionista no duraría mucho. El fundado temor a que la tradición *bóer* anti-africana marcara la pauta de la política racial de la Unión Sudafricana comenzó a hacerse más real cuando, en 1908, representantes blancos de las cuatro colonias se reunieron en Durban para pactar los términos de la Unión. La *South African Native Convention*, celebrada el marzo de 1909, se manifiesta en contra de la admisión de una «barrera racial» en el Proyecto de Ley de Constitución de la Unión Sudafricana y pide la inserción de una cláusula que garantice a todas las personas de la Unión plenos e iguales derechos y privilegios aplicables a todos los ciudadanos sin distinción de clase, raza o credo religioso. Pero, como afirma R.W. Johnson, el resultado real se acercaba más al principio de exclusión total de la población negra que imperaba en las antiguas repúblicas *bóers* que a las más liberales leyes de El Cabo¹¹⁴.

«Hemos sufrido un duro golpe, el gobierno británico y la Cámara de los Comunes han aprobado la Constitución de la Unión sin ninguna de las enmiendas que habíamos planteado», afirmaba un desalentado Jabavu desde las páginas del *Imvo Zabantsundu* en agosto de 1909, al tiempo que lanzaba un duro juicio contra un Winston Churchill cuya fama estaba todavía lejos de alcanzar las cotas de prestigio internacional que lograría en su larga trayectoria política y cuyo nombre sonaba como posible Gobernador General de la nueva Sudáfrica: «Queremos un hombre de principios estables y seguros, y no un charlatán, aunque sea un político despierto». El texto de este influyente político africano reflejaba el sentimiento que se vivía en la población africana: conscientes de estar ante el inicio de un nuevo capítulo de la historia sudafricana, ahora sabían que no debían esperar ingenuamente el apoyo político de los liberales de la vieja Inglaterra. Ante lo que em-

¹¹³ Así lo expresa, por ejemplo, la Resolución adoptada por el *South African Native Congress*, en abril de 1906. El documento puede consultarse en: FPTC, vol. 1, 46-47.

¹¹⁴ Cf. R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 207.

pezaba a dibujarse como un sombrío panorama para la causa negra, Jabavu alentaba la creación de un nuevo partido político que uniera las fuerzas religiosas y morales de los africanos y los europeos afincados en Sudáfrica, cuyo objetivo fuera la defensa de los derechos políticos y civiles de la población nativa. Lo que todavía no percibía Jabavu era que, al igual que sucedía en Gran Bretaña, el liberalismo de El Cabo estaba también basculando hacia posiciones más conservadoras bajo el influjo de la eugenesia. El texto concluía con una llamada a la paciencia y a la emulación de la actitud de la mujer sirofenicia, aceptando incluso con gratitud las pequeñas migajas de justicia que caían de la «mesa constitucional», al tiempo que mental y constitucionalmente debían reclamar sus derechos¹¹⁵.

Los africanos comenzaban a percatarse de la inutilidad de apelar a esa tradición liberal que, en lo referente a la política racial, se había alejado notablemente del llamado «no racialismo». Ese cambio de actitud que se percibe tanto en el gobierno imperial como en el entorno eclesial, al que aluden y del que se quejan los africanos, está íntimamente relacionado con la evolución del pensamiento racial en el mundo anglosajón que, en sus derivaciones sudafricanas, ha sido analizado por S. Dubow¹¹⁶. En Gran Bretaña, los viejos ideales liberales que habían impulsado a aquella primera generación de misioneros que, con el legendario John Philips a la cabeza, había defendido con ahínco los derechos de los africanos jugando un papel trascendental en la abolición de la esclavitud, declinaban a favor de una «ciencia racial» con un pretendido fundamento biológico. En la Inglaterra victoriana, el movimiento eugenésico de Francis Galton triunfaba desde mediados del siglo. No es casual que fuera en el atardecer decimonónico, precisamente en el contexto de transición de una economía mercantil a otra industrial, cuando el liberalismo clásico se viera cuestionado. El darwinismo social, la eugenesia y el imperialismo social surgieron en gran medida como fruto del creciente pesimismo y del colectivismo del pensamiento británico de finales del XIX, donde el desarrollo de estos movimientos fue, en parte, una respuesta a la depresión de la década de 1880 y al radicalismo de las clases trabajadoras. La civilización occidental parecía encontrarse en declive y la eugenesia se perfilaba como una herramienta adecuada para afrontar los graves problemas que generaba la industrialización capitalista: la pobreza, la degeneración física y degradación moral del proletariado ur-

¹¹⁵ Cf. FPTC, vol. 1, 56-57.

¹¹⁶ Cf. S. DUBOW, «Race, civilization and culture: the elaboration of segregationist discourse in the inter-war years», en: S. MARKS - S. TRAPISO (eds.), *The Politics of Race, Class & Nationalism in Twentieth Century South Africa*, London-New York 1987, 71-84; Id., «The elaboration of segregationist ideology», en: W. BEINART - S. DUBOW (eds.), *Segregation and Apartheid in Twentieth-Century South Africa*, London-New York 1995, 145-175.

bano. Como afirma Dubow, «la eugenesia se alimentó del miedo a la clase trabajadora de finales del XIX»¹¹⁷. La argumentación no tardó en aplicarse a la problemática racial y en ser «exportada» a los territorios coloniales. La doctrina eugenésica fue transferida al dominio colonial y aplicada a la cuestión racial. Y Sudáfrica constituía, sin duda, uno de los escenarios más proclives a esa labor acomodaticia, dado que era el único territorio de todo el continente que, al igual que Inglaterra aunque en menor medida, estaba sufriendo profundas transformaciones como consecuencia de un proceso industrializador sin precedentes en el continente africano.

En los dos primeros decenios del siglo XX comenzaron a percibirse en Sudáfrica las implicaciones de la industrialización capitalista. En ese marco, la ideología segregatoria fue primariamente concebida como un medio de calmar los potenciales conflictos de clase y mantener la hegemonía blanca. Se trataba de una solución de compromiso entre la separación total y el peligro de una urbanización incontrolada. En ese sentido, consideraban que la segregación no beneficiaba exclusivamente a los blancos. De ahí que no resultara extraño ver a misioneros argumentar a favor de las reservas. Así se desprende del pensamiento de uno de los principales teóricos de la segregación, J. Howard Pim. Este cuáquero irlandés, que había desembarcado en las costas sudafricanas en 1890 para trabajar en la Compañía de Cecil Rhodes, nos proporciona un buen ejemplo del prototipo de «británico» de corte liberal. Profundamente vinculado a labores asistenciales, como cabría esperar de todo buen cuáquero, Pim llegó a ser una prominente figura de los círculos liberales de la época, y terminó sus días aclamado como un defensor del humanitarismo y retratado como valiente defensor de los derechos de los nativos. Sin embargo, compartía la doctrina común entre los eugenistas que consideraban que los africanos en el medio urbano podían sufrir un proceso de degeneración moral y convertirse en un peligro para la sociedad blanca. Argumentaba que para los africanos era preferible permanecer en las reservas a estar en los asentamientos que circundan las áreas industriales. Y defendía la segregación, no como medio de obtención mano de obra barata, sino como una forma de mantener el control social bajo las condiciones de una rápida industrialización. Su intención era demostrar que la segregación era compatible con el desarrollo industrial y que era una estrategia adecuada para preservar el orden social. La segregación se perfilaba, a sus ojos, como una solución creativa y prudente dentro del arte de lo políticamente posible¹¹⁸.

Este trasfondo ideológico posibilitó que cuando, finalmente, en 1910 británicos y *bóers* pactaron la creación de un estado independiente y unifi-

¹¹⁷ S. DUBOW, «The elaboration of segregationist ideology», 149.

¹¹⁸ Ibid., 150.

cado denominado la Unión Sudafricana, la gran mayoría de la población no europea fuera privada del derecho al voto y de la práctica totalidad de los derechos civiles y políticos reconocidos a los blancos¹¹⁹. De modo que en el contexto de centralización del Estado tras 1910, la «segregación» puede verse ya como un rasgo distintivo de las políticas y tradiciones constitucionales de la Unión. Con la independencia y bajo un electorado dominado por los *afrikáners*, las políticas raciales de las repúblicas *bóers* pronto se extendieron a las dos colonias británicas. Derechos políticos, acceso a la tierra y oportunidades laborales constituirán en adelante las tres grandes reivindicaciones de la comunidad negra. Como recuerdan Karis y Carter, el debate sobre la tierra y sobre el sufragio se convirtió en una preocupación crónica de la política africana¹²⁰.

3.2. El nacimiento del movimiento de resistencia frente a la segregación racial: la fundación del *African National Congress* (1912) y la lucha asimilacionista

A la tendencia segregacionista, presente desde los primeros tiempos de la colonia de El Cabo, le seguía ahora una nueva fase caracterizada por la emergencia de la segregación como política pública deliberada, que convertía las viejas prácticas segregacionistas en leyes y políticas oficiales del nuevo estado. Ya en el *Act of Union* se establecía el *status* inferior de los nativos. La Ley de Tierras Nativas (*Native Land Act*) de 1913 constituye la primera expresión relevante de dicha segregación y el inicio de un proceso de progresiva desposesión de la tierra a la población negra, que conllevaba la pérdida de identidad política y de cohesión social. La restricción de la accesibilidad a la propiedad de la tierra (prohibía a los negros comprar tierras fuera de las reservas) y la creación de las reservas nativas designadas por el gobierno, que comprendían un 7% del territorio (ampliadas en virtud de la *Native Trust Land Act* a un 13.7% que nunca llegaría a materializarse), constituyen la base legal sobre la que, varias décadas después, el gobierno *afrikáner* desarrollará el sistema de los denominados *homelands* o *bantustans*. De esta forma, se estaban estableciendo los fundamentos del futuro *apartheid*. Un contundente oxímoron —el «nativo extranjero»— encontraba acomodo en el vocabulario político sudafricano.

¹¹⁹ En 1910, las cuatro colonias —El Cabo, el Estado Libre de Orange, Natal y el Transvaal— se unen, adoptando un régimen de autogobierno en el marco del Imperio británico. De las cuatro, únicamente el Cabo ofreció representación parlamentaria a los denominados «no-europeos».

¹²⁰ Cf. FPTC, vol. 1, 61.

Si la Ley de Tierras marcó el comienzo de la explotación sistemática, significó también el comienzo de una resistencia organizada. El verse sometidos a un marco legislativo común, y a un proceso de urbanización e industrialización que les situaba bajo las mismas condiciones de vida y trabajo, contribuyó a generar una plataforma apta para el nacimiento de un nacionalismo africano imposible en las décadas anteriores a la creación de la Unión Sudafricana, cuando la situación en las colonias británicas y en las repúblicas bóers eran bien distintas.

El reforzamiento de las políticas discriminatorias generó una creciente oposición que cristalizó en la creación de diversas organizaciones representativas de los derechos de la población no blanca, entre las que destaca el *South African Native National Congress*, posteriormente rebautizado como *African National Congress*. Su fundación en 1912 como respuesta a la exclusión política de los africanos de una Unión Sudafricana que les negaba el derecho al voto, ha sido considerada como la primera expresión del nacionalismo africano en Sudáfrica, en cuanto manifestación de una solidaridad racial común. Su aparición significaba un primer triunfo sobre el intento de división entre los diferentes grupos tribales por parte del gobierno blanco.

La iniciativa partió de un grupo de jóvenes abogados negros. A la cabeza del grupo se encontraba Pixley ka I. Seme, un joven letrado formado en las prestigiosas universidades de Columbia y Oxford, gracias a la ayuda de los misioneros congregacionalistas estadounidenses, a cuya escuela había asistido en Natal. En la presidencia de la organización se situaba John L. Dube, apodado «el Booker T. Washington sudafricano». Este pastor congregacionista formado en Estados Unidos, más preocupado por la educación que por la política, representaba la visión más moderada del espectro político africano. Su ferviente oposición a un tribalismo estrecho, aunque nunca dejó de considerarse un patriota zulú, le convertía en un buen representante del nuevo espíritu de unidad nacional que imperaba entre la intelectualidad negra. En la vicepresidencia encontramos a otro pastor congregacionista, Walter Rubusana. Influidos por la exitosa campaña de resistencia pasiva que la comunidad india, abanderada por el propio Gandhi, los fundadores de la nueva organización incluían, entre los posibles medios de lucha, la realización de actos de resistencia pasiva.

Contrario a esta iniciativa encontramos a John Tengo Jabavu. Fiel representante de la tradición liberal de El Cabo, Jabavu seguía confiando en el potencial no racial del sistema de El Cabo, mostrándose hostil a toda organización que no funcionase sobre la premisa de trabajar con los blancos defensores de la causa negra y utilizase como medio fundamental la presión dentro de los límites del sistema parlamentario vigente. De nuevo las diferencias entre la tradición liberal de El Cabo y el resto de las ahora provincias, se hacía palpable.

La organización, que había sido creada por la intelectualidad negra, nació como un grupo de esa emergente «clase media» sudafricana formada por abogados, maestros y pastores, careciendo inicialmente del apoyo de las masas y encontrando dificultades para movilizar a los trabajadores. El Congreso envió una delegación a Londres a protestar contra la Ley de Tierras que, de nuevo, recibió una desalentadora respuesta por parte del gobierno británico: Sudáfrica era una país independiente; por lo tanto, debían luchar por conseguir sus ideales dentro del sistema político sudafricano.

Políticamente, los miembros del *South African Native National Congress* buscaban una solución asimilacionista, orientada a lograr una mayor representación en el sistema parlamentario, pero sin cuestionar la legitimidad de las instituciones políticas existentes que, ya bajo el mandato de B. Hertzog (1924-1939), habían desplegado una más que evidente política segregatoria¹²¹. Su visión y aspiraciones coincidían en gran medida con la de los blancos de ascendencia británica denominados «liberales». Éstos procedían de aquella tradición del *Cape liberalism*, que hundía sus raíces en la filosofía europea y en las tradiciones democrática y cristiana y defendía, frente a la política del «desarrollo separado», una visión multirracial. Por decirlo con palabras de J. de Gruchy, «los principios adoptados por el ANC afirmaban los valores cristiano-liberales que se enseñaban en las escuelas misioneras»¹²². El estrecho nexo entre las aspiraciones nacionalistas africanas y el cristianismo encuentra una de sus máximas expresiones en el recién fundado *South African Native National Congress*. Algo, por otro lado, nada extraño teniendo en cuenta que la mayor parte del liderazgo político negro eran cristianos formados en las escuelas fundadas por los misioneros. De modo que el cristianismo misionero y la tradición liberal de El Cabo, que habían influenciado notablemente los valores y perspectivas de la élite negra en el cambio de centuria, modelaron en gran medida la cultura política negra en los inicios del nuevo siglo¹²³. A pesar de su fragmentación, el cristianismo proporcionaba una unificadora base moral al nacionalismo africano.

La victoria en 1924 de la coalición formada por el partido nacionalista *afrikáner* liderado por Hertzog y los laboristas de ascendencia británica significó un nuevo ímpetu a las políticas segregatorias. Para entonces, la cuestión racial había adquirido una urgencia inusitada. Sólo dos años des-

¹²¹ El gobierno de Hertzog terminó con toda esperanza de una posible evolución negra en una sociedad común. En sus quince años de gobierno, sentó las bases legislativas para la sólida estructura del *apartheid* que los nacionalistas establecerían en 1948.

¹²² J. DE GRUCHY, «Christianity in Twentieth-Century South Africa», en: M. PROZESKY - J. DE GRUCHY (eds.), *Living Faiths in South Africa*, New York 1995, 87

¹²³ Cf. P. WALSHE, *Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa*, Pietermaritzburg 1995, 12-41.

pués (1926) el propio Hertzog afirmaba que el sufragio de los africanos en El Cabo se había convertido en un peligro para toda la nación, pues podía traducirse en una demanda de la extensión del voto africano a las otras provincias¹²⁴. Y establecía cuatro objetivos cuyo fin era solucionar la «cuestión nativa», entre los que figuraban la eliminación de los votantes africanos de las listas comunes en las que votaban por los mismos candidatos que los blancos en la provincia de El Cabo.

Todo parecía justificar el clima de optimismo que reinaba en un continente que, sin embargo, seguía preso de los vaivenes de occidente. La crisis económica mundial que estalló en 1929 y se prolongó durante la siguiente década, no tardó en mostrar sus negativos efectos en el continente: una drástica reducción de los fondos destinados a la tarea misionera y un recrudescimiento de la cuestión racial. El desarrollo económico que se había experimentado en las décadas anteriores había acarreado numerosos conflictos relacionados con el acceso a la tierra y los derechos de propiedad así como con el acceso al trabajo y las condiciones laborales de la población africana. En unas condiciones económicas menos favorables, los colonos blancos promovieron la adopción de leyes discriminatorias con el objetivo de garantizar su situación laboral. Tierra y trabajo (*land and labour*) se convirtieron en dos cuestiones determinantes en el conflicto que enfrentaba a colonos y africanos, con enormes repercusiones para el mundo misionero. Como afirma Ch. Groves: «en la escena africana, las cuestiones de la tierra y el trabajo adquirieron un significado fundamental. El hombre blanco era juzgado según actuara en estos dos asuntos y, en la medida en que la religión cristiana se asociaba con la raza blanca, su conducta en estas cuestiones ayudaba u obstaculizaba la tarea misionera»¹²⁵.

El gobierno de Hertzog ganó de nuevo las elecciones de 1929 bajo el estandarte del *die swart gevaar* (el peligro negro), pero esta vez con mayoría absoluta, por lo que no necesitaba la colaboración con los británicos para gobernar y sacar adelante sus leyes. Por primera vez, la Unión Sudafricana era gobernada por un partido exclusivamente *afrikáner*, que pronto adoptó nuevas medidas segregacionistas y comenzó a controlar la afluencia de africanos a las áreas urbanas. En el marco de la gran depresión, Hertzog propuso la formación de un gobierno de coalición a su antiguo adversario Smuts. Ahora que la comunidad *afrikáner* había visto rehabilitado su orgullo nacional, podía sentarse en pie de igualdad con los británicos. Había llegado a sus ojos el tiempo propicio para la reconciliación. Tras la fusión en 1933 con el partido de Smut, Hertzog se puso a la tarea de transformar

¹²⁴ Cf. R. DE VILLIERS, «Afrikaner Nationalism», 403.

¹²⁵ Ch. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. IV: 1914-1954, Cambridge 1958 (reimp. Cambridge 2002), 91.

sus teorías en leyes. En 1936 modificó la ley electoral mediante la *Representation of Natives Act* excluyendo a los africanos del censo electoral común, compensándoles con una representación indirecta a través de tres parlamentarios blancos. Como escribe Johnson, «la reacción africana a esta ley fue de indignación y desesperación, porque ahora resultaba brutalmente obvio que el gobierno, lejos de evolucionar hacia una política más progresista, retrocedía de forma progresiva»¹²⁶. Ello situaba a la comunidad negra ante la alternativa de optar entre la cooperación con el gobierno y elegir a los representantes u oponerse frontalmente a la Ley. Por otro lado, a medida que transcurría el tiempo y el intento de avanzar hacia la igualdad racial dentro del marco político y jurídico existente iba mostrándose inviable, se producía un extrañamiento mayor entre los liberales blancos y el liderazgo africano, aunque la gran mayoría de la élite negra educada seguía manteniendo su adhesión a los postulados liberales.

Los años que transcurrieron entre la aprobación de la Ley de Representación Nativa y la victoria en las urnas de los *afrikáners* se caracterizaron por la transición del país hacia una moderna economía industrial, al compás del auge que experimentó la economía como fruto de la demanda de materias primas que ocasionó la Segunda Guerra Mundial. Ello provocó un notable aumento de urbanización de la población africana y sentó las bases para las luchas políticas que se iban a producir en la era de la descolonización. A aquella generación urbana pertenecía un joven Mandela que, por aquel entonces, se formaba en la principal universidad inglesa del país para cumplir su sueño de ser abogado. «Las universidades inglesas de Sudáfrica eran grandes incubadoras de los valores liberales»¹²⁷, reconocía tiempo después cuando reflexionaba en la soledad de su celda de Robben Island sobre lo que había significado su paso por la universidad de Witwatersrand:

«Wits abrió un nuevo mundo ante mis ojos, un mundo de ideas y creencias, de debates, un mundo en el que las gentes se apasionan con la política. Me encontraba entre intelectuales blancos e indios de mi propia generación, hombres jóvenes que construirían la vanguardia de los movimientos políticos más importantes en los siguientes años»¹²⁸.

En el caso del ANC, el giro hacia un nacionalismo más militante se manifestó en la fundación de la *Youth League* (YL) en 1944, reflejo de la aparición de una nueva generación de líderes que muestra un claro distanciamiento respecto a la esperanza en las promesas integracionistas presente

¹²⁶ R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 227.

¹²⁷ N. MANDELA, *El largo camino hacia la libertad*, 99.

¹²⁸ *Ibid.*, 101.

todavía en la «vieja guardia» de la organización, e incluso respecto de los postulados liberales. Junto a Anton M. Lembede descuellan los jóvenes rostros de Oliver Tambo, Nelson Mandela, Robert Sobukwe o Walter Sisulu, que pronto tomarán el relevo de la organización. Sin compartir una visión común, estos jóvenes coinciden en un despertar progresivo del sueño de una posible extensión de derechos para los africanos en el marco socio-político establecido por los blancos. La organización adopta en sus inicios una posición africanista, rechazando tanto la cooperación con otras razas como la alianza con unas organizaciones comunistas que, a sus ojos, representaban una ideología foránea, completamente inadecuada para solventar la problemática africana. N. Mandela lo describe así:

«El nacionalismo africano era nuestro grito de batalla, y nuestro credo la creación de una nación a partir de muchas tribus, el derrocamiento de la supremacía blanca y el establecimiento de una forma de gobierno genuinamente democrática. Nuestro manifiesto exponía lo siguiente: «Creemos que la liberación nacional de los africanos ha de ser obra de los propios africanos...La Liga de la Juventud del Congreso deberá ser el grupo asesor y motor del espíritu del nacionalismo africano»¹²⁹.

En este nuevo grupo, pronto destacará la figura de Antón M. Lembede (1913-1947). Hijo de un campesino analfabeto zulú, educado en una institución de la *American Board of Missions*, Lembede llegó a licenciarse en derecho y doctorarse en arte. Propenso a la imprecisión, la vaguedad y el misticismo, poseía sin embargo un ímpetu arrollador que cautivó al mismo Mandela: «En el momento en que escuché hablar a Lembede supe que estaba ante una personalidad magnética que pensaba de un modo original y a menudo sorprendente»¹³⁰. Con su nueva filosofía del «africanismo», Lembede se orientaba hacia un nacionalismo cultural con una fuerte insistencia en el componente psicológico que, de alguna manera, anticipaba lo que algunas décadas después sería el pensamiento de la *negritud*. Su énfasis en el redescubrimiento de la cultura y los valores negros significaba, por un lado, una ruptura con la perspectiva liberal blanca, que había dominado el pensamiento de la mayoría de la intelectualidad negra y, por otro, la apuesta por una ideología de tipo más militante que sustituyese a una tradición integracionista que parecía quedar obsoleta. Su pensamiento ayudó a desterrar el sueño asimilacionista y generar un nuevo espíritu de militancia entre los intelectuales negros¹³¹. Si la fundación del ANC había supuesto una

¹²⁹ Ibid., 109-110.

¹³⁰ Ibid., 107.

¹³¹ Sobre la figura de Lembede y su pensamiento: G. M. GERHART, *Black Power in South Africa. The Evolution of an Ideology*, Berkeley-Los Angeles-London 1979, 45-84.

primera victoria sobre el tribalismo y una mayor conciencia étnica nacional, el pensamiento de Lembede daba un paso más, reivindicando a la nación negra como *la* única nación con derecho a gobernar Sudáfrica. Significaba el fin de la perspectiva asimilacionista, como se observa en la trayectoria del propio Mandela:

«Los puntos de vista de Lembede resonaban en mí. También yo había sucumbido ante el paternalismo del colonialismo británico y me había considerado atraído por la idea de que los blancos me consideraran «culto», «progresista» y «civilizado». Estaba en camino de ser absorbido por la élite negra que Gran Bretaña pretendía crear en África. Era lo que todos, desde el regente hasta el señor Sidelsky, habían querido que fuera. Pero era sólo un espejismo. Al igual que Lembede, empecé a considerar que el antídoto era el nacionalismo africano militante»¹³².

La visión de Lembede no recibía, sin embargo, un respaldo unánime. La exclusividad racial que encerraba su doctrina no era bien recibido por aquellos que se decantaban por un nacionalismo capaz de incluir a aquellos blancos solidarios con la causa negra. La repentina y prematura muerte de este hombre que parecía predestinado a liderar el ANC, privó al movimiento de uno de sus representantes más emblemáticos.

3.3. El movimiento de resistencia contra el *apartheid*: la redefinición de la lucha

Uno de los efectos más palpables de la segunda Gran Guerra en el continente africano había sido el aceleramiento de la expansión del sentimiento anticolonialista. En el nuevo escenario que se inauguraba tras la contienda, las potencias aliadas discutían el futuro de África. Estados Unidos consideraba que una continuación imprudente del régimen colonial podía acabar arrojando a África en los brazos del comunismo, como ya sucedía en el sudeste asiático. En 1941, cuando el presidente norteamericano Franklin Roosevelt se reunió secretamente con Winston Churchill para aprobar la Carta Atlántica, ya insistió en colocar entre los objetivos de ese documento el compromiso de garantizar la autodeterminación de todos los territorios coloniales. Pero al sagaz Winston Churchill no se le escapaba que tras el entusiasmo independentista americano anidaban, en el mejor de los casos, intereses económicos de una nación que había experimentado un extraordinario crecimiento tecnológico, industrial y financiero y, en el peor de ellos, la secreta esperanza de liquidar definitivamente el Imperio británico.

¹³² N. MANDELA, *La lucha es mi vida*, 107.

De vuelta a Inglaterra, Churchill manifestó en la Cámara de los Comunes que la aplicación de dicha cláusula debía restringirse a las naciones de Europa sometidas bajo el yugo del nazismo, pero en modo alguno a las colonias británicas. Sus declaraciones tuvieron, sin embargo, contraproducentes efectos puesto que impulsaron, sin pretenderlo, los movimientos anti-colonialistas. Así lo observó J. Reader: «Inadvertidamente, Churchill había dotado a las emergentes organizaciones políticas africanas de una causa común: la independencia»¹³³. Por aquel entonces, comenzaba a verse claro que los días de la autoridad imperial en África tocaban a su fin, pues los dos principales aliados de Gran Bretaña —Estados Unidos y Rusia— estaban decididos, aunque guiados por filosofías políticas diametralmente opuestas, a poner fin al colonialismo en el continente. Sudáfrica participaba de este optimismo, como se desprende del testimonio del propio Mandela:

«El cambio se percibía ya en el aire durante la década de 1940. La Carta del Atlántico, firmada en 1941 por Roosevelt y Churchill, que reafirmaba la dignidad en la fe de todo ser humano, propagó un conjunto de principios democráticos por todo el mundo. Algunos occidentales consideraban que el documento no era más que una serie de promesas vacías, pero nosotros, los que estábamos en África, no lo creíamos así. Inspirados por aquella declaración y la lucha de los aliados contra la tiranía y la opresión, el Congreso Nacional Africano dio forma a su propia Carta, la *African Claims*, que reclamaba la ciudadanía plena para todos los africanos, el derecho a comprar tierras y la derogación de toda legislación discriminatoria. Esperábamos que el gobierno y los sudafricanos de a pie comprendieran que los principios por los que combatían en Europa eran los mismos que los que nosotros defendíamos en nuestro país»¹³⁴.

En cuanto al pensamiento racial, la guerra mundial supuso una clara línea divisoria. De la misma manera que, a comienzos del siglo XIX, la esclavitud había dejado de considerarse en consonancia con la ley natural, en el nuevo escenario posbélico la defensa de la segregación comenzó a ser rechazada como algo moralmente reprobable. El multirracismo se convirtió en la norma moral por la que la comunidad internacional juzgaría el comportamiento de individuos y naciones. Pero cuando las declaraciones públicas de racismo comenzaban a sonar deleznales en el mundo occidental, los nacionalistas *afrikáners* se enrocaban en la dirección opuesta. La victoria en 1948 de los nacionalistas *afrikáners* barrió de un plumazo toda esperanza de un cercano futuro multirracial: el credo excluyente de los *bóers* había logrado imponerse, triunfando sobre el liberalismo imperante en las colonias británicas, hasta convertirse en política nacional.

¹³³ J. READER, *Africa. Biography of a Continent*, New York 1997, 640.

¹³⁴ N. MANDELA, *El largo camino hacia la libertad*, 106.

En las filas del ANC, las décadas de 1940 y 1950 están marcadas por el enfrentamiento entre diferentes corrientes: de un lado, los defensores de la corriente política liberal; de otro, los que abogaban por un nacionalismo africano, ya fuera moderado o radical; y, finalmente, aquellos que optaban por los postulados marxistas. El movimiento de resistencia negra afronta así el ascenso al poder de los nacionalistas *afrikáners* con una fuerte división, que se manifiesta en las divergencias entre los dirigentes del ANC y de la *Youth League*, quedando reflejada en algunos de los documentos más significativos de esta época. En las filas del ANC asistimos a la transición de un liderazgo inicial más moderado a otro más militante, impulsado desde la *Youth League*. Una joven generación influida por el marxismo y el africanismo toma el relevo en la dirección de la organización. En 1948, la *Youth League* adopta su Carta Magna¹³⁵. Un año después, el ANC adopta el *Programme of Action*, hecho de enorme trascendencia, pues significaba el paso de las peticiones y delegaciones a la aceptación de una lucha activa que, potencialmente, incluía boicots, huelgas, desobediencia civil y acciones de no-cooperación. Se trataba de una nueva estrategia que satisfacía a los africanistas, aunque abría igualmente vías de acción a otros grupos. A esta nueva orientación se unía un cambio en el liderazgo de la organización, asumido ahora por dos figuras más activistas: James Moroka y Walter Sisulu.

En 1952, el ANC decide impulsar una *Defiance Campaign*, mediante un llamamiento a una desobediencia masiva no-violenta, siguiendo el espíritu que Gandhi había inculcado unos años antes a la comunidad india de Sudáfrica. El gobierno aplicó la Ley de Supresión del Comunismo (1950) y detuvo a cincuenta y dos líderes del ANC, incluido Nelson Mandela. Este hecho favoreció un mayor acercamiento a los postulados marxistas que, hasta ese momento, había encontrado escaso arraigo en una población negra que consideraba el marxismo una ideología extranjera. Entendían que era la opresión racial, y no la explotación económica, el criterio que permitía ana-

¹³⁵ Se trata del documento denominado *Basic Policy*. Pese a que el exclusivismo propugnado por Marcus Garvey no dejaba de tener su atractivo para los jóvenes militantes de la *Youth League*, y su influjo se había dejado sentir en algunos de sus primeros documentos, el texto rechaza el nacionalismo extremo y aboga por la colaboración con otras organizaciones nacionales: «Now it must be noted that there are two streams of African Nationalism. One centres round Marcus Garvey's slogan "Africa for the Africans". It is based on the "quit Africa" slogan and on the cry "Hurl the Whiteman to the sea". This brand of African Nationalism is extreme and ultra-revolutionary. There is another stream... (Africanism) which is moderate, and which the Congress Youth League professes. We of the Youth League take account of the concrete situation in South Africa and realize that the different racial groups have come to stay. But we insist that a condition for inter-racial peace and progress is the abandonment of white domination, and such a change in the basic structure of South African society that those relations which breed exploitation and human misery disappear» (El documento en: FPTC, vol. 2, 323-331. La cita en p. 326).

lizar adecuadamente el conflicto sudafricano. Pero el uso indiscriminado de la *Suppression Communist Act* por el gobierno con el objetivo de impedir toda actividad subversiva favoreció, sin pretenderlo, una corriente de solidaridad entre el *Communist Party* y otros organismos de la resistencia negra procesados bajo dicha ley. A partir de ese momento, el debate clase/raza se reproducirá de forma recurrente en el seno de las organizaciones negras.

El fracaso de la Campaña y la victoria general de los nacionalistas en las elecciones de 1953 obligaba a los líderes negros a repensar su estrategia de lucha. Entretanto, el ANC había iniciado un proceso de cooperación progresiva con el *Indian Congress*, el *Colored People's Congress* y el *Congress of Democrats*, formado por blancos radicales, que cristalizó en la celebración del *Congress of the People* (1955) y en la elaboración de la *Freedom Charter* (1955), considerada uno de los documentos más importantes de la historia reciente de Sudáfrica¹³⁶. El texto, carta magna del multirracismo, sostenía en una de sus más famosas afirmaciones, que Sudáfrica pertenecía a todos sus habitantes, negros y blancos, reclamaba un sistema de gobierno democrático no-racial, y una igual protección ante la ley, y urgía a una nacionalización de las minas, la banca y las principales industrias, así como a una redistribución de la tierra¹³⁷.

La opción por una Sudáfrica multirracial, expresada en la *Freedom Charter*, marca lo que poco a poco se convertirá en la posición oficial del ANC: una visión no-racial que, impulsada por las circunstancias, irá caminando hacia una alianza multirracial de organizaciones, rechazando la propuesta africanista de Lembede y optando por un nacionalismo de corte más moderado. En esta evolución tuvo no poco que ver la moralidad cristiana de muchos de los líderes del ANC, especialmente de una de sus figuras prominentes, el predicador laico congregacionalista Albert Luthuli (1896-1967), que abogaba por una reforma política que emplease la persuasión y no la violencia¹³⁸. Formado en la escuela misionera de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, su filosofía política estaba impregnada de los valores de la fe cristiana que tan fervientemente profesaba: «Estoy en el ANC precisamente porque soy cristiano (...) Mis creencias cristianas sobre la sociedad deben encontrar expresión aquí y ahora, y el Congreso es la punta de lanza de la lucha»¹³⁹.

¹³⁶ El texto en: N. MANDELA, *Un ideal por el cual vivo*, Tafalla 2005, 21-25.

¹³⁷ El documento en: R. DAVIES (et al.), *The Struggle for South Africa (A Reference Guide to Movements, Organizations and Institutions)*, vol. 2, London 1988, 314-317. El famoso pasaje reza así: «South Africa belongs to all who live in it, black and white, and that no government can justly claim authority unless it is based on the will of the people». La cita en p. 314.

¹³⁸ Para un acercamiento a su figura y pensamiento: A. LUTHULI, *Let my People Go: An Autobiography*, London 1962.

¹³⁹ Ibid., 154.

La orientación multirracial del ANC no significó, sin embargo, la desaparición de un nacionalismo de corte más radical. La muerte de Lembede en 1947 había privado al nacionalismo ortodoxo de su representante más cualificado. Pero sus seguidores se reagruparon en torno al *Pan Africanist Congress* (PAC), fundado en 1959 bajo el liderazgo de Robert Sobukwe y Potaklo Leballo, y con el *Programme of Action* de la YL y la *Defiance Campaign* como guías directrices. Contrarios a la táctica del federalismo multirracial del ANC y, sobre todo, recelosos del influjo que parecían lograr los comunistas blancos en la *Congress Alliance* —organismo que agrupaba a diversas organizaciones de lucha contra el *apartheid*—, continuaron rechazando toda colaboración con otros grupos raciales así como con los comunistas, cuya ideología anticapitalista seguían considerando un elemento extranjero que podía obstaculizar la liberación de la opresión racial.

En el año 1960 tuvo lugar un acontecimiento que marcó un antes y un después en la lucha contra el *apartheid* y, sobre todo, significó el inicio de un compromiso más activo de las Iglesias y la comunidad ecuménica. Nos referimos a la matanza de Sarpheville. Su historia se remonta a la instauración de los llamados *pass laws*, salvoconductos que todo africano no blanco debía obtener para poder desplazarse por el país y, en especial, para entrar en las áreas blancas. Instaurados ya en la temprana fecha de 1923, el reforzamiento y sistematización de la legislación de los *pass laws* en 1952 se convirtió en uno de las principales causas de protesta. Tras su fundación en 1959, el *Pan Africanist Congress* impulsó una campaña de desobediencia civil. La quema pública de los «pases» ante las comisarías de policía se saldó con la matanza por la espalda, en la *township* de Sharpville, de sesenta y nueve personas. La cólera que la noticia generó entre la población de las *townships* acarreó nuevos disturbios que aumentaron el número de muertos. El ANC, que estaba preparando también actos de desobediencia civil se vio, tras la masacre, obligado a secundar una acción que fue, sin embargo, encausada de precipitada y poco realista en el cálculo de sus posibilidades.

El fracaso de la campaña, que había desencadenado la matanza y conllevado la ilegalización de las dos organizaciones, ponía de manifiesto la ineficacia tanto de la lucha mediante el empleo de los cauces legales como del uso de los métodos no-violentos. El recurso a la violencia comenzaba a perfilarse como la única forma viable de resistencia. El propio Mandela se mostraba cada vez más convencido de que sólo la violencia podría sacudir al nacionalismo *afrikáner* de su negativa a negociar¹⁴⁰. Se abrió así una nueva etapa en el movimiento de resistencia, con la figura de Mandela despuntando como principal líder, tras el arresto domiciliario de Luthuli. La

¹⁴⁰ Cf. N. MANDELA, *Un ideal por el cual vivo*, 71-104. Se trata de su autodefensa en el Juicio de Rivonia, en la que se refiere a la evolución del ANC.

creación de la organización *Umkhonto we Sizwe* («La lanza de la nación») como el brazo armado del ANC, con el objetivo de cometer actos de sabotaje contra el gobierno, marca el giro en su estrategia y ratifica el paso a una nueva fase.

Mientras tanto, la situación política se volvía cada vez más adversa. El gobierno aprobó una ley autorizando las detenciones sin juicio. Muchos de los principales líderes de la resistencia —Mandela, Sobukwe, etc.— fueron encarcelados. Otros, entre los que se encontraba A. Luthuli, fueron sometidos a arresto domiciliario. El golpe más duro llegaría poco después, con uno de los casos más famosos de la historia judicial sudafricana, el denominado «Juicio de Rivonia». El 11 de junio de 1963, la policía allanó el cuartel general del ANC en Rivonia, cerca de Johannesburgo. Daría entonces comienzo el juicio que confinaría a Mandela en la prisión de la isla de Robben Island durante casi tres décadas. Acusados de sabotaje, conspiración para derrocar al gobierno y apoyo a la invasión armada por tropas extranjeras, los principales líderes del ANC fueron de nuevo sentados en el banquillo. Mandela, que en ese momento se encontraba cumpliendo condena de cinco años por haber salido del país sin permiso, fue condenado a cadena perpetua y enviado a Robben Island. Allí se fraguaría la leyenda de uno de los presos más famosos de todos los tiempos: el preso 446, Nelson Rolihlahla Mandela, alias Madiba.

Tras el fuerte varapalo de Rivonia, cundieron el desánimo y la apatía ante lo que parecía un inevitable dominio del denominado «poder blanco». Mientras, un diezmado ANC y el grupo panafricanista se reorganizaban en el exilio. Allí, los antiguos activistas de protestas políticas se reconvertían en revolucionarios que planeaban campañas de sabotaje y acciones de guerrilla. Buscaban también el modo de abrir vías de acceso al país, primero desde la lejana Tanzania y, tras su independencia, desde Zambia, pudiendo traspasar así el «cordón sanitario» formado por los países fronterizos gobernados por los blancos (Mozambique, Angola, Rodhesia del Sur). En este contexto, se produce la aparición de una nueva ideología que reanimará el activismo político en el interior del país, especialmente entre las generaciones más jóvenes: el movimiento de Conciencia Negra. La profunda intuición expresada por Lembede producía sus mejores frutos veinte años después de su muerte, en el marco más favorable de desmoronamiento del mundo colonial. Su pensamiento cuaja en el movimiento de Conciencia Negra, que aflora a finales de la década de 1960, y que tendrá un influjo decisivo en la reflexión teológica de las dos décadas siguientes. Lembede abonó el terreno a la nueva filosofía de la Conciencia Negra en un contexto, ahora sí, propicio a acoger un mensaje que fomentaba una nueva conciencia racial y una nueva identidad cultural. Tras un período de desorientación y fuerte división interna, la esperanza negra renacía en este movimiento. La emer-

gencia de una África independiente y la formulación de las nuevas filosofías negras en el ámbito afroamericano y en el Tercer Mundo aportaron la fuerza necesaria para la ruptura definitiva con el pensamiento asimilacionista y la formulación de una nueva ideología capaz de liderar la resistencia frente al *apartheid*.

3.4. El movimiento de Conciencia Negra: la figura profética de Steve Biko

Tras la ilegalización del partido en el que militaba Mandela y del grupo Panafricanista, el movimiento de Conciencia Negra se convierte en la fuerza dominante de la oposición negra, llenando el vacío dejado por estas dos organizaciones. En un momento en que el ANC, reorganizado en el exilio, se concentraba en la lucha armada, mostrándose escéptico acerca de las potencialidades de las organizaciones políticas, el movimiento de Conciencia Negra se situó a la vanguardia de la política negra. Así lo afirma el periodista Donald Wood, cuya profunda amistad con su principal representante, Steve Biko, inmortalizaría el cine en la película *Cry Freedom*¹⁴¹:

«El joven Biko y sus compañeros agarraron por el hombro el gigante dormido de la conciencia negra sudafricana para sacudirlo de su sopor. Para hacer más que eso: ponerlo en pie, levantarlo en toda su estatura y, por primera vez, colocarlo en actitud de desafío total ante los que trataron de mantenerlo boca abajo. Había nacido la Conciencia Negra, una nueva respuesta global negra al poder blanco y, con ella, una nueva era en la lucha racial sudafricana»¹⁴².

Digamos una palabra sobre las condiciones de su emergencia y su relación con el liberalismo blanco. El movimiento de Conciencia Negra se fragua en los campus estudiantiles, y atrae fundamentalmente a intelectuales, estudiantes, pastores o periodistas. Los artífices de esta nueva ideología militaban en su mayoría en las filas de la *National Union of South African Students* (NUSAS), una organización fundada en 1924 como baluarte del liberalismo blanco estudiantil que, desde 1945, admitía estudiantes de color. Contrarios a la segregación racial, sus miembros trataban de implicar a estudiantes negros en sus actividades. Pero la contradicción entre su proclamación de la igualdad multirracial y sus acciones, en ocasiones discriminatorias, generaron un progresivo desencanto en los estudiantes negros que cristalizó en la creación de un organismo alternativo e independiente:

¹⁴¹ Dirigida en 1987 por Richard Attenborough, la película relata la historia de amistad entre Biko y el periodista Donald Wood.

¹⁴² D. Woods, *Biko*, Salamanca 1980, 45.

la *South African Students Organization* (SASO). La nueva organización estudiantil negra significaba la ruptura definitiva con el pensamiento liberal. Ahora contaban con una nueva plataforma de expresión y acción. Ella será la cuna en la que se fragüe el movimiento de Conciencia Negra, indisolublemente unido a esta organización y a la figura de uno de sus principales líderes, Steve Biko (1947-1977)¹⁴³.

Biko representaba a la joven generación de los denominados *urban blacks*, que habían crecido al abrigo de las *townships* que circundaban las grandes urbes del país y que, irónicamente, eran un producto no deseado de la política del «desarrollo separado». El descontento y la falta de expectativas había sido el caldo de cultivo de su radicalismo político. El movimiento que emerge en torno a su figura recibe un fuerte influjo del otro lado del Atlántico. La ideología del *Black Power*, que estalló en el mundo afroamericano en la década de 1960 y que pronto arrebató los espíritus juveniles de toda una generación, se convirtió en fuente de inspiración para los jóvenes sudafricanos¹⁴⁴. En Estados Unidos, el *Black Power* había sustituido a la filosofía del integracionismo encarnada por el movimiento en defensa de los derechos civiles, resucitando aquel nacionalismo negro que ya en los años 20 propugnaran Marcus Garvey y los poetas y dramaturgos del Renacimiento de Harlem¹⁴⁵. El nuevo movimiento mostraba un radicalismo del que carecía el grupo que había liderado el pastor Luther King. Uno de sus principales impulsores, Stokely Carmichael, proclamaba abiertamente la necesidad de confrontar el poder con poder y abogaba por un modelo revolucionario de liberación nacional frente al colonialismo. La famosa «marcha de Mississippi» del verano de 1966, que popularizó la expresión *Black Power*, había suscitado un coro de protestas en la prensa blanca norteamericana. Lejos de amilanarse, la nueva militancia negra contraatacó con la publicación del *Black Manifesto*, elaborado por el propio Carmichael.

¹⁴³ El mejor estudio del movimiento de la Conciencia Negra es la ya citada obra de G. M. GERHART, *Black Power in South Africa*. También puede consultarse: N. B. PITYANA et al. (eds.), *The Bounds of Possibility: The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, Cape Town 1991; R. FATTON, *Black Consciousness in South Africa: The Dialectics of Ideological Resistance of White Supremacy*, Albany 1986. Es igualmente imprescindible la obra del Steve BIKO, principal líder de este movimiento: A. STUBBS (ed.), *Biko-I Write What I Like*, San Francisco 1986; *Black Consciousness in South Africa*, New York 1978. Sobre la figura de Biko: D. WOODS, *Biko*, New York 1978.

¹⁴⁴ Sobre el movimiento del *Black Power*: A. MEIER - E. RUDWICK (eds.), *Black Protest in the Sixties*, New York 1970, 127-343; J. T. MCCARTNEY, *Black Power Ideologies: An Essay in African-American Political Thought*, Philadelphia 1992.

¹⁴⁵ Sobre el influjo del pensamiento de Marcus Garvey en Sudáfrica: P. WALSH, *The rise of African Nationalism in South Africa The African National Congress 1912-1952*, Berkeley-Los Ángeles 1971, 163-169; R. A. HILL - G. PIRIO, «Africa for the Africans: The Garvey Movement in South Africa», en: S. MARKS - S. TRAPIDO (eds.), *The Politics of Race and Class in Twentieth-Century South Africa*, London 1987, 209-253.

Los escritos de Eldridge Cleaver, Stokely Carmichael o Charles Hamilton, principales impulsores del movimiento, comenzaron a circular entre los jóvenes intelectuales sudafricanos, que no tardaron en apropiarse de sus ideas y conceptos y reinterpretarlos de acuerdo al contexto sudafricano¹⁴⁶.

En su condición de heredero de esos poderosos influjos, no es de extrañar que se haya considerado al movimiento de Conciencia Negra más cercano al pensamiento africanista que al no-racialismo del ANC. Ciertamente, en algunos aspectos constituye un *revival* del separatismo negro formulado por el *Pan Africanist Congress* una década antes. Sin embargo, características como un concepto de *negritud* que incluye a mestizos (*coloureds*) e indios, o la fuerte insistencia en los aspectos psicológicos de la resistencia política, marcan una clara distinción con el pensamiento del movimiento africanista encabezado por Lembede. En uno de sus documentos más militantes, el *Policy Manifesto* de 1970, se expresa un claro rechazo a un integracionismo entendido como asimilación de los negros a los patrones marcados por la sociedad blanca¹⁴⁷. Pero no se postula al nuevo movimiento como un nacionalismo revolucionario negro. En ello tuvo, sin duda, que ver tanto la fuerte presencia del universalismo cristiano como la experiencia de vivir esa idolatría del *volk* del nacionalismo *afrikáner* que, de alguna manera, les vacunaba del riesgo a caer en un radicalismo de signo opuesto¹⁴⁸.

La tendencia paternalista de liberales y radicales blancos les llevaba a rechazar cualquier tipo de alianza con ellos. La convicción de la necesidad de «cerrar filas», expresada en los escritos de Carmichael, constituía una premisa también en Sudáfrica. Y esto, de algún modo, significaba el choque con los liberales blancos, profundamente identificados con el ideal de la integración. Resulta sintomática la intervención de S. Biko ante el *Abey Institute for Racial Inter-racial Students* en 1971, bajo el título *White Racism and Black Consciousness*, explicando las razones de su rechazo al liberalismo blanco¹⁴⁹. Su crítica iba a tener un fuerte impacto, especialmente en la *National Union of South African Students* (NUSAS) que, a resultas de ello, adoptaría a comienzos de la década de 1970 una orientación más radical. Esta circunstancia favoreció que el gobierno nacionalista considerara erróneamente a este movimiento como una feliz expresión del éxito del «desarrollo separado». Pero la creación en diciembre de 1971 del *Black People's Convention*, como base de expresión política del movimiento, despertó al Partido Nacionalista

¹⁴⁶ S. CARMICHAEL - Ch. HAMILTON, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York 1967; S. CARMICHAEL, *Stokely Speaks: From Black Power to Pan-Africanism*, New York 1971; E. CLEAVER, *Soul on Ice*, New York 1968.

¹⁴⁷ El texto en: FPTC, vol. 5, 480-481.

¹⁴⁸ Cf. G. M. FREDRICKSON, *The Comparative Imagination*, 198-199.

¹⁴⁹ El texto en: FPTC, vol. 5, 466-473.

de su ingenuidad: estaban ante un movimiento cuya retórica se encontraba muy alejada del principio del «desarrollo separado».

Aunque el movimiento se granjeó la crítica de profesar un nacionalismo más cultural que militante, con un excesivo idealismo y una sobrevaloración del poder de la conciencia, tuvo una fuerte repercusión política que trascendió, con mucho, las fronteras del mundo estudiantil. Su impacto quedará vinculado para siempre al nombre de Soweto, una de las *townships* que circundaban la gran urbe de Johannesburgo. Convertida hoy en centro de peregrinación turística, resulta difícil imaginar el explosivo polvorín en que por aquel entonces se había convertido el suburbio negro de Soweto. Ya hemos aludido a ello. Pero hay que volver a recordar aquella escena histórica en este momento por sus graves y decisivas repercusiones. Lo que comenzó como una «cruzada infantil» que lanzó a las calles de la popular *township* a miles de escolares en protesta por la imposición del *afrikáans* en las aulas, terminó convertido en poderoso símbolo de una joven generación, extremadamente politizada, que se revolvía con todas sus fuerzas contra el sistema del *apartheid*. Pero Soweto fue mucho más. Fue también un símbolo internacional de la brutalidad del *apartheid*, que despertó bruscamente a la comunidad blanca de la falsa ilusión de la moralidad del *apartheid* que dañó como pocas cosas la reputación internacional de la Sudáfrica blanca, convirtiéndose en el revulsivo que la comunidad internacional necesitaba para dar un paso firme y decidido en contra del régimen de Pretoria. Cientos de jóvenes murieron y la protesta se saldó con la ilegalización de todos los grupos relacionados con el movimiento de Conciencia Negra. Pero, tras Soweto, ya nada fue igual.

Tras la ilegalización de la organización liderada por Biko, sus jóvenes militantes fueron «reeducados» en el pensamiento del ANC, ya fuera en el exilio o en la prisión de *Robben Island*, donde coincidieron con la vieja guardia del ANC encarcelada una década antes. Por aquel entonces, y con Mandela a la cabeza, el penal de la isla se había convertido en el foco de irradiación de aquellas nuevas ideas. Marxistas, miembros del ANC y del movimiento de Conciencia Negra, todos parecían orientarse ahora hacia el ideal expresado en la *Freedom Charter*. Tan sólo un *Pan Africanist Congress* mermado y con escasa capacidad de reclutamiento se mantuvo aferrado a una visión racial.

La muerte de S. Biko en 1977, a causa de las torturas policiales durante un arresto, significó un duro golpe para el movimiento. Con él desaparecía uno de los principales líderes de la resistencia negra. De su fuerte impacto ha dejado escrito su amigo y periodista Donald Woods:

«La muerte de Steve Biko repercutió en todo el mundo. Cuando murió, sólo tenía treinta años y había vivido en la oscuridad, silenciado de toda expresión

pública por órdenes de proscripción y confinado a una ciudad pequeña, lejos de las zonas metropolitanas. Le prohibieron pronunciar discursos; le prohibieron hablar con más de una persona a la vez; no se podían repetir sus palabras; le prohibieron desenvolverse como una personalidad política plena. Sin embargo, en su corta vida influyó en las vidas y en los ideales de millones de compatriotas suyos, y su muerte agitó violentamente nuestro país y resonó mucho mas allá de nuestras fronteras»¹⁵⁰.

Su pensamiento había ayudado a fraguar una nueva identidad en el pueblo negro sudafricano: la (des)-consideración de la población negra llevada a cabo por el régimen del *apartheid* era ahora contestada en forma de afirmación positiva de la *negritud*.

4. CONCLUSIÓN. «AISLAMIENTO» VERSUS «NEGRITUD», DOS IDENTIDADES EN LIZA

Quedamos, al final de este capítulo, situados ante las dos identidades resultantes de los nacionalismos que arraigaron en tierras sudafricanas: un nacionalismo *afrikáner* que configuró su identidad a partir de las categorías de aislamiento y supervivencia; y un nacionalismo negro, articulado en torno al concepto de *negritud*. Con su contraste ponemos fin a este capítulo.

El recorrido que hemos realizado nos ha llevado a constatar cómo la identidad *afrikáner* se fraguó a partir de dos características marcadamente definidas: el aislamiento, y la lucha por la supervivencia. Willem de Klerk se ha referido a una dinámica de aislamiento que —incluyendo el *Great Trek*, la creencia de ser un pueblo elegido, el dogma del *apartheid* y el síndrome de minoría— habría transformado la autoafirmación en una pasión narcisista obsesiva, que establecía una barrera infranqueable entre ellos y las comunidades británica y africana¹⁵¹.

Al igual que sucedió en el oeste norteamericano, durante los dos primeros siglos de su existencia una gran parte de los *afrikáners* vivieron en la frontera, en constante interacción con la población no blanca y fuera de todo control¹⁵². Esta condición de frontera imprimió una huella determinante en el espíritu *afrikáner*: el aislamiento, como característica fundamen-

¹⁵⁰ D. WOODS, *Biko*, 14.

¹⁵¹ Cf. W. DE KLERK, *The Second (R)evolution*, 12-16.

¹⁵² Sobre los paralelismos entre el caso norteamericano y el sudafricano: H. LAMAR - L. THOMPSON, *The Frontier in History: North America and Southern Africa Compared*, New Haven 1981; G. M. FREDRICKSON, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History*, Oxford 1981; J. W. CELL, *The Highest Stage of White Supremacy: The Origins of Segregation in South Africa and the American South*, Cambridge 1982.

tal de su idiosincrasia¹⁵³. Aislamiento físico, de unos hombres viviendo en situación de frontera; pero aislamiento también intelectual de un pueblo desconectado tempranamente de Europa, que consideraba el continente africano como su única tierra madre, y vivía completamente al margen de los debates intelectuales europeos, aislados de toda corriente de pensamiento, con la Biblia con frecuencia como único libro que podía hallarse en un hogar *bóer*.

Su fama de pueblo indolente, rebelde y subversivo, aunque también intrépido y obstinado, le vendrá de esta situación de aislamiento que dejó una fuerte impronta en su carácter. Con estas sombrías pinceladas describía el hijo del Primer Ministro Malan a aquellos primeros *afrikáners*, que conformaron el molde para las generaciones posteriores:

«(...) pues en eso había convertido a los *bóers* su aislamiento: eran *afrikáners*, la tribu blanca de África, arrogantes, xenófobos y “llenos de sangre”, como dicen los zulúes de los tiranos. Tenían su propio lenguaje, sus propias costumbres y tradiciones y un mito para iluminar su camino, una mística misión cristiana en el Continente Negro. Se referían a sí mismos como portadores de la luz, pero en realidad eran oscuros de corazón, y ellos no sólo lo sabían sino que lo deseaban así»¹⁵⁴.

La identidad de la nación *afrikáner*, que iniciaba su andadura en el aislamiento que forzosamente impone la condición de frontera, se fraguará definitivamente en el aislamiento voluntario que ella misma entiende como la mejor forma de resistencia y preservación de la identidad de un pueblo que se desarrolla frente a un doble peligro: el peligro británico y el peligro negro. Porque, a sus ojos, la salvación radicará progresivamente en la preservación de la pureza racial, que defenderán con el mantenimiento de Iglesias y escuelas separadas.

Las décadas posteriores a la guerra anglo-*bóer*, ya lo hemos apuntado, situaron a la comunidad *afrikáner* ante la posibilidad de optar entre la integración y el aislamiento. La opción fue decantándose progresivamente hacia una identidad separada, como lo demuestra la cristalización del uso excluyente del término *afrikáner*. Frente a la comprensión más inclusiva del *Afrikanerdom* de Hertzog, que incluía a todos aquellos sudafricanos

¹⁵³ DE KIEWET dibuja así los trazos de estos primeros *trekkers*: «Their life gave them a tenacity of purpose, a power of silent endurance, and the keenest self-respect. But this isolation sank into their character, causing their imagination to lie fallow and their intellects to become inert. Their tenacity could degenerate into obstinacy, their power of endurance into resistance to innovation, and their self-respect into suspicion of the foreigner and contempt for their inferiors» (Id., *A History of South Africa*, 17).

¹⁵⁴ R. MALAN, *Mi corazón de traidor*, 24.

blancos que considerasen Sudáfrica como su tierra, que aceptasen la igualdad lingüística y el principio *South Africa first*, se impondrá una identidad separada, y el término *afrikáner*, que hasta entonces carecía de un significado unívoco y era con frecuencia empleado de forma inclusiva, se empleará a partir de este momento de forma excluyente.

La ideología nacionalista se encarga, en las décadas siguientes, de acentuar progresivamente las diferencias. La *Broederbond*, por su parte, contribuye de forma decisiva a reforzar el aislamiento y la separación como claves de la identidad *afrikáner*, porque su defensa de la misma se basó en la separación y en la existencia aislada del pueblo *afrikáner*¹⁵⁵. La ideología del «desarrollo separado» significará la culminación de ese proceso identitario, en una dinámica que había conducido a una peligrosa equiparación entre «identidad» y «nacionalidad». Porque el proceso de configuración de la identidad de un pueblo a partir de la idea de separación, fue sólo posible por otra de las características definitorias de los *bóers*: su determinación a luchar a toda costa por la supervivencia como nación. En su excelente estudio de la nación *afrikáner*, H. Giliomee sostiene que la convicción con que los nacionalistas impusieron el *apartheid* era algo que iba más allá del puro interés económico y cuya explicación no se encontraba ni en sus creencias calvinistas ni en sus obsesiones raciales sino en su preocupación por una supervivencia étnica que adoptó tintes de mandato divino¹⁵⁶.

La política del *apartheid* fue diseñada para asegurar la supervivencia de la raza blanca¹⁵⁷. Se trataba de una solución final y definitiva, que parecía requerirse a los *afrikáners* como deber cristiano. Y aunque, tras la proclamación de la República Sudafricana en 1961, el movimiento nacionalista perdió gran parte de su vitalidad y creatividad, el énfasis en la supervivencia seguía siendo el motor desde el que trataban de movilizar la opinión pública, en una batalla que ahora se libraba fundamentalmente contra el comunismo y el liberalismo¹⁵⁸.

La idea del *apartheid* como condición imprescindible para la supervivencia de la nación comienza a ser cuestionada en el propio seno de la comunidad *afrikáner*, al tiempo que la moralidad del *apartheid* se convierte

¹⁵⁵ R. W. Johnson afirma: «Debían verse a sí mismos como un grupo distinto y separado, no sólo en lo que se refería a la lengua, la cultura y la religión, sino también en el plano político, contraponiéndose así a todos los otros grupos raciales del país, incluidos los blancos no *afrikáners*» (Id., *Historia de Sudáfrica*, 223).

¹⁵⁶ Cf. H. GILIOME, *The Afrikaners*, xviii.

¹⁵⁷ N. P. VAN WYK LOUW se manifestaría, en 1952, contra lo que consideraba una obsesión por la supervivencia a toda costa, apuntando la necesidad de una «supervivencia en justicia», al igual que haría Stockenstrom. Pero por entonces G. Cronjé ya había sentado las bases para una reinterpretación del principio de la justicia como una «justicia hacia la posteridad».

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 546.

en un asunto cada vez más controvertido. El debate se intensifica al tiempo que las posiciones conservadora y liberal se polarizan. La sociedad *afrikáner* se caracteriza cada vez más por la ruptura de un modelo exclusivo de *Afrikanership*, expresada en la profunda división política de los *afrikáners* entre el *National Party*, el *Progressive Federal Party*, el *Conservative Party* y el *Herstigte Nasionale Party*, y en la profunda división entre los *verligte* y los *verkrampte*. ¿Qué está sucediendo en el mundo *afrikáner*? Mientras unos creen que no se trata más que de un intento de adaptación, pero siempre con el firme objetivo de mantener el control, otros comienzan a ver una evolución profunda en la comunidad *afrikáner*, que, de una u otra manera, estaría afectando a su identidad colectiva.

Un claro ejemplo de esta segunda postura lo encontramos en la obra de Willem de Klerk, *The Second (R)evolution*, publicada en 1984¹⁵⁹. De Klerk argumenta a favor de una evolución en la comunidad *afrikáner* que estaría caminando desde los límites de la antigua filosofía hacia una nueva filosofía orientada por principios y metas diferentes. Si desde finales de 1940 hasta 1960 el mundo *afrikáner* vivió una revolución impulsada por la utopía de una reestructuración de la sociedad sudafricana en comunidades étnicamente divididas, en los años ochenta estaba viviendo una segunda revolución. La nación *afrikáner* se encontraba inmersa en un proceso de transición hacia una nueva identidad, cuya característica más definitoria era el paso del aislamiento a la comunicación. Habiendo comprendido la imposibilidad del aislamiento y la separación, estaría optando progresivamente por la apertura y la inclusión. Y ello estaría llevando a una nueva autocomprensión de la identidad *afrikáner*, proclive ahora a incluir en su seno a todos aquellos vinculados con los *afrikáners* por lengua, aspiraciones comunes, etc. Políticamente, esta nueva identidad se situaría frente a la doble alternativa entre el fracaso parcial del concepto de naciones separadas y el rechazo de la idea de un estado unitario que otorgase una nacionalidad común¹⁶⁰.

Willem de Klerk auguraba el paso de lo que define como un «nacionalismo negativo» —justificado como fruto del síndrome de inferioridad causado por los ataques de británicos y de la población negra— hacia un nacionalismo positivo, con una mayor capacidad de autocrítica. Dicha evolución estaba motivada por la toma de conciencia de que la política de separación llevada a cabo por el gobierno no podía ofrecer la solución para Sudáfrica.

¹⁵⁹ W. DE KLERK, *The Second (R)evolution*, Johannesburg 1984.

¹⁶⁰ En ese momento, el concepto de estado nación identificados con los distintos grupos, y basados en los conceptos de segregación y mantenimiento de las relaciones de buena vecindad, se había revelado ya como excesivamente idealista. El *apartheid* ideológico era rechazado como una ideología racista y discriminadora, y la «etnicidad forzada» como un intento de división.

Pero reconocía que dicha evolución encontraba fuertes resistencias, no sólo en la ala más conservadora, sino también en el seno del partido nacionalista *afrikáner*.

Frente a esta identidad *afrikáner* en crisis, en las dos décadas anteriores a la publicación del documento *Kairós*, emerge en la comunidad negra la conciencia de una nueva identidad. El movimiento de Conciencia Negra, con su énfasis en la independencia psicológica y organizativa como uno de sus elementos retóricos característicos, contribuye de forma notable a fraguar una nueva conciencia identitaria. La convicción expresada por Biko de que «el arma más potente en manos del opresor es la mente del oprimido»¹⁶¹, y el intento de devolver al pueblo negro un orgullo racial representado en el eslogan *Black is beautiful*, hablan de la importancia que para este movimiento tendrá la afirmación positiva de la identidad negra, y de la importancia de la cuestión antropológica. La ideología constituye —en su visión— una potente arma para el conflicto racial. La categoría de la *negritud* y la pregunta antropológica conformarán pronto el núcleo reflexivo de la *Black Consciousness*.

Cuando llega a Sudáfrica, el concepto de *negritud* (*Blackness*) ha adquirido ya carta de ciudadanía en el mundo afroamericano. Autores como Le Roi Jones, Larry Neal o Ron Kalenga, han trabajado al otro lado del Atlántico por la creación de una cultura negra, una estética negra, una novela y un teatro negros. Y, en el ámbito teológico, otros como James H. Cone, J. Deotis Roberts o Garaudy Willmore tratan de unirse desde la teología a ese «despertar de lo negro», explorando el significado teológico de la experiencia negra¹⁶². Política, cultura, religión, al otro lado del Atlántico todo era ahora replanteado desde la perspectiva de la *negritud* y bajo el grito del *Black Power*. Pero este despertar no se circunscribía al mundo norteamericano. Las reflexiones de Aimé Césaire desde Martinica, o Frantz Fanon desde las Antillas resonaban igualmente. Y en el continente africano, las voces de pensadores como Leopold Senghor eran ya bien conocidas. Entre todos ellos, serán los escritos de Frantz Fanon, con su análisis de las consecuencias psicológicas del colonialismo, los que tengan mayor impacto en la conciencia de los jóvenes sudafricanos¹⁶³. La Conciencia Negra tiene ante sí la tarea de reconstruir la identidad del pueblo negro en términos positivos y, como veremos en el capítulo 3, la Teología Negra contribuirá a esa tarea desde el ámbito teológico.

¹⁶¹ A. STUBBS (ed.), *Biko - I Write What I Like*, 68.

¹⁶² De todos ellos hablaremos en el capítulo 3, al referirnos a los influjos de la Teología Negra sudafricana.

¹⁶³ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952; *Les damnés de la terre*, Paris 1961.

CAPÍTULO 2

EL CRISTIANISMO SUDAFRICANO: DEVENIR E IMPLICACIÓN DE LAS IGLESIAS EN LA SEGREGACIÓN RACIAL

En el capítulo anterior hemos dejado trazados los dos mundos que conforman la realidad socio-política sudafricana: la Sudáfrica blanca, forjadora del nacionalismo *afrikáner*; y la Sudáfrica negra, en la que se fraguó el movimiento de resistencia frente a la segregación racial y el *apartheid*. Tras haber dibujado el marco político y social, nos corresponde ahora explorar el factor religioso como parte integrante y esencial de ese proceso¹. Nos encontraremos de nuevo con dos mundos, esta vez religiosos, enfrentados entre sí: el de las Iglesias calvinistas *afrikáners*, con su decidido apoyo al gobierno nacionalista; y el movimiento eclesial que, traspasando las fronteras denominacionales, cristalizó en una Iglesia confesante y profética de la que emergerá el documento *Kairós*.

Nos situamos, por tanto, ante otra dimensión de la lucha, de orden moral y religioso, que se superpone al combate político y social. Las páginas precedentes nos han mostrado ya que en Sudáfrica no sólo estaba en juego la redefinición del orden social y político, sino que también lo estaba el orden moral, en lo que ha sido definido como una lucha por el control de los

¹ Un elenco bibliográfico de la historia del cristianismo sudafricano en: J. W. HOFMEYR - K. E. CROSS, *History of the Church in Southern Africa*, 2 vols., Pretoria 1986-1988.

«recursos sobrenaturales»². En este capítulo asistiremos a la confrontación de dos mundos religiosos en conflicto, a una batalla desigual en la que el Dios del *National Party* se bate ventajosamente con el Dios del pueblo negro. Antes de adentrarnos en ese recorrido por el panorama eclesial sudafricano, conviene retener algunas claves que nos permitan desentrañar la complejidad de sus formas.

1. INTRODUCCIÓN. ENTRE EL COLONIALISMO Y EL ÍMPETU MISIONERO

El cristianismo sudafricano constituye un rico pero enormemente complejo panorama, que se fue dibujando paulatinamente al compás de las oleadas de colonos, misioneros y comerciantes llegados de distintas partes de Europa y, posteriormente, también de Norteamérica. El inicial monopolio religioso de la Iglesia Reformada Holandesa se vio fracturado, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, con la llegada de los primeros misioneros moravos en 1738, y de una pequeña comunidad británica, en su mayoría anglicanos, en 1795. Pero fue en el siglo XIX cuando se produjo la verdadera eclosión del cristianismo en Sudáfrica, al compás del despertar misionero protestante, estrechamente vinculado a los movimientos de *revival* de estas centurias, que se experimentaron a ambos lados del Atlántico y trascendieron las fronteras confesionales³.

Por otro lado, hay que considerar que el dominio británico no sólo expuso a las colonias sudafricanas a la dinámica de una economía global, sino que además las sometió a una «explosiva» proliferación de movimientos protestantes. Desde Europa, las Iglesias no dejaron de enviar sus ministros o pastores para la asistencia a los nuevos colonos, provenientes tanto del anglicanismo como de la tradición no conformista (congregacionalistas, presbiterianos y metodistas); a todos ellos se unían los misioneros. Las recién creadas sociedades misioneras ven en el sur del continente africano un vasto campo de misión, embarcándose en una empresa evangelizadora

² Cf. I. VAN KESSEL, «*Beyond our Wildest Dreams*», 6.

³ El historiador E. Léonard describe así este movimiento expansionista: «El hecho característico del protestantismo durante el siglo XIX es su expansión. Expansión interior en los países protestantes; expansión exterior, también, por las emigraciones protestantes en países donde aumenta la población, por las empresas de misiones en países paganos, por conquista, en fin, en países católicos. El protestantismo, de tenor europeo y generalmente nórdico, adquiere dimensiones mundiales; de fenómeno de una época pasada, mantenido en la historia por la tradición, se afirma como potencia actual» (E. LÉONARD, *Historia General del Protestantismo*, tomo IV, Barcelona 1967, 5). Para el desarrollo del movimiento misionero protestante hasta comienzos del siglo XX: G. WARNECK, *Outline of a History of Protestant Missions (From the Reformation to the Present Time)*, New York 1901.

orientada a la conversión de las diversas poblaciones africanas. Pero la llegada de los misioneros, con su defensa de los derechos de los nativos, generó una permanente tensión con los colonos y sus congregaciones cristalizando, por encima de las escisiones confesionales, en una fuerte división entre la Iglesia de colonos y la Iglesia misionera que pervivió durante todo el siglo xx. El dominico sudafricano Albert Nolan lo afirma con rotundidad: «la división fundamental que nos legaron fue la de una Iglesia blanca y una Iglesia negra, una Iglesia de colonos y una Iglesia misionera»⁴. Esta disputa anticipa, de algún modo, la que se produjo en el siglo xx, que puede sustanciarse bajo el epígrafe «Iglesia blanca *afrikáner* - Iglesia Negra confesante» y que, en última instancia, provocará la redacción del *Kairós*.

La conversión de las poblaciones africanas planteó, por otro lado, un problema de orden eclesiológico: la nueva estructuración de las comunidades. Antes o después, las diversas Iglesias se encontraron ante un dilema que les empujó a configurar sus políticas raciales, a saber: si debían incorporar a los nuevos convertidos a las congregaciones existentes o si resultaba más conveniente crear congregaciones separadas para ellos. Así las cosas, las cuestiones de la segregación y la integración se plantearon en el interior de las Iglesias, antes incluso de que llegaran al Parlamento. Los reformados holandeses optaron por crear congregaciones separadas que, con el tiempo, derivaron en Iglesias racialmente separadas, una decisión interpretada por algunos como un anticipo de la posterior política del «desarrollo separado» del gobierno nacionalista, que habría utilizado la práctica de las Iglesias *afrikáners* como modelo para elaborar sus políticas raciales⁵. Por su parte, las denominadas *English-speaking Churches* y la Iglesia Católica nunca establecieron oficialmente Iglesias separadas para los diferentes grupos raciales ni justificaron teológicamente su existencia. Sin embargo, en la práctica, terminó prevaleciendo una clara división entre «parroquias» —formadas por una membresía blanca— y «misiones», formadas por una feligresía de raza negra.

No puede tampoco pasarse por alto que la implantación y desarrollo de las diversas denominaciones cristianas se verá fuertemente influenciada por la evolución religiosa del continente europeo y, en menor medida, norteamericana. Pietismo, puritanismo, movimientos de *revival*, liberalismo teológico o neocalvinismo, son algunas de las corrientes que recalaron en las costas del sur de África, modelando la fe de colonos y africanos, al tiempo que eran reinterpretadas por estos.

⁴ A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, Santander 1989, 17-18.

⁵ Cf. J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, Minneapolis 2005; J. H. P. LOMBARD, *Apartheid, Change and the NGK*, Emmarentia 1982.

Conviene, por último, recordar que el crecimiento masivo del cristianismo, a comienzos del siglo xx, coincide con grandes transformaciones sociales, económicas e intelectuales, que pusieron las fuerzas y mentalidades desplegadas en Sudáfrica ante el reto de la Modernidad. Tres aspectos de esas transformaciones serán especialmente relevantes para las Iglesias: la urbanización, la secularización y el liberalismo teológico. La respuesta a estos retos modelará fuertemente la idiosincrasia de las Iglesias. En una palabra: el conflicto entre misioneros y colonos, la evolución religiosa del continente europeo y las transformaciones acaecidas en el marco de la modernidad y la industrialización, son tres claves fundamentales para entender la evolución del cristianismo sudafricano.

En consonancia con estas observaciones procederemos del siguiente modo: comenzaremos analizando el desarrollo histórico-teológico de las Iglesias *afrikáners*, aproximándonos a la vida y pensamiento de unas Iglesias cuya historia se confunde con las de la nación *afrikáner*; proseguiremos presentando, en el segundo apartado, el movimiento eclesial y ecuménico de resistencia frente al *apartheid* que, anticipémoslo ya, aglutina a las denominadas *English-speaking Churches*, a las Iglesias Reformadas de misión y a la Iglesia Católica, así como a los organismos ecuménicos de carácter nacional e internacional cuyo papel fue determinante y que merecen por ello una consideración aparte.

2. LAS IGLESIAS *AFRIKÁNERS* (*NEDERDUITSE GEREFORMEERDE KERK, NEDERDUITSE HERVORMDE KERK, GEREFORMEERDE KERK*)

Los orígenes del cristianismo sudafricano tienen rostro calvinista. En el principio fue la Iglesia Reformada Holandesa. A ella pertenecían los primeros colonos que, en 1652, se asentaron en la región de El Cabo para servir a la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. En la temprana fecha de 1665, el ministro Johannes van Arckel, procedente de Holanda, se establecía de forma permanente en la costa sudafricana fundando la primera congregación reformada que con el tiempo se denominará *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (NGK)⁶. De ese primer tronco se desgajará en el Transvaal una

⁶ Sobre el desarrollo histórico de la Iglesia Reformada Holandesa, véase: P. B. VAN DER WATT, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk*, 4 vols., Pretoria 1976-1987; J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NG Kerk*; M. HOPE - J. YOUNG, *The South African Churches*, 11-26. 169-190; J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 1-50; J. N. GERSTNER, «A Christian Monopoly: The Reformed Church and Colonial Society under Dutch Rule», en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa (A Political, Social and Cultural History)*, Berkeley 1997, 16-30; A. MOORREES, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid - Africa 1652-1873*, Cape Town 1937.

rama que se constituirá como Iglesia independiente en 1853. Así nació la *Nederduitsch Hervormde Kerk* (NHK), que será la Iglesia oficial de la República Sudafricana (Transvaal) desde su fundación en 1853 hasta la creación de la Unión Sudafricana en 1910. En el trasfondo de esta escisión encontramos motivos fundamentalmente políticos, a saber: el rechazo mostrado por los *bóers* al proceso de britanización que la Iglesia estaba sufriendo en El Cabo. Porque, al menos en sus inicios, las diferencias entre ambas Iglesias fueron más políticas que doctrinales. Pero la flamante Iglesia del Transvaal no tardará en sufrir una nueva escisión en su seno, que dio lugar a la fundación en 1859 de una nueva Iglesia: la *Gereformeerde Kerk* (GK), conocida también como *Dopper Kerk*. En este caso fueron, sin embargo, razones fundamentalmente teológicas las que explican la ruptura.

La constelación de estas tres Iglesias (*Nederduitse Gereformeerde Kerk*, *Nederduitsch Hervormde Kerk*, y *Dopper Kerk*) conforma al panorama reformado *afrikáner*. Dos factores condicionaron profundamente el devenir de la comunidad reformada durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX: por un lado, estaba el enfrentamiento con los británicos, que empujaba progresivamente a la Iglesia de los *afrikáners* a configurarse como una comunidad étnica; por otro, la confrontación con las diversas corrientes teológicas que llegaban del exterior. De ellas reciben algunas de las influencias que configuraron la particular fisonomía del calvinismo *afrikáner*. Con todo, hay que esperar al ascenso al poder del Partido Nacionalista de Malan en 1948, para ver a estas tres Iglesias en una relación cuasi-simbiótica con el nacionalismo *afrikáner*. Antes hemos de analizar más detalladamente el despliegue de los hechos que acabamos de anticipar, señalando sus razones teológicas y eclesiales de fondo.

2.1. La formación de las tres iglesias *afrikáners*

Desde los inicios de los asentamientos blancos en Sudáfrica, la Iglesia Reformada Holandesa se configura como la Iglesia oficial de la colonia. A ella pertenecían los primeros colonos. Y a ella se sumaron los hugonotes franceses que llegaron, escapando de la persecución, tras la revocación del Edicto de Nantes en 1685. Puede decirse que la Iglesia Reformada vivió en una situación de monopolio religioso, siendo la piedad y doctrina reformada las que modelaron la sociedad blanca en sus primeras décadas. Pero este favorable estado de cosas no iba a tardar en cambiar, como consecuencia del desembarco de los ingleses en la colonia en 1795. Cuando, en 1806, El Cabo pasa definitivamente a manos británicas, la Iglesia Reformada acepta la legitimidad de la nueva autoridad, siguiendo el principio de obediencia a las autoridades seculares, tan característico del calvinismo. Por su parte, los británicos respondieron haciendo gala de su espíritu pragmático: com-

prendiendo que la Iglesia era la institución más importante de los colonos *afrikáners*, la autoridad británica decidió conservar su carácter de Iglesia oficial de la colonia junto a la Anglicana.

El afianzamiento de la joven comunidad reformada no tardó en traducirse en un anhelo de independencia respecto de la Iglesia que le dio a luz. En 1824, con la constitución de su propio Sínodo, la comunidad reformada establecida en El Cabo corta el cordón umbilical con su Iglesia madre en Holanda e inicia su trayectoria como Iglesia independiente. Acababa de nacer la Iglesia Reformada Holandesa sudafricana (*Nederduitse Gereformeerde Kerk*), la primera Iglesia independiente en suelo sudafricano. La secesión tendrá importantes consecuencias. En primer lugar, la ruptura de los lazos oficiales con Holanda significaba el cese del lento pero permanente goteo de ministros que llegaban de dicho país, con el consiguiente peligro de que la Iglesia dejase de ser «holandesa» y el permanente conflicto ocasionado a partir de ese momento por la procedencia de los ministros. En segundo lugar, mientras la Iglesia Reformada Holandesa del país del Arcoíris mostraba una permanente adhesión a los decretos de Dort⁷ y a una estricta teología calvinista, la Iglesia Reformada en Holanda pronto iba a desmarcarse de las tesis del reformador de Ginebra bajo el impacto de la Ilustración y el racionalismo. Los efectos de este posicionamiento teológico aflorarán décadas más tarde, ya en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la Iglesia afincada en el sur de África reaccione atrincherándose, encastillada, frente a las nuevas corrientes teológicas que florecen en Europa.

Libre del control de Amsterdam, las decisiones sinodales de la nueva Iglesia debían, sin embargo, contar con la sanción del gobernador anglicano de El Cabo. Esa anómala relación entre la Iglesia y la autoridad colonial británica entrañaba el germen de un conflicto que no tardó en aflorar. Todo comenzó con el *Great Trek*. El cisma entre las comunidades *bóer* y británica que se produjo con ese peculiar éxodo de los *bóers* hacia el norte huyendo del dominio británico, iba a sembrar también las primeras semillas de división en el seno de la comunidad reformada. El *Great Trek* no sólo está en el origen de la división política en colonias británicas y repúblicas *bóers*, también está en el origen de la fragmentación en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa.

El conflicto se desató abiertamente cuando, en 1837, el Sínodo de El Cabo censuró el éxodo de los *voortrekkers* y decidió no enviar ministros con ellos. Sin organización eclesiástica, sin ministros ordenados y sin Iglesia, los *bóers* establecidos al norte del río Vaal experimentan de forma cada

⁷ Los cánones de Dort constituyen un credo de origen holandés, redactado en 1618-1619 por representantes de la mayor parte de Iglesias Reformadas de Europa, incluyendo a la Iglesia de Inglaterra.

vez más fuerte la necesidad de una estructura eclesial y de asistencia pastoral. La solución parecía encontrarse en el envío de ministros por el Sínodo de la colonia. Para entonces una gran parte de los ministros de El Cabo eran presbiterianos escoceses provenientes de la *Church of Scotland*, a quienes el gobierno colonial británico había llamado ante la necesidad de nuevos ministros una vez se había secado la fuente del clero holandés. Renuentes al envío de ministros escoceses, a quienes tachaban de pro-británicos, los *bóers* del Transvaal encontraron una salida airosa con la llegada, en noviembre de 1852, del ministro holandés Dirk van der Hoff. Considerándose fuera de los límites territoriales y jurisdiccionales de la autoridad británica, y sin requerir permiso alguno del Sínodo de El Cabo, el Consejo de la ciudad de Rustenberg —situado en el corazón del Transvaal— declaró en agosto de 1853, la existencia de una Iglesia independiente. Acababa de nacer la *Nederduits Hervormde Kerk* (NHK)⁸. La nueva Iglesia significaba la materialización del deseo de independencia de los *voortrekkers* respecto a la Iglesia de la región de El Cabo a la que rechazaban por su creciente britanización. La Iglesia Reformada Holandesa, por su parte, permanecía bajo la autoridad colonial británica, aplicando las directrices de la Corona y las leyes eclesiásticas de El Cabo sobre la igualdad de blancos y negros, al tiempo que iniciaba su expansión hacia Natal y el Estado Libre de Orange.

La estrecha vinculación que existía entre la recién constituida república del Transvaal y su nueva Iglesia oficial quedaba patente en el texto constitucional, cuyo articulado establecía en términos inequívocos la desigualdad entre la población blanca y los *coloured* en la Iglesia y en el estado; expresaba, asimismo, el deseo del pueblo de guardar las enseñanzas fundamentales de la religión reformada holandesa tal y como fueron expuestos en el Sínodo de Dort (1618-1619). La Carta Magna de la nueva república proclamaba de forma oficial a la Nueva Iglesia Reformada (NHK) y, al mismo tiempo, prohibía el establecimiento de la Iglesia Católica, así como el de aquellas Iglesias protestantes no adheridas al Catecismo de Heidelberg. La profesión de fe reformada era estipulada como requisito para obtener el derecho a sufragio⁹. Se habían puesto las bases para constituir a la Iglesia en una auténtica *Volkskerk*.

Poco tiempo después de esa primera escisión, se produjo una nueva ruptura, que afectó esta vez a la Iglesia oficial del Transvaal, que acabamos de ver nacer. En 1859 se funda la *Gereformeerde Kerk* (GK), conocida también como *Dopper Kerk*, bajo la guía del ministro Dirk Postma, miembro de la *Christelijke Afgeschiedene Gereformeerde Kerk*, una Iglesia secesionista

⁸ La trayectoria de esta Iglesia puede seguirse en: S. P. ENGELBRECHT, *History of the Nederduits Hervormde Kerk*, Pretoria 1925.

⁹ Cf. J. ALTON, *Ideology on a Frontier*, 140-141.

de la Iglesia Reformada oficial de Holanda. En este caso fueron razones teológicas las que impulsaron la creación de una Iglesia que, siendo la más pequeña, sería con el correr del tiempo, la más influyente en la política sudafricana. Sus comienzos no dejan de ser curiosos.

La razón «formal» de esta escisión fue el rechazo a la introducción de himnos no bíblicos en la liturgia. Esta negativa fue ya planteada por el grupo *dopper* ultraconservador en el Sínodo de la Iglesia del Transvaal celebrado en Rustenberg en 1853. Cuando, en 1859, el Sínodo autoriza su uso, se produce la escisión: varios miembros, incluyendo al futuro presidente de la República del Transvaal Paul Kruger, abandonan la Nueva Iglesia Reformada para formar su propia congregación. Más allá del más o menos anecdótico argumento de la introducción de himnos, lo que anidaba tras la ruptura era la particular mentalidad religiosa de los *doppers*: fuertemente conservadora, profundamente vinculada a una lectura del «pacto divino» como algo concluido que excluye cualquier cambio en la vida religiosa, política o social¹⁰. En otras palabras: la *Dopper Kerk* vio la luz como una reacción conservadora ante los cambios introducidos en la Iglesia Reformada del Transvaal. Reflejo de la idiosincrasia de los descendientes de los hombres de frontera, el «espíritu *dopper*» ha sido caracterizado más como anti-moderno que como anti-británico. A ello precisamente hacía referencia su designación: como los matacandelas o apagavelas (*doppers*), buscaban apagar la luz de la Ilustración, la modernidad y el liberalismo que, procedente del continente europeo, amenazaba con iluminar las mentes y los corazones de los *bóers*. La oposición al cambio en cuestiones religiosas, sociales y políticas será una de las características definitorias de esta Iglesia y, en el fondo, la causa determinante de su ruptura.

Resumiendo: en el umbral de la segunda mitad del siglo XIX, nos encontramos con una comunidad calvinista *afrikáner* dividida en tres grupos, con distinta implantación geográfica en la nación del Arcoíris: en primer término, la Iglesia Reformada Holandesa de El Cabo (*Nederduitse Gereformeerde Kerk*), asentada originariamente en El Cabo, y que terminará por configurarse como Iglesia nacional, por su expansión a Natal y al Estado Libre de Orange; y, en segundo lugar, otras dos Iglesias —la Nueva Iglesia Reformada (*Nederduitsch Hervormde Kerk*)— y su escisión de tinte más conservador —la *Dopper Kerk*—, enraizadas casi exclusivamente en el Transvaal. Vamos a seguir el devenir histórico de estas Iglesias al hilo de una nueva problemática, de cuño teológico, que se suscita en la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁰ Para un análisis más exhaustivo de la «teología del pacto» en el mundo reformado holandés y su influjo en Sudáfrica, véase: J. N. GERSTNER, *The Thousan Generation Covenant (Dutch Reformed Covenant Theology and Group Identity in Colonial South Africa, 1652-1814)*, Leiden 1991.

2.2. Entre el liberalismo ilustrado y el neocalvinismo kuyperiano: los debates teológicos en la segunda mitad del siglo XIX

Nos adentramos ahora en una etapa de la vida de las Iglesias *afrikáners* que se corresponde al tiempo político que transcurre entre la fundación de las dos repúblicas *afrikáners* (1854, 1859) y la guerra anglo-bóer (1899-1902), y que ve nacer el nacionalismo *afrikáner*. En esta fase histórica se ha ido fraguando, como su dimensión interior, la autoconciencia teológica *afrikáner*, en el crisol de las disputas teológicas entre las tendencias liberal, *evangelical*¹¹ y neocalvinista. Estamos, pues, en el período de creciente confrontación con la comunidad británica y sus pretensiones anexionistas y en la que, de la mano de Paul Kruger y S. J. du Toit, la historia *afrikáner* adopta verdaderamente tintes de historia sagrada. Ya lo habíamos dejado apuntado en nuestro primer capítulo.

La comunidad calvinista *afrikáner*, que se había tenido que enfrentar a la división interna, se ve ahora confrontada con un nuevo reto: responder a las corrientes e influjos teológicos que, desde hacía algunas décadas, sumían al protestantismo del viejo continente y del nuevo mundo en una efervescencia teológica inusitada. Por un lado, un liberalismo teológico que campaba a sus anchas en Europa. Por otro, la ola de pietismo *evangelical* que, aunque se dejó sentir preferentemente en las *English-speaking Churches* —como veremos en la segunda parte de este capítulo—, tuvo también su impacto en el mundo reformado. Y, por último, la corriente neocalvinista que surgió en Holanda como rechazo a la teología liberal. La Iglesia Reformada sudafricana, que hasta entonces había estado dominada por su propia

¹¹ Los términos *evangelical* y *evangelism* son de difícil traducción a la lengua castellana. El término *evangelical* proviene del denominado *evangelical awakening*. Martin E. Marty ofrece la siguiente definición: «Protestant, concerned with evangelizing others in the name of the Christian evangel, ready to talk about personal experience, and eager to reshape society, chiefly by reforming individuals and sending them forth as citizens» (*Pilgrims in their own Land*, New York 1985, XIII). Respecto al término *evangelism*, la diferencia respecto al término *mission*, es clara en el mundo anglosajón: *mission* implica una comprensión global de la proclamación del evangelio mediante la palabra (*kerygma*), el servicio (*diakonia*), la oración y el culto (*leiturgia*), y el testimonio (*martyria*). El término *evangelism*, aunque no excluye las diferentes dimensiones de la misión, acentúa explícita e intencionalmente el anuncio del evangelio (*kerygma*), incluyendo la invitación a la conversión personal a una nueva vida en Cristo al discipulado. En las décadas de 1950 y 1960, el término *evangelism* se opone al término *ecumenism*. La evolución y polémica del concepto en el ámbito ecuménico puede consultarse en: D. WERNER, «Evangelism from a WCC Perspective: A Recollection of an Important Memory, and the Unfolding of an Holistic Vision»: *IRM* 96 (2007) 186-203. Dada la carga conceptual e ideológica que ambos términos entrañan, y de la que adolecen sus transcripciones literales al castellano, he optado por mantener su uso en inglés.

ortodoxia teológica confesional, se vio sacudida por las nuevas corrientes, convirtiéndose en escenario de fuertes enfrentamientos teológicos.

Antes de entrar en dichos debates, hay que advertir que, cuando los nuevos aires teológicos comenzaron a soplar en tierras africanas, las diferencias entre la religiosidad de los *voortrekkers* y la de los *bóers* que habían permanecido en la colonia eran ya patentes. Las condiciones en las que los *voortrekkers* habían vivido su fe en los primeros años dejaron una impronta permanente en la religiosidad de los *transvaalers*. La ausencia de ministros ordenados derivó en una piedad con un carácter más patriarcal que sacerdotal, en una religiosidad organizada a partir del núcleo familiar, con el cabeza de familia como líder, y en una fuerte tendencia a una lectura literalista de la Escritura de claros tintes veterotestamentarios¹². Esta diferencia de sensibilidades, unida al variado impacto de las orientaciones teológicas que llegaban de Europa, contribuirán a modelar de manera diversa la identidad de cada Iglesia. Este trasfondo es el que permite comprender las dinámicas de amplificación o amortiguación con las que cada Iglesia reaccionará ante los nuevos movimientos teológicos.

A ello se añade otro dato importante. En el contexto de renovación teológica que caracteriza el panorama protestante internacional de la segunda mitad del siglo XIX, los ministros llegados desde el exterior se convirtieron en los mejores embajadores de las nuevas tendencias. La mayoría provenía de Holanda donde, ya desde finales del siglo XVII, la ortodoxia teológica reformada se estaba resquebrajando desde dos frentes: el del liberalismo teológico, que dominaba algunos de los centros teológicos más importantes del país; y la llamada *Nadere Reformatie* (Reforma continua), movimiento que conectaba con el puritanismo británico y norteamericano de los movimientos de «despertar» con un fuerte énfasis en la conversión personal.

Sin duda alguna fue la Iglesia Reformada Holandesa asentada en El Cabo y con proyección de verdadera Iglesia nacional, la que experimentó de forma más visible el impacto de estas dos corrientes. Durante las décadas de 1860 y 1870, se vivió en su seno una fuerte disputa teológica que enfrentó al estricto calvinismo del clero local con el liberalismo teológico. La teología liberal, predicada por esa nueva generación de ministros formados en Holanda, no tardó en suscitar una fuerte reacción por parte de los líderes de la Iglesia, dispuestos a combatir abiertamente ese liberalismo que había «infectado» las mentes de los *predikants*. Bajo el liderazgo de G. W. A. Van der Ligen —figura más representativa del grupo de ministros opuestos a la corriente liberal— pronto solicitaron el establecimiento de un seminario, con el objetivo de mantener a los candidatos al ministerio

¹² Cf. M. HOPE - J. YOUNG, *The South African Churches*, 19.

a salvo de la perniciosa esfera de influencia de las escuelas teológicas de Holanda, dominadas por el liberalismo teológico. El resultado fue la erección en 1857 de un seminario en la ciudad de Stellenbosch, que no tardará en convertirse en bastión de la cultura *afrikáner* y principal defensor de la ortodoxia teológica. Pronto el nuevo seminario, enclavado en la hermosa región de los viñedos, se consolidará como la institución teológica más relevante de la Iglesia Reformada Holandesa, de la que saldrán sus ministros más influyentes. Pero la disputa entre conservadores y liberales estaba, por aquel entonces, lejos todavía de resolverse, ya que el impacto conservador del nuevo seminario se veía contrapesado por la victoria que los liberales lograban en los sínodos y concilios. Por otro lado, la fuerte presencia de la tendencia liberal constituía un motivo añadido de extrañamiento entre la Iglesia de El Cabo y las dos Iglesias que hemos visto surgir en el Transvaal, que permanecían fuertemente atrincheradas contra lo que consideraban una perniciosa influencia «extranjera».

Sin embargo, pronto iban a entrar en juego otros elementos. La corriente conservadora opuesta al liberalismo iba a recibir un impulso decisivo del movimiento de «despertar» (*awakening*) religioso que llegó a la colonia en la década de 1860. Aquel «despertar», que se había extendido desde Inglaterra y el núcleo franco-suizo por los antiguos territorios de la Reforma Protestante, triunfaba ya en las colonias americanas de la mano de J. Edwards y G. Whitfield. En Holanda este movimiento había arraigado en la Universidad de Utrecht, uno de los centros teológicos en los que se formaban los candidatos *afrikáners* al ministerio. La llegada a tierras sudafricanas de este movimiento de *revival* fue la respuesta a una religiosidad que para muchos había derivado en formas poco emotivas, en maneras meramente rituales y rutinarias. Frente al énfasis liberal en una religiosidad racional y esencialmente desapasionada, promoverá una religiosidad de corte pietista, con gran carga emocional y un fuerte acento en la conversión personal. La nueva corriente, que arraigó particularmente en la zona occidental de El Cabo, tuvo en Andrew Murray Jr. su mejor exponente, y en el desarrollo de la labor misionera su mejor fruto. Este hijo de un ministro escocés del mismo nombre, se había formado teológicamente en Escocia y en la Universidad de Utrecht, donde se impregnó del *evangelical revival* que llevaría consigo de vuelta a El Cabo¹³. Su contribución fue, sin duda, decisiva para inclinar la balanza del lado conservador, que hacia 1870 había logrado ya imponerse en una Iglesia que, a su tradicional carácter confesional, le añadía ahora un fuerte revestimiento «revivalista». Su éxito, debido en gran medida a la carismática figura de su máximo líder, era patente: a finales del

¹³ Sobre su figura puede consultarse: J. DU PLESSIS, *The Life of Andrew Murray of South Africa*, London 1919.

siglo XIX, la tradición evangélica de Murray era ya la dominante en El Cabo. En realidad, las relaciones entre los calvinistas ortodoxos y los partidarios de la corriente *evangelical* no habían sido fáciles, al menos inicialmente, hasta que encontraron un punto de contacto en el enemigo común al que ambos intentaban derrotar: el liberalismo.

Pero todavía tenía que llegar uno de los influjos más poderosos que recibiría el mundo reformado sudafricano: el pensamiento del teólogo calvinista holandés Abraham Kuyper que viajará, procedente de Amsterdam, en los baúles y las mentes teológicas de un buen número de jóvenes ministros formados en Holanda. Estamos ante el tercer movimiento de importación europeo que causó un fuerte impacto en la comunidad calvinista *bóer*. Su origen se remonta a la corriente encabezada por el teólogo y político Guillaume Groen van Prinsterer, que se desarrolló en Holanda durante la segunda mitad del siglo XIX con el declarado objetivo de combatir el influjo del racionalismo. Este enemigo frontal del liberalismo imperante en el Estado, que ya había impregnado la mente de la Iglesia, enarboló el estandarte del *Christelik-nasionaal* (nacionalismo cristiano), librando una batalla política y eclesial en defensa de un estricto calvinismo¹⁴.

Fue, sin embargo, su discípulo Abraham Kuyper quien llevó a su plenitud el pensamiento conocido como «neocalvinismo». Miembro de una Iglesia secesionista fundada en 1869 bajo la inspiración de Prinsterer¹⁵, Kuyper supo inyectar una fresca renovada al estricto calvinismo formulado en los decretos de Dort, desarrollando la visión «prinstereriana» del calvinismo como una

¹⁴ A lo largo del siglo XIX se fraguó en Holanda un movimiento de reacción a los cambios revolucionarios que acontecían en la sociedad holandesa. A él se unieron, aunque con orientaciones diversas, tanto la clase trabajadora como la aristocrática, oponiéndose ambos al liberalismo de las clases medias. El ala aristocrática cristalizó en dos movimientos, uno de tipo cultural y literario; y un segundo, de carácter político, que se aglutinó en torno a la figura de Groen van Prinsterer. De su pensamiento brotó el denominado Movimiento Anti-Revolucionario, designado en términos positivos como Nacionalismo Cristiano. Prinsterer elaboró una interpretación teológica de la historia europea, en la que constataba la existencia de lo que denominaba «el espíritu de la Revolución», una cruzada antirreligiosa que mostraba su más nítida expresión en la Revolución francesa y las subsiguientes revoluciones. Los cristianos debían oponerse a ese «espíritu de los tiempos», y no sucumbir a un pensamiento revolucionario que, pese a no aparentar amenaza alguna para la fe cristiana, socavaba sus mismos fundamentos al negar la soberanía divina en todos los aspectos de la vida. A los ojos de Prinsterer, la Revolución conducía inevitablemente a la anarquía y el ateísmo, y debía ser contrarrestada con un cristianismo que abarcara cada área de la vida. Un elemento esencial de esa «batalla espiritual» era proteger a los niños de la educación liberal estatal, que entrañaba las semillas del ateísmo, la anarquía y la revolución. Para una visión más amplia de este movimiento: B. H. M. VLEKKE, *Evolution of the Dutch Nation*, New York 1945. La obra fundamental de Van Prinsterer es *Ongeloof en revolutie (van historische voorlezingen)*, Leyden 1847 (trad. inglesa: *Unbelief and Revolution*, Amsterdam 1975).

¹⁵ Nos referimos a la *Christelijke Afgescheiden Gereformeerde Kerk*, fundada en 1869.

verdadera comovisión y una forma de vida. La obra de este gran teólogo y estadista, que llegó a ser primer ministro de Holanda, ha marcado profundamente la evolución del mundo reformado sudafricano. Enemigo acérrimo del liberalismo teológico y defensor de la vuelta a un estricto confesionalismo, Kuyper desarrolló la teoría de la soberanía divina sobre las esferas de la vida, un planteamiento que tuvo hondas resonancias en el pensamiento teológico y político sudafricano. La Universidad Libre de Ámsterdam, fundada por él mismo en 1880, formará, ya en el siglo XX, a una nueva generación de ministros que regresarán a Sudáfrica impregnados de la doctrina neo-calvinista de Kuyper. Pero no adelantemos los acontecimientos.

El influjo del neocalvinismo se dejó sentir en El Cabo ya desde comienzos de la segunda mitad del siglo XIX. Y entre sus mayores impulsores encontramos al ministro S. J. du Toit, al que ya retratamos en el capítulo anterior como padre del nacionalismo *afrikáner* y gran abanderando del movimiento literario en defensa de la lengua *bóer*, el *afrikáans*. En su persona se entrecruzan la dinámica política y el presupuesto de orientación teológica y religiosa. Du Toit jugó un papel determinante en la articulación de las bases teológicas del nacionalismo político *afrikáner*. Supo aglutinar las diferentes tendencias políticas y teológicas en una filosofía coherente de fuertes tintes neo-calvinistas, adaptando los principios del neo-calvinismo kuyperiano como marco sistemático de la política nacionalista *afrikáner*¹⁶. Aunque, en El Cabo, el intento de Du Toit se vio en gran medida neutralizado por Jan Hofmeyr quien, en una línea más cercana a la corriente abanderada por Murray, logró catalizar bajo su bandera al grueso de una Iglesia que defendía la ortodoxia teológica pero no el neocalvinismo. También fue capaz de imponer su visión de una comunidad blanca unida que aglutinase a *bóers* y británicos frente a la visión de Du Toit que reforzaba la idea de una identidad separada de los *bóers* y apuntaba hacia una unidad exclusivamente *afrikáner* que excluía a los británicos. Sin duda la marcha de Du Toit al Transvaal favoreció que los acontecimientos evolucionasen en esa dirección.

Recapitemos la situación de las tres Iglesias *afrikáners* desde su emplazamiento geográfico. La Iglesia de El Cabo se encontraba ahora escindida entre dos tendencias —el pietismo de Murray y el neocalvinismo de Kuyper—, una era intensamente personal mientras que la otra tenía un marcado acento socio-político. A decir verdad, estas tendencias nunca llegaron a converger en una síntesis creativa. Como balance de estas controversias, en el cambio de centuria nos encontramos con una Iglesia Reformada de El Cabo cuyo original calvinismo holandés se había visto zarandeado primeramente por el liberalismo, a continuación experimentó la transformación que

¹⁶ Cf. A. DU TOIT, «Puritans in Africa? Afrikaner "Calvinism"» and Kuyperian Neo-Calvinism in Late Nineteenth-Century South Africa»: *CSSH* 27/2 (1985) 227-234

le inculcó el *evangelicalism* de Murray y, finalmente, se vio profundamente influenciada por el neocalvinismo kuyperiano.

Veamos qué sucedió en el Transvaal, donde las cosas evolucionaron de modo bien distinto. En términos generales podemos afirmar que el impacto del liberalismo fue más bien escaso¹⁷. Y lo mismo cabría decir de la corriente *evangelical* que, por la particular idiosincrasia de los descendientes de los *voortrekkers* y por carecer de una figura carismática de la talla de Murray, apenas arraigó en esta región. Distintas fueron las cosas en lo referente al neo-calvinismo, que prendió en la sensibilidad teológica de los descendientes de los *voortrekker* como un reguero de pólvora. Concretemos estas pinceladas generales en el marco de las dos Iglesias *afrikáners* asentadas exclusivamente en el Transvaal, la Iglesia oficial de la República del Transvaal y la Iglesia de los *doppers*. En el caso de la Iglesia oficial de la República del Transvaal (*Nederduitsch Hervormde Kerk*), su permanente mirada hacia Holanda en lo referente a sus *predikants* y su orientación espiritual le permitió escapar tanto del influjo del neocalvinismo como de la influencia escocesa y americana *revivalista*, a diferencia de su correligionaria de El Cabo. La Iglesia de los *doppers*, por su parte, había logrado mantenerse a salvo de las violentas controversias entre el racionalismo liberal y la ortodoxia conservadora que inflamaron a las Iglesias calvinistas durante el siglo XIX. Su opción decisiva tuvo que ver con su postura ante el neo-calvinismo. Pronto la *Dopper Kerk* se convierte en cuna del pensamiento kuyperiano. Para esta Iglesia, caracterizada por una estricta adhesión a los decretos del Sínodo de Dort (1618-1619), la propuesta del teólogo holandés ofrecía el camino más adecuado para hacer frente a los nuevos retos que la Iglesia debía afrontar. La corriente neocalvinista tenía además en el nuevo presidente de la República del Transvaal, el convencido *dopper* Paul Kruger, uno de sus mejores embajadores, quien no tardó en incorporar a su gobierno a otro de los padres del nacionalismo *afrikáner*, el emblemático S. J. du Toit (1847-1911), cuyo pensamiento arraigó sin obstáculo alguno en aquellos descendientes de los *voortrekkers* que habitaban el Transvaal.

Así las cosas, los acontecimientos se aceleran. Una vez que el neocalvinismo se alza con la victoria en el Transvaal, convertido ya en ideología política nacional bajo el gobierno de Kruger, emprende en la última década del siglo XIX una marcha triunfal y un éxodo de reconquista desde Pretoria hasta El Cabo, es decir, recorriendo en sentido inverso la mítica senda que

¹⁷ Su limitado influjo se concentró en una facción de la Iglesia Reformada de El Cabo que había organizado su propio Sínodo en el Transvaal, y alcanzó su mayor logro en la figura del que fuera elegido presidente de la República del Transvaal en 1872, el antiguo ministro de la Iglesia de El Cabo Thomas Francois Burgers quien, sin embargo, no duró mucho en el cargo, debido a la oposición intransigente de los *doppers*.

décadas antes había conducido a aquellos *bóers* airados con los británicos, conocidos como *voortrekkers*, desde la colonia de El Cabo hasta las verdes llanuras del Transvaal. La ideología de los *trekkers* retornaba ahora victoriosa a su hogar original de la mano de la *Dopper Kerk*. La Iglesia de El Cabo no será inmune a este nuevo influjo, en un impulso de solidaridad con sus compatriotas del norte que, de nuevo, sufrían el asedio de unos británicos deseosos de anexionarse a la joven república *bóer*. Como balance final de las disputas que atravesaron la segunda mitad del siglo XIX, podemos concluir que la ortodoxia calvinista del siglo XVII, reinterpretada bajo el prisma kuyperiano por los *doppers*, se erigió en triunfadora sobre las corrientes que se colocaron en la línea de la teología liberal decimonónica.

Cuando estalla la guerra anglo-*bóer* (1899-1902), las Iglesias *afrikáners* habían logrado vencer al peligro de anglicanización y al liberalismo y superar las disputas internas para convertirse en líderes del pueblo *bóer*, en pioneras de la educación y abanderadas del idioma *afrikaans*. Tras la guerra, la Iglesia Reformada, con su estrecha vinculación con los *afrikáners*, estaba pertrechada para responder al nuevo contexto político, social y cultural que se había iniciado en la década de 1870 y que coincide con el despertar de la conciencia nacional *afrikáner*. Esta identificación cada vez mayor de la Iglesia Reformada con la causa *afrikáner* es el presupuesto fundamental que explica los acontecimientos de los primeros decenios del siglo XX. Las Iglesias *afrikáners* proporcionaron la base teológica sobre la que pudo florecer el nacionalismo, otorgando a la comunidad *afrikáner* un marco interpretativo para sus experiencias y aspiraciones colectivas. Ellas aportaron un liderazgo educado y articulado, y ofrecieron las bases morales y espirituales para la vida personal y social. Fueron el hogar espiritual para el lento pero, potencialmente, gran emerger del nacionalismo *afrikáner* que dominaría la historia sudafricana de buena parte del siglo XX. Y, en este devenir de los acontecimientos, los *doppers* jugaron un papel de primer orden. Tiene razón —a nuestro juicio— I. Hexham en su crítica a la opinión común que vincula el desarrollo del nacionalismo *afrikáner* con un supuesto, pero a su juicio inexistente, calvinismo holandés de corte ortodoxo, mayoritario en la Iglesia de El Cabo pues ésta, como hemos visto, sucumbió en el siglo XIX al influjo de la corriente *evangelical*. Proviene, por el contrario, de ese pequeño grupo de *doppers* que formaron una Iglesia secesionista —la *Dopper Kerk*— precisamente para preservar la pureza de un calvinismo fundamentado en los cánones de Dort y que lograron, en el cambio de centuria, impregnar el *ethos* de la religiosidad *afrikáner* en cualquiera de sus ramas¹⁸. Veamos el rumbo que toman los acontecimientos.

¹⁸ Cf. I. HEXHAM, «Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism»: *AfAf* 79 (1980) 195-208.

2.3. El *National Party at prayer* o la transformación de la Iglesia en una *Volkskerk*

Evoquemos brevemente el contexto social y político en el que interactúan las Iglesias *afrikáners* en este período de tiempo que transcurre entre la guerra anglo-bóer y la victoria de los nacionalistas *afrikáners* en las urnas en 1948. Una vez finalizada la contienda, la comunidad *afrikáner* se encuentra inmersa en otra batalla, de orden espiritual y cultural, que abarca los ámbitos lingüístico, educativo, asistencial y económico. La aceleración del proceso industrializador, el éxodo masivo a las ciudades, el empobrecimiento de los *afrikáners* y la resistencia frente a la anglicanización son las cuestiones sociales más acuciantes del momento. Las Iglesias *afrikáners* reaccionarán a esos retos adentrándose en un proceso que las teñirá de un progresivo carácter étnico.

La vinculación de la Iglesia con el nacionalismo *afrikáner* se fortalece progresivamente en las décadas posteriores a la guerra anglo-bóer. Siendo la institución *afrikáner* más poderosa que sobrevivió a la guerra, su apoyo a la causa nacionalista resultó decisivo. De hecho, el *revival afrikáner* de finales del siglo XIX y comienzos del XX fue iniciado por los *predikants* de la Iglesia. Ellos, que durante la guerra asistieron a los comandos, cuando terminaron las hostilidades se sirvieron de su enorme prestigio para tratar de preservar la cultura e identidad *afrikáner*, resistiendo a la anglicanización. El clero reformado jugó un papel determinante, utilizando su influencia para promover la unidad *afrikáner* y preservar su cultura y la fe reformada¹⁹. Como afirma D. Bosch, «en las horas oscuras del *Afrikanerdom*, fue la Iglesia de los *afrikáners* la que se vinculó a su causa y se identificó con su lucha»²⁰. Allí donde había una familia *afrikáner* afligida, había un *predikant* haciendo lo indecible por transmitirles coraje.

El abanderamiento de dos causas —la de los *poor whites* y el movimiento de la *Educación Nacional Cristiana*²¹— reflejan ese compromiso de las

¹⁹ Cf. L. THOMPSON, *A History of South Africa*, 145.

²⁰ D. BOSCH, «Fragmentation of Afrikanerdom», 65. La misma idea era todavía expresada en 1981 por el ministro de la Iglesia Reformada de El Cabo (NGK) Piet Meiring: «Do you know what the NGK is admired for most among our people? For the fact that in times of humiliation and hardship for the Afrikaner, the church associated itself one hundred per cent with the aspirations of the *volk*. After the Boer war and especially in the depression years when the Afrikaners were poor and were behind the English culture and politics, when the Afrikaner streamed in his thousands to the cities to find a new life, it was the church which helped them to find their feet again» (Citado en: J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NG Kerk*, 60-61).

²¹ Sobre el problema de la *Educación Nacional Cristiana*, véase: I. HEXHAM, «Religious Conviction or Political Tool? (The Problem of Christian National Education)»: *JTSA* 26 (1979) 13-23; Id., *The Irony of Apartheid*, 147-168.

Iglesias *afrikáners* que terminará por convertirlas progresivamente en una *Volkskerk*, preocupada exclusivamente de las necesidades espirituales y materiales de los *bóers*. En primer lugar, estas Iglesias se unieron sin reservas al denominado *Cristelike Nasionale Onderwys* (Educación Nacional Cristiana), un programa de educación nacional establecido en 1902 que seguía los patrones educativos holandeses diseñados por Abraham Kuyper para combatir la educación secular de corte ilustrado imperante en Holanda. Este proyecto educativo programaba un estudio de todas las ciencias basado en la doctrina calvinista de la soberanía divina filtrada por el tamiz kuyperiano. Con su implantación en Sudáfrica el gobierno buscaba hacer frente al adoctrinamiento humanista que los ingleses habían introducido en las escuelas y atajar una posible erosión gradual de la identidad *afrikáner* en las nuevas generaciones. Las Iglesias *afrikáners* no dudaron en adherirse a ese ambicioso proyecto que fusionaba religión y nacionalismo en una teoría educativa orientada a reforzar la enseñanza de la fe calvinista y fortalecer los sentimientos identitarios de las jóvenes generaciones.

En segundo lugar, y a raíz de un estudio que la prestigiosa institución norteamericana *Carnegie Corporation* realizó en 1932 sobre el *poor white problem*, las Iglesias *afrikáners* convirtieron la pobreza blanca en una de las prioridades de su agenda. El Informe de la *Carnegie Commission*, realizado a petición de la Iglesia Reformada de El Cabo y elaborado en el marco de lo que se conocían como proyectos de «ingeniería social», recomendaba concentrarse en aliviar la situación de la población blanca, y condicionaba la mejora en las condiciones de vida de la población negra a la resolución previa de la pobreza de la población blanca²². Las Iglesias asumieron la directriz del Informe. Comenzaron entonces a convocar *volkskongres*, conferencias del pueblo, organizadas con el objetivo de combatir la pobreza de sus correligionarios. Como Iglesias del pueblo debían ahora ayudarle a superar su pobreza y a mantener su carácter cultural y su identidad nacional. Su papel fue fundamental en la mejora de la situación económica y social de sus compatriotas, así como en su contribución a una considerable elevación de su nivel cultural, a partir de una reorganización que tenía como centros principales las escuelas *afrikaans* y las Iglesias.

Por otro lado, el éxodo de los *bóers* a las ciudades, el crecimiento de una clase trabajadora urbana y la emergencia de una nueva generación de hombres de negocio *afrikáners* evocaba la fortaleza comercial de la Ginebra contemporánea a Calvino. Comenzó entonces a perfilarse ese nacionalismo de nuevo cuño que hemos definido en el capítulo anterior como *Christelik-*

²² Los Informes de la *Carnegie Commission on the Poor White Problem in South Africa* en: E. G. MALHERBE (ed.), *Education and the Poor White: Report of the Carnegie Commission*, Stellenbosch 1932.

nasionaal, de fuerte revestimiento cristiano, que incluía una versión *afrikáner* del capitalismo. Los ministros de la Iglesia secundaron el desarrollo de ese «moderno» nacionalismo, cuando no se convirtieron en sus líderes. Algunos de ellos se hallaban totalmente imbuidos de las nuevas ideas del nacional-socialismo. Otros, aventurando una pronta victoria del nacionalismo *afrikáner*, comenzaban a soñar con un estado teocrático *afrikáner* inspirado en la Ginebra del siglo XVI. D. F. Malan, futuro presidente de la nación, se convirtió en el prototipo de un nuevo tipo de *predikants* que favorecía la politización de los púlpitos e invocaban el voto nacionalista como deber de todo buen calvinista.

En la década de 1920, los destinos del *National Party* y de las Iglesias *afrikáners* se entretajan progresivamente, estableciéndose una relación simbiótica que encontró en la organización secreta de la *Broederbond* su mejor exponente: ésta controlaba los sínodos eclesiales y el liderazgo de las tres Iglesias blancas a través del más de un millar de ministros que se aglutinaban en sus filas; y ellas, por su parte, proporcionaban a la *Broederbond* sus bases religiosas y la filosofía del *Christelik-nasionaal*, otorgando una justificación cristiana a prácticamente todo aquello que se llevase a cabo en nombre del nacionalismo *afrikáner*. Por otra parte, el perfil arquetípico de la mayor parte de sus miembros revelaba una profunda religiosidad²³. No en vano, la profesión de la fe reformada era uno de los requisitos exigidos para poder ser miembro de esta organización «semi-religiosa» que consideraba el protestantismo como uno de los elementos irrenunciables de la identidad *afrikáners*. Como ha señalado el historiador W. Johnson, «bajo la influencia de la *Broederbond*, la Iglesia Reformada Holandesa se convirtió en un vehículo poderosísimo para difundir el concepto de un *volk* unido, disciplinado»²⁴. Esta cohabitación mutua ha sido puesta de relieve por J. H. P. Serfontein, uno de los mejores conocedores de la *Broederbond*, esa organización que retratamos ya en el capítulo anterior como la espina dorsal del *Afrikanerdom*:

«Las Iglesias *afrikáners* habían sido una parte inseparable de la estructura política del nacionalismo *afrikáner*, y eran partners en todo lo que hacía el gobierno del *National Party*. El inseparable nexo entre Iglesia, *Broederbond* y *National Party* proporcionaba las bases para la irrefutable reivindicación de que la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* y sus dos Iglesias hermanas eran *Volkskerke* y que ellas constituían el *National Party* en oración. La implicación de al menos la mitad de los ministros *afrikáners* le ha otorgado una respetabilidad entre los nacionalistas *afrikáners* sin la cual habrían rechazado a una organización de este tipo».²⁵

²³ Cf. I. WILKINS - H. STRYDOM, *The Super-Afrikaners*, 146-152.

²⁴ R. W. JOHNSON, *Historia de Sudáfrica*, 224.

²⁵ S. P. SERFONTEIN, *Brotherhood of Power*, 162.

Esta organización proporcionó el marco adecuado para el exitoso matrimonio entre aquellos jóvenes intelectuales formados en la Alemania del nacional-socialismo que, con N. Diedrich a la cabeza, reinventaban el nacionalismo heredado de Kruger, y la nueva camada de teólogos seducida por el pensamiento kuyperiano. Bajo su supervisión, el neocalvinismo holandés fue injertado con éxito en el paradigma nacionalista *afrikáner*. Mientras, en el ámbito teológico, emergía con fuerza la Facultad de Teología que la *Dopper Kerk* había inaugurado en Potchefstroom (Transvaal), siguiendo el modelo de la Universidad Libre de Ámsterdam²⁶. En su laboratorio teológico se cocinaba el menú que hacía las delicias de los comensales *afrikáners*: la versión del neocalvinismo kuyperiano adaptada desde un registro racial a las condiciones sudafricanas, elaborada principalmente por Hendrik G. Stoker, y en la que exploraban una posible solución «calvinista» a las enfermedades sociales que padecía el país (pobreza, pluralización de la sociedad y pérdida de los valores *afrikáners*)²⁷.

El seminario de Stellenbosch vivirá por esas fechas un último episodio de combate contra el modernismo teológico, que culminó en 1928 con el juicio bajo la acusación de herejía al renombrado teólogo S. J. du Plessis, que había destacado especialmente por su pensamiento misionero. Su cese, ya en 1930, como profesor en la facultad de Stellenbosch, fue un claro signo de la progresiva desaparición de todo influjo moderado, y de la escasez de voces críticas en el marco eclesial cuando la ideología del *apartheid* comenzó a prosperar pocos años más tarde. Las consecuencias de este episodio fueron, sin embargo, todavía mayores. Du Plessis mantenía estrechos vínculos con la Universidad de Utrecht, a la que hasta entonces acudían numerosos jóvenes ministros a completar sus estudios. Su condena hizo que la Iglesia decidiera fomentar un cambio y animar a sus jóvenes camadas de teólogos a acudir en adelante a la Universidad Libre de Ámsterdam, cuna del pensamiento kuyperiano.

²⁶ Ya antes de la guerra anglo-bóer se había establecido en Burgersdorp una escuela independiente de teología, cuya enseñanza se basaba en las confesiones de fe reformadas del siglo XVII. Tras la guerra el centro se trasladó a POTCHEFSTROOM, convirtiéndose pronto en el baluarte teológico de la *Dopper Kerk*.

²⁷ Cf. H. G. STOKER, *Die Stryd om die Ordes*, Potchefstroom 1941; *Oorsprong en Rigting*, 2 vols., Cape Town 1967, 1970. Una de las obras más representativas son los tres volúmenes publicados por el propio Stoker, junto a F. J. M. POTGIETER y J. D. VORSTER, titulada *Koers in die Krisis* (Stellenbosch 1935). La publicación de esta obra significa el intento de la *Dopper Kerk* de popularizar el calvinismo en una Iglesia de El Cabo (*Nederduitse Gereformeerde Kerk*) que había sucumbido fuertemente al influjo *evangelical*, distanciándose de su calvinismo originario. En ese sentido, constituye un importante y exitoso paso adelante en la lucha de los calvinistas por controlar la Iglesia de El Cabo. Cf. I. HEXHAM, «Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism», 202.

Desde el observatorio de los años treinta se contempla ya la transformación de este conglomerado de las tres Iglesias *afrikâners* en una *Volkskerk* plenamente identificada con la causa *afrikâner*, que apunta claramente hacia el segregacionismo como la mejor solución a la cuestión racial. La teología reformada, por su parte, se había convertido, según la descripción del teólogo A. Boesak, en «una curiosa mezcla de pietismo, romanticismo alemán y *Volkstheologie*, y los aspectos negativos del kuyperianismo»²⁸. El edificio cuyos cimientos habían sido excavados en el atardecer decimonónico y cuya planta se alzó sobre las cenizas humeantes de la guerra, lucía ahora en todo su esplendor.

Desde una perspectiva teológica, el período comprendido entre 1935 y 1950 puede ser descrito como la etapa neocalvinista de la Iglesia Reformada Holandesa. En este momento de maduración han quedado ya formuladas las bases teológicas del discurso nacionalista, que J. Kinghorn ha descrito como una teología defensiva, sustanciada en torno al relato de Babel y articulada al modo siguiente: en el marco de confrontación con la modernidad y experimentando un fuerte sentimiento de inseguridad y relatividad, consecuencia de la exposición a un mundo extraño y plural que camina hacia la uniformidad, el relato de Babel se convierte en paradigma del fracaso de la pretensión humana de creación de una sociedad plural. Frente a este modelo se proclama a Dios como la fuerza anti-moderna, anti-cosmopolita y anti-plural, que llama a luchar contra esa fuerza uniformizadora. La teología kuyperiana vendrá entonces a proporcionar las bases de una nueva cosmología social que preserve el orden creacional establecido por Dios²⁹.

Una pieza clave de este nuevo armazón teológico fue, sin duda, la renovación del pensamiento misionero que llevó a cabo la nueva generación de ministros y teólogos reformados. La teología germana de la *Volkskirche* proporcionó el marco para articular una teología de la misión y de las relaciones raciales distintivamente *afrikâners*, aportando una nueva perspectiva en la que la labor misionera adquiriría un fuerte significado político. Atrás quedaba aquella época en la que había predominado una visión pietista e intimista de la misión cristiana. Ahora la teología misionera era releída en el contexto de un nacionalismo cultural que, ahondando sus raíces en el «nacionalismo» judío, atravesando la Reforma Protestante y alimentándose del *humus* cultural del Romanticismo alemán, había alcanzado su formulación plena en el nacionalismo germano de las primeras décadas del siglo xx. El nuevo modelo conjugaba un fuerte dinamismo misionero con un efer-

²⁸ A. BOESAK, *Black and Reformed*, 87.

²⁹ Cf. J. KINGHORN, «Aspects of the Role of the White Afrikaans Component in the Transition in South Africa», en: A. TAYOB - W. WEISSE (eds.), *Religion and Politics in South Africa (From Apartheid to Democracy)*, Münster 1999, 29-42.

vescente idealismo político, generando una evangelización que ensalzaba los valores del espíritu y del pueblo y en la que el impulso religioso y el nacionalista iban de la mano.

En la nueva cosmovisión teológica *afrikáner*, la misión se concibe como la construcción de un nuevo orden mundano y como el afianzamiento de los valores étnicos de un pueblo, en una evangelización que ensalza los valores del espíritu y de la raza, y que erige en destinatario de la misión, no ya al individuo sino al pueblo (*Volk*), según el modelo de la nueva ideología política que ensalzaba la comunidad nacional o racial sobre el individuo. La fe, ligada en este esquema al patrimonio étnico y a los vínculos de sangre, debe ahora encarnarse en las estructuras orgánicas del pueblo y de la nación. Esta nueva perspectiva misionera delineó los principales elementos de lo que ha venido en llamarse «religión civil *afrikáner*» —una doctrina de la creación, una visión redentora de la historia, una teología de la cultura, y la conciencia de una «misión» nacional—, al tiempo que sentó las bases de la política racial de las Iglesias *afrikáners*.

Este pensamiento misionero de fuerte sabor militante adquiría su fundamento de la teología de los «órdenes de la creación», que consideraba las distintas estructuras de la sociedad —familia, pueblo, Estado, nación, etc.— como órdenes salidos de la mano de Dios, expresiones concretas e históricas de la voluntad divina, poseedoras en sí mismas de carácter revelatorio. El pueblo (*Volk*) era aquí considerado como una revelación histórica de Dios, que se desarrolla según una determinada ley de la creación; es creación de Dios, con una vocación y un espíritu propio; una unidad orgánica cuya «alma singular» representa un aspecto particular de la imagen de Dios. Por ello, conservar la identidad propia es parte fundamental de la misión que Dios asigna a cada grupo étnico. La pureza étnica de una nación tenía en esta comprensión una base metafísica. Esta teología creacional que interpretaba el pueblo, la raza y el Estado como realidades del orden de la creación, encontró un atractivo aditamento en un elemento del nacionalismo cultural germánico que influyó decisivamente en la política racial y misionera de la Iglesia Reformada Holandesa. Nos referimos a la idea formulada por Herder de un género humano naturalmente dividido en naciones, en una división que representa un designio cuasi divino, y ha de ser, por tanto, respetada. Ampliando la visión herderiana, la teología *afrikáner* propugnó que esa división debía mantenerse en el plano de lo político, haciendo coincidir nación y Estado, pues el hombre debe ser exclusivamente gobernado *por* y *con* sus iguales culturalmente. Con ello estaban suministrando un potente fundamento teológico a la política del «desarrollo separado», al tiempo que sentaban los fundamentos teóricos para la futura organización territorial del sistema de *homelands* o *bantustans* que no tardó en desarrollar el gobierno del *apartheid*.

La nueva perspectiva misionera, fraguada a partir de una dudosa asimilación de los conceptos kuyperianos, se reflejó muy pronto en la postura oficial de las Iglesias. El documento sobre política misionera elaborado en 1935 por el Consejo Federal de la Iglesia de El Cabo plasma inequívocamente las líneas maestras de la doctrina sobre política racial que caracterizarán la postura de las Iglesias *afrikáners* en las décadas siguientes. El texto se posiciona abiertamente en contra de la mezcla racial y, aunque encubierto bajo una retórica que busca evocar los altruistas ideales tan en boga de la Liga de Naciones y sin emplear todavía el término, propugna la peligrosa idea del «desarrollo separado» en los ámbitos político y eclesial³⁰. Como sentencia J. Kinghorn, «estaba amaneciendo la era del *apartheid*». La favorable respuesta del gobierno se sintetiza en la intervención, en diciembre de 1936, del entonces ministro de Asuntos Nativos: «En política nativa no puede haber término medio. Hay que elegir entre la igualdad y la asimilación o la regla de oro del calvinismo y de las “viejas” repúblicas *bóers*: la desigualdad, ya sea en la Iglesia o el Estado. La indecisión sólo puede conducirnos al abismo»³¹.

Los documentos eclesiales de esta época exhiben una política misionera con un nítido y agresivo programa social, en el que la idea del *apartheid* reviste ya un fuerte carácter ideológico. Los textos apuntan hacia una separación encaminada a preservar las identidades prescritas por Dios, y al desarrollo pleno de dichas identidades como un fin en sí mismo, al tiempo

³⁰ Entre las afirmaciones más significativas del documento se recoge lo siguiente: «It must not be forgotten, however, that evangelization does not presuppose denationalization. Christianity must not deprive the native of his language and culture but must eventually permeate and purify his entire nationalism (...) The Native and Coloureds must be assisted to develop into selfrespecting Christian nations (*volks*). By helping themselves and especially by the exercise of self-control, their own initiative and perseverance, they should build up an economic unity of their own, apart from the whites». Los apartados referidos a las relaciones sociales y económicas condensan la política racial de la Iglesia: «The traditional fear of the Afrikaner for equal treatment (*gelykstelling*) of black and white was born out of his abhorrence of the idea of racial miscegenation. The Church unequivocally declares itself against this miscegenation and everything that follows from it, but on the other hand it does not begrudge the native and coloured a social status as honourable as they achieve. Every nation has the right to be itself and to try to develop and uplift itself. While the Church declares itself against social equal treatment (*gelykstelling*) in the sense of disregarding racial and colour differences between white and black in the daily intercourse, she wishes to encourage and promote social differentiation and spiritual and cultural segregation in the interest of both sections (...)». Así quedaba plasmada oficialmente, por primera vez, la política misionera de la Iglesia de El Cabo. El documento se convirtió en la base sobre la que la Iglesia estableció sus relaciones con las denominadas «Iglesias hijas», convirtiéndose en piedra angular de la política del *apartheid* que estaba al caer. Una versión inglesa del texto en: J. HOFMEYR - J. A. MILLARD - C. J. J. FRONEMAN (ed.), *History of the Church in South Africa (A Documentary & Source Book)*, Pretoria 1994, 184-187. La cita en p. 186.

³¹ FPTC, vol. 3, 134.

que expresan, de forma cada vez más nítida, la convicción de que ese modo de estructuración social es la única solución viable, de carácter permanente, para un país multirracial. Convencidas de ello, las Iglesias *afrikáners* comenzaron a instar al gobierno a adoptar medidas encaminadas a lograr lo que describían como «una sana política segregatoria cristiana» que protegiese los derechos culturales y étnicos así como la supervivencia nacional. Las demandas que Sínodos y comisiones formulan al gobierno quedan perfectamente retratadas en la delegación del Consejo Federal Misionero de la Iglesia de El Cabo que, en octubre de 1942, desfila ante el ministro de Asuntos Nativos con demandas como la formación de áreas residenciales separadas, la prohibición legal de los matrimonios mixtos, o la erección de escuelas y universidades segregadas. La postura oficial de las Iglesias *afrikáners* puede, con toda justicia, sustanciarse en la radical afirmación del Consejo Federal de la Iglesia de El Cabo que, en 1943, proclamaba: «la Iglesia desearía ver este principio del *apartheid* racial estrictamente mantenido en el futuro». A la par de esta fecunda efervescencia teológica, en el ámbito político asistimos a la incorporación de algunos de los ministros más relevantes de las Iglesias *afrikáners* a las filas políticas —D.F. Malan, A. Treurnicht—. La profunda vinculación de las Iglesias con el nacionalismo dejaba estampas como el protagonismo de la *Dopper Kerk* en la conmemoración del la batalla de *Blood River* en 1938 (convertido ahora en el «Día del Pacto»), acontecimiento catalizador de un floreciente sentimiento de unidad de un pueblo llamado a luchar por su supervivencia.

Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial los líderes calvinistas *afrikáners*, distanciándose de la aceptación abierta del nazismo, apoyan un nuevo modelo de democracia «krugerista», que traslada el acento de los derechos de los ciudadanos a los deberes, y establece una subordinación del imperio de la ley a la Palabra de Dios, en un sistema que convierte a la Iglesia Reformada en su intérprete natural. Con estos antecedentes, no resulta difícil aventurar la posición de la Iglesia de los *afrikáners* en la etapa que estaba a punto de inaugurarse con la victoria de los nacionalistas en las urnas. En palabras de P. Walshe: «habiéndose identificado ella misma con el ascenso del nacionalismo, alimentó y legitimó los intentos de transformar la segregación en una política de “desarrollo separado” o *apartheid*»³².

2.4. Las Iglesias *afrikáners* bajo el régimen del *apartheid*

Acabamos de ver cómo la teología formulada en el seno de las Iglesias *afrikáners* y su opción misionera de servir a la causa *bóer* contribuyeron de

³² P. WALSHE, *Church versus State in South Africa. The Case of Christian Institute*, Maryknoll 1973, 6.

forma determinante a preparar el terreno para el triunfo de la ideología del «desarrollo separado». En su agudo análisis de la vida eclesial sudafricana, el teólogo J. W. de Gruchy recapitula estos procesos y formula la tesis de las Iglesias *afrikáners* como suelo nutricio de la ideología del *apartheid*:

«Las semillas del *apartheid*, o “desarrollo separado”, como era denominado oficialmente en los documentos del Partido Nacionalista y de la Iglesia Reformada Holandesa, fueron sembradas en el fértil suelo de las creencias religiosas *afrikáners*, y alimentadas por la convicción de que una política Nacional Cristiana junto a su particular forma de vida eran fundamentales para la supervivencia y el correcto crecimiento del *Afrikanerdom*, y por tanto, necesarias para el conjunto de Sudáfrica»³³.

Veamos ahora cómo se comportaron estas Iglesias tras la victoria nacionalista³⁴. El ascenso de los nacionalistas al poder estuvo precedido por el denominado *Volkskongres* que la Iglesia Reformada de El Cabo convocó en la antesala de las elecciones, en el que se observan perfectamente trazadas las líneas de la política racial que el gobierno nacionalista desarrollaría en los años venideros. El Congreso, celebrado todavía en el difícil contexto del *poor white problem*, elaboró como documento de trabajo un informe titulado *Kerk en Stad* (La Iglesia y la ciudad), redactado por una comisión que analizó la vida social de los *afrikáners* y de la Iglesia en las nueve ciudades más importantes del país³⁵. Escrito en una retórica que, en las irónicas palabras de J. H. P. Serfontein, habría cautivado al más acérrimo defensor de la Teología de la Liberación, el informe se congratula del profundo compromiso de la Iglesia con las clases trabajadoras *afrikáner* que invaden las ciudades, con quienes se identifica y a quienes vislumbra como el futuro de una Iglesia que reafirma su misión de servicio a los intereses espirituales de la nación *afrikáner*.

El Congreso presentaba de nuevo la separación territorial y política como la solución ideal a los problemas raciales del país, y hablaba de la necesi-

³³ J. W. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 32.

³⁴ Sobre las Iglesias *afrikáners* y el *apartheid*: J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change, and the NG Kerk*, Johannesburg 1982; J. C. ADONIS, *Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou*, Amsterdam 1982; J. KINGHORN (ed.), *Die NG Kerk en Apartheid*, Johannesburg 1986; Id., «The Theology of Separate Equality: A Critical Outline of the DRC's Position on Apartheid», en: M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid*, London 1990, 57-80; ; Ibid., «Modernization and Apartheid: The Afrikaner Churches», en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History*, Cape Town 1997, 135-154; J. W. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, Cape Town 1979, 51-85; J. W. HOFMEYR - G. J. PILLAY (eds.), *A History of Christianity in South Africa*, Pretoria 1994; J. W. HOFMEYR et al. (eds.), *1948 Plus 50 years. Theology, Apartheid and Church: Past, Present and Future*, Pretoria 2001, 1-117.

³⁵ *Kerk en Stad*, Stellenbosch: Pro Ecclesial 1947.

dad de una política omnicomprendensiva de *apartheid* racial que se aplique a todas las esferas con el fin de zanjar el conflicto de intereses entre blancos y no blancos, eliminar la mezcla racial, y conservar la identidad biológica y cultural de los distintos grupos raciales. Y concluye asignándose la tarea de liderar el proyecto de elaboración de una política racial definitiva para el pueblo *afrikáner*³⁶. Este proyecto racial fraguado en el seno eclesial, que no había tenido el éxito esperado bajo los escépticos gobiernos de Hertzog y Smuts, recibió una calurosa acogida por parte del gobierno de Daniel François Malan, que lo convirtió en política oficial del partido. El nuevo Primer Ministro, apodado el «Nehemías del *Afrikanerdom*», sentó las bases para la reconfiguración del proyecto de una ideología nacionalista definida racialmente reinyectándole un nuevo aditamento. Antiguo ministro de la Iglesia Reformada de El Cabo, durante su mandato la teología y la política misioneras de la Iglesia Reformada se fusionaron con la política del Partido Nacionalista.

Las Iglesias *afrikáners* apacentaban un rebaño que exhibía un fervor religioso agresivamente político, cuyos miembros pronto lideraron todos los ámbitos de la vida de la nación. La victoria nacionalista devolvía, además, a estas Iglesias el estatuto perdido de Iglesias del *stablishment*, pero con la peculiaridad de que recuperaron esa posición sin perder su marchamo de Iglesias del pueblo (*Volkskerke*), abanderadas de su causa y valedoras de sus luchas, que tanta fuerza y ascendente sobre sus fieles les otorgaba. En esta nueva etapa la auténtica contribución de las Iglesias *afrikáners* a nivel institucional se cifra no tanto en el plano del activismo cuanto en el hecho de permitir a la cosmovisión del *apartheid* expresarse en un lenguaje teológico, legitimándolo y, mediante el proceso de adoctrinamiento que lleva a cabo a partir de 1950, canonizándolo en términos del omnímodo marco conceptual de la «diversidad de naciones».

³⁶ Las resoluciones adoptadas por el Consejo Federal de la Iglesia son inequívocas a este respecto: «§47. The Congress regards it as the ideal solution of the racial problems of South Africa that eventually the whites and non-whites be separated from each other, territorially, economically and politically; but exresses the viewpoint that in the light of the practical problems such a scheme would cause, it will be endeavoured in the mean time to approach this ideal solution as far as possible. §48 (...) White and non-whites should be enlightened about the significance of our racial problems, and specially about the aim that is being pursued by a policy of racial apartheid. 48a. The Congress expresses its conviction that the Church must take the lead to draft a definitive racial policy for her people (*volk*). §43. With the intention of ending the clash of interests between whites and non-whites, of elimination miscegenation, and in general of retaining the biological and cultural identity of white and non-whites groups, Congress states it as its firm conviction that a comprehensive policy of racial-apartheid in every sphere of life be deliberately carried through» (Citadas en: J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NG Kerk*, 268).

En el contexto de elaboración de sus programas electorales, los ideólogos del Partido Nacionalista buscaron entre los teólogos *afrikáners* una justificación política y teológica a sus políticas raciales y, de nuevo y para consternación de muchos, las obtuvieron fácilmente. La elaboración teológica tuvo como centro aquella pequeña facultad teológica que la *Dopper Kerk* había erigido en el corazón del Transvaal, en la ciudad de Potchefstroom. De sus aulas salieron los teólogos que proporcionaron el marco y la justificación teológica para lo que se convirtió en el *apartheid*, al que luego aquella generación de *afrikáners* educados en Alemania se encargaron, con Verwoerd a la cabeza, de otorgarle pleno contenido ideológico.

En la nueva etapa política que se inaugura con la llegada de los nacionalistas *afrikáners* al poder aquel pensamiento misionero de sabor neoficheteano despliega toda su fecundidad y poderío, suministrando el antídoto teórico a lo que consideraban la peor infección de las misiones anglosajonas de corte *evangelical*: su defensa de la igualdad racial. En el marco del *Christelik-nasionaal* esta nueva teología misionera tiene una clara función: promover la política del «desarrollo separado». G. B. A. Gerdener, presidente del Consejo Federal Misionero de la Iglesia y profesor de Misionología en Stellenbosch, ejemplifica esta contribución³⁷. A él se debe la articulación de una perspectiva misionera en los círculos más íntimos del *Nasionale Party*, como parte de la política racial del partido³⁸. Así, el documento elaborado en 1947 que contenía la política racial del *Nasionale Party*, denominado *Sauer Report*, incluía una sección sobre la «política misionera» que respondía a una clara convicción, a saber: las misiones cristianas constituyen una poderosa maquinaria para promover el cambio social. Del mismo modo que los misioneros anglosajones provenientes del ámbito *evangelical* habían abogado por una política de asimilación racial, una visión misionera alternativa podría impulsar el desarrollo en áreas separadas.

En este nuevo esquema, los misioneros se convertían en poderosos aliados del gobierno en la ejecución de su proyecto político. La concepción misionera de las Iglesias *afrikáners* se hallaba tan estrechamente ligada a esa idea de que los *afrikáners* habían recibido un mandato divino en Sudáfrica, que no vio obstáculo alguno en compatibilizar su visión misionera con la idea del *apartheid*. Los líderes misioneros de la Iglesia Reformada Holandesa contribuyeron de esta forma tan inequívoca a conformar el nexo calvinismo-*apartheid*. La convicción que los victoriosos nacionalistas mostraban acerca de la necesidad de establecer la separación racial y su resuelta

³⁷ Cf. G. B. A. GERDENER, *Die Afrikaner en die sending*, Cape Town 1959.

³⁸ Cf. R. ELPHICK, «Missions and Afrikaner Nationalism: Soundings in the Prehistory of Apartheid», en: D. L. ROBERT (ed.), *Converting Colonialism (Visions and Realities in Mission History, 1706-1914)*, Grand Rapids 2008, 54-78.

determinación a impulsarla desde el gobierno, hizo innecesaria la labor propagandística de las Iglesias, que pudieron concentrarse de lleno en la fundamentación teológica del *apartheid*. Se inauguró entonces una etapa marcada por el debate teológico en la que, como veremos en el próximo apartado, no faltaron voces contrarias a la política del *apartheid* y a su justificación teológica.

Pocos meses después del triunfo electoral *afrikáner* (1948), el Sínodo del Transvaal aprobó el documento *El apartheid racial y nacional en la Escritura*³⁹. El texto, definido por uno de los mejores conocedores de la Iglesia Reformada Holandesa como «el documento fundacional de la teología del *apartheid*»⁴⁰, establece sus fundamentos bíblicos y teológicos. Su relevancia reside en ser el primer intento exegético de defender que la separación racial era una práctica acorde a la Escritura. La argumentación descansa sobre cuatro pilares fundamentales de los que conviene tomar nota con vistas a percibir la evolución de los documentos posteriores. En primer lugar, el documento tiene el objetivo de mostrar que la segregación constituye un imperativo derivado de la Escritura; en segundo término, toma el concepto de «raza» como punto de partida; en tercer lugar, la consideración de la división de la humanidad en razas y naciones es presentado como un acto normativo de Dios, elevando un dato sociológico e histórico a la categoría de normatividad; y, por último, su énfasis en la unidad de la Iglesia, pero considerada desde una perspectiva puramente espiritual. El documento marca un importante punto de inflexión porque, aunque desde mediados del siglo XIX las Iglesias *afrikáners* venían aplicando una política misionera segregacionista y creando congregaciones separadas, nunca hasta ahora tal práctica había recibido una justificación teológica. Ahora sin embargo, aquella práctica que durante décadas se había defendido apelando a la tradición, recibía una fundamentación bíblica y teológica. Asistimos a lo que D. Smith cataloga de inequívoca evolución desde un mero apoyo pragmático a la separación y a la existencia de Iglesias separadas por un propósito misionero a un marco teológico de gran envergadura que otorga una clara sanción bíblica a la ideología de «separación total»⁴¹.

En 1950, el Consejo Misionero de la Iglesia de El Cabo convocó un nuevo *Volkskongres* en la ciudad de Bloemfontein. El documento final, que respondía al título *La cuestión nativa*, recomendaba el «*apartheid* territorial», sentando con ello las bases no sólo del establecimiento de una de las

³⁹ *Handelinge van die sinode*, Johannesburg 1948.

⁴⁰ J. KINGHORN, «On the Theology of Church and Society in the DRC»: *JTSA* 70 (1990) 24.

⁴¹ Cf. D. SMITH, «The Impact of the Church in South Africa after the Collapse of the Apartheid Regime», en: K. BEDIAKO ET AL., *A New Day Dawning: African Christianity Living the Gospel*, Zoetermeer 2004, 130.

piezas más controvertidas de la legislación del *apartheid* —la denominada *Group Areas Act*—, sino del propio «desarrollo separado». Bajo la influencia de la tradición misionera de El Cabo, más proclive a centrarse en el paradigma nacionalista que en el concepto de «raza», se introduce una importante modificación respecto al documento *El apartheid racial y nacional en la Escritura*, al sustituir el concepto de raza por el de nación, redefiniendo la problemática social sudafricana en los siguientes términos: el criterio que determina la separación no debe ser la raza sino la nación; tomando como presupuesto ese dogma nacionalista de la igualdad de naciones, ya no se trataba de segregación sino que la cuestión que se planteaba era cómo establecer relaciones correctas entre las diferentes «naciones» de Sudáfrica, y cómo diversas «naciones» podían vivir como iguales pero separadas, un problema cuya solución llegaría poco después con la política de «desarrollo separado». Como afirma J. Kinghorn, la teología racista del documento de 1948 se fusionó con la perspectiva más ética del documento de 1950, dándose por hecho la moralidad de la política del *apartheid*⁴².

Al año siguiente, la que fuera en su día Iglesia oficial de la República del Transvaal (NHK) se confesaba, en el conocido artículo 3 de su legislación canónica, como una Iglesia «exclusivamente blanca». Un análisis de la política racial de esa época de la Iglesia Reformada de El Cabo revela que, si bien es cierto que muchos de los documentos sobre la cuestión racial eran, en gran medida, una justificación a la legislación introducida por el gobierno, no lo es menos que la política gubernamental del *apartheid* estuvo, en cierta manera, impulsada por la Iglesia. Así lo suscribe Serfontein: «muchas leyes del *apartheid* tratan cuestiones por las que la Iglesia Reformada Holandesa había estado rogando durante mucho tiempo»⁴³. El análisis de lo acontecido en sus Sínodos pone de relieve que ésta no sólo jugó un papel de sustento ideológico de las iniciativas gubernamentales sino que, en ocasiones, fue la propia Iglesia quien fue por delante instando al gobierno a adoptar algunas de las leyes racistas que éste puso en marcha⁴⁴.

La relación entre la Iglesia y el gobierno ha sido resumida en un apoyo ciego a las políticas y acciones gubernamentales, así como a los principios políticos del *apartheid*, y a no decir o no hacer nada embarazoso o comprometido para el gobierno. Hasta la década de 1960, estas Iglesias fueron

⁴² Cf. J. KINGHORN, «On the Theology of Church and Society in the DRC», 25-26.

⁴³ J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NGK*, 65.

⁴⁴ Nos apoyamos en la intervención de D.P. Botha, moderador blanco de la *NG Sendingkerk*, en la Conferencia General del *South African Council of Churches*, celebrada en Hammanskraal en 1980, en la que realiza una dura crítica a la postura racial de la DRC. El documento titulado «The Kingdom of God and the Churches in South Africa» está publicado en: J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NGK*, 260-269.

ampliamente absorbidas por los patrones legales de discriminación legal, cultural y económica, permaneciendo cautivas de una cultura racista de la que sus miembros se beneficiaban y que, en la mayoría de los casos, compartían⁴⁵. La legislación del *Group Areas Act* (1950, 1957 y 1966) contribuyó a reforzar la segregación racial en las Iglesias.

La posición oficial de la Iglesia Reformada Holandesa sobre la cuestión racial se recoge fundamentalmente en dos documentos. El primero de ellos se redacta en el marco del fuerte cuestionamiento a la postura racial de la Iglesia que se produce tras la matanza de Sarpheville y la consulta de Cottesloe del CEI. La Iglesia ha cerrado filas en torno a la política gubernamental, eludiendo pronunciarse sobre lo sucedido en Sarpheville y ha denunciando las conclusiones de Cottesloe. La postura de la Iglesia no deja dudas: el concepto *apartheid* se ha convertido en dogma, en una verdad de fe incuestionable cuya validez está fuera de toda duda. En este contexto, el Sínodo General de la Iglesia publica en 1966 el documento *Human Relations in South Africa*, en el que reformula sus tesis oficiales sobre la «cuestión racial», en un intento de rehabilitar la idea del *apartheid*⁴⁶.

El segundo reviste una importancia todavía mayor. Se trata del texto *Human Relations and the South African Scene in the Light of Scripture*, aprobado en 1974 por el Sínodo General de la Iglesia⁴⁷. Considerado como el documento más significativo de esta época, constituye el intento más importante de proporcionar una defensa bíblica de las políticas gubernamentales. El documento se basa en las conclusiones de la comisión teológica que, bajo la presidencia de W. Landman, trabajó durante varios años y cuyos resultados se plasmaron en un Informe que fue presentado al Sínodo. El texto elaborado por el Sínodo, que se basó en la lectura más conservadora del Informe, destaca los siguientes aspectos: toma el *apartheid* como una estructura dada, sin debatir o investigar otras posibilidades, lo que acaba creando la impresión, aunque el texto no lo afirme explícitamente, de que el *apartheid* es la única solución cristiana a la cuestión racial en Sudáfrica; una aceptación total de la terminología política gubernamental; la posibilidad de celebrar «servicios mixtos» se contempla con carácter exclusivamente excepcional (matrimonios, entierros, etc.). El texto reafirma de nuevo la postura de defensa de la justicia pero dentro de los parámetros del *apartheid*. En la celebración del Sínodo de El Cabo de 1979, un grupo de teólogos «liberales» reclamaron una resolución por parte del Sínodo rechazando la discriminación racial. Pero el texto final

⁴⁵ Cf. P. WALSH, *Church versus State*, 6.

⁴⁶ Publicado en: *Report of the Committee on Current Affairs of the General Synod of the Nederduitse Gereformeerde Kerk*, Cape Town 1966.

⁴⁷ La traducción inglesa del texto en: J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NGK*, 225-242.

fue de nuevo una solución de compromiso, que rechaza toda discriminación racial pero afirma, a la vez, que dicho principio no impide que en la práctica se tenga en cuenta la diversidad de pueblos⁴⁸.

El período comprendido entre los incidentes de Soweto (1976) y la redacción del documento *Kairós* (1985) se caracteriza por un fuerte debate en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa en torno a varias cuestiones: la prohibición de celebrar «servicios mixtos», la comprensión de la unidad de la Iglesia, y la cuestión de los matrimonios mixtos. En aquellos momentos previos al documento *Kairós*, las Iglesias *afrikáners* habían abandonado su intento de justificación bíblica del *apartheid*, pero seguían apoyando la política estatal, con una posición que se resume en los siguientes puntos: pleno apoyo de la política gubernamental del *apartheid*; Iglesias racialmente separadas, con la prohibición de que un miembro no blanco sea miembro de la Iglesia; y servicios mixtos permitidos sólo ocasionalmente⁴⁹.

En esta etapa final, las Iglesias *afrikáners* tienen además que hacer frente a la disidencia interna y a las crecientes críticas provenientes del exterior. Algunos miembros de la Iglesia Reformada Holandesa la abandonaban para unirse a Iglesias pentecostales o carismáticas. Otros buscaban Iglesias que se oponían al *apartheid*, adscribiéndose a las denominadas «Iglesias hijas» o a las *English-speaking Churches*. Y, finalmente, hubo quienes simplemente dejaron de ser miembros de su Iglesia sin unirse a ninguna otra. Pero, a pesar de estas desafecciones, la Iglesia Reformada Holandesa continuaba su expansión y sus iglesias seguían estando a rebosar. Sería, sin embargo, engañoso presentar la imagen de una Iglesia unida e inexpugnable. Muchos de sus miembros anhelaban un cambio de rumbo en la política oficial de su Iglesia, apelando a su herencia reformada y *evangelical*, conscientes de que el cambio pasaba necesariamente por una vuelta a esos orígenes. En 1978, la Iglesia Reformada de Holanda, que había mantenido unas estrechas relaciones con la Iglesia Reformada Holandesa de Sudáfrica, decidió romper sus relaciones con ella. Poco después, en 1982, la Alianza Reformada Mundial les suspende de membresía. Aislada así del mundo eclesial exterior, las Iglesias *afrikáners* van a

⁴⁸ El texto final de la Resolución quedó así: «The Synod is of the opinion that all racial discrimination which conflicts with (a) the ethical norm of love for one's neighbour, which includes justice and (b) conflicts with the principle that all people enjoy equal status before God is in conflict with the Biblical message. It is the duty of the Church in its ministry to the world to proclaim that all forms of such racial discrimination are in conflict with the word of God. This Synod again reiterates as its basis the declared policy of the Church as contained in the report *Ras Volk en Nasie (Human Relations)*. The Synod is of the opinion that the practical implementation of this scriptural principle does not imply that in practice the diversity of people may not be taken into account» (reproducido en: Ibid., 136).

⁴⁹ Ibid., 69.

tener que hacer frente a una creciente disidencia interna que va a contar con figuras tan reputadas como el prestigioso pastor Beyers Naudé.

2.5. Disidencia en el corazón del *Afrikanerdom*: Beyers Naudé y el *Christian Institute*

La publicación en la temprana fecha de 1860 de la obra *Ééne Kudde en Één Herder*, en la que el pastor P. Huet critica la decisión del Sínodo de la Iglesia de El Cabo de celebrar el culto en congregaciones separadas, muestra la existencia, ya desde los inicios, de algunas voces proféticas en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa en contra de la segregación racial⁵⁰. No pasaban, sin embargo, de ser voces aisladas con escaso eco en sus Iglesias. Esa disidencia, procedente de la corriente pietista, no fue capaz de articularse, al menos inicialmente, en un nuevo paradigma teológico capaz de contrarrestar el paradigma kuyperiano pro-*apartheid*. Sólo ya bien entrado el siglo XX, en los años cincuenta, esas voces críticas comenzaron a articularse y a cobrar importancia, sembrando dudas en el seno de las Iglesias *afrikáners* acerca de las implicaciones políticas del *apartheid*, cuestionando el denominado «paradigma eclesial del nacionalismo-reformado *afrikáner*»⁵¹.

Las primeras voces disidentes se escucharon en el Transvaal. Allí, el joven ministro Barend J. (Ben) Marais alzó enérgicamente su voz. Declarado anti-kuyperiano, Marais se situaba en la estela *evangelical* y misionera que tanto arraigo había tenido en la región de El Cabo. Siendo estudiante de teología en Stellenbosch, Marais vivió aquel famoso juicio por herejía contra el reputado misionólogo Johannes du Plessis por el que había mostrado una honda admiración, abanderando al grupo de estudiantes que le apoyaron en aquel proceso. Más adelante, había mostrado públicamente en diversos Sínodos su oposición a la justificación bíblica del *apartheid* (en 1940, 1944 y, especialmente, en el Sínodo de 1948). Pero su crítica cobró resonancia cuando en 1952, a su regreso de una prolongada estancia en los Estados Unidos, publicó el libro *Die kleur-krisis en die West* (El problema

⁵⁰ P. HUET, *Ééne Kudde en een Herder: Verhandeling over de Toebrenging van Heidenen tot de Christelijke Kerkgemeenskap*, Kaasptad 1860.

⁵¹ Cf. E. M. KLAAREN, «Creation and Apartheid: South African Theology since 1948», en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa*, 373-374. En su análisis de las relaciones entre la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (Iglesia de El Cabo) y el *National Party*, J.J. Lubbe identifica tres fases: una etapa de consolidación (1946-1957); una segunda etapa de creciente confrontación (1959-1978); y un tercer período de cambio (1979-1990). La aparición de una voz articulada y crítica contra el *apartheid* en el seno de la Iglesia de El Cabo coincidiría con el inicio de la segunda fase señalada por este autor. Id., «About 1948: What happened?», en: J. W. HOFMEYR - C. J. S. LOOMBARD - P. J. MARITZ (eds.), *1948 plus 50 years. Theology, apartheid and church: Past, Present and Future*, Pretoria 2001, 29.

del color en Occidente), en el que se oponía a la justificación bíblica de la segregación racial. La obra incluía un apéndice en el que trece renombrados teólogos europeos y norteamericanos, entre los que se encontraban K. Barth, Emil Brunner o J.H. Bavinck, rechazaban la segregación racial en la Iglesia como algo contrario a las Escrituras⁵².

En el otro extremo del país, en la soleada región de los viñedos que circundan Ciudad de El Cabo, el seminario de Stellenbosch, corazón de la teología reformada sudafricana, vio aflorar la crítica de uno de sus más reputados profesores, B. B. Keet. Educado en la Universidad Libre de Amsterdam, Keet dejó pronto claro que su pensamiento no se orientaba en la dirección del *kuyperianismo*. En 1949 libró una dura batalla en *Kerkbode*, el diario oficial de la Iglesia Reformada de El Cabo, contra aquellos teólogos que pretendían justificar bíblicamente el *apartheid*. A su juicio, el *apartheid* sólo podía justificarse por razones prácticas. En su obra *Suid Afrika Waarheen? (Whither South Africa?)*, mostraba su rechazo a la justificación bíblica del *apartheid* y denunciaba el falso presupuesto que identificaba diversidad con separación⁵³.

A finales de la década de 1950, surge una joven generación de teólogos y líderes eclesiales que comienza a cuestionar los presupuestos teológicos del «desarrollo separado». Once de ellos, miembros todos de la que en su día fue Iglesia oficial de la República del Transvaal, publicaron la obra *Delayed Action*, infringiendo un duro revés a la férrea doctrina oficial de apoyo al *apartheid*⁵⁴. En ella tomaban postura en contra de la discriminación racial fuera y dentro de la Iglesia y denunciaba el *apartheid* como anti-cristiano. Pero el mayor revés que recibieron dichas Iglesias procedía del corazón mismo del *Afrikanerdom*. Llegó con la fundación del *Christian Institute*⁵⁵. Tras su crea-

⁵² B. MARAIS, *Die kleur-krisis en die Weste. 'n Studie insake kleur en kleurverhoudings in die Amerikas*, Johannesburg 1952. Traducción inglesa: *Colour. Unsolved Problem in the West*, Cape Town 1952. Sobre el influjo de Marais en el pensamiento teológico *afrikáner*: H. S. A. ENGBAHL, *Theology in Conflict. Readings in Afrikaner Theology*, Frakfurt am Main 2006, donde el autor compara el pensamiento de Marais con el de uno de los principales defensores de la teología del *apartheid*, F.J.M. Potgieter; P.J. MARITZ, *Ben Marais (1909-1999). The influences on and Heritage of a South African prophet during two periods of transformation*, Ph. D., University of Pretoria, Pretoria 2003.

⁵³ B. B. KEET, *Suid Afrika Waarheen?*, Stellenbosch 1955 (traducción inglesa: *Whither South Africa?*, Stellenbosch 1956). La obra es una respuesta al libro publicado por A. B. du Prez unos meses antes titulado *Skriftuurlike grondslag vir rasseverhoudinge* (Fundamentos escriturísticos de las relaciones raciales), que justificaba la separación racial a partir de la teología kuyperiana.

⁵⁴ A. S. GEYSER (et al.), *Delayed Action*, Pretoria 1960.

⁵⁵ Un análisis exhaustivo de la creación y evolución del *Christian Institute* hasta su disolución en: P. WALSH, *Church versus State in South Africa. The Case of Christian Institute*, London - Maryknoll 1982.

ción no estaba otro que el ministro reformado Beyers Naudé, antiguo miembro de la *Broederbond* y moderador del Sínodo del Transvaal de la Iglesia Reformada Holandesa⁵⁶. Este *afrikáner* de pura cepa, que parecía destinado a jugar un papel de primer orden en el *Afrikanerdom*, se había educado en la más estricta ortodoxia calvinista. Su padre, que había ejercido como capellán durante la guerra anglo-bóer, bautizó a su hijo Christiaan Frederick Beyers, en honor del general a cuyas órdenes sirvió en la guerra. Ferviente nacionalista, el progenitor de Beyers había sido uno de los miembros fundadores de la *Broederbond*, y no dudó en inculcar a su prole aquellos principios que constituían los fundamentos de la hermandad calvinista. Siendo estudiante de teología en Stellenbosch, vivió junto a Marais el juicio al profesor Du Plessis, y tuvo ocasión de asistir como alumno a las clases de sociología que por aquel entonces impartía el futuro Primer Ministro H. Verwoerd, al que retrató tiempo después como un profesor de brillante oratoria, disciplinado y coherente aunque algo distante y, curiosamente, poco dado a manifestarse en cuestiones políticas. La lectura de la obra de Ben Marais y el apoyo que éste había recibido de B. B. Keet, su mentor y uno de sus profesores más admirados, junto a un prolongado viaje por Europa y Norteamérica, sembraron serias dudas acerca del paradigma nacionalista *afrikáner* que el entonces *broederbond* profesaba fervientemente. Los argumentos bíblicos que daban sustento al *apartheid* fueron perdiendo consistencia ante sus ojos. Pero fue sobre todo la visita a las *townships* segregadas de la población india, a los barracones mineros de los trabajadores negros y a los suburbios de los mestizos, lo que le abrió los ojos a las efectos que el *apartheid*, y especialmente las leyes relativas a la residencia, generaban en la población africana. Sus contactos con el mundo ecuménico completaron un retrato de lúgubres trazos del sistema político que durante tiempo había defendido.

En el corazón de las razones que llevaron a la creación del *Christian Institute* se encuentran los acontecimientos de Sarpheville (1960) y la Consulta de Cottesloe organizada por el Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI), que generaron en el seno de las Iglesias *afrikáners* un fuerte debate interno. Naudé fue uno de los participantes en aquella Consulta que, ante los acontecimientos de Sarpheville, trataba de analizar la postura de las distintas Iglesias ante el gobierno nacionalista. Poco tiempo después, en 1962, funda el periódico *Pro Veritate* y, unos meses más tarde encabeza, junto a otros ministros reformados, el nacimiento del *Christian Institute*, tras haber aban-

⁵⁶ Sobre la figura de B. Naudé: C. RYAN, *Beyers Naudé. Pilgrimage of Faith*, Cape Town 1990; Ch. VILLA-VICENCIO - J. W. DE GRUCHY (eds.), *Resistance and Hope. Essays in Honor of Beyers Naudé*, Cape Town 1985; B. NAUDÉ - D. SÖLLE, *Hope for Faith. A Conversation*, Geneva 1986; B. MCLEOD, *Naudé: Prophet to South Africa*, Atlanta 1978; INTERNATIONAL COMMISSION OF JURISTS (eds.), *The Trial of Beyers Naudé*, London 1975.

donado la *Broederbond* y haber perdido, como consecuencia de ello, su condición de ministro de la Iglesia Reformada. Ambas iniciativas respondían al intento de establecer entre los ministros *afrikáners* un foro de debate en torno al *apartheid*, y al deseo de sacar a la Iglesia del aislamiento en que había caído tras la Consulta de Cottesloe y su ruptura con el CEI. El propósito con el que estos *afrikáners* emprendían la aventura de su creación era establecer una organización ecuménica independiente, que sirviera de marco en el que poder investigar alternativas a la teología del *apartheid*. Pronto se convirtió en una de las organizaciones eclesiales más relevantes de Sudáfrica, poniendo en marcha una andadura ecuménica y multirracial que en sus escasos catorce años de existencia lo convirtió en uno de los mayores referentes de las voces proféticas en el mundo reformado *afrikáner*.

Para su sorpresa, poco tiempo después fue elegido moderador del Sínodo del Transvaal. Detrás de la decisión —como dirá él mismo— no había sino un intento de establecer un *quid pro quo*: la Iglesia podría afirmar su integridad a cambio de su renuncia como editor de *Pro Veritate* y de su apoyo a la postura oficial de su Iglesia⁵⁷. Entonces Naudé, rompiendo el pacto de silencio que imperaba en la organización, envió documentos secretos a Albert Geyser para un estudio que realizaba sobre la *Broederbond*. Cuando, algún tiempo después, Geyser filtró los documentos y estos aparecieron publicados en el *Sunday Times*, Naudé se convirtió en un traidor para sus compatriotas *afrikáners*. Geyser era otra de las figuras destacadas en el grupo fundacional del *Christian Institute*. Su colaboración en la obra *Delayed Action* le había acarreado la acusación de herejía por parte de algunos de sus alumnos, con el consiguiente descrédito y aislamiento, aunque los tribunales habían terminado por darle la razón. Pero la disidencia se pagaba cara en las Iglesias *afrikáners*.

El *Christian Institute* no tardó en convertirse en punto de referencia para la disidencia reformada *afrikáner*. El resquebrajamiento que comenzaba a experimentar la unidad de la nación *afrikáner* se manifestaba también en el seno de la que fuera Iglesia oficial del Transvaal (*Nederduitse Hervormde Kerk*) que, con la participación de un grupo de disidentes de esta Iglesia en la creación del *Christian Institute*, sufría una brecha irreparable. Pero la vida de este organismo no iba a ser fácil. Desde el principio tuvo que debatirse entre el rechazo de su Iglesia y la desconfianza por parte de la población negra, que recelaba de un organismo de membresía mayoritariamente blanca. Sin embargo, esta dificultad se veía compensada por un creciente apoyo exterior, principalmente de las Iglesias Holandesas. Pese a las descalificaciones que recibió de la Iglesia Reformada de El Cabo, prosiguió su andadura

⁵⁷ Cf. Ch. VILLA-VICENCIO, «A Life of Resistance and Hope», en: Ch. VILLA-VICENCIO - J. W. DE GRUCHY (eds.), *Resistance and Hope. South African essays in Honor of Beyers Naudé*, 10.

con firmeza⁵⁸. La participación de Naudé en la Conferencia de Ginebra (1966) de la Comisión Iglesia y Sociedad del CEI significó un nuevo impulso para el organismo, que organizó numerosas conferencias a lo largo del país para debatir las conclusiones de la Consulta de Ginebra.

En sus inicios, y teniendo como fuente inspiradora la «Iglesia confesante» alemana, el *Christian Institute* se concibe a sí mismo como una voz profética, necesaria ante unas Iglesias que con su *volksteologie* se habían apartado de la auténtica herencia calvinista, había fracasado en su respuesta al *apartheid*, y ahora rechazaba las conclusiones de Cottesloe⁵⁹. Con una orientación más académica que activista, la institución se dirigía inicialmente a una membresía blanca, buscando convertirse en un foro de debate intraeclesial. El obispo luterano Manas Buthelezi describía por aquel entonces con estos rasgos siniestros la difícil tarea que trataba de llevar a cabo: cual vagabundo hambriento que revuelve los desperdicios de comida en busca de algo que echarse a la boca, el *Christian Institute* hurga en la sucia basura de la *South African way of life*, tratando de recuperar algún valor o principio cristiano que pueda actuar como revulsivo capaz de despertar al clero reformado de su letargo⁶⁰.

En 1968 la organización fundada por Naudé se afilia al *South African Council of Churches* (SACC). La alianza entre estos dos organismos iba a tener un fuerte impacto con la publicación conjunta, ese mismo año, del *Message to the People of South Africa*, denunciando el *apartheid* como «un falso evangelio»⁶¹. En 1969, ambos organismos ponen en marcha el *Study Project on Christianity in Apartheid Society* (conocido como *Spro-Cas*), como un intento de llevar a la práctica las los preceptos del *Message*⁶². El rechazo que las Iglesias Reformadas blancas mostraban hacia el *Christian Institute* motivó un cambio de orientación, que se tradujo en un compromiso mayor con el Movimiento de Conciencia Negra. El giro no tardó en reflejarse en la orientación teológica, ahora más cercana a la incipiente Teología Negra de Liberación que brota-

⁵⁸ En 1966, el Sínodo General de la Iglesia de El Cabo condenó al *Christian Institute* por representar una falsa doctrina.

⁵⁹ Cf. J. DE GRUCHY, «A Short History of the Christian Institute», en: Ch. VILLA-VICENCIO - J. DE GRUCHY (eds.), *Resistance and Hope*, 17-18.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 23.

⁶¹ El texto se encuentra reproducido en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, 154-159.

⁶² El *Spro-Cas* publicó los siguientes Informes: *Education Beyond Apartheid*, Johannesburg 1971; *Toward Social Change*, Johannesburg 1971; *Apartheid and the Church*, Johannesburg 1971; *The Eye of the Needle*, Johannesburg 1972; *Power, Privilege and Poverty*, Johannesburg 1972; *Black Review*, Johannesburg 1972; *Migrant Labour* Johannesburg 1973; *White Liberation*, Johannesburg 1973; *South Africa's Political Alternatives*, Johannesburg 1973. Sobre el *Spro-Cas*, puede también consultarse: P. RANDALL, «Spro-Cas revisited: the Christian contribution to Political debate», en: Ch. VILLA-VICENCIO - J. DE GRUCHY (eds.), *Resistance and Hope*, 165-173.

ba en suelo sudafricano. Comenzaba la segunda etapa del *Christian Institute* que evolucionaba, como afirma Peter Walshe, hacia «una comprensión profética y dialéctica de la misión cristiana», estableciendo como una de las principales funciones «la redefinición del compromiso cristiano, rechazando tanto la religión civil *afrikáner* como ciertos aspectos culturales de las Iglesias multi-raciales blancas»⁶³. Su intento de transformar las actitudes blancas daba paso al apoyo incondicional al movimiento negro de liberación. Tras este cambio estaba, sin duda, el fuerte influjo que sobre la organización ejercía el controvertido Programa para Combatir el Racismo del CEI. El cambio de orientación no pasó desapercibido en la comunidad negra.

El contacto cada vez más estrecho con las organizaciones relacionadas con el Movimiento de Conciencia Negra, con sindicalistas y líderes negros, llevó a poner en marcha un nuevo programa, el *Special Programme for Christian Action in Society* (conocido como *Spro-Cas 2*). La radicalización de sus posturas no tardó en provocar reacciones políticas. El cuerpo policial de seguridad estatal asaltó sus oficinas y confiscó los pasaportes de sus miembros, que sufrieron detenciones y fueron sometidos a diversos tipos de inhabilitaciones. En 1972 el gobierno establece la *Commission of Enquiry into Certain Organisations*, con el mandato de investigar a varias organizaciones, entre las que se encontraba el *Christian Institute*. Su negativa a comparecer ante la Comisión, condujo a Beyers Naudé a un proceso judicial que se prolongaría durante tres años. La Comisión estableció finalmente que la organización fundada por Naudé había derivado en un organismo político, lo que acarrió la prohibición de recibir fondos del exterior. Las dificultades económicas obligaron a suspender muchos de sus proyectos.

La masacre de Soweto en 1976 motivó una nueva toma de postura de la emblemática organización, que hizo pública su posición a través de dos textos condenando la violencia del estado⁶⁴. La respuesta no se hizo esperar: el *Christian Institute* fue declarado ilegal, muchos de sus miembros detenidos, y Beyers Naudé sometido a un arresto domiciliario que se prolongaría durante siete largos años. Como afirma J. de Gruchy, si Sarpheville fue la causa indirecta de su fundación, Soweto le condujo a su fin⁶⁵. La historia del *Christian Institute* y de su publicación *Pro Veritate*, como la de otras muchas organizaciones opuestas al *apartheid*, llegaba de esta forma tan abrupta a su fin. Pero, en su corta existencia, había contribuido a sembrar las semillas de un movimiento de «Iglesia confesante», había logrado ganarse la credibilidad del pueblo negro, y había elevado a Naudé a la categoría de figura profética. El tiempo daba la razón a las convicciones más profundas

⁶³ P. WALSHE, *Church versus State*, XIII.

⁶⁴ Los documentos son: *Is South Africa a Police State?* y *Torture in South Africa*.

⁶⁵ Cf. J. DE GRUCHY, «A Short History of the Christian Institute», 25.

del obispo Buthelezi: por encima de sus mensajes teológicos, el *Christian Institute* dejaba como su mejor herencia el testimonio del poder redentor de la cruz, pues «lo que el *Christian Institute* está experimentando es el poder de la *theologia crucis*, que el pueblo negro entiende bien porque siempre ha vivido en ella, teología de un poder que trasciende las palabras»⁶⁶.

El movimiento de la disidencia no llegó, sin embargo, a su fin con el desmantelamiento del *Christian Institute*. El período comprendido entre 1979 y la firma del documento *Kairós*, es testigo de un fuerte debate en el seno de la *Nederduitse Gereformeerde Kerk*, en el que son cada vez más las voces que cuestionan la moralidad del orden del *apartheid*. De fondo no se podía acallar el eco de un profundo debate que afloraba con una fuerza cada vez mayor y cristalizaba en pronunciamientos públicos y otras resoluciones: el *Reformation Day Statement* firmado por ocho teólogos en 1981; la publicación de la obra *Strokompas*; la Carta Abierta, firmada en 1982 por 123 pastores blancos; o el *Reforum* de 1985. La postura oficial de la Iglesia de El Cabo iba, sin embargo, a mantenerse inamovible, sin que existieran signos reales de un cambio fundamental ni en la política del gobierno —pese a las reformas introducidas por el Primer Ministro Botha— ni en la Iglesia. Pese a las adaptaciones e innovaciones, la estructura del *apartheid* permanecía intacta porque ambos se hallaban profundamente comprometidos con la ideología del desarrollo separado, mostrándose convencidos de la necesidad de que cada pueblo tuviera su propio Estado y estructura política separada⁶⁷. Todavía en 1985, uno de esos disidentes, el célebre misionólogo David Bosch, se lamentaba de que la inminente ruptura en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa, predicha por la prensa inglesa, no se había producido. Porque, si bien era cierto que muchos de sus miembros se habían pasado a Iglesias pentecostales o carismáticas, a algunas de las Iglesias Reformadas negras o a las de habla inglesa, también lo era que la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* seguía creciendo en su membresía y que, salvo escasas voces disidentes, se mantenía sólida, inexpugnable, e inamovible en su posición⁶⁸. El Sínodo General celebrado en octubre de 1982 supuso una reafirmación de su postura y el inicio de una situación de aislamiento cada vez mayor.

3. LA RESISTENCIA ECLESIAL Y ECUMÉNICA FRENTE AL APARTHEID (1948-1985)

Tras haber visto el desarrollo histórico y teológico de las Iglesias *afrikaners*, la implicación de lo político y lo teológico-ecclesial en la Sudáfrica

⁶⁶ Citado en: J. DE GRUCHY, «A Short History of the Christian Institute», 23.

⁶⁷ Cf. J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid Change and the NG Kerk*, 195.

⁶⁸ Cf. D. BOSCH, «Fragmentation of Afrikanerdom», 71-73.

blanca, pasamos ahora a presentar las Iglesias y organismos ecuménicos que, de diversa manera, se opusieron al *apartheid*. Si en el caso anterior nos vimos obligados a remontarnos en el tiempo hasta la llegada de los primeros calvinistas holandeses, aquí nos concentraremos en el periodo comprendido entre el ascenso al poder de los nacionalistas *afrikáners* (1948) y la redacción del documento *Kairós* (1985).

Presentemos brevemente a sus actores principales. En primer lugar, encontramos las denominadas *English-speaking Churches*, o Iglesias «de habla inglesa», término que designa a las cuatro Iglesias de las tradiciones Anglicana, Metodista, Presbiteriana y Congregacional, con origen todas ellas en Gran Bretaña y que han mantenido estrechos lazos por su común pertenencia al *South African Council of Churches*⁶⁹. Siendo cultural y racialmente diversas, este conglomerado de Iglesias mantuvo una postura común ante las cuestiones raciales, lo que les granjeó el título de Iglesias opuestas a la política racial del gobierno nacionalista, de modo que en el reparto de papeles de esta peculiar tragedia sudafricana son ellas las que ostentarían el papel protagonista. La realidad, sin embargo, resulta bastante más compleja. Ciertamente, entre sus filas encontramos a algunas de las figuras más famosas de la resistencia: el obispo Colenso, Trevor Hudleston, o el arzobispo Desmond Tutu. Sin embargo, el comportamiento de estas Iglesias no ha escapado a duras críticas, tal y como se desprende de los títulos de los trabajos de J. Cochrane (*Servants of Power*) y de Ch. Villa-Vicencio (*Trapped in Apartheid*). Anticipemos, además, que el propio documento *Kairós* se muestra extremadamente crítico con el comportamiento de estas Iglesias.

En segundo lugar, encontramos a la Iglesia Católica, implantada tardíamente en 1838. Tras vencer una fuerte resistencia, se configuró como Iglesia multirracial y mantuvo una posición cada vez más dura hacia el gobierno de Pretoria. En ocasiones sus declaraciones, cada vez más explícitas frente al *apartheid*, se vieron acompañadas de inequívocas tomas de postura. Y, por último, las denominadas «Iglesias hijas», aquellas que surgieron de la convergencia de dos factores: de un lado, la labor misionera de las Iglesias *afrikáners*, que suscitaba nuevas conversiones; y, de otro, la política segregatoria de dichas Iglesias, que impedía la integración de la nueva membresía en las congregaciones blancas. Son cuatro: la *NG Sendingkerk* (NGSK), conocida también por su designación inglesa *Dutch Reformed Mission Church* para

⁶⁹ Los nombres oficiales de estas Iglesias son: la *Anglican Church of the Province of Southern Africa* (CPSA), la *Methodist Church of Southern Africa*, la *Presbyterian Church of Southern Africa*, y la *United Congregational Church of Southern Africa*. No se incluyen la *Baptist Union of South Africa*, la *Church of England of South Africa*, que no pertenece a la comunión de Canterbury, ni la Iglesia Católica que, aunque de habla inglesa, no tiene un origen británico ni comparte las características del Protestantismo.

mestizos (*coloured*) fundada en 1881; la *Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika* (NGKA), fundada en 1951 e integrada por los miembros negros de raíces calvinistas; y la *Reformed Church in Africa* (RCA), para la comunidad de raza hindú, que vio la luz tardíamente, en 1969. A estos actores eclesiales se suman las fuerzas del movimiento ecuménico internacional, a cuyas actuaciones dedicaremos una sección especial. Cabe recordar, no obstante, que la fundación del Consejo Ecuménico de Iglesias coincidió en el tiempo con el triunfo de los nacionalistas *afrikáners* en las urnas. La cuestión racial constituirá una de las preocupaciones permanentes de este organismo internacional con sede en Ginebra, en cuyo marco fue presentado internacionalmente el documento *Kairós*.

3.1. La encrucijada de las *English-speaking Churches*: entre la resistencia y la sumisión

El mundo religioso sudafricano de ascendencia británica se ha configurado a partir de dos tendencias claramente diferenciadas⁷⁰. De un lado encontramos a los grupos procedentes de la denominada tradición no-conformista (congregacionalistas, metodistas y baptistas), influidos por el ala radical de la Reforma, que han conservado una tendencia menos sumisa y más crítica hacia el gobierno y la autoridad, y que orientaron su actividad hacia las poblaciones indígenas. De otro, la Iglesia Anglicana (*Church of the Province of Southern Africa*), la más influyente, que se configuró como Iglesia establecida, con una membresía inicialmente blanca, y dedicada a atender a los colonos de origen británico. La conexión natural entre la Iglesia de Inglaterra y la corona británica están en la base de su actitud menos crítica hacia el *establishment*, y de su menor vigor en su protesta contra la ideología gubernamental. Este doble origen reproduce esa división a la que nos referimos al comienzo del capítulo entre una «Iglesia de los colonos» —en este caso los de ascendencia británica más representados en la Iglesia Anglicana— y una «iglesia misionera», que surgió como fruto de la intensa labor de las sociedades misioneras que, con el correr del tiempo, dio origen

⁷⁰ Sobre las *English-speaking Churches*: J. DE GRUCHY, «Grappling with a Colonial Heritage: The English-speaking Churches under Imperialism and Apartheid», en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa*, 155-172; J. COCHRANE, *Servants of Power: The Role of English-speaking Churches 1903-1930*, Johannesburg 1987; Ch. VILLA-VICENCIO, *Trapped in Apartheid. A Socio-Theological History of the English Speaking Churches*, Maryknoll 1988. Sobre la Iglesia Anglicana: P. HINCHLIFF, *The Anglican Church in South Africa*, London 1963; M. E. WORSNIP, *Between the Two Fires (The Anglican Church and Apartheid, 1948 to 1957)*, Pietermaritzburg 1987; C. LEWIS - G. E. EDWARDS (eds.), *The Historical Records of the Church of the Province of South Africa*, London 1934; A. IVE, *A Candle Burns in Africa: The Story of the Church of England in South Africa*, Hillcrest ²1992.

a diversas Iglesias cuyas estructuras denominacionales se consolidaron a comienzos del siglo XX. Veamos cómo se comportaron tras las elecciones que dieron la victoria al Partido Nacionalista.

a) 1948, *las Iglesias de habla inglesa «entre dos fuegos»*

Al comienzo de su obra dedicada a las *English-speaking Churches*, titulada *Servidores del poder*, sentencia el teólogo sudafricano James Cochrane que el año 1948 «constituye el símbolo del desastre para estas Iglesias, que no tardaron en comprender que el nuevo fenómeno político que entraba en escena contradecía las esperanzas que albergaban tanto para su propio futuro como para el de la nación»⁷¹. ¿Cuáles eran aquellas expectativas? Detengámonos brevemente en el capítulo de esperanzas frustradas que colocan a estas comunidades de origen británico en una complicada posición, tan embarazosa como ambigua, entre la resistencia y la sumisión, por decirlo con palabras de Bonhoeffer.

El triunfo nacionalista en las urnas amenazaba con poner fin a las cordiales relaciones que estas Iglesias habían logrado establecer a duras penas con las Iglesias *afrikáners*. No había sido un logro menor, especialmente para la Iglesia Anglicana, dada la historia reciente del país que había situado a estas dos familias eclesiales en bandos opuestos, unos secundando la causa británica y otros como acérrimos defensores de la comunidad *bóer*. El apoyo que tanto las Iglesias procedentes de la tradición no-conformista como la Anglicana habían mostrado a la causa británica durante la guerra anglo-*bóer* venía siendo un grave obstáculo para la relación de estas Iglesias con las *afrikáners* y con el conjunto de la comunidad *bóer*. Tras la contienda, los británicos y sus Iglesias con ellos, habían apoyado la constitución racialmente discriminatoria de la Unión Sudafricana, tratando de engendrar un espíritu de unidad entre británicos y *afrikáners*, y siguiendo la línea política conciliatoria de la oficina colonial británica. De acuerdo con estos intereses, en la agenda de las *English-speaking Churches* la reconciliación con los *bóers* y la promoción de la causa de la Unión pasó a ocupar el primer lugar, relegando así unas reivindicaciones negras que en modo alguno debían obstaculizar el camino hacia la Unión Sudafricana. Con el paso del tiempo habían logrado limar asperezas, superar malentendidos y lograr un clima de cordialidad con las Iglesias *afrikáners*. Pero la connivencia que éstas mostraban con el nuevo dogma del *apartheid*, convertido ahora en política gubernamental, amenazaba el entendimiento entre las Iglesias *afrikáners*, que apoyaban férreamente la segregación racial, y las de ascendencia británica, que se orientaban claramente en la dirección del multirracismo.

⁷¹ Cf. J. COCHRANE, *Servants of Power*, 3.

Un segundo aspecto convertía en estéril su intento de reconciliación con la comunidad *bóer* y la promoción de la causa de la Unión Sudafricana. Se trataba, sin duda, de una ardua e inviable tarea para un Iglesia considerada «extranjera», una *uitlander* como les gustaba calificarla despectivamente, porque entre los *afrikáners* hacía tiempo que reinaba un ambiente de recelo y desconfianza hacia lo que denominaban *die Engelse Kerk*, aquella rama de la comunión anglicana conocida como la *Church of the Province of South Africa*, que había sido importada desde Inglaterra y cuyos pastores, de un modo tan irritante y ofensivo para los *bóers*, hablaban de Inglaterra como «su hogar» e imaginaban un idílico retiro *at home*, en su añorada Gran Bretaña. Eso por no hablar de aquella intolerable intromisión del mundo eclesial británico, con sus misioneros a la cabeza, promoviendo el cambio legislativo que suprimió la esclavitud y dio al traste con el particular *modus vivendi* de los *afrikáners*. El conflicto entre las Iglesias «de habla inglesa» y el nuevo gobierno resultó finalmente inevitable, porque la naturaleza más profunda de la política del *apartheid* era considerada anatema por estas Iglesias, que no veían diferencia entre el *apartheid* y el denominado «desarrollo separado», y que no tardaron en oponerse a la política gubernamental.

Finalmente, el resultado de las urnas en 1948 daba al traste con el programa del denominado «cristianismo social». Esta doctrina de matriz misionera impulsada desde el ala liberal de estas Iglesias de habla inglesa, promovía un fuerte compromiso social a favor de los nativos. De esta forma se contrapesaba y compensaba el escoramiento que sus posturas oficiales mostraban hacia una Unión Sudafricana que privilegiaba a la población blanca. Efectivamente, a diferencia de las Iglesias *afrikáners*, que se afanaron con tesón en su proyecto misionero de separación racial, las *English-speaking Churches* se habían empleado a fondo en poner en práctica el proyecto del «cristianismo social». Siguiendo el modelo del programa del *Social Gospel* norteamericano, proclamaba que el cristianismo tenía una regeneradora misión social, mediante la aplicación del poder transformador de la fe cristiana a las luchas por la libertad, la democracia, la paz y la justicia social. Aquel mensaje del *Social Gospel* y su visión soteriológica en clave de liberación de la ignorancia, el hambre la miseria y la opresión, había entusiasmado a muchos misioneros procedentes de las Iglesias «de habla inglesa» que, junto a colonos cristianos de ascendencia británica y en alianza con africanos moderados, trataban de responder a la crisis social y cultural causada a la población africana como consecuencia del empobrecimiento rural, la urbanización y las políticas de discriminación racial. Entendieron que aquel intento de redefinir la misión de la Iglesia en la nueva sociedad capitalista e industrializada que estaba surgiendo en América, podía aplicarse con éxito a un contexto sudafricano caracterizado igualmente por una creciente urbanización e industrialización. Los ideales del *Social Gospel* fueron trans-

plantados a Sudáfrica de la mano de las *English-speaking Churches*, en un programa rebautizado como «Cristianismo social», un proyecto de ingeniería social que, en definitiva, no era sino una peculiar versión de denominado *benevolent Empire* americano. Es evidente que para los defensores de este proyecto articulado en torno al ideal asimilacionista, la victoria de un gobierno que rechazaba no sólo sus demandas específicas de justicia, sino su pretensión del acceso de los nativos a una participación en la vida política sudafricana, anulaba todas sus expectativas e invalidaba su proyecto. Como ha sentenciado el historiador R. Elpick, «cuando, tras 1948, la puerta de acceso a la ciudadanía fue cerrada de golpe, el programa elitista del Cristianismo Social se convirtió en un desastroso error»⁷².

Se mire por donde se mire, la victoria nacionalista colocaba a las *English-speaking Churches* en una difícil situación, aniquilando las esperanzas de una posible reconciliación con la comunidad *afrikáner* y de cualquier colaboración con sus Iglesias, y convirtiendo en inviable e inadecuado su proyecto misionero integracionista. En esta difícil tesitura, no tardará en recaer sobre ellas una doble sospecha: de una comunidad *bóer* que mirará cada vez con más reticencia a unas Iglesias que sistemáticamente cuestionaban las decisiones gubernamentales; y de una comunidad negra, que desconfiará de aquellos que durante décadas habían postergado sus intereses y que ahora aprobaban declaraciones que no aplicaban en su propio seno. En definitiva, se encontraban atrapadas bajo un doble nacionalismo, el nacionalismo *afrikáner* y el nacionalismo negro. El arzobispo anglicano Geoffrey Clayton se refería a esta difícil situación afirmando que la Iglesia se encontraba «bajo un doble fuego»: el de aquellos que consideraban ilegítima toda expresión de opinión contraria al gobierno vigente; y el de aquellos que pensaban que no era suficientemente enérgica en sus denuncias.

La victoria en 1948 del Partido Nacionalista marca una nueva fase en las relaciones entre estas Iglesias y el Estado. La postura de las *English-speaking Churches* en esta etapa se refleja en la Conferencia de Rosettenville (1949), organizada por el *Christian Council of South Africa*, el organismo ecuménico fundado en 1936 por las Iglesias «de habla inglesa» y los Sínodos de El Cabo

⁷² No está, sin embargo, de más dejar constancia de la contribución que realizó este movimiento a la posterior lucha contra el *apartheid* porque, como reconocerá R. ELPICK, en Sudáfrica el *Social Gospel* no condujo ni al Reino de Dios, como abogaban sus defensores, ni a la «ciudad secular», según auguraban los críticos del *Social Gospel* americano, pero inspiró una tradición disidente de fe en la igualdad humana y en la posibilidad de una conciliación étnica y racial que, una vez purgada de su paternalismo, inspiraría una poderosa línea de resistencia en la era del *apartheid* (Cf. R. ELPICK, «The Benevolent Empire and the Social Gospel», en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History*, Claremont 1997, 366).

y el Transvaal de la Iglesia Reformada Holandesa⁷³. Pero la presencia de los dos Sínodos de la Iglesia Reformada Holandesa en el organismo creado duró poco. En 1941, ambos Sínodos lo abandonaron alegando razones lingüísticas, diferencias en la política racial y el rechazo de una parte de su membresía a la labor ecuménica. Desde entonces, el *Christian Council* se identificó con la postura de las *English-speaking Churches* o, mejor dicho, con la facción de ellas más crítica con el gobierno. Las conclusiones de la Conferencia de Rosettenville se resumen en los siguientes puntos: afirmación y defensa de una unidad del género humano que trasciende toda diferencia y se fundamenta en el principio antropológico de un Dios que creó a todo ser humano a su imagen; afirmación de que la verdadera necesidad de Sudáfrica no es el *apartheid*, sino el *eendrag* (la unidad mediante la cooperación); ampliación del derecho al voto a todos aquellos capaces de ejercitarlo; y derecho a recibir la mejor educación y a acceder al mejor trabajo que uno pueda realizar⁷⁴.

En los primeros años de gobierno nacionalista las *English-speaking Churches* protestaron en sus Sínodos, Conferencias y Asambleas contra cada nueva ley tendente a fortalecer el *apartheid*. Publicaron cartas pastorales, iniciaron programas y desarrollaron diversas consultas, pronunciándose contra la denominada *Ley de zonas de grupos* que establecían áreas residenciales y de negocios separadas, contra la prohibición de matrimonios mixtos, contra la educación segregada, los *pass law*, las detenciones sin juicio, en definitiva, contra cada nueva ley del *apartheid*. Antes de cumplirse un año del nuevo gobierno nacionalista, el Sínodo de la Iglesia Anglicana hizo suyas las afirmaciones sobre cuestiones raciales de la Conferencia de Lambeth, celebrada ese mismo año bajo el fuerte impacto del holocausto nazi, a saber: que la Iglesia debía proclamar el derecho a la seguridad, al trabajo, a la reagrupación familiar, a la propiedad privada a la libertad de expresión, asociación e información, a la igualdad de oportunidades en el ámbito educativo, sin distinción racial; y el rechazo a la discriminación racial como inconsistente con los principios cristianos⁷⁵. La misma senda siguieron presbiterianos, metodistas y congregacionalistas quienes, en sus respectivos Sínodos y Asambleas, se mostraron críticos con la nueva política gubernamental y se opusieron a la negativa del derecho al voto de los *coloured*⁷⁶. Su postura se sustentaba en una profunda convicción: que la nueva política

⁷³ Sobre los primeros años de este organismo y el desarrollo del ecumenismo en Sudáfrica: E. STRASSBERGER, *Ecumenism in South Africa: 1936-1960*, Johannesburg 1974.

⁷⁴ Cf. J. W. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 53-54.

⁷⁵ Cf. Las resoluciones de la Conferencia de Lambeth de 1948 fueron publicadas en Sudáfrica en: *Cape Town Diocesan Magazine*, January 1949. Las afirmaciones sobre cuestiones raciales en las resoluciones 7 y 27.

⁷⁶ Cf. THE CIVIL RIGHTS LEAGUE, *The Churches' Judgment on Apartheid*, Cape Town 1948.

nacional era intrínsecamente injusta y se oponía a los principios y valores cristianos. Frente a la política gubernamental que buscaba separar y dividir a la población sobre la base étnica, estas Iglesias entendían su misión en clave de reconciliación y lucha por la igualdad social.

Ahora bien, esta imagen un tanto idílica de unas Iglesias frontalmente opuestas a la política del *apartheid* no se corresponde con una realidad que fue mucho más compleja. Lo que generaba realmente división en estas Iglesias no era la condena de la legislación del *apartheid*, sino la forma práctica, incluso la actuación política, que las Iglesias debían adoptar. El debate en torno al rol político que sus Iglesias, y especialmente, algunos de sus ministros y sacerdotes estaban jugando de forma creciente (Trevor Huddleston, el obispo Ambrose Reeves, Michael Scott, etc.) fue, como vamos a ver, un motivo que enfrentó a los miembros y a la jerarquía de unas Iglesias divididas entre aquellos que consideraban que la moderación y la cautela era la mejor respuesta y aquellos que apoyaban un enfrentamiento abierto con el gobierno. Veamos cómo acontecieron los hechos.

b) *Trevor Huddleston y el arzobispo Geoffrey Clayton: dos visiones encontradas en el clero anglicano*

La aparentemente inequívoca postura oficial que hemos descrito en el apartado anterior encubría, como hemos apuntado ya, un serio y con frecuencia acalorado debate entre dos posturas litigantes y contrapuestas dentro del mundo de las *English-speaking Churches*, y especialmente dentro del clero anglicano, cuyas figuras más representativas eran, sin duda, el arzobispo Geoffrey Clayton (1884-1957) y el entonces sacerdote y futuro arzobispo Trevor Huddleston (1913-1998). Recorrer la primera década de gobierno nacionalista de la mano de estos dos hombres nos permite evocar los diversos modos que tuvo el mundo eclesial de ascendencia británica de encarar el difícil contexto político sudafricano. La trayectoria vital, eclesial y política del primero ha sido magníficamente retratada por el prestigioso escritor sudafricano de orientación liberal Alan Paton⁷⁷. El segundo nos ha legado su pensamiento en su controvertida obra *Naught from your Comfort*⁷⁸.

La historia nos sitúa ante dos hombres de fuerte personalidad, enormemente carismáticos, críticos ambos con el sistema del *apartheid*, pero en profundo desacuerdo sobre la implicación de la Iglesia en cuestiones políticas. El conflicto que ambos protagonizaron ejemplifica a la perfección la encrucijada en la que se encontraban las denominadas *English-speaking*

⁷⁷ A. PATON, *Apartheid and the Archbishop: The Life and Times of Geoffrey Clayton*, London 1974.

⁷⁸ T. HUDDLESTON, *Naught from your Comfort*, London 1956.

Churches. Como expresa su biógrafo, la posición de Clayton representaba una orilla del creciente abismo que se abría, no sólo en la Iglesia Anglicana, sino en toda Sudáfrica, entre conservadores y liberales, pietistas y activistas, gradualistas e impacientes reformistas⁷⁹. Dicho en términos eclesiales: se trataba de una brecha entre aquellos blancos que, como él, creían que la Iglesia debía proseguir adelante con su vida en lo esencial pese a las crisis e injusticias que se producían en el país, y aquellos que, como Trevor Huddleston, Ambrose Reeves o Michael Scott⁸⁰, pensaban que la Iglesia debía luchar abiertamente mediante la palabra y el testimonio. Porque, en definitiva, sus posiciones encerraban dos planteamientos eclesiológicos difícilmente conciliables.

Sin ser un hombre de partido, Clayton era catalogado como un liberal católico de la escuela de Cambridge. Este anglocatólico confeso, de apariencia extraña, por no decir cuasicómica, maniático hasta el extremo de escoger por orden alfabético sus destinos veraniegos en lo que sus amigos jocosamente bautizaron como «vacaciones alfabéticas» había llegado, sin pertenecer a la denominada «camarilla de Lambeth», al episcopado en la remota sede de Johannesburgo en 1934. Tomó posesión de su cargo en la Sudáfrica gobernada por Hertzog y Smuts, con un sueño integracionista todavía vigente que, sin embargo, tenía los días contados, y fue nombrado arzobispo de Ciudad de El Cabo el mismo año en que los nacionalistas *afrikáners* arrasaron en las urnas. La muerte del viejo general Smuts en 1950, que enterraba con él todo resquicio de una política de corte moderado, y el nombramiento de H. Verwoerd como ministro de Asuntos Nativos ese mismo año, marcan la tónica del difícil contexto político en el que el recién nombrado arzobispo iba a desempeñar su tarea. Habiéndose mostrado al margen de cuestiones políticas en su Inglaterra natal, Clayton trató de aplicar su aprensión política en su nuevo ministerio pero, como advierte A. Paton, «en ningún país del mundo resultaba tan difícil como en Sudáfrica escuchar el grito «mantener la política fuera de la religión»⁸¹. Para este hombre cauteloso y con un fuerte sentido de la disciplina, al que la mera idea de la desobediencia de la Iglesia al Estado desagradaba tanto como la de una Iglesia sometida al mismo, no fue fácil verse irremediablemente

⁷⁹ A. PATON, *Apartheid and the Archbishop*, 158.

⁸⁰ En un intento por hacer avanzar a la Iglesia Anglicana en su compromiso, Scott promovió en 1944 la denominada *Campaign for Right and Justice*. Posteriormente se implicó en la campaña de desobediencia civil que se puso en marcha a raíz del recorte de la representación política de la comunidad india. A. Reeves sucedió a Clayton como obispo de Johannesburgo. Durante el estado de emergencia de 1960 que siguió al trágico suceso de Sharpeville en 1960, buscó refugio en Swazilandia, algo de lo que nunca se recuperaría su reputación. Cuando finalmente regresó a Johannesburgo, fue deportado por el gobierno.

⁸¹ A. PATON, *Apartheid and the Archbishop*, 41.

avocado a adoptar posicionamientos políticos. El polifacético obispo, que nunca se refirió a Inglaterra como su hogar y siempre viajó con pasaporte sudafricano, se convirtió en una suerte de apátrida que, como dirá Paton, «dejó de ser un *englishmen* para, en realidad, nunca llegar a convertirse en un auténtico sudafricano»⁸².

En el bando opuesto nos encontramos a un fogoso Trevor Huddleston, cuya estatura física —cercana a los dos metros— resaltaba tanto como su imponente talla moral. Este miembro de una de las escasas comunidades religiosas del mundo anglicano —la *Community of Resurrection*—, se situaba en la estela de aquellos grandes misioneros británicos decimonónicos ejemplificados en la figura del famoso paladín de los derechos de los nativos, John Philip, que había luchado denodadamente hasta lograr la abolición de la esclavitud. No en vano, Huddleston despertaba en la comunidad *afrikáner* el mismo amargo sentimiento que antaño provocaron aquellos enojosos y entrometidos misioneros de la *London Missionary Society*. Este carismático personaje de espíritu ardiente se situaba en las antípodas de un comedido Clayton que, en la irónica descripción de Paton, era más proclive a conmoverse por el drama de una joven pareja que atravesaba por las dificultades de un divorcio que por el drama diario que sufría la población negra sudafricana. Sería, sin embargo, erróneo caricaturizar a Clayton como una especie de «amigo de los *afrikáners*» frente a un Huddleston defensor de los negros. El decurso de los acontecimientos muestra una realidad que escapa a fáciles estereotipos y enjuiciamientos y que, a la postre, no encierra sino dos visiones diferentes del papel de la Iglesia en la sociedad sudafricana. Porque el enfrentamiento y las desavenencias entre estos dos gigantes eclesiales está transido por la misma pregunta que subyace en la entraña del documento *Kairós*, que no es otra que la pregunta por la misión de la Iglesia en el contexto del *apartheid*. En el enfrentamiento de estos dos hombres, más allá del difícil entendimiento de dos temperamentos diametralmente opuestos, se dan cita dos modos de entender el ser y la misión de la Iglesia. Por ello nuestros personajes resultan arquetípicos del controvertido debate sobre el rol de la Iglesia en el *apartheid* sudafricano.

Clayton había desembarcado en las costas sudafricanas en 1934 en una extraña sociedad, de cuyas complejidades no tardó en percatarse. Aunque el término «*apartheid*» no se había incorporado al vocabulario internacional, en realidad la cosa ya existía. Fue nombrado obispo de la región más rica y poblada del país, en las altas llanuras del Transvaal, que habían vivido la fiebre del oro y los diamantes, y había visto crecer ciudades a su abrigo. La suya era una diócesis extremadamente activa en la labor educativa, con un

⁸² Ibid., 41

reparto que asignaba el trabajo en la ciudad de Johannesburgo y sus alrededores a la congregación de la que Huddleston era miembro, y reservaba las pequeñas ciudades y el campo a responsabilidad directa de la diócesis.

Desde sus inicios, Clayton se encontró una Iglesia profundamente dividida entre pietistas y activistas, división heredada de la tan característica ley misionera pendular del mundo protestante. Para los primeros, toda implicación en cuestiones sociales significaba un inadecuado coqueteo político. Acusaban a los activistas de agresivos, «buscagrescas» destructivos que, a sabiendas o desconociéndolo, no hacían en último término sino apoyar el comunismo. Los activistas, por su parte, tachaban a los pietistas de petulantes, reaccionarios y cobardes, rechazaban todo cristianismo que no se ocupase de este mundo y de las cuestiones políticas, sociales y económicas, y consideraban que mantener la política alejada de la religión era tan pernicioso e imposible como mantener la religión al margen de la política. Unos consideraban que la Iglesia debía confinarse en el cuidado de las almas, mientras los otros pensaban que ésta no podría dispensar su deber hacia las almas a menos que se ocupara de la sociedad en la que esas almas moraban. Ante este panorama, Clayton tuvo la habilidad de elaborar una síntesis entre pietismo y activismo que le granjeó una autoridad moral y espiritual raramente cuestionada, aunque no iba a tardar en darse cuenta que era más propenso a irritarse con los activistas que con los pietistas, cuando uno de los impulsivos sacerdotes de su diócesis, Michael Scott promovió en 1944 la denominada *Campaign for Right and Justice* y, poco tiempo después, se implicó en otra campaña en protesta por el recorte de la representación política de la comunidad india. Cuando llegaron a Clayton noticias de que el comprometido sacerdote se había ausentado de su comunidad, incumpliendo sus obligaciones con la misma, el arzobispo reaccionó suspendiéndole el sueldo. Dos cosas habían exacerbado sus ánimos: ver a uno de sus sacerdotes abiertamente involucrado en cuestiones políticas, y su participación en un acto de desobediencia civil de cuya legitimidad dudaba el arzobispo.

La respuesta de los obispos a los primeros cambios legislativos del gobierno llegó en un domingo de Adviento en el que se dio lectura en todas las parroquias anglicanas de Sudáfrica a una Carta Pastoral que, bajo el encabezamiento *It is not our purpose*, expresaba plenamente el sentir de nuestro obispo. El texto rezaba así: «No es nuestro propósito proponerles un cambio social o político. Tales cambios llegarán irremediabilmente aquí como en otras partes (...) Nuestro propósito es mostrar con nuestro ejemplo que personas de diferentes razas pueden trabajar juntas, respetándose mutuamente, en la construcción de un orden social más acorde con la men-

te de Cristo»⁸³. Clayton se encargó de dejar clara su postura respecto a la cuestión racial y mostrar su disconformidad con esa batería de leyes raciales que el gobierno nacionalista promulgaba compulsivamente. Ya en el Sínodo de 1950, se pronunció abiertamente afirmando la naturaleza multirracial de su Iglesia. La jerarquía anglicana había mostrado sus cartas en una partida que se antojaba larga y difícil.

La promulgación de lo que el Primer Ministro Malan llamaba «la piedra angular» del *apartheid* —la *Group Areas Act*— arrumbó las escasas esperanzas que Clayton todavía albergaba de una posible alianza para presionar al gobierno con una Iglesia Reformada en la que ya habían sonado las primeras voces críticas como las de B. B. Keet o Gerdener. Una de esas leyes, la *Bantu Education Act*, tuvo una enorme incidencia no sólo en las Iglesias de habla inglesa, también en la Iglesia Católica como veremos en su momento. Su promulgación en 1953 respondía al interés de generar y mantener las estructuras sociales del *apartheid*. Se trataba, en definitiva, de hacer de la educación una herramienta de la supremacía blanca, asegurando que la población negra se identificara con los roles que el *apartheid* les asignaba, poniendo fin a la educación dispensada en las escuelas misioneras, bajo la premisa de que la educación debía preparar al pueblo de acuerdo con sus oportunidades en la vida y la esfera en que les ha tocado vivir y no crear falsas expectativas. En realidad, tras su aprobación latía el viejo conflicto que la comunidad *afrikáner* mantenía con los misioneros británicos que, a sus ojos, inculcaban a sus pupilos peligrosos valores de justicia e igualdad que apuntaban, no al «desarrollo separado», sino a ese ideal integracionista tan en boga entre los blancos liberales. La nueva ley establecía que el control de la educación negra, que en ese momento se desarrollaba mayoritariamente en las escuelas misioneras y quedaba bajo el control de las cuatro administraciones provinciales, pasaba a manos del Estado, y en concreto al Departamento de Asuntos Nativos, encargado de las políticas raciales. En virtud de la nueva ley, las Iglesias que decidieran mantener el control de sus escuelas perderían los subsidios gubernamentales, lo que colocaba a estas escuelas ante una difícil situación económica que amenazaba su supervivencia.

Clayton se pronunció a propósito de la nueva ley educativa mostrando una postura bien distinta de la que había mantenido en su conflicto con Michael Scott, cuando declaró que la resistencia pasiva era incompatible con la fe cristiana. Tan sólo seis años habían bastado para hacerle cambiar de opinión. Ahora afirmaba que era obligación de los cristianos ser ciudadanos respetuosos con la ley, pero que si la ley les demandaba algo que consi-

⁸³ Citado en: M. E. WORSNIP, *Between the two Fires*, 57.

deraban opuesto a la voluntad de Dios, se imponía entonces el deber de obedecer a Dios. La precipitación de los acontecimientos empujaba irremediablemente a este hombre de ecuánime carácter a posicionarse en asuntos políticos. Y la cuestión de la obediencia a las leyes se había convertido en un serio problema de conciencia para muchos fieles de la Iglesia Anglicana, que consideraban que gran parte de la nueva legislación era injusta y anti-cristiana. En 1953, el Sínodo Episcopal, bajo la presidencia de Clayton, redactaba un documento en el que clarificaba la actitud de la Iglesia hacia la política racial, declarando que la única política moralmente defendible era aquella que diera a todos las oportunidades de un desarrollo pleno.

Cuando, una vez aprobada la nueva ley educativa, el gobierno instó a las escuelas a optar entre continuar como instituciones privadas perdiendo los subsidios estatales o ceder el control al gobierno alquilándoles o vendiéndoles las escuelas, la consigna de los obispos, con Clayton a la cabeza, fue tratar de conservar la propiedad de los edificios, y mantener las escuelas en la medida de lo posible. La única excepción fue el arzobispo de Johannesburgo, Ambrose Reeves quien, convencido de que la Iglesia no podía contribuir a la puesta en práctica de una política injusta y, ante la obligación de tener que implantar las nuevas directrices educativas inductando a los estudiantes con la nueva ideología racial, decidió cerrar las escuelas de su diócesis y conservar los edificios destinándolos a otros usos. La mayor parte de las *English-speaking Churches* capitularon, perdiendo el control de sus instituciones educativas y su influjo en la educación negra y dejando el campo libre a los ideólogos del *apartheid* educativo.

Por otra parte Huddleston, el antagonista de Clayton, reaccionó duramente ante lo que consideraba una claudicación de la Iglesia publicando en la prensa un duro texto que, bajo el título *La Iglesia duerme (The Church Sleeps On)*, describía a una Iglesia adormecida mientras lo peores males se cernían sobre el país, y cuya acción se limitaba a unas balbucientes palabras musitadas en sueños con la huera esperanza de que el gobierno las escuchara⁸⁴. El artículo terminaba con un llamamiento a que las Iglesias del resto del mundo realizaran un boicot cultural a Sudáfrica con la intención de que «probaran de su propia medicina». La carta no sólo provocó el enojo

⁸⁴ El texto, publicado en *The Observer* el 10 de octubre, reza como sigue: «The Church sleeps on. It sleeps on while 60.000 people are moved from their homes in the interest of a fantastic racial theory: it sleeps on while plans are made (and implemented) to transform the education of Africans into a thing called "Native Education" —which will erect a permanent barrier against Western culture reaching the African at all: it sleeps on while a dictatorship is swiftly being over all Native Affairs in the Union, so that speech and movement and association are no longer free. The Church sleeps on —though it occasionally talks in its sleep and expects (or dos it?) the Government to listen. The day was drawing near when the African Christian would accept no longer the authority of the sleeping Church *and he will cast it off*».

del gobierno, también Clayton se mostró profundamente contrariado por la iniciativa de Huddleston, pues si había algo que el arzobispo detestaba era verse urgido a hacer algo que sabía que no podía hacer. Y esa, precisamente, era la tesitura en la que Huddleston le estaba colocando. Clayton no quería enojar al gobierno, tratando con ello de no exponer a su Iglesia y a sus múltiples actividades a ningún riesgo. Consideraba, además, que provocar el aislamiento de los gobernantes mediante boicots no iba a lograr que cambiaran sus posturas. Y, por encima de todo, detestaba lo que consideraba un cierto «exhibicionismo» por parte de algunos de sus clérigos.

El conflicto entre Clayton y Huddleston no tardó en llegar. Tuvo lugar a raíz de la declaración de las ciudades como áreas residenciales blancas, y de la destrucción de los barrios negros. Huddleston, que ejercía desde 1943 como pastor en la misión que su congregación tenía en el barrio de Sophiatown, a las afueras de Johannesburgo, vivió en directo los dramáticos efectos de estos denominados «reasentamientos forzados» que despojaban a la gente de sus hogares y les desplazaban a áreas remotas. Sophiatown era mucho más que un barrio. Injertado en la gran urbe de Johannesburgo, esa ciudad forjada a la sombra de la fiebre del oro, abarrotada y cosmopolita, de rudas maneras y aire un tanto descarado, Sophiatown simbolizaba para la comunidad negra lo que el newyorkino barrio de Harlem para el mundo afroamericano. Era la cuna de la intelectualidad negra, y albergaba una vibrante vida cultural, que manaba por todos sus poros: locales donde se escuchaba el mejor jazz del continente, escritores, artistas, y el emblemático periódico *Drum*, que daba cuenta de todo ello. Huddleston se había dejado cautivar por este barrio que, a decir de muchos, le conquistó su corazón en la misma medida en que él supo conquistar el corazón de su gente. Apodado *Makhalipile* (el intrépido), este hombretón de ojos azules se había convertido en uno más de sus multicolores habitantes, y había llegado incluso a apadrinar uno de sus grupos de jazz, conocido popularmente como la *Huddleston Jazz Band*.

La victoriosa comunidad *afrikáner* no compartía sin embargo esa benévola y positiva valoración de Sophiatown. Como expresa A. Sparks, «para los zelotes *afrikáners* que habían llegado al poder se trataba de una abominación, el epítome de todos los pecados de «revoltijos de cohabitación». En 1954, tras haber sido declarado por el gobierno zona residencial blanca, Sophiatown fue sentenciada de muerte, según una ley que establecía que entre las ciudades y esos barrios negros destinados a proporcionar mano de obra barata a las ciudades popularmente conocidos como *townships*, debía mediar una distancia de quinientas yardas. El barrio fue literalmente arrasado, sus habitantes fueron trasladados al área denominada Soweto (acrónimo de *South West Township*), y sus cenizas convertidas en cimientos de un hermoso barrio residencial blanco de clase media denominado, en una

insólita exhibición de ironía, *Triomf*⁸⁵. El nuevo barrio no tardaría en convertirse en el triunfante símbolo de la dominación racial *afrikáner*, del mismo modo que Sophiatown quedaría como símbolo y esperanzador atisbo de lo que podría haber sido una Sudáfrica libre y multirracial. Huddleston fue testigo de primera mano de estos sucesos y, en ausencia del entonces obispo de Johannesburgo Ambrose Reeves, que se encontraba temporalmente en Inglaterra, se convirtió en el portavoz de los opositores de este masivo traslado forzoso proyectado por el gobierno. Manifestaciones en las calles, plataformas públicas, columnas en los periódicos, todo valía con tal de que la decisión del gobierno no se llevase a efecto. Definitivamente, Huddleston se había convertido en una figura pública de primer orden y, como dirá Paton, el día en que finalmente los traslados forzosos se llevaron a efecto Huddleston fue, con mucho, la figura más prominente de Sudáfrica. Su identificación con la causa negra le había otorgado, además, una considerable fama internacional. Y mientras era acusado por los nacionalistas *afrikáners* de ser el responsable de toda la propaganda difamatoria en las Iglesias de habla inglesa, en el extranjero era aclamado como «el hombre más comprometido de la tierra».

Clayton por aquella época y a raíz de una invitación de la BBC, se había pronunciado también contra la legislación racial del gobierno sosteniendo que, tratando de forzar por ley la separación, no hacían sino tirar por la borda los valores de la civilización que trataban de preservar. Sin embargo, no escondía su enojo con un Huddleston que tenía la habilidad de sacar a la luz el lado más colérico y obstinado del arzobispo. Los dos se mostraban contrarios a las política racial del gobierno, pero sus visiones eclesiológicas no coincidían. Podría decirse que todo el pensamiento de Clayton pivotaba sobre una profunda convicción: el derecho y el deber de la Iglesia a «ser Iglesia», lo que para el arzobispo significaba tanto rechazar una eclesiología de corte intimista que restringiera la función de la Iglesia a la relación vertical del individuo con Dios, como la vinculación o identificación de la Iglesia

⁸⁵ Entre los ilustres habitantes de Sophiatown se encontraba un todavía desconocido Desmond Tutu, cuya descripción de la destrucción del barrio reza del siguiente modo: «They (the Nationalist) moved the people of Sophiatown and raped them of their freehold title rights. They killed a lively community. I know, for I lived in Sophiatown, in Meyer Street where the Community of the Resurrection had their house, headed by Bishop Trevor Huddleston. I remember that on the eve of my ordination to the priesthood, the then Bishop of Johannesburg, Leslie Stradling, took some of us to a confirmation service in the old Christ The King Church, which stood like a sentinel on a knoll towering over all of Sophiatown. But it was not the Sophiatown I had known. This was now a devastated area, with many houses razed to the ground and weeds growing rampant all over. It was so like a bombed-out area. That had been done to maintain White supremacy» (D. TUTU, *Hope and Suffering. Sermons and Speeches*, Grand Rapids 1985, 93).

con los partidos políticos, porque sólo «siendo Iglesia» podía añadir su voz a las demás voces proféticas que se alzaban en el país. Clayton se mostraba contrario a cualquier tipo de participación abierta de la Iglesia o de su clero en cuestiones políticas, enojándose sobremanera cuando sospechaba que se estaba utilizando a la Iglesia con fines sociales o políticos por considerar que no era esa su misión fundamental.

Huddleston, por el contrario, consideraba que no era suficiente luchar contra las «convicciones religiosas» de los calvinistas exclusivamente proclamando la fe católica. El arma política de la Sudáfrica blanca debía, a su juicio, ser combatida con armas políticas, también por parte de los cristianos. Para Huddleston, a la inversa, la Iglesia se comportaba auténticamente como tal cuando era capaz de confrontarse abiertamente con el gobierno. Lo ha descrito perfectamente Alan Paton: «uno ardía de celo mientras el otro imploraba a Dios sabiduría y prudencia. Huddleston era el abogado apasionado defendiendo a su cliente; Clayton, por el contrario, era el juez. Y, mientras Huddleston se desesperaba con la tendencia judicial de Clayton, éste lo hacía con la pasión de Huddleston»⁸⁶. La confrontación entre ambos llegó a tal punto que Clayton advirtió que, mientras Huddleston fuera Provincial de la *Community of the Resurrection*, no pondría un pie en su comunidad ni realizaría visita apostólica alguna.

Poco tiempo después de estos acontecimientos, Huddleston fue reclamado a Inglaterra por sus superiores. Desde allí escribió su famosa obra *Naught for your Comfort* (Nada para tu consuelo), descrita como «un lamento por Sophiatown». Considerada como el ataque más provocativo al *apartheid*, el texto era una carga de profundidad enviada desde la lejana Inglaterra, que causó en los círculos cristianos internacionales un impacto similar al que, un año después ejerció la famosa obra de Alan Paton, *Cry the beloved country*⁸⁷. La obra tomaba el título de las palabras que en un poema de Chesterton dirigía la Virgen al rey inglés Alfredo antes de enfrentarse a los daneses en el año 878, y en el que transmitía un claro mensaje: no tenemos la victoria garantizada, aunque luchemos por la causa correcta, pero es nuestra responsabilidad elegir el lado correcto, aunque se corra el riesgo de estar del lado de los vencidos porque, en definitiva, es suficiente con saber que estamos luchando. Desde la distancia, y sin poder retornar a Sudáfrica, pues el gobierno le retiró el visado, Huddleston seguía empeñado en combatir el *apartheid*.

⁸⁶ A. PATON, *Apartheid and the Archbishop*, 248.

⁸⁷ A. PATON, *Cry, the beloved Country*, New York 1948. La obra, una de las novelas más populares de la literatura sudafricana, fue publicada sólo unos meses antes de la victoria nacionalista en las urnas, causando un enorme impacto.

Aunque Clayton se mostraba en franco desacuerdo con las actuaciones de Huddleston, la decisión de Verwoerd de cerrar la escuela fundada por Huddleston enojó sobremedida al arzobispo, que comenzó a hablar con más claridad. Las cosas sufrieron un brusco giro en 1957, cuando el primer ministro Verwoerd promulgó la denominada «cláusula eclesial». Digamos algo de esta ley que, aunque raramente llegó a aplicarse, marcó un cambio radical en la posturas de las Iglesias. Los matrimonios interraciales habían sido prohibidos, se estaban implantando las áreas residenciales y laborales separadas, se había anunciado la aplicación de la segregación a las universidades, y ahora se presentaba la cláusula 29 del Proyecto de enmienda de la Ley Nativa, que requería el permiso del ministro de Cuestiones Nativas y de la autoridad local para toda iglesia establecida en un área blanca que admitiera nativos. Clayton muestra por vez primera una abierta oposición a la política gubernamental, del mismo modo que por primera vez las *English-speaking Churches* responden unánimemente a la legislación del *apartheid*. La cláusula eclesial afectaba a la vida y al culto de la Iglesia de forma directa, lo que para Clayton significaba que el estado coartaba la libertad de la Iglesia. Y eso chocaba con sus convicciones eclesiológicas más profundas. Haciendo acopio de todas sus fuerzas, Clayton envió una carta abierta al entonces Primer Ministro H. Verwoerd afirmando taxativamente el deber de la Iglesia de desobedecer a esa ley, y sosteniendo que la Iglesia no podía reconocer el derecho de un gobierno secular a determinar si un miembro de su Iglesia, fuese de la raza que fuere, podía o no asistir a un culto⁸⁸. Temeroso porque su iniciativa pudiera dar con sus huesos entre rejas, el arzobispo se acostó aquel seis de marzo de 1947 sin sospechar que iba a ser su última noche. Falleció mientras dormía, habiéndole expresado poco antes al entonces obispo de Johannesburgo, Ambrose Reeves, sus temores más íntimos: «Reeves, no quiero ir a prisión. Soy un viejo, y no quiero terminar mis días en prisión, pero si he de ir, iré»⁸⁹. Tales fueron sus últimas palabras.

Este cambio de actitud del entonces arzobispo de Ciudad de El Cabo Geoffrey Clayton, simboliza de algún modo el cambio de actitud de las Iglesias «de habla inglesa» hacia el gobierno a raíz de la promulgación de la denominada «cláusula eclesial». En los años que siguieron, las *English-speaking Churches* contemplaron impotentes la deportación de misioneros extranjeros, al tiempo que vieron cómo las relaciones con el gobierno se enrarecían progresivamente.

⁸⁸ El texto se encuentra reproducido en: J. W. HOFMEIR - J. A. MILLARD - J. J. FRONEMAN (eds.), *History of the Church in South Africa (A Documentary & Source Book)*, Pretoria ²1994.

⁸⁹ Citado en: Ch. VILLA-VICENCIO, «Archbishop Desmond Tutu: From Oslo to Cape Town», 3.

c) *Un arzobispo negro en territorio afrikáner: Desmond Tutu y el South African Council of Churches*

Tras la muerte de Geoffrey Clayton, las cosas no tardaron en cambiar. Al arzobispo Clayton le sucedió en el episcopado Joost de Blank, que pronto se convirtió en uno de los clérigos más controvertidos de la historia sudafricana. Formado en la corriente *evangelical*, se decía de él que era capaz a un tiempo de provocar, engatusar, confrontar y hasta encandilar a sus adversarios. Pero sus acciones suscitaban un fuerte rechazo del ala más moderada de su Iglesia que consideraba que, con sus radicales posturas, exponía innecesariamente a la Iglesia. Se le acusó de tensar las posturas en el seno de la propia comunidad eclesial cuando, en 1963, antes de retornar a Londres en sus palabras de despedida afirmó: «Algunos han insinuado que he querido ir demasiado rápido y demasiado lejos. Pero, ¿cuál es la velocidad adecuada y la distancia que se debe recorrer cuando lo que se busca es alejarse del pecado y buscar la voluntad de Dios?»⁹⁰.

La marcha de Trevor Huddleston, Michael Scott y, posteriormente, Jost de Blank, dejaba un enorme vacío en el sector más crítico de la Iglesia Anglicana que, sin embargo, no tardó en cubrirse. Ciertamente, con su desaparición se cerraba un intenso capítulo de la vida anglicana en suelo sudafricano. Pero otro organismo estaba preparado para tomar el testigo de la resistencia frente al *apartheid* en el mundo de las *Englis-speaking Churches*: el *Christian Council of South Africa*, rebautizado posteriormente como *South African Council of Churches* (SACC). Tras una etapa de relativo letargo, este organismo ecuménico adquirió a finales de la década de 1960 un protagonismo que ya no abandonaría⁹¹. Veamos los acontecimientos que lo catapultaron a primera línea.

La década había arrancado con los tristes acontecimientos de Sarpheville (1960) y la Consulta organizada por el Consejo Ecuménico de Iglesias en Cottesloe para evaluar la postura de las Iglesias y tratar de discernir el papel de las mismas en la cada vez más difícil cuestión sudafricana. Poco tiempo después, el obispo anglicano Bill Burnett, secretario del SACC, participó en la Conferencia titulada «Iglesia y Sociedad» que el CEI organizó en Ginebra en 1966, y que abordó la cuestión del racismo. Allí coincidió con Beyers Naudé que, por aquel entonces, era ya en un señalado disidente de la Iglesia Reformada Holandesa. El intento de ambos de trasladar las conclusiones de

⁹⁰ Citado en: J. W. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 63.

⁹¹ Para una acercamiento a la primera etapa de este organismo puede consultarse: E. STRASSBERGER, *Ecumenism in South Africa: 1936-1960*, Johannesburg 1974. Para conocer la trayectoria del SACC son imprescindibles sus publicaciones periódicas: desde 1968 la publicación mensual *Kairos*, junto a su antecesora *Christian Council Quartely*; y, desde 1971, la publicación semanal *Ecunews*.

la Conferencia al contexto sudafricano cristalizó en la organización de una Conferencia nacional bautizada con el mismo tema («Iglesia y sociedad»), de la que brotó uno de los documentos más significativos de este período: el *Message to the People of South Africa* (1968)⁹². El SACC recobraba en aquel momento un innegable protagonismo convirtiéndose, junto al *Christian Institute* que lideraba Naudé, en claro referente de liderazgo profético.

La cuestión decisiva planteada en el mensaje se sustancia en estos términos: ¿a quién debo mi primera lealtad: a un ser humano, a un grupo étnico, a una tradición, a una ideología política o a Cristo? El documento concluía con un taxativo rechazo del *apartheid* y el desarrollo separado como contrarios a la fe cristiana. El texto fue enviado a todo el clero sudafricano, tanto de habla inglesa como *afrikáner*, suscitando reacciones encontradas. Como afirma J. de Gruchy, nada refleja mejor el dilema de la lucha eclesial de esta época que la correspondencia que afloró en respuesta a un documento que, en palabras de este teólogo, era un ataque lanzado «a la yugular del cuerpo político»⁹³. La postura gubernamental quedó plasmada en las palabras del propio Primer Ministro John Vorster, que no dudó en afirmar taxativamente que el documento no buscaba sino «perturbar el orden en Sudáfrica bajo la tapadera de la religión», y acusó al SACC de convertir los púlpitos en plataformas políticas de ataque al gobierno. Ambos —los líderes eclesiales del SACC y el Primer Ministro— apelaban en sus argumentaciones a la Palabra de Dios, en lo que se tornó un conflicto entre dos formas de interpretar el mensaje bíblico. Tras ser debatido en Sínodos, Conferencias y Asambleas eclesiales, seiscientos ministros de diversas Iglesias ratificaron el documento. Las Iglesias «de habla inglesa» y la Iglesia Católica, por su parte, dieron su aprobación al documento, aunque no sin ciertas reservas. El controvertido *Mensaje* no sólo enfrentó al SACC con el gobierno. Su publicación arrojó otras consecuencias no deseadas. La condena que vertía sobre aquellos que justificaran teológicamente el desarrollo separado —y, como ya hemos visto, tal era el caso de las Iglesias *afrikáners*— dificultó considerablemente la relación entre éstas y las Iglesias «de habla inglesa». Lo cierto es que el documento inauguró una nueva fase en la lucha eclesial, pues conllevó la puesta en marcha de una serie de programas encaminados a la aplicación del mismo.

⁹² El texto y su interpretación puede consultarse en: J. DE GRUCHY - W. DE VILLIERS (eds.), *The Message in Perspective*, Johannesburg 1969. Sobre el proceso de gestación del documento y su relevancia en la lucha eclesial contra el *apartheid* puede también consultarse: J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 112-123. La reacción gubernamental al documento quedó plasmada en el panfleto *Pseudo-Gospels in South Africa*, (Johannesburg 1968) que recoge las declaraciones del entonces Primer Ministro Vorster.

⁹³ Cf. J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 117.

En la década de 1970, el SACC experimentó un gran desarrollo, bajo la dirección del laico metodista John Rees. Aunque, indudablemente, la gran época dorada de este organismo llegó bajo la presidencia de Desmond Tutu (1978-1985). El organismo ecuménico estaba cambiando su fisonomía: dejaba de ser una institución dominada por blancos para convertirse progresivamente en un órgano representativo de la comunidad cristiana negra, algo que estaba igualmente sucediendo en las Iglesias que pertenecían al mismo. Las relaciones del organismo con sus Iglesias miembros no eran fáciles, desarrollándose en un conflictivo clima que reflejaba las tensiones existentes entre el movimiento profético y la institución eclesial.

Poco tiempo después, en 1974, el *South African Council of Churches* celebró su Conferencia anual en Hammanskraal, en un clima de profundo desánimo al constatar cómo todo intento de oposición al *apartheid* era severamente contrarrestado por las fuerzas de seguridad del Estado. Para complicar más las cosas, el gobierno sudafricano, en un intento por preservar sus fronteras y cortar con el apoyo que los exiliados del ANC recibían en Angola y Mozambique, decidió implicarse en la guerra civil de Angola. Surgió entonces uno de los debates más intensos que las Iglesias «de habla inglesa» iban a tener que afrontar en los años siguientes: el debate sobre la objeción de conciencia al servicio militar. Los delegados presentes en Hammanskraal aprobaron una controvertida Resolución declarando que la guerra de Angola era una guerra injusta y que los cristianos estaban obligados a no participar en ella⁹⁴. El documento brotaba de la convicción de que la solución no estaba en la defensa armada de sus fronteras exteriores, sino en el cambio interno del país. Lo realmente determinante de la resolución era que ponía en cuestión la autoridad moral del Estado y su legitimidad. Y entonces llegó Soweto, que también marcó decisivamente el destino de las Iglesias.

Hacía tiempo que las *townships* se habían convertido en un hervidero que catalizaba el descontento de la población negra. Era previsible que tarde o temprano la cosa estallara por algún lado. Y lo hizo en aquella mañana del 16 de junio de 1976, cuando un puñado de jóvenes, casi niños, se manifestó por las calles del barrio de Soweto en contra de la sustitución del inglés por el *afrikaans* en las escuelas. Soweto no sólo marcó el inicio de una nueva era en la resistencia negra y en la represión del Estado; también significó, sin buscarlo, un giro en el mundo eclesial. En Soweto y en las otras *townships* las Iglesias, casi sin pretenderlo y en ocasiones de forma renuente, comenzaron a jugar un rol trascendental. Los funerales se

⁹⁴ Cf. M. NASH (ed.), *Your Kingdom Come: Papers and Resolutions of the Twelfth National Conference of the SACC, Hammanskraal, May 5-8, 1980*, Johannesburg 1980. La declaración final fue publicada en *Ecunews* (5 agosto 1974).

convirtieron en servicios religioso-políticos, y las Iglesias de las *townships* se implicaron fuertemente en la lucha. El historiador liberal R. Elpick afirma que Soweto fue el preludio de más de una década de una resistencia negra cada vez más intensa, de represión estatal, de conflictos Iglesia-Estado, y una lucha en el seno de las Iglesias entre los grupos conservador y radical⁹⁵. Las polarizaciones que se vivieron entre 1970 y 1985 indican hasta qué punto las Iglesias que analizamos en este apartado estaban divididas por diferentes percepciones de la realidad social y diferentes comprensiones de la tarea de la Iglesia en la sociedad.

En el tiempo que transcurre entre 1970 y 1985, lo que hasta entonces había sido una difícil coexistencia con el gobierno se tornó en una situación cada vez más tensa. El gobierno deportó misioneros, detuvo y envió a prisión a miembros del ala liberal de estas Iglesias. Estamos ya en las fechas que preceden inmediatamente a la elaboración del documento *Kairós*, y en estos años, descuella la figura del clérigo anglicano Desmond Mpilo Tutu⁹⁶. Este hombre de exuberante personalidad, controvertido y polémico, pero aclamado como ningún otro clérigo, personifica en esta última etapa la resistencia eclesial. Considerado como un hombre de paz —no en vano fue galardonado con el Nobel de la paz en 1984—, no dudó en mandar «al infierno» al presidente americano Ronald Reagan y tildarlo de «nauseabundo» cuando éste se opuso a las sanciones contra el gobierno sudafricano. Versátil y polifacético, con unos orígenes que conducen a un humilde hogar en una de las *townships* de Johannesburgo, este obispo formado en la escuela de Clayton y De Blank, llegó a atesorar diez doctorados *honoris causa* concedidos por algunas de las universidades más prestigiosas del mundo.

Su infancia había transcurrido en el desaparecido barrio de Sophiatown, cuando su vibrante vida cultural había llegado incluso a atraer a algunos artistas y liberales blancos, que se mudaban a ese lugar que describían como *a place with soul*. Sin duda, algo de la vitalidad de sus calles prendió en la personalidad del joven Tutu. De aquellos años conservó hermosos recuerdos como el de aquel esbelto párroco de la *Church of Christ the King*, apellidado Huddleston, paseando por sus calles y realizando, al paso por su ventana, el inusual gesto en un hombre blanco de saludar a su madre, una humilde lavandera negra, alzando cortésmente el sombrero. En él se daban cita cualidades y características difícilmente conciliables. No en vano se ha

⁹⁵ Cf. R. ELPICK, «Grappling with a Colonial Heritage: The English-speaking Churches under Imperialism and Apartheid», 165.

⁹⁶ Sobre la figura de Desmond Mpilo Tutu: B. THAGALE - I. MOSALA (eds.), *Hammering Swords into Ploughshares (Essays in Honour of Archbishop Mpilo Desmond Tutu)*, Grand Rapids ²1987. Entre sus obras más relevantes destacan: *Crying in the Wilderness*, New York 1982; *Hope and Suffering*, Grand Rapids ²1985; *The Rainbow People of God*, New York 1994.

dicho de él que era capaz de sobrellevar la pompa, el boato y hasta la fastuosidad que caracterizaban al episcopado de la *high church* anglicana con distinción e incluso un cierto aire de realeza, y al tiempo sentirse un simple párroco, un hombre del pueblo y un hijo de la tierra africana. Abanderando la máxima evangélica «hacerse todo a todos para ganar a algunos», se mostraba proclive tanto a reunirse con miembros en el exilio del ilegalizado ANC como a entrevistarse con destacados personajes del entorno gubernamental, sin que las críticas de uno y otro bando perturbaran su ánimo y sin miedo a poner en entredicho su propia credibilidad. Pero, si algo caracteriza la figura de Desmond Tutu, es que supo aunar como nadie un incansable activismo con una profunda espiritualidad. Protestas, arrestos, violencia política, huelgas o boicots estudiantiles, despertaban su interés y fomentaban su adhesión. Sin embargo, pese a su intensa implicación en política, Tutu nunca ha cesado de insistir en que no era un líder político. En ese sentido, nuestro obispo es un perfecto representante de la teología encarnatoria anglicana. Este hombre que, como ha dicho Buti Tlhagale, hizo tanto por la credibilidad del cristianismo entre los negros políticamente radicalizados, actuaba siempre movido por sus convicciones evangélicas más profundas. Tutu denunció enérgicamente las implicaciones teológicas de la política de los *bantustans*, que afectaban a la unidad e integridad de la Iglesia, y cuyas contradicciones vivió en carne propia. No en vano, viajó por todo el mundo con un pasaporte que afirmaba que su nacionalidad era *indeterminable at present*. Ese era el modo en el que aquellos que como Tutu tenían un origen étnico mixto —en su caso xhosa y motswana—, eran «descatalogados», considerados un problema para aquel grandioso proyecto de ingeniería social elaborado por los nacionalistas *afrikâners* que pretendía convertir en nación cada una de las etnias del país.

Los acontecimientos de Soweto le sorprendieron en un retiro de preparación a su consagración episcopal que tuvo lugar el 11 de octubre de 1976. El emblemático sacerdote anglicano había sido ordenado en 1961, después de recibir su formación en la *Community of Resurrection*, de la que había sido miembro Trevor Huddleston. Tras pasar unos años de formación en Inglaterra, enseñar en el *Federal Theological* de Alice, en Lesotho y Swazilandia, y haber sido capellán de la Universidad de Fort Hare, ejercía como deán de Johannesburgo. Su reacción fue enviar una carta abierta al Primer Ministro Vorster. Él mismo ha explicado del siguiente modo el impulso que le movió a ello:

«No pretendo reivindicar tener una línea directa con Dios, ni haber tenido experiencias místicas. Pero lo que sí sé es que hay ocasiones en las que tras orar, una presión divina me impulsaba a hacer algo inesperadamente. Me encontraba de retiro, preparando mi consagración como obispo de Lesotho y supe que

tenía que escribir sobre lo ocurrido al Primer Ministro B. J. Vorster. La carta se escribió sola»⁹⁷.

En ella, tras apelar a su profundo sentido familiar y a la lucha por la libertad del pueblo *afrikáner*, Tutu formulaba la necesidad de cambios que incluían, entre otros, la aceptación de los denominados *urban blacks* como habitantes permanentes de la mal llamada «Sudáfrica blanca», el libre acceso a la propiedad, y la convocatoria de una convención nacional orientada a caminar hacia una Sudáfrica no racial. Renuente a abandonar una patria que agonizaba tras los traumáticos acontecimientos de Soweto, partió sin embargo hacia Lesotho con la reciente designación como obispo de esa diócesis. Aunque, como ha confesado él mismo, «no resultaba fácil concentrarme en mi responsabilidad en Lesotho cuando, a la vuelta de la esquina, mi propio hogar ardía en llamas»⁹⁸. Tras ejercer durante dos años (1976-1978) como obispo de Lesotho, en 1978 regresa a Sudáfrica para presidir el SACC (1978-1985). Durante ese período, Tutu estuvo en el centro de la tormenta política. Bajo su liderazgo, el SACC entró en una nueva dinámica. Con un equipo dirigente predominantemente negro, Tutu abanderó la campaña que reclamaba la intensificación de las sanciones internacionales contra el gobierno sudafricano, convencido de que era la única estrategia pacífica posible. Y ello, unido al apoyo otorgado a los activistas en prisión, situó al organismo en el punto de mira del gobierno. El propio Tutu fue objeto de una campaña de ataque y descrédito por parte del gobierno.

Cuando finalmente, en 1982, el gobierno nombró la *Eloff Commission* con el objeto de investigar las actividades del *South African Council of Churches*, Tutu no tuvo ningún problema en comparecer y explicar la razón de las actuaciones y decisiones del organismo que presidía⁹⁹. En su interpretación de los acontecimientos ante la Comisión, el obispo Tutu se manifestó de esta manera:

«La meta de la Iglesias es lograr la justicia social. Debe hacerse justicia con los pobres y oprimidos y, si el presente sistema no sirve a este propósito, la conciencia pública debe alzarse y demandar otro sistema. Si la Iglesia no se empeña en alcanzar la justicia en esta sociedad... Los pobres tienen derecho a

⁹⁷ D. TUTU, «Dark Days: Episcopal Ministry in times of Repression, 1976-1996»: *JTSA* 118 (2004) 36-37. El texto de la carta dirigida a Vorster se encuentra reproducido en: D. TUTU, *Hope and Suffering*, 28-36.

⁹⁸ D. TUTU, «Dark days: Episcopal ministry in times of repression, 1976-1996», 28.

⁹⁹ *Report of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches*, Pretoria nd.

decir: no pido tu caridad, pido que me den la oportunidad de vivir la vida con dignidad humana»¹⁰⁰.

Cuando la Comisión reaccionó a su intervención acusando al SACC de estar implicado en asuntos políticos, sociales y económicos, el arzobispo respondió burlonamente que las palabras que había pronunciado no eran, en realidad, suyas sino del reverendo *afrikáner* C. D. Brink, quien las había pronunciado en uno de aquellos famosos *Volkskongres* que la Iglesia Reformada Holandesa había celebrado durante la depresión de la década de 1930 con el objetivo de promover la causa de los *afrikáner* pobres. El carismático líder eclesial daba una prueba más de su sagacidad y astucia.

La vibrante intervención de Tutu reconducía el debate al terreno teológico, bajo la siguiente premisa: en realidad, lo que se debate no es ni la financiación ni las actividades del SACC sino nuestra fe cristiana; eso es lo que está bajo sospecha, por lo que la cuestión central que había que discernir era de naturaleza profundamente teológica¹⁰¹. En esa clave, responde a las diversas acusaciones: la acusación de ser una organización financiada desde el exterior carece de sentido e implica un profundo desconocimiento eclesiológico, puesto que ignora el auténtico significado de la catolicidad y universalidad de la Iglesia y el sentido de la *koinonía*¹⁰². Y concluía su argumentación afirmando que ninguna autoridad secular ni comisión era competente para determinar el modo como una Iglesia es Iglesia ni la naturaleza del evangelio de Jesucristo. Y, cuando un gobierno se atribuye esa prerrogativa, se convierte en blasfemo. En definitiva, Tutu no hacía sino defender con ahínco lo que tanto había preocupado a su antecesor en el episcopado, Geoffrey Clayton: el derecho y el deber de la Iglesia a ser Iglesia.

El gobierno, por su parte, argumentaba que el apoyo del SACC a los activistas detenidos y a sus familias, animaba a la gente a emprender acciones para subvertir la ley y el orden. En febrero de 1984, la *Eloff Commision* publicó su Informe. La Comisión se saldó, en palabras de su entrañable amigo

¹⁰⁰ Citado en: Ch. VILLA-VICENCIO, «Archbishop Desmond Tutu: From Oslo to Cape Town», 9.

¹⁰¹ Estas fueron sus palabras: «To understand the nature of the Council, its aims, objectives and activities requires that you appreciate the theological *raison d'être* of its existence. Without this biblical and theological justification you will almost certainly misunderstand what we are about. Consequently, I want to underline that it is not the finances or any other activities of the SACC that are being investigated. It is our Christian faith, it is the Christian churches who are members of the SACC who are on trial. It is our Christianity, it is our faith and therefore our theology that are under scrutiny, and the central matters at issue are profoundly theological. As a Commission you are being asked to determine whether our understanding and practice of the Christian faith can pass muster. We are on trial for being Christian, and that by a Government which itself claims to be Christian» (D. TUTU, *Hope and Suffering*, 154).

¹⁰² Cf. Ibid., 156-157.

Trevor Huddleston, con un claro triunfo en un país en el que la legalidad y la moralidad se hallaban enormemente comprometidas por el racismo institucionalizado.

La concesión, en 1984, del Nóbel de la paz no estuvo exenta de controversias. Para muchos blancos, Tutu había traspasado la raya, convirtiéndose en un agitador político. Por aquel entonces, el recién laureado se oponía fervientemente al intento reformista de Botha, que denunciaba con dureza tildándolo de «reforma cosmética». Y ello no sólo porque se contaba entre aquellos que compartían fervientemente la convicción de que el sistema no podía ser reformado sino sólo dismantelado; también porque sabía que el vano intento de Botha estaba abocado a un estrepitoso fracaso al ser interpretado entre sus correligionarios *afrikáners* como no lo bastante conservador para algunos y no lo bastante reformista para otros. Tutu sabía que el cambio era tan necesario como inevitable, y que la Iglesia debía emplear todos los medios a su alcance para impulsarlo. No en vano, dos décadas antes de que el sueño se hiciera realidad, Tutu se mostraba ya convencido de ver algún día a su amigo Mandela liderar ese país que más adelante rebautizaría como «la nación del Arcoíris».

La publicación del documento *Kairós* coincidió, en el tiempo, con su elección como obispo de Johannesburgo. El carismático arzobispo no dudó entonces en adoptar una insólita decisión: trasladar, contraviniendo la legislación vigente, su residencia al palacio episcopal, situado en un área residencial catalogada como «blanca». Respaldado ahora por un enorme prestigio internacional, Tutu desafió abiertamente la política racial gubernamental, sabiendo que le protegía el apoyo internacional con el que contaba. Digamos, para concluir que, en una decisión que puede sorprender al lector dada su trayectoria, Tutu rechazó la firma del documento *Kairós*.

3.2. La Iglesia Católica o el «peligro romano» (*die roomse gevaar*) ante el *apartheid*

La Iglesia Católica, por su parte, no se encontraba en una posición fácil para mostrar su rechazo al victorioso nacionalismo *afrikáner*. Como algún autor ha dicho, contempló impotente el ascenso de los nacionalistas al poder. La afirmación cobra su sentido pleno a la luz de la breve y difícil historia del catolicismo sudafricano: prohibida hasta 1837, con un clero que no era de habla inglesa, una liturgia en latín y unos ritos extraños al mundo protestante, había sido considerada a lo largo de todo el siglo XIX como una institución extranjera. En una atmósfera protestante hostil, el primer objetivo del catolicismo en Sudáfrica había sido la supervivencia, descartando toda actitud desafiante hacia el gobierno en cuestiones políticas y sociales. Se explica entonces que el miedo a un nuevo rebrote del sentimiento anti-

católico y a la deportación de los sacerdotes y obispos llegados de Europa y Norteamérica, moviera al delegado apostólico del Vaticano a optar por una política conciliatoria con el nuevo gobierno nacionalista. Esta actitud estaba condicionada por dos documentos: de una parte, la *Statement to Parliament* del presidente Malan donde se afirmaba que no reconocería los derechos de los grupos que «socavasen los principios del *apartheid*, predicasen la igualdad, y propagasen ideologías extranjeras»; y, por otro lado estaba el Informe encargado por el Partido Nacionalista para investigar el catolicismo en Sudáfrica, que establecía las siguientes propuestas: control gubernamental de todas las instituciones de la Iglesia Católica (escuelas, hospitales, etc), prohibición de la entrada de católicos a Sudáfrica (emigrantes, religiosos o maestros), y prohibición a los sacerdotes católicos de atacar al Protestantismo o tratar de minar el sistema educativo establecido por el gobierno (el *Christelike Nasionale Onderwys*)¹⁰³.

a) *La actitud de la Iglesia Católica ante la victoria nacionalista*

El silencio pareció la mejor respuesta a la nueva política racial delineada en el *Sauer Report* de 1947, en el que el Partido Nacionalista trazaba ya un nítido perfil de lo que sería el futuro sistema del *apartheid*. Los obispos permanecieron en silencio, aunque su principal medio de expresión, el semanario *Southern Cross*, manifestó abiertamente su oposición a los principios de Partido Nacionalista en vísperas de las elecciones. Tampoco se pronunciaron sobre la ley gubernamental que prohibía los matrimonios mixtos, perdiendo una ocasión de oro de mostrar una oposición explícita a la política gubernamental. En esos primeros años, al deseo de no enemistarse con el gobierno, se unía el recelo de la Iglesia Católica a vincularse a iniciativas ecuménicas, lo que hizo que los obispos sudafricanos se mantuvieran al margen de las actividades del *Christian Council of South Africa* y de la redacción de la *Freedom Charter*¹⁰⁴. Tan sólo el obispo de Ciudad de El Cabo, Francis Hennemann, rompió el silencio, alzándose como la única voz disonante de la jerarquía católica que osaba criticar abiertamente la

¹⁰³ Cf. J. BRAIN, «Moving from the Margins to the Mainstream: The Roman Catholic Church», en: R. ELPHICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa*, 204.

¹⁰⁴ Sobre la postura de la Iglesia Católica durante la primera etapa del *apartheid* (1948-1957), véase: G. ABRAHAMS, *The Catholic Church and Apartheid: The Response of the Catholic Church in South Africa to the First Decade of National Party Rule 1948-1957*, Johannesburg 1989; A. GART, *Catholic Church and Apartheid*, Johannesburg 1989; A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society*, Cape Town 1982. Un elenco bibliográfico de las obras que abordan la presencia de la Iglesia Católica en Sudáfrica en: P. M. MEYER, *The Roman Catholic Church in South Africa. A Select Bibliography*, Cape Town 1979; P. DENIS - H. MBAYA, *Select Annotated Bibliography of the History of the Catholic Church in Southern Africa, 1980-1996*, Johannesburg 1997.

nueva política nacionalista. En realidad, su actitud no sorprendía demasiado porque ya en 1939 Hunnemann había condenado lo que entonces se conocía como «segregación». Tras el ascenso al poder del Partido Nacionalista, se manifestaba de nuevo contra lo que consideraba una clara segregación disfrazada bajo el nuevo ropaje del *apartheid*. Su posición se alejaba con ello de la del resto de los prelados quienes, en un momento en el que el nuevo gobierno nacionalista no había definido todavía su posición hacia las *English-speaking Churches* y la Iglesia Católica, consideraban que acciones impulsivas como la de Hennemann podían favorecer el antagonismo del gobierno. Fueron, sin embargo, las declaraciones públicas de Hennemann rompiendo el silencio corporativo de los obispos las que salvaron, aunque en pequeña medida, la cara del liderazgo católico.

Sin embargo, esas cautelas iniciales pronto dieron paso a posiciones cada vez más claras. Dos acontecimientos marcan este giro: la fundación de la Conferencia Episcopal Sudafricana en 1951, y las nuevas directrices trazadas por el Concilio Vaticano II¹⁰⁵. El establecimiento de la *Southern African Catholic Bishops' Conference* (SACBC) tuvo una gran trascendencia. En primer lugar, permitió a los obispos pronunciarse con una sola voz sobre cuestiones controvertidas, como la crítica al gobierno, la policía, el tratamiento a los presos, etc. Y, de paso, se convirtió en la plataforma que permitirá más tarde, tras la celebración del concilio Vaticano II, difundir e implantar sus directrices. En sus primeros diez años de existencia publicaron cinco cartas pastorales, cuestionando diferentes medidas de la progresiva implantación del *apartheid*.

Entretanto, los peores augurios respecto a un recrudescimiento de la discriminación se veían confirmados: el catolicismo pronto entró en la lista oficial de enemigos públicos del gobierno nacionalista. El denominado «peligro romano» (*die Roomse-gevaar*) venía a completar la tripleta de enemigos declarados, junto al «peligro negro» y al «peligro comunista», ahondando en la persistente tradición anti-católica de una comunidad *afrikáner* que consideraba el catolicismo como un peligro para el alma de la nación. Porque, a la postre, ¿qué era el catolicismo sino una Iglesia extranjera con una cosmovisión extranjera, un internacionalismo y un universalismo contrarios al nacionalismo *afrikáner* y un multirracismo contrario al *apartheid* que, además, constituía un peligro para la fe cristiana?¹⁰⁶. Con estos presump-

¹⁰⁵ Los primeros pasos de la Conferencia Episcopal sudafricana pueden consultarse en: Southern African Catholic Bishops' Conference, *Pastoral Letters*, Pretoria 1966.

¹⁰⁶ Al natural antagonismo histórico hacia Roma por parte de calvinistas holandeses y hugonotes franceses, se suma otra poderosa razón: la visión kuyperiana del calvinismo como una cosmovisión que entra en conflicto no sólo con otras ideologías y religiones no cristianas, sino con lo que el teólogo holandés denomina «romanismo». Así, la Iglesia Reformada

tos, no es de extrañar que, lejos de desaparecer, el *die roomse geevar* aumentara conforme avanzaba el siglo xx. La situación no dejaba, por otro lado, de ser paradójica: la Iglesia Católica quedaba colocada del lado de una de las ideologías que con más ahínco se empeñaba en combatir en todo el mundo: el comunismo. Ésta, por su parte, argumentaba que la forma de combatir el comunismo era crear unas condiciones laborales y sociales más justas para la población no blanca, porque lo contrario alimentaba el caldo de cultivo para el deslizamiento de la población hacia dicha ideología. Y, como ya vimos en el capítulo anterior, la jerarquía católica no andaba errada en su análisis.

Sin duda la trayectoria de la Conferencia Episcopal Sudafricana estuvo profundamente marcada por la carismática figura del arzobispo de Durban, Denis E. Hurley¹⁰⁷. El que fuera su presidente durante los ocho primeros años de vida de este organismo, pronto se convirtió en uno de sus rostros más emblemáticos en el compromiso contra el racismo en Sudáfrica. Tomaba así el relevo a Hennemann. Mirando hacia atrás, reflexionaba sobre aquellos desconcertantes años:

«No resulta fácil analizar nuestra actitud como obispos hacia el gobierno sudafricano. Nos estábamos adentrando progresivamente en las cuestiones socio-políticas. En estos asuntos no existía tradición a la cual recurrir. A excepción de la intervención del Obispo Hennemann, nuestros predecesores habían permanecido al margen. Aparte de estas dos incursiones, eran las cuestiones domésticas las que reclamaban todo nuestro tiempo y atención. La responsabilidad hacia una Iglesia minoritaria en una precaria situación de tolerancia pública y política persuadió a los obispos para no remover las aguas. A finales de los cuarenta y durante los cincuenta empezamos a implicarnos en cuestiones sociales, aunque manteniéndonos siempre al margen en lo referente a las personas y los partidos. Esa actitud parecía la mejor manera de no avivar el fuego del *roomse gevaar*, permitiéndonos ser aceptados por los *afrikáners* al tiempo que proclamábamos una aceptable crítica sobre el tema de la justicia racial»¹⁰⁸.

Holandesa habría luchado por un lado contra el racionalismo y el liberalismo y, por otro, habría combatido al catolicismo. Y lo habría hecho, no por razones políticas o sociales, sino teológicas y misioneras. Cf. J. DE GRUCHY, «Catholics in a Calvinist Country», en: A. PRIOR (ed.), *Catholics in Apartheid Society*, 67-81.

¹⁰⁷ Participante en el Concilio Vaticano II, Denis Hurley es, sin duda, una de las figuras más emblemáticas de la lucha contra el *apartheid* en el ámbito católico. Véase su libro de memorias: D. HURLEY, *Vatican II. Keeping the Dream Alive*, Pietermaritzburg 2005; P. KEARNEY (ed.), *Denis E. Hurley. Memoires (The memoirs of the Archbishop Denis E. Hurley, OMI)*, Pietermaritzburg 2006; S. MADRIGAL, «El Concilio Vaticano II en las memorias del Obispo sudafricano Denis E. HURLEY», *DiEc* 141 (2010) 7-91.

¹⁰⁸ P. KEARNEY (ed.), *Denis E. Hurley. Memories*, 93.

En el ambiente católico se respiraban deseos de un mayor acercamiento a la comunidad *afrikáner*, siendo así que sobre ella pesaba la sospecha de una mayor identificación con la tradición británica y la población africana. De ahí que cuando, en 1951, se planteó en el seno de la recién fundada Conferencia Episcopal Sudafricana la aprobación de un documento sobre las relaciones raciales en el país, se buscó que el resultado final no pudiera ser interpretado como partidista ni como portador de un criticismo dañino. Del resultado final ha comentado un irónico Hurley: «leyendo hoy el documento, uno nunca pensaría que se aprobó en el mismo país en el que estaba desarrollándose la *Defiance Campaign*»¹⁰⁹. Efectivamente los obispos, completamente ajenos a los desarrollos políticos que llevaban tiempo fermentando la vida del país, elaboraron un documento que parecía responder más al contexto de una sociedad serena, imperturbada por agitación política alguna. Pronto, sin embargo, se iban a suscitar los primeros debates entre la jerarquía católica respecto a la posición a adoptar frente al gobierno. Como afirma Hurley, no había acuerdo entre los obispos sobre qué debía decirse y cómo debía decirse. Los obispos se hallaban divididos entre aquellos que, con él a la cabeza, creían que la Iglesia debía manifestarse más abiertamente contra el gobierno, y los que se congratulaban de su moderación. Bajo el lema «cuanto antes choquemos, mejor» (*the sooner we clash the better*), Hurley argumentaba que era mejor luchar cuando la posición moral de la Iglesia permanecía todavía intacta.

Una de las decisiones más importantes de esta primera etapa del *apartheid* se produjo a raíz de la promulgación de la *Bantu Education Act* en 1953. La educación había sido, desde los inicios, un elemento fundamental de la misión católica. Las cifras hablaban por sí solas: el 17% de las escuelas existentes en ese momento, eran católicas. Las escuelas misioneras no eran meros apéndices opcionales de la empresa misionera, sino la pieza central de la estrategia evangelizadora de la Iglesia romana en el sur del continente africano. Su importancia radicaba en que, a los ojos de los obispos, dichas escuelas eran el único instrumento efectivo para ganar conversos. Convencidos, por tanto, de que las escuelas constituían una pieza esencial de la educación católica los obispos católicos, a diferencia de los anglicanos, optaron por mantener sus escuelas perdiendo la subvención estatal y quedando a merced de la posible financiación que lograran en el exterior. La decisión respondía a motivos estrictamente religiosos, y no tanto políticos, aunque eran conscientes de que, en la medida en que la ley formaba parte de la política del *apartheid*, todo acto de oposición a la ley se convertía automáticamente en un acto de desafío al sistema. Como dirá D. Hurley, «la

¹⁰⁹ Ibid., 90. El documento, titulado *Statement on Race Relations*, puede consultarse en: A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society*, 167-169.

decisión adoptada por los obispos con respecto a las escuelas no fue una decisión contra el *apartheid*. Fue una decisión contra una legislación que dificultaba extremadamente a la Iglesia Católica el mantenimiento de sus escuelas. Fue más una batalla por la libertad religiosa que por los derechos humanos¹¹⁰.

La Iglesia había llegado a esta difícil decisión sólo tras un largo proceso de intentos fallidos de negociación con el gobierno. Denis Hurley tuvo que entrevistarse varias veces con el entonces ministro para los Asuntos Nativos, H. Verwoerd, un hombre cortés de exquisita educación, un magnífico orador, de pensamiento fluido y lógica aplastante, cuya argumentación transcurría sin vacilación alguna. Ante la férrea mirada de sus pálidos ojos, Hurley pronunció una premonitoria sentencia que, sin embargo, cayó en saco roto: «Ciertamente, hemos tenido algunos problemas, pero no serán nada comparados con los que tendrá que afrontar el sistema educativo que pretende imponer»¹¹¹. El gobierno se mostraba firme en su decisión de aplicar la nueva ley. Los obispos emprendieron entonces una auténtica cruzada en defensa de las escuelas misioneras, orquestada desde el diario *The Southern Cross*, que no dudó en retratarla como «un ejemplo sin precedentes de caridad interracial en un mundo que conocía a Sudáfrica como el último bastión de la discriminación racial»¹¹².

La promulgación de la *Group Areas Act* significó un nuevo obstáculo para la educación mixta. Pese a las dificultades económicas y las trabas legales, algunos de los centros católicos de enseñanza se mantuvieron firmes en su decisión, educando a un buen número de los futuros líderes negros. Mientras, fuera de Sudáfrica, algo empezaba a cambiar en la sensibilidad católica. En 1953 el dominico Y. Congar escribe un opúsculo sobre la cuestión racial¹¹³. Dos años después, el *Osservatore Romano* publica un artículo denunciando la política racial del gobierno sudafricano como injusta e in-moral.

Aquella famosa «cláusula eclesial» de 1957 que, a decir de algunos, había costado la vida al arzobispo anglicano Clayton, significó también un drástico giro en la postura oficial de la Iglesia Católica. Motivó su cooperación, por primera vez, en una protesta ecuménica. La Declaración de los obispos de 1957 marca el inicio de una nueva fase en las relaciones entre la Iglesia Católica y el gobierno sudafricano, que deja atrás el acercamiento concilia-

¹¹⁰ P. KEARNEY (ed.), *Denis E. Hurley. Memories*, 118.

¹¹¹ *Ibid.*, 107.

¹¹² Citado en: *Ibid.* 114.

¹¹³ Y. M. CONGAR, *L'Église catholique devant la question raciale*, Paris 1953.

torio¹¹⁴. El texto es indicativo del giro de la Conferencia Episcopal, que se refiere por primera vez explícitamente al *apartheid*, denunciando uno de sus presupuestos fundamentales que hacía saltar por los aires su plausibilidad: la subordinación del desarrollo separado a la supremacía blanca¹¹⁵. Detrás estaba de nuevo la pluma del obispo Hurley. Aunque, como él mismo reconoce, la contundente respuesta de la Iglesia al ver sus derechos amenazados se transformaba en una precavida y vacilante reacción cuando lo que estaba en juego eran los derechos humanos. Tras el ascenso de los nacionalistas al poder, también la Iglesia Católica se había visto en la encrucijada de tener que optar entre una estrategia conservadora o liberadora; con esta declaración de 1957 definía claramente su posición¹¹⁶. Y si bien esta postura mostraba claramente un desacuerdo con el *apartheid*, todavía no daba el paso hacia una «integración total» de la población negra. Aunque este posicionamiento la colocaba en una compleja situación, pues mostraba un claro desacuerdo con el *apartheid* pero sin estar todavía preparada para abogar por una integración total.

Hacia 1960, la Iglesia Católica, mucho mayor numéricamente y más influyente, se posicionó de forma cada vez más clara y franca en cuestiones políticas y sociales, especialmente a través de la Conferencia Episcopal. El juicio de Hurley en ese mismo año era que la Iglesia Católica había abordado la cuestión del racismo demasiado tarde y, pese a algunos logros en cuestiones sociales, se encontraba todavía lejos de alcanzar un programa efectivo de justicia social¹¹⁷.

b) *Vientos conciliares en tierra sudafricana: las memorias del arzobispo Denis Hurley*

La década de 1950 había sido un período excitante en la vida eclesial sudafricana. Los movimientos renovadores que sentaron las bases del pos-

¹¹⁴ La declaración, titulada *Statement on Apartheid*, en: A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society*, 169-173.

¹¹⁵ El texto reza así: «Apartheid is something described as separate development, a term which suggests that under apartheid different races are given the opportunity of pursuing their respective and distinctive social evolution. It is argued that only in this manner will these races be doing the will of God, lending themselves to the fulfilment of His providential designs. The contention sounds plausible as long as we overlook an important qualification, namely, that separate development is subordinate to white supremacy. The white man makes himself the agent of God's will and the interpreter of His providence in assigning the range and determining the bounds on non-white development. One trembles at the blasphemy of thus attributing to God the offences against charity and justice that are apartheid's necessary accompaniment...» (A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society*, 171).

¹¹⁶ Cf. G. ABRAHAM, *The Catholic Church and Apartheid*, 16.

¹¹⁷ P. KEARNEY (ed.), *Denis E. Hurley. Memories*, 137.

terior giro conciliar habían permeado en esa lejana tierra. Empezó con la revitalización del laicado, iniciado por el movimiento de la Juventud Obrera Católica (JOC) que, a finales de esa década, se implantó en el Transvaal, y de un constatable esfuerzo de promoción del apostolado laico. Le siguió la renovación litúrgica, concretada en un vigoroso movimiento de renovación catequética, en la introducción de medidas como la proclamación de las lecturas y el canto de himnos en lengua vernácula, y en la traducción del Ritual Romano a las diversas lenguas sudafricanas en 1959. La Iglesia Católica sudafricana estaba preparada para recibir los nuevos aires conciliares. Y también lo estaba el arzobispo Denis Hurley, que se reconocía admirador y deudor de Teilhard de Chardin y de un Jaques Maritain cuya obra *Humanisme Integral* le había robado horas de sueño abriéndole a una nueva visión de las relaciones Iglesia-Estado. Y la cosa no terminaba ahí, pues este ávido lector se hallaba igualmente familiarizado con el pensamiento de aquellos sospechosos teólogos como K. Rahner, Y. Congar, M. D. Chenu o J. C. Murray, cuyo pensamiento teológico no iba a tardar en abrirse paso en el aula conciliar. Adentrémonos brevemente en el evento conciliar de la mano de este clérigo sudafricano de ascendencia irlandesa, miembro de la congregación de los Oblatos de María Inmaculada, que había ostentado el récord de ser, con tan sólo treinta y un años, el obispo más joven de la Iglesia Católica.

La elección del nuevo papa Roncalli coincidió con el ascenso al poder del arquitecto del *apartheid* Hendrich Verwoerd, empeñado en endurecer la legislación racial en el contexto de un continente que ardía inflamado por el movimiento descolonizador. La inesperada decisión de Juan XXIII, a comienzos de 1959, de convocar un Concilio fue recibida en Sudáfrica sin mucho entusiasmo por una Iglesia Católica embarcada en la defensa de sus centros educativos, y por un Hurley que, al igual que el resto del clero anglosajón, no terminaba de ver la necesidad de un Concilio. Las escasas expectativas que albergaba respecto del anunciado evento hicieron que se olvidara de responder al requerimiento del cardenal Tardini de enviar propuestas para la elaboración de la agenda conciliar. Requerido de nuevo, el arzobispo sudafricano desempolvó su latín y envió sus sugerencias¹¹⁸.

Mientras en Sudáfrica la resistencia negra se organizaba, acaudillada por la organización en la que militaba Mandela, para la denominada *Defiance Campaign* —aquella jornada de protesta masiva contra la normativa de los «pases» que todo ciudadano no blanco debía llevar, y que iba a dar un giro a la trayectoria del país—, en la lejana Roma la maquinaria vaticana se ponía en marcha para preparar el gran acontecimiento conciliar. Para su sorpresa,

¹¹⁸ Cf. D. HURLEY, *Vatican II. Keeping the Dream Alive*, 7-9. Un detallado estudio en castellano sobre este libro de memorias en: S. MADRIGAL, «El Concilio Vaticano II en las memorias del obispo sudafricano Denis E. HURLEY»: *DiEc* 141 (2010) 7-91.

Hurley fue invitado a formar parte de la Comisión Central Preparatoria y, como recuerda en sus Memorias, pronto pasó a engrosar las filas de esa minoría opuesta al cardenal Ottaviani que parecía librar una batalla perdida: «Me encontré situado en el ala progresista, preocupado sobre todo por cómo debe la Iglesia responder a las condiciones sociales de su tiempo en su culto y en su trabajo de evangelización»¹¹⁹. Vivió de primera mano los debates que condujeron a la reelaboración de los esquemas teológicos, que se desmarcaban de los esquemas iniciales y orientaban cada vez más el futuro Concilio en la dirección de las directrices expresadas por Juan XXIII en su famoso radiomensaje del once de septiembre de 1962. Allí fijaba una doble línea de trabajo: en la vertiente *ad intra* (Iglesia, qué dices de ti misma) y en la dimensión *ad extra* (cuál es la tarea de la Iglesia en el mundo). Sólo entonces comenzó a intuir nuestro arzobispo la trascendencia que el evento conciliar podía tener para la Iglesia sudafricana.

A comienzos de octubre de 1962, Hurley subió al avión camino de Roma para asistir a la primera sesión del Concilio, dejando al activista negro Mandela sentado en el banquillo, acusado de salir del país ilegalmente y de incitar a los trabajadores a la huelga. Las largas horas de vuelo debieron darle ocasión de reflexionar sobre los recientes acontecimientos del país: la ilegalización del ANC y del partido panafricanista tras el fracaso de su campaña de protesta masiva, la creación del brazo militar del ANC, la concesión del Nobel de la Paz al militante negro y ferviente cristiano Albert Luthuli, o la cada vez más tensa situación entre la Iglesia Católica y el gobierno... Todas aquellas cosas pasaron sin duda por su cabeza mientras sobrevolaba el continente. Hurley acudía a la ciudad eterna catalogado entre los obispos progresistas. No en vano figuraba en la lista de dieciséis obispos que los dominicos Congar y Chenu habían elaborado como posibles aliados.

De las primeras jornadas de trabajo, Hurley recordaba unas aburridas intervenciones en latín que otorgaron notoria popularidad a los dos cafés ubicados en las naves laterales de San Pedro. En unas tediosas discusiones, exasperantes para su pragmática mentalidad anglosajona, se iban abriendo paso las intuiciones y anhelos de los promotores del *aggiornamento*, una línea que también apoyaba el arzobispo sudafricano¹²⁰. El cambio en la composición de las comisiones conciliares y el discurso de Suenens a

¹¹⁹ P. KEARNEY (ed.), *Denis E. Hurley. Memories*, 151.

¹²⁰ Así se expresaba un desanimado Hurley ante los interminables debates a propósito de la colegialidad: «To the Anglo-Saxon mind this theological enthusiasm is a little incomprehensible. The pragmatic Anglo-Saxon is inclined to say that if Worldwide episcopal collaboration is a good thing, why not get on with it without agonizing over the academic theological implications? But the Anglo-Saxon mind is not the Latin mind nor the Transalpine. The *Transalpiners* and the *Latins* must have theological and philosophical reasons for doing things. The Anglo-Saxons prefer to do them first and find reasons afterwards» (Citado en: P. DENIS,

comienzos de diciembre de 1962 proponiendo un Concilio pastoral que realizase un profundo examen de conciencia colectivo acerca de la misión de la Iglesia daban un giro inesperado al curso de los hechos, que tornó el inicial escepticismo de Hurley en un optimismo cada vez mayor. La clave pastoral del Concilio, que en su reorientación buscaba adaptar la Iglesia y su misión a las necesidades y desafíos de una época nueva, podía iluminar y fortalecer la difícil tarea de la Iglesia en Sudáfrica.

Durante los siguientes tres años el arzobispo Hurley alternó sus estancias en la ciudad eterna con su tarea episcopal en la diócesis de Durban manteniendo, con más convicción si cabe, su crítica actitud hacia la política racial gubernamental. Sin duda, su postura se había visto fortalecida tras el encuentro con obispos de otros lugares que compartían sus preocupaciones sociales. Él mismo se encargaba de que los nuevos vientos conciliares soplaran allí a través de la crónica semanal que, desde el inicio de la segunda sesión y hasta la clausura del mismo en diciembre de 1965, enviaba al semanario católico *The Southern Cross*. Por aquel entonces, el continente africano vivía una época de optimismo. A la excitación por el evento conciliar se unía la excitación secular que generaban las rápidas y esperanzadoras transformaciones políticas, simbolizadas ambas en la emergencia simultánea de rostros negros en el episcopado y en el liderazgo político. Pero en Sudáfrica las cosas se veían de un modo bien distinto. En aquella tierra que *bóers*, británicos y bantúes estaban obligados a compartir, el gobierno se había empeñado en nadar a contracorriente en la dirección de un racismo en franco retroceso fuera de sus fronteras. Los años conciliares fueron tiempos difíciles, marcados por el recurso a la violencia por parte de una resistencia negra desmembrada a causa de la ilegalización de las principales organizaciones negras, y de la fuerte represión gubernamental. El famoso juicio de Rivonia (1964), que dio con los huesos de Nelson Mandela en el penal de Robben Island, fue el acontecimiento más relevante de esos años.

El Vaticano II marcaba un punto de inflexión y un golpe de timón pastoral en el modo de ser, de estar y de actuar la Iglesia en el mundo, que orientaba a la Iglesia sudafricana en la dirección del compromiso en la lucha contra el *apartheid*. Sin duda, ese impulso suscitado por el Concilio de integrar el mensaje evangélico en la historia humana, en las diversas situaciones sociales, políticas y económicas, fortalecía la difícil tarea de la Iglesia Católica sudafricana, sobre todo de la mano de *Gaudium et spes*, con su reconocimiento del vínculo íntimo entre la Iglesia y el mundo. El radical alcance de la Constitución pastoral en la reconfiguración de la relación Iglesia-mundo revelaba una perspectiva convergente con la desarrollada en el mundo protestante sobre la

«Archbishop Hurley's Contribution to the Second Vatican Council», en: M. T. FATTORI - A. MELLONI (eds.), *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999, 249).

ineludible relación entre la Iglesia y el mundo, así como un reconocimiento de la actividad de Dios en el mundo fuera de la Iglesia¹²¹. La Constitución pastoral asumía decididamente la historicidad de la misión de la Iglesia, concretada en una temporalidad que encuentra su anclaje teológico en la imagen de Iglesia peregrina descrita en LG 48, y alcanza su formulación plena en la categoría de «sacramento universal de salvación». Los obispos sudafricanos no estuvieron ágiles en los debates del famoso Esquema 13, y dejaron pasar la ocasión de haber planteado el problema del racismo cuando se trataba acerca de la dignidad humana en la primera parte de la Constitución Pastoral. Como dirá Hurley, «no lo pensamos a tiempo y perdimos la oportunidad». Ciertamente, el Concilio había tenido como interlocutor casi exclusivo el fenómeno de la secularización y el ateísmo.

Mientras la doctrina conciliar se fraguaba al compás de los distintos documentos, la Iglesia sudafricana proseguía con la difícil tarea de llevar adelante su misión en un contexto cada vez más difícil. Entre la tercera y la cuarta sesión conciliar Hurley tuvo una de sus intervenciones públicas más memorables, ante el *South African Institute of Race Relations*, con su discurso titulado *Apartheid: A Crisis to Christian Conscience*. La clausura del Concilio, en diciembre de 1965, coincide prácticamente con el apogeo de la ideología del *apartheid* y también con los primeros síntomas de la grave crisis que no tardaría en aflorar. Por esa misma época, la tradicional actitud de desconfianza y rechazo por parte del calvinismo *afrikáner* hacia el catolicismo empieza a remitir, algo en lo que tuvieron no poco que ver los cambios acaecidos con ocasión del Concilio, el agravamiento de la crisis social y política y la convicción de que fomentar el sentimiento de «peligro romano» en una Iglesia dividida en su posición hacia el gobierno no haría sino reforzar en el mundo del calvinismo *afrikáner* las posturas más crítica hacia el gobierno¹²².

A su regreso a Sudáfrica, el arzobispo de Durban se convirtió en uno de los mayores promotores de la recepción conciliar. Impulsó con ahínco la renovación catequética y litúrgica como parte de ese gran cambio que, siguiendo las directrices conciliares, la Iglesia sudafricana debía afrontar. El considerable impacto que el Vaticano II tuvo en Sudáfrica le debe mucho a Hurley. El Concilio trajo también un claro avance ecuménico, que se tradujo en el diálogo y cooperación con otras Iglesias, particularmente la Anglicana,

¹²¹ Cf. S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II», en: G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid 2005, 13-95; Y. M. CONGAR, «Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II», en: Y. M. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, t. 3, Madrid 1970, 17-49. G. BARAÚNA, *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967.

¹²² Cf. J. DE GRUCHY, «Catholics in a Calvinist Society», 77-80.

cuyos obispos comenzaron a reunirse regularmente para discutir asuntos comunes, incluyendo cuestiones políticas y acciones a favor de la justicia y la paz. Por otra parte, las directrices conciliares de *aggiornamento* de la Iglesia respondiendo al mundo moderno, generaron una mayor cooperación con otras Iglesias sudafricanas y una oposición más vigorosa al *apartheid*. Los obispos intensificaron sus protestas, aunque hay que decir que sin resultado alguno y, en ocasiones, con la desaprobación de los propios fieles católicos.

Siguiendo los pasos de su amigo Trevor Huddleston, Hurley se manifestó activamente contra los reasentamientos forzados de su diócesis. En 1972 participó en una marcha desde la ciudad de Grahamstown, en el sureste del país hasta Ciudad de El Cabo, en protesta contra la ley que prohibía a los trabajadores migrantes llevar a sus familias con ellos. Los vientos conciliares, que ya se habían dejado sentir en la Carta Pastoral de 1966, mostraron una clara concreción en el documento *A Call to Conscience*, publicado por la Conferencia Episcopal Sudafricana en 1972. El cambio de estilo del documento respecto a pronunciamientos anteriores, reflejaba claramente la incorporación de las directrices trazadas en el Sínodo de 1971, que abordó el tema de la justicia en el mundo. El documento final afirma que la justicia y la transformación del mundo eran «parte constitutiva de la predicación del evangelio». En 1976, contraviniendo la legislación vigente, la Iglesia Católica decidió abrir sus escuelas a alumnos de todas las razas, y en febrero del siguiente año la Conferencia Episcopal redactaba la *Declaration of Commitment on Social Justice and Race Relations within the Church*, que abordaba el racismo en la propia vida interna de la Iglesia, en la que afirmaban situarse «del lado de los oprimidos» y comprometerse a trabajar por la paz mediante la justicia en colaboración fraterna con otras Iglesias, organismos y personas dedicadas a esta causa¹²³. La Iglesia Católica reaccionaba posicionándose claramente ante los disturbios acaecidos en Soweto.

El creciente compromiso de la Iglesia Católica con la lucha contra el racismo y su implicación cada vez más activa no le han evitado, sin embargo, juicios más críticos. En esa línea, Villa-Vicencio considera aplicable a la Iglesia Católica la misma crítica que la las *English-speaking Churches*. En su análisis, estamos ante una Iglesia que ha tenido que confrontarse con el racismo que existía en la nación y con el que se manifestaba en sus propias filas. Procedente de una tradición internacional no racista, y sustentada en una tradición teológica que afirma la inherente dignidad de todos los seres humanos, la Iglesia Católica ha proclamado un mensaje de igualdad. Pero

¹²³ Cf. SOUTHERN AFRICAN BISHOPS CONFERENCE, *Declaration of Commitment*, Pretoria 1977.

se ha encontrado, a causa de la resistencia de la membresía blanca, con dificultades para trasladar las decisiones a la práctica¹²⁴.

3.3. El rechazo del racismo como pecado: la postura de las llamadas «Iglesias hijas»

El mundo reformado sudafricano no se agota en las Iglesias *afrikáner*, sino que incluye —como ya habíamos señalado— a las tres denominadas «Iglesias hijas», cuyo origen nos remite a la política misionera de la «Iglesia madre», es decir, de la Iglesia Reformada de El Cabo. Más en concreto, nos conduce a la polémica decisión adoptada por esta Iglesia en el Sínodo de 1857, cuando el rechazo de los *bóers* a la práctica de incorporar a los nuevos convertidos a las congregaciones existentes movió a algunos congregantes a pedir recibir la comunión de forma separada, con la solicitud de que se les permitiera formar una congregación independiente. El Comité Misionero de la Iglesia llevó la cuestión al Sínodo de la Iglesia en 1857.

El influjo de misioneros como Andrew Murray, Jr. y Nicholas Hofmeyr convenció entonces al Sínodo de la necesidad de salvaguardar la tarea misionera, y orientó la decisión hacia una solución de compromiso que saliera al paso de la confrontación entre los misioneros y los miembros de las congregaciones locales. El Sínodo General permitió a las congregaciones celebrar el culto y recibir la comunión de forma separada, aunque como una medida temporal justificada únicamente «por la debilidad de algunos»¹²⁵. La segregación racial se justificaba bajo el argumento de favorecer y evitar las trabas al trabajo misionero. La medida no pretendía, sin embargo, la creación de una Iglesia separada, sino mantener la unidad suavizando las tensiones locales¹²⁶. Pero la histórica decisión del Sínodo, concebida como

¹²⁴ Ch. VILLA-VICENCIO, *Trapped in Apartheid*, 35-37.

¹²⁵ El Sínodo adoptó la siguiente decisión: «The Sinod considers it desirable and scriptural that our members from the Heathen be received and absorbed into our existing congregations wherever possible; but where this measure, as a result of the weakness of some, impedes the furtherance of the cause of Christ among the Heathen, the congregation from the Heathen, already founded or still to be founded, shall enjoy its Christian privileges in a separate building or institution» (Citado en: J. W. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 8). Un análisis comparativo de los Sínodos de 1829 y 1857 en: C. LOFF, «The History of a heresy», en: J. de GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, 10-23.

¹²⁶ Cf. D. P. BOTHA, «*The Kingdom of God and the churches in South Africa*», *SACC Conference at Hammanskraal on April 6, 1980*. Parcialmente reproducido en: J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid Change and the NG Kerk*, 260-269. El análisis de la decisión del Sínodo de 1857 en 260-261. Botha concluye que, en la justificación de la decisión, aunque se comienza afirmando el carácter normativo de la Escritura, se acaba introduciendo la posibilidad de que otro criterio determine la estructura eclesial, sentando así las bases para una doctrina de la Iglesia no-bíblica.

una solución excepcional de carácter temporal, terminó por convertirse en norma y allanó además el camino para la formación de las tres Iglesias separadas. Una vez apuntada la controvertida decisión histórica que está en el nacimiento de estas Iglesias, y que ayuda a entender sus vínculo con la «Iglesia madre», veamos cómo se desarrolló esa «filial» relación.

Desde su nacimiento, estas Iglesias se han encontrado en una posición de subordinación respecto de una «Iglesia madre» que exigía su ratificación de cualquier decisión que estas Iglesias adoptasen¹²⁷, controlaba la formación de sus ministros, y les mantenía en una dependencia económica que hacía inviable su autonomía¹²⁸. Esta situación tenía uno de sus peores efectos en la colaboración que como contraprestación se exigía en ocasiones a los ministros —cuyo sueldo provenía de la «Iglesia madre»— para denunciar a aquellos feligreses que participaban en actividades anti-*apartheid*. Esta situación de dependencia explica su dificultad para mostrar una actitud crítica hacia una política gubernamental que la Iglesia de la que dependían apoyaba vehementemente, y permite comprender que una de sus primeras protestas se encaminase a denunciar su situación de subordinación y a luchar contra los argumentos utilizados para mantener la segregación en el seno de la familia de Iglesias Reformadas.

En la *NG Sendingkerk* (de membresía *coloured*), la oposición se plantea ya en 1950. La protesta estuvo encabezada por I. D. Morkel, uno de los primeros ministros mestizos de esta Iglesia. La cuestión suscitada por este combativo pastor era si el *apartheid* podía o no considerarse cristiano. Para dirimirla, el Sínodo nombró un comité que evaluara el *apartheid*¹²⁹. La insatisfactoria respuesta de la comisión, ocasionó el nacimiento de una nueva Iglesia, la *Calvin Protestant Church*. Pero es en la década de 1970 cuando la relación entre la Iglesia Reformada de El Cabo y sus «Iglesias hijas» se convierte en un asunto especialmente problemático. En el seno de la *Nederduitse Gereformeerde Kerk in Africa* (de membresía negra) el conflicto se manifiesta en 1973, cuando cerca de un centenar de ministros de esa Iglesia organizaron una consulta sobre el tema *A Theology of Development and the*

¹²⁷ El artículo 226 de la Constitución de la Iglesia Reformada establecía el siguiente principio: «No decision or decree of the leaders of the mission church would have the status of law, nor could it be implemented as such, before it has been approved by the Commission for Inland Mission (Of the DRC)» (Citado en: C. J. BOTHA, «Belhar: a Century-old Protest», 67).

¹²⁸ A comienzos de la década de 1980, cerca del ochenta por cien de los recursos financieros de la *NG Sendingkerk* provenían de la «Iglesia madre». En el caso de la *NG Kerk in Afrika*, la dependencia era todavía mayor. Cf. J. H. P. SERFONTEIN, *Apartheid, Change and the NG Kerk*, 109.

¹²⁹ Los documentos y debates del Sínodo pueden consultarse en: C. J. A. LOOF, *Bevryding tot eenwording. The Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1994*, Kampen 1998, 238-248.

Independence of the NGKA. Las «Iglesias hijas» emprendieron entonces una revisión crítica del comportamiento racial de la «Iglesia madre».

La iniciativa más importante llegó en 1974 cuando, impulsados por el deseo de articular alguna forma de resistencia organizada al *apartheid* en el seno de la familia de Iglesias Reformadas, un grupo de ministros de las tres «Iglesias hijas» deciden, junto a algunos pastores blancos, fundar el *Broederkring*. El nuevo organismo nacía con unos objetivos muy concretos: trabajar por la unidad estructural de la Iglesia; contribuir a dismantelar el *apartheid* en la sociedad; y hacerlo, además, como parte del movimiento ecuménico en Sudáfrica¹³⁰. No resultaba difícil reconocer, tras esta iniciativa, el influjo de Beyers Naudé y el *Christian Institute*. Pronto el *Broederkring* se convirtió en el organismo catalizador de la protesta de estas Iglesias al establecer, frente a unos presbiterios y Sínodos cautivos del control de la «Iglesia madre», un espacio independiente de debate.

Los frutos del nuevo organismo no tardaron en palparse. En el Sínodo de la Iglesia de membresía negra celebrado en 1975, las presiones del *Broederkring* empujaron a adoptar una de sus decisiones más relevantes: la relativa al estatuto de los ministros blancos que ejercían su labor en alguna de sus congregaciones. Se trataba de ministros pertenecientes a la «Iglesia madre», sometidos a la supervisión de ésta, y que mantenían una doble membresía. En un intento de caminar hacia la autonomía de su Iglesia, el Sínodo estableció que los ministros y sus familias debían convertirse en miembros plenos de las Iglesias a las que servían, y romper con esa anómala situación de doble membresía. El Sínodo de 1978 de la *NG Sendingkerk* (de membresía *coloured*), celebrado todavía bajo el impacto de los acontecimientos que tuvieron lugar en Soweto dos años antes, adoptó una serie de resoluciones en las que rechazaban el *apartheid* por considerar que entraba en conflicto con la enseñanza evangélica acerca de la unidad de la Iglesia y la reconciliación.

Al *Broederkring* no tardará en sumársele otro organismo, la *Alliance of Black Reformed Christians in Southern Africa* (ABRECSA). Poco después de su fundación en 1981, celebra una conferencia de Hammanskraal, en la que su presidente, el pastor Allan Boesak, impulsa a un redescubrimiento «negro» de la situación sudafricana sobre la base de las convicciones reformadas y llama a la formulación de una nueva confesión de fe reformada como respuesta a la situación que se vive en el país¹³¹. Su intervención constituye una de las críticas más duras realizadas hasta ese momento en el seno de las «Iglesias hijas» no sólo a la justificación cristiana del *apartheid*,

¹³⁰ Sobre el *Broederkring*: S. P. GOVENDER (ed.), *Unity and Justice. The Witness of the Belydende Kring*, Braamfontein 1984.

¹³¹ La intervención en: A. BOESAK, *Black and Reformed*, 83-99.

sino a su misma creación por parte de cristianos pertenecientes a la tradición reformada¹³². Plantea igualmente una de las grandes cuestiones que más preocupaban al mundo reformado negro: si la versión *afrikáner* de la tradición reformada era correcta. El documento final de la Conferencia, conocido como *ABRECSA Charter*, que sigue la estructura de las confesiones de fe reformadas, tras establecer los fundamentos teológicos, concluye taxativamente: «Nosotros, miembros de ABRECSA, declaramos inequívocamente que el *apartheid* es pecado, y que su justificación moral y teológica es una farsa al evangelio, una traición a la tradición Reformada y una herejía»¹³³.

Pero indudablemente, si hay un texto que refleja claramente la postura de las Iglesias hijas frente al *apartheid*, es la Confesión Belhar, adoptada en 1982 por el Sínodo General de la *NG Sendingkerk*. La Confesión, cuyo contenido analizaremos más adelante, significaba, de alguna manera, la culminación de un siglo de protesta.

4. EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO INTERNACIONAL Y EL COMBATE CONTRA EL RACISMO

El compromiso en la lucha contra el racismo había sido una constante en la historia del movimiento ecuménico desde que éste diera sus primeros pasos a comienzos del siglo XX. Uno de sus más insignes pioneros, el británico J. H. Oldham, había puesto la primera piedra con su famosa obra *Christianity and the Race Problem*¹³⁴. Le habían seguido las Conferencia de

¹³² En el transcurso de la misma, Boesak afirmaba: «The uniqueness of apartheid lies in the fact that system claims to be based on Christian principles, it is justified on the basis of the gospel of Jesus Christ. It is on the name of the liberator God and Jesus Christ, the Son of God, that apartheid is perpetuated, and it is Reformed Christian who are responsible for it. Apartheid was born out of the Reformed tradition; it is, in a very real sense, the brainchild of the Dutch Reformed churches. It is Reformed Christians who have split the church on the basis of race and colour, and who now claim that racially divided churches are true Reformed understanding of the nature of the Christian church. It is Reformed Christians who have spent years working out the details of apartheid, as a church policy and as a political policy. It is Reformed Christians who have presented this policy to the Afrikaner as the only possible solution, as an expression of the will of God for South Africa, and as being in accord with the gospel and the Reformed tradition. It is Reformed Christians who have created Afrikaner nationalism, equating the Reformed tradition and Afrikaner ideals with the ideals of the kingdom of God. It is they who have devised the theology of apartheid, deliberately distorting the gospel to suit their racist aspirations. They presented this pseudo-gospel that can be the salvation of all South Africans» (Ibid., 85-86).

¹³³ El documento en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, 161-163. La cita en p. 162.

¹³⁴ J. H. OLDHAM, *Christianity and the Race Problem*, London 1924.

Vida y Acción (Estocolmo, 1925) del Consejo Misionero Internacional (Jerusalén, 1928), con sendos pronunciamientos sobre la cuestión racial, que cristalizaron en la Conferencia de *Fe y Constitución* (Oxford, 1937). Con el telón de fondo del ascenso del nazismo y en un contexto de profunda crisis social, política y teológica, *Fe y Constitución* hizo suyas las tesis de la teología dialéctica y proclamó la necesidad de una revisión de la política misionera de las Iglesias en la siguiente dirección: para el mundo es fundamental la existencia de una comunidad que sea universal en su naturaleza esencial, trascendiendo las diferencias de raza y nacionalidad. La Iglesia debía mostrarse ante el mundo como una comunidad supranacional y suprracial¹³⁵. En el trasfondo de estas declaraciones estaba, sin duda, una teología barthiana que dejaba al descubierto los peligros de la teología de la *Volkskirche*: a) su deficiente articulación entre creación y redención; y b) una valoración excesiva de la creación en detrimento de la cristología, que conducía a otorgar una obligatoriedad ética a los «órdenes de la creación».

Aquellos planteamientos teológicos fraguados en el corazón de Europa, que tanto habían seducido a la joven generación de ideólogos *afrikáners*, recibían un fuerte cuestionamiento de una teología dialéctica que el movimiento ecuménico asumía como propia. En su crítica, esta teología denunció la tentación de considerar los valores de un pueblo o del estado como expresión clara e inmediata de la voluntad de Dios, recuperando la distinción entre la revelación de Dios en Cristo y las estructuras terrenas del mundo, y formuló un concepto estricto y cristocéntrico de revelación opuesto a cualquier tentativa de buscar la palabra de Dios en los acontecimientos históricos, en el pueblo, en la raza, o en unos órdenes de la creación desvinculados de la persona de Cristo. Se enfrentó así a la confusión de la historia profana con la misma historia de la salvación, que latía tras la tendencia a otorgar a los elementos patrióticos y nacionales categoría de revelación divina.

Aunque la crítica tenía en el punto de mira a la Iglesia alemana, resultaba sin duda de plena actualidad para el caso sudafricano. Pero las Iglesias *afrikáners*, como hemos visto, desoyeron las objeciones formuladas por la teología dialéctica y prolongaron la vigencia de la teología de la *Volkskirche*, acompañando al nacionalismo *afrikáner* en su ascenso al poder. Pese a ello, dos de esas Iglesias —la Iglesia Reformada de El Cabo y la que fuera

¹³⁵ El Informe *The Church and Community* incluía una sección denominada «The Church and race», en la que se afirmaba lo siguiente: «The assumption by any race or nation of supreme blood or destiny must be emphatically denied by Christians as without foundation in fact and wholly alien to the heart of the Gospel (...) Against racial pride, racial hatreds and persecutions, and the exploitation of other races in all their forms, the Church is called by God to set its face implacably and to utter its word unequivocally, both within and without its own borders» (*The Churches Survey their Task. Report of the 1937 Oxford Conference on Church, Community and State*, London 1937, 231).

Iglesia oficial del Transvaal (NHK)— se embarcaron en la aventura fundacional del Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) y, al tiempo que aclamaban al nuevo gobierno sudafricano, acudían a Ginebra a la conferencia inaugural del CEI en 1948, quedando para la posteridad como Iglesias fundadoras, junto a las Iglesias «de habla inglesa» (anglicanos, presbiterianos, metodistas y congregacionalistas), del organismo ecuménico internacional¹³⁶.

La fundación del CEI marca el paso a una nueva etapa del movimiento ecuménico, al compás del nuevo orden internacional. Más allá de las fronteras de este remoto país gobernado por la «tribu blanca» *afrikáner*, el final de la Segunda Gran Guerra había inaugurado una realidad totalmente diferente. El movimiento ecuménico, que toma buena nota de dichos cambios, vive una etapa caracterizada por una profunda toma de conciencia de las realidades contemporáneas, y de los problemas y tareas de ese mundo que mostraba una nueva vitalidad, con rápidos cambios sociales, ideologías en conflicto, revoluciones nacionales y raciales, emergencia de naciones independientes y movimientos de liberación social. En el ámbito eclesial, se abre una marcada por el fortalecimiento de las denominadas «Iglesias jóvenes», fruto de la labor misionera, y por el reconocimiento de que la responsabilidad misionera pertenece primariamente a la Iglesia local. Todo ello va a cristalizar en una nueva conciencia misionera, que no tardará en dirigir la mirada hacia Sudáfrica. La teología dialéctica, que tanto había ayudado a discernir la misión de la Iglesia en el contexto del nacionalsocialismo germano, mostraba ahora sus limitaciones: un ensombrecimiento de la relación de la misión con la historia y el mundo, y una misionología de fuerte sabor eclesiocéntrico que era fuertemente cuestionada y sucumbía ante otra de sabor más reinocéntrico. La Conferencia de Willingen del Consejo Misionero Internacional, celebrada en 1952, sanciona esta nueva orientación y apunta hacia un nuevo modelo misionero, de corte trinitario, que concibe la misión como participación de la Iglesia en el movimiento de Dios hacia el mundo. Quedan así sentadas las bases para el giro definitivo de la nueva comprensión misionera que va a dominar en el movimiento ecuménico durante las décadas siguientes.

Mientras los círculos ecuménicos trataban de clarificar la misión de la Iglesia en el nuevo contexto postbélico, la clase política *afrikáner* se empleaba con resolución en llevar a efecto su grandioso proyecto de *apartheid* o desarrollo separado, inmersos en una suerte de taquicardia jurídica que les llevaba a legislar la separación racial hasta en las actividades cotidianas más nimias. Las Iglesias *afrikáners* mostraban un decidido apoyo al gobierno, mientras las demás Iglesias, por su parte, trataban de discernir sin

¹³⁶ Cf. S. NEILL - R. ROUSE, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London 1967, 345-367.

mucha claridad cuál debía ser su posicionamiento. Entonces sucedió algo que colocó a Sudáfrica en el punto de mira del Consejo Ecuménico. Una carta, con matasellos de Pretoria y destinada al entonces secretario general del CEI, atrajo súbitamente la atención hacia ese complejo país del sur de África. Desde ese momento, los destinos del organismo ecuménico y de Sudáfrica iban a quedar irremediablemente vinculados.

4.1. Sarpheville y la consulta de Cottesloe del Consejo Ecuménico de Iglesias (1960): entrada en escena del movimiento ecuménico internacional

El año 1960 marca el comienzo de una nueva etapa en la lucha eclesial contra el *apartheid*, caracterizada por la entrada en escena del movimiento ecuménico internacional. El detonante fue una airada carta del arzobispo anglicano de Ciudad de El Cabo, Joost de Blank, escrita a raíz de la masacre acaecida en Sarpheville, que se había saldado con la vida de 68 personas. Indignado por la actitud de las Iglesias *afrikáners*, que se negaban a condenar los hechos y mantenían una postura de connivencia con el gobierno, el arzobispo escribió al entonces secretario del CEI Visser't Hooft, solicitando la expulsión de dicho organismo de las dos Iglesias *afrikáners* que pertenecían al mismo¹³⁷. La expulsión no se produjo, pero la iniciativa del sucesor de Clayton motivó que el Comité Central promoviera la celebración de una Consulta en Sudáfrica sobre la cuestión racial y los problemas sociales que atravesaba el país. Así fue como, en diciembre de 1960, ochenta delegados de las ocho Iglesias sudafricanas miembros del CEI se reunieron en el distrito de Cottesloe de Johannesburgo con una delegación de este organismo, con el objetivo de analizar la situación en Sudáfrica y las actitudes cristianas ante la cuestión racial¹³⁸. La Consulta puso sobre el tapete las diferentes posturas de las Iglesias ante la política del *apartheid* —en el crucial momento de implantación del sistema de *bantustans*— que basculaban entre la convicción de que una política de «diferenciación» era sostenible desde una perspectiva cristiana hasta el rechazo del *apartheid* como contrario al evangelio. Aunque la reunión fracasó en su intento de alcanzar una política común sobre las cuestiones raciales, la celebración de la Consulta posibilitó un encuentro in-

¹³⁷ Nos referimos a la originaria Iglesia de El Cabo y a la que fuera Iglesia oficial de la República de Transvaal. La *Doppek Kerk* nunca fue miembro del CEI.

¹³⁸ Entre ellas estaban los Sínodos de El Cabo y Transvaal DRC y la NHK. Y entre los participantes: Beyers Naudé, la antropóloga Monica Wilson, y el historiador Alan Paton. El Informe de la Consulta en: *ER* XIII-2 (1961) 1ff. El Documento final puede consultarse en: J. W. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO, *Apartheid is a Heresy*, 148-153. Un análisis del significado de la Consulta de Cottesloe en: P. WALSH, *Church versus State*, 6-21.

terracial, marcó un claro avance en el compromiso eclesial y, todavía más importante, significó la apertura de una brecha en el entramado nacionalista. La resolución final fue aprobada por todos los delegados de la Iglesia Reformada de El Cabo, pero no por los miembros de la que fuera un día Iglesia oficial de la República del Transvaal. Unos y otros se curaron en salud redactando una Declaración en la que expresaban que su firma en el Documento final no significaba un rechazo a la política gubernamental.

Las reacciones del primer ministro Verwoerd y del *Broederbond* no se hicieron esperar. Ambos denunciaron que la declaración era una intromisión en los asuntos internos del país, instando a las Iglesias a rechazar el resultado de la consulta y a abandonar el CEI. Verwoerd aprovechó el tradicional Mensaje de Año Nuevo para contraatacar y, en una airada y agria alocución, advirtió a los miembros de su partido que tenían «el enemigo en casa». Las presiones gubernamentales surtieron efecto, logrando que aquellos delegados de las Iglesias *afrikâners* que habían firmado la Declaración Final de la Consulta, se retractaran de su firma. Sólo uno se mantuvo firme en su postura: el pastor Beyers Naudé que, como hemos visto, personificó la resistencia desde dentro del mundo *afrikâner*. Las Iglesias *afrikâners* cerraron oficialmente filas mostrando un férreo apoyo a la política gubernamental y, tras expresar la convicción de que el desarrollo separado constituía la única solución posible a la cuestión racial, abandonaron el CEI. Se cerraba así un amargo episodio de la vida eclesial sudafricana aunque, como dejó escrito un viejo calvinista *afrikâner*, el fantasma de Cottesloe no dejó de merodear por las caprichosas elaboraciones teológicas *afrikâners* en unas Iglesias que ya nunca fueron las mismas.

En 1961, el CEI celebró su tercera Asamblea en la ciudad de Nueva Delhi. La evolución que cristaliza en Nueva Delhi significa un cambio definitivo en el entendimiento de la Iglesias y su misión, caracterizado por el redescubrimiento de la naturaleza misionera de la Iglesia. La integración del Consejo Misionero Internacional en el CEI constituía el testimonio más evidente de esta nueva orientación, al tiempo que conducía a una interacción entre unidad, misión y servicio. El problema de la unidad de la Iglesia reclamaba ahora una perspectiva misionera. Y, bajo la convicción de que la unidad implicaba el testimonio ante el mundo, la misión fue interpretada en clave de servicio a la unidad de la humanidad. La Asamblea envió un mensaje a los cristianos de Sudáfrica, queriendo expresar su solidaridad con aquellos que, perteneciendo a Iglesias que habían mostrado su rechazo a los resultados de la Consulta de Cottesloe, seguían sin embargo comprometidos en la lucha contra el racismo¹³⁹.

¹³⁹ Cf. *ER* XIV-2 (1962) 230-231.

Mientras, la progresiva radicalización del conflicto en los países del sur de África (Sudáfrica, Rhodesia, Namibia y Mozambique) y la constatación de la inoperancia de una resistencia pacífica, provocaban la creación de grupos armados¹⁴⁰. En ese contexto de incremento de la violencia, el CEI celebra un nuevo encuentro en Mindolo (Zambia) en 1964, que contó con una intervención del líder del ANC Z. K. Matthews, titulada *The road from non-violence to violence*¹⁴¹, en la que hacía un llamamiento a la comunidad ecuménica a comprometerse en la lucha por la justicia y a pasar a la resistencia activa. La Conferencia reconoció la legitimidad de los boicots y las huelgas generales, al tiempo que expresaba la necesidad de pasar de la mera condena a la búsqueda de soluciones alternativas a la inaceptable política del gobierno sudafricano. Ante la pregunta de qué hacer en una situación cuya gravedad estaba llevando a algunos grupos al uso de la violencia, la Consulta señala varias formas de implicarse en la lucha por la justicia: resistencia espiritual, oposición política legal, desobediencia civil y, sólo como último recurso y tras un atento examen de los motivos y las consecuencias, el uso de la fuerza. Añadía, sin embargo, una nota haciendo constar que algunos miembros se mostraban contrarios a las sanciones económicas o al reconocimiento de la violencia interna como métodos aceptables en la prosecución de la justicia social.

La Conferencia de Mindolo preparó el camino a la decisión que el CEI adoptaría en la Conferencia «Iglesia y Sociedad», celebrada en Ginebra en 1966. La negativa del gobierno de Pretoria a otorgar el pasaporte al obispo anglicano Alphaeus Zulu y la presencia de Beyers Naudé propiciaron una mayor implicación en la lucha contra el *apartheid* por parte del organismo ecuménico. La Comisión invitó a las Iglesias a interpretar los problemas étnicos y raciales en el contexto más amplio de las diferentes estructuras políticas y económicas, llamó a un compromiso en la defensa de una unidad de la humanidad que debía trascender los factores políticos y económicos, y decidió establecer un fondo para apoyar a organizaciones implicadas en la lucha por la liberación¹⁴². La cuestión racial ocupaba un espacio cada vez mayor en la agenda del CEI. El movimiento ecuménico se había manifestado en numerosas ocasiones en contra de la discriminación racial, pero ahora se respiraba en el ambiente la sensación de que se había hecho demasiado

¹⁴⁰ Fueron surgiendo diferentes grupos armados: FRELIMO en Mozambique, SWAPO el Namibia y, poco después, *Umkhonto we Sizwe* en Sudáfrica.

¹⁴¹ La Conferencia fue organizada por el Departamento «Iglesia y Sociedad» del CEI, en cooperación con el *All Africa Conference of Churches* (AACC), la *Mindolo Ecumenical Foundation* y el *South African Institute of Race Relations*.

¹⁴² Cf. WORLD COUNCIL OF CHURCHES (CHURCH AND SOCIETY COMMISSION), *Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time. Report of the 1966 Geneva world conference on Church and Society*, Geneva 1967, 161.

poco y demasiado tarde. El agravamiento de la situación en algunos países africanos parecía reclamar una implicación mayor¹⁴³. Estando así las cosas, se convoca la IV Asamblea en la ciudad sueca de Upsala.

4.2. «El mundo dicta el orden del día» (Upsala 1968): la redefinición de la misión de la Iglesia y sus repercusiones para el contexto sudafricano

La Asamblea de Upsala (1968) marcó un nuevo giro en la postura del CEI frente al racismo, caracterizado por el paso de las declaraciones a la acción; en ello tuvo mucho que ver la nueva fisonomía del CEI, con un significativo aumento de Iglesias africanas en su membresía¹⁴⁴. La Conferencia se desarrolló en el contexto de la lucha anti-racista y de un creciente sentimiento anticolonialista. Las cuestiones raciales y la pobreza figuraban entre las preocupaciones más acuciantes del momento. La pregunta por el significado secular del evangelio y la misión de la Iglesia, suscitada por autores como John A. T. Robinson, Paul Van Buren o Harvey Cox, se convirtió en fermento para el replanteamiento de la cuestión racial. Por aquel tiempo era ya una convicción adquirida que el ecumenismo, más allá de las relaciones intereclesiales, tenía que ver con la tarea de la Iglesia en el mundo. Pero fue entonces cuando, al compás de la presión secular, se experimentó como un imperativo la necesidad de hacer visibles los lazos que unían a los cristianos en una comunidad universal, de actuar en solidaridad con las víctimas del desorden político y social que existía en la sociedad. El pastor bautista Martin Luther King había sido invitado a predicar en el culto inaugural de la Asamblea, pero fue asesinado pocos días antes de su celebración y, en Sudáfrica, a los sucesos de Sarpheville se sumaban ahora el juicio de Rivonia (1964), el encarcelamiento de Nelson Mandela y de algunos de los líderes

¹⁴³ Demasiado poco y demasiado tarde, era el balance que hacía el Comité Central en 1969 de esta primera etapa de compromiso frente al racismo: «We have sadly to recognize that in spite of the battle that has been fought against racism by churches, mission agencies and Councils of Churches (...) racism is now a worse menace than ever. We have also sadly to confess that churches have participated in racial discrimination. Many religious institutions of the white nothern world have benefited from racially exploitative economics systems. Lacking information about institutionalized racism and about the possibility of developing sophisticated strategies to secure racial justice, Christians often engage in irrelevant and timid efforts to improve race relations too little and too late» (*WCC Central Committee, Canterbury 1969*. Citado en: A. J. VAN DER BENT, *Breaking the Walls*, 38).

¹⁴⁴ Existe una traducción castellana de los Informes y alocuciones de la Asamblea de Upsala en: CONSEJO ECUMÉNICO DE IGLESIAS, *Upsala 1968. Informes, declaraciones, alocuciones*, Salamanca 1968.

más destacados del ANC en la prisión de Robben Island y la ilegalización de todas las organizaciones opuestas al *apartheid*.

Al compás de la aparición de los desarrollos teológicos de los años sesenta (teología radical, de la esperanza, política, de liberación, etc.), la pregunta por el verdadero Dios daba paso a la pregunta por el verdadero hombre, dejándose sentir el giro antropológico de la teología que conducía a una reformulación de la misión en clave de «humanización»¹⁴⁵. Este giro, asumido por los delegados presentes en Upsala, quedaba plasmado en la fórmula «el mundo dicta el orden del día», emblema de la Asamblea, que condensa el profundo cambio histórico en la relación entre la Iglesia y el mundo y expresa una honda convicción: que la Iglesia pertenece al mundo de la acción. El redescubrimiento de la dimensión misionera de la Iglesia orientaba ahora hacia un compromiso real y directo en la sociedad y proyectaba una comprensión centrífuga de la misión. Upsala conecta estrechamente la misión de la Iglesia con las necesidades de los hombres y los movimientos históricos de la sociedad. En esa clave son las necesidades del mundo de justicia y paz, de desarrollo y redención, las que deben construir la trama del pensamiento acerca de la misión y la evangelización. La acción social pasa a ser considerada parte de la misión de una Iglesia que camina ahora horizontalmente en la historia del mundo. El CEI optaba así por una decisiva y masiva solidaridad ideológica con todos los movimientos de emancipación que agitaban el mundo, haciendo de su afirmación de la solidaridad de los cristianos con la humanidad el acontecimiento más importante de la Asamblea.

El CEI incorporaba la nueva orientación teológica marcada por la teología política y las teologías de liberación. Postulaba una comprensión escatológica de la historia que atribuía una tarea mesiánica a los hombres en esa misma historia y perfilaba una Iglesia convertida en encarnación histórica de esa «mesianismo escatológico» en el mundo, a la que asignaba la tarea de tomar parte activa en la lucha por la humanización de la sociedad. La vida y misión de la Iglesia debían ser repensadas en el contexto de las situaciones humanas que agitaban a la humanidad en la situación histórica presente. El popular grito de J. Wesley —«el mundo es mi parroquia»— se

¹⁴⁵ «Hemos resaltado la humanización como meta de la misión porque creemos que más que cualquier otra comunica en medio de nuestro período histórico el significado de la meta mesiánica. En otra época el objeto de la tarea redentora de Dios pudo describirse mejor en términos del hombre volviéndose hacia Dios (...) La pregunta fundamental giraba en torno al verdadero Dios y la Iglesia respondió a ella apuntando hacia él. Se daba por sentado que el propósito de la misión era la cristianización, llevar al hombre a Dios por medio de Cristo y su Iglesia. Hoy día la pregunta fundamental es mucho más la del verdadero hombre, y la preocupación dominante de la comunidad misionera tiene que orientarse hacia la humanidad en Cristo como meta de la misión» (Ibid., 123).

transformó, en esta perspectiva, en la nueva proclama «mi parroquia es el mundo». Quedaba así arrinconada en el olvido una escatología que reducía la promesa de salvación a la «salvación del alma», que ya no parecía representar contribución alguna para la praxis de una época nueva. Upsala daba la bienvenida al nuevo programa de una teología política que proponía la práctica del cristianismo como medio para transformar el mundo y consideraba la acción social como parte de la misión de la Iglesia.

La aplicación de este giro a la cuestión racial no tardó en producirse. La Asamblea declaró el racismo y el *apartheid* como «el equivalente ético de una herejía» e hizo un llamamiento al CEI y a las Iglesias miembros a intensificar su compromiso y embarcarse en una enérgica campaña contra el racismo que incluyese el apoyo a los movimientos de resistencia, exhortándoles a implicarse en el cambio de algunos procesos políticos, a apoyar los embargos económicos, y a erradicar toda forma de racismo en el interior de las mismas comunidades eclesiales. Poco tiempo después, el Comité Central del CEI daba luz verde al establecimiento de uno de los programas más cuestionados en la historia del organismo ecuménico: el *Programa de Lucha contra el Racismo* (PCR).

4.3. El paso de las declaraciones a la acción: el controvertido *Programa de Lucha contra el Racismo* del CEI y su impacto en Sudáfrica

El teólogo alemán Konrad Raiser reconocía no hace mucho tiempo que pocos acontecimientos habían marcado la vida del CEI como la lucha contra el racismo, especialmente en Sudáfrica. Sin duda el que fuera secretario general del organismo ecuménico durante algo más de una década (1993-2003) tenía en mente, cuando pronunció estas palabras, el cuestionado *Programa de Lucha contra el Racismo* que el CEI puso en marcha en 1970¹⁴⁶.

Desde el comienzo, el Programa instó a las Iglesias a reconocer su implicación en la perpetuación del racismo institucionalizado y a emplear todos los recursos a su alcance para apoyar, más que a las organizaciones que trabajaban por aliviar sus efectos, a las que lo combatían. Si había un caso claro de racismo institucionalizado, sin duda era Sudáfrica. El país gobernado por los nacionalistas *afrikâners*, que se presentaba además ante el mundo como defensor de la «civilización cristiana occidental», pronto se convirtió en uno de sus principales destinatarios. De hecho, el

¹⁴⁶ Una visión de los primeros años del PCR en: E. ADLER, *A Small Beginning (An assesment of the first five years of the Programme to Combat Racism)*, Geneva 1974.

nuevo proyecto pronto fue catalogado como un movimiento eclesial anti-*apartheid*¹⁴⁷.

La controversia llegó con el establecimiento de un Fondo para apoyar a los movimientos de liberación —entre los que se encontraban el ANC de Sudáfrica y la SWAPO de Namibia—, provocando uno de los debates más agrios en la historia del CEI. La pregunta por la licitud del apoyo económico a grupos que empleaban la lucha armada suscitaba respuestas encontradas¹⁴⁸. Por aquel entonces, el partido en el que militaba Nelson Mandela, convencido de la ineficacia de la lucha pacífica, había creado su brazo armado, la denominada «lanza de la nación» (*Umkhonto we Sizwe*), destinada a organizar actos de sabotaje. La reacción del gobierno de Pretoria no se hizo esperar. El Primer Ministro Vorster les acusó de proporcionar recursos económicos para la compra de armas a organizaciones terroristas y de apoyar a movimientos «ilegales» de liberación, al tiempo que tildó al organismo ecuménico de organización comunista. Su llamamiento a las Iglesias sudafricanas abandonar dicho organismo fue contestado por el *South African Council of Churches*, cuyas Iglesias ratificaron su decisión de permanecer en el CEI. La brecha entre ambos se ahondó aún más cuando el gobierno sudafricano dificultó con todo tipo de trabas el intento de organizar una consulta en el país.

Mientras los acontecimientos discurrían por esta escarpada senda, en el ámbito teológico el problema del racismo se analizaba ahora en el marco del programa *Unidad de la Iglesia y renovación de la comunidad humana*, iniciado tras la Asamblea de Upsala, que situaba la búsqueda de la unidad doctrinal en el contexto de los grandes problemas de la humanidad, apuntando a una unidad llamada a trascender todas las barreras, incluidas las raciales. Se alzaron entonces voces que preguntaban si esta interpretación del movimiento ecuménico en clave secular-antropológica y ético-social no quedaba lejos del ser auténtico de la Iglesia. Y si, a la postre, no sería una traba para lograr la unidad de la Iglesia en vez de promocionarla. La comisión *Misión y Evangelismo*, heredera de la labor del *Consejo Misionero Internacional*, había abordado por su parte aquellas dimensiones del racismo relacionadas con la tarea misionera, provocando un debate de trasfondo eclesiológico; de ahí emergía la pregunta por las implicaciones prácticas que debían derivarse de la naturaleza misionera de la Iglesia, y si la Iglesia

¹⁴⁷ Cf. B. SJOJLEMA, «Eloquent Action», en: P. WEBB (ed.), *A Long Struggle. The Involvement of the World Council of Churches in South Africa*, Geneva 1994, 15.

¹⁴⁸ Las organizaciones habían asumido el compromiso de emplear los fondos con fines humanitarios, aunque se determinó que se asignarían sin un control de la forma en que se emplearan. Cf. E. ADLER, *A Small Beginning*, 15.

respondía a su auténtica naturaleza implicándose tan fuertemente en cuestiones políticas.

El debate nos sitúa en el corazón de la causa ecuménica. Ya desde su fundación en 1928, el movimiento *Vida y Acción* había conminado a las Iglesias a ofrecer un testimonio común en cuestiones éticas fundamentales, bajo el convencimiento de que las divisiones, también en las opciones éticas decisivas, dificultaban la misión profética y el servicio al mundo. La dificultad que el movimiento ecuménico había experimentado a la hora de dar un testimonio inequívoco en tiempos de la Iglesia Confesante alemana en la década de 1930, se volvía a reproducir de nuevo a la hora de convocar a las Iglesias y al movimiento ecuménico para dar un testimonio común. Por ello, tras la Segunda Guerra Mundial, el CEI asumía en Ámsterdam el compromiso de luchar por un orden mundial justo. El *Programa de Lucha contra el Racismo* era, en el sentir de muchos, una respuesta a aquella consigna lanzada por *Fe y Constitución* ya en 1952, de actuar juntos en todas las cuestiones, salvo en aquellas en las que profundas diferencias de convicción nos conminen a actuar separadamente¹⁴⁹. Algunas Iglesias cuestionaron, sin embargo, la legitimidad eclesiológica del Programa.

Frente a aquellos que veían un peligro latente de reduccionismo moral, se abrió paso una visión eclesiológica de factura protestante que afirmaba y enfatizaba el carácter ético de la Iglesia y estrechaba la vinculación entre ética y eclesiológica. Esta perspectiva se mostraba en sintonía con la definición de Iglesia formulada en Upsala (la Iglesia como signo de la unidad futura de la humanidad) y orientaba hacia la concepción de la Iglesia como «comunidad moral» que cristalizaría una década después.

A la altura de 1971 el CEI se orientaba hacia un reconocimiento cada vez más explícito de la lucha armada, considerando que una posición neutral corría el riesgo de ser interpretada como apoyo a las estructuras opresivas de algunos gobiernos. Sobre estos presupuestos fijó su posición en la reunión del Comité Central (Addis Ababa, 1971), mostrando de nuevo su solidaridad con los movimientos de resistencia¹⁵⁰. Las cuestiones sujetas a debate fueron sistematizadas por Lukas Vischer en la reunión que el organismo doctrinal del CEI —*Fe y Constitución*— celebró en Lovaina en el

¹⁴⁹ Cf. O. TOMKINS (ed.), *Faith and Order: The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden: August 18-25, 1952*, Faith And Order Paper no. 15, London 1953, 5-6.

¹⁵⁰ El pasaje más explícito afirmaba: «The churches always stand for the liberation of the oppressed and of victims of violent measures which deny basic human rights. It calls attention to the fact that violence is in many cases inherent in the maintenance of the status quo. Nevertheless, the WCC does not and cannot identify itself completely with any political movement, nor does it pass judgement on those victims of racism who are driven to violence as the only way left to them to redress grievances and so open the way for a new and more just social order» (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Central Committee Minutes*, Addis Abeba 1971, 55).

otoño de 1971. Tales cuestiones eran: la visión de una comunidad mundial como meta positiva del combate contra el racismo; el significado del énfasis de Cristo en su posicionamiento al lado de los oprimidos; la naturaleza de la Iglesia en términos de su unidad y diversidad, su solidaridad con los oprimidos y su misión reconciliadora; las relaciones Iglesia-Estado a la luz del nuevo reconocimiento de la violencia estructural; el papel de la Iglesia en la sociedad y el significado de una acción responsable en los ámbitos social y político; y el significado como miembros del CEI de actuar juntos en cuestiones controvertidas¹⁵¹.

El malestar en la comunidad ecuménica era evidente. Las declaraciones del Primer Ministro sudafricano hablando de terrorismo, guerrillas, asesinatos y comunistas, alarmaron a la comunidad internacional. La noticia de la asignación de un Fondo por parte del CEI para apoyar a estos grupos saltó a las páginas de la prensa mundial. Algunas Iglesias pedían explicaciones a Ginebra. El CEI, por su parte, pensaba que el mundo occidental desconocía casi por completo la situación que se vivía en los países del sur de África. La pregunta era si ahora no se había ido demasiado lejos. El apoyo a la violencia y la asignación de fondos sin control provocaban serios interrogantes en el mundo occidental.

Paralelamente, el CEI abanderaba diversas campañas en orden a lograr que las grandes compañías paralizaran sus inversiones en Sudáfrica y los bancos sus préstamos al gobierno, así como a frenar la emigración a Sudáfrica promovida por el gobierno de Pretoria. La polémica estaba de nuevo servida. Algunas Iglesias y grupos consideraban errónea la decisión del *Programa para Combatir el Racismo* de promover un boicot económico¹⁵². De nuevo surgía el desacuerdo ante la doble alternativa de luchar por una reforma interna del sistema o forzar su desmantelamiento. Porque, a la postre, ¿cuál era la mejor estrategia para luchar por la dignidad y la justicia de aquellos que estaban siendo oprimidos por el racismo blanco?; ¿debía optarse por la revolución o por la evolución? La convocatoria de la V Asamblea, que se iba a celebrar en el continente africano, estuvo precedida de la fuerte controversia motivada por esta pregunta.

4.4. La Asamblea de Nairobi del CEI (1975): *evangelicals versus ecumenicals*

La celebración de la Asamblea se vio enturbiada por un debate que puede etiquetarse simbólicamente con el binomio geográfico que trazan Ban-

¹⁵¹ Cf. WORLD COUNCIL OF CHURCHES (ed.), *Minutes of the Commission and Working Committee, Louvain, 1971*, Faith and Order Paper no 60, Geneva 1971.

¹⁵² Cf. E. ADLER, *A Small Beginning*, 46-50

gkok y Lausana. Así lo había anticipado el misionólogo L. Newbigin, con aguda clarividencia, afirmando que la cuestión más urgente era determinar la relación entre la proclamación del evangelio y la acción de Dios en el mundo secular. Se trataba de un serio y, con frecuencia, enconado debate que tenía enfrentado al mundo ecuménico entre los llamados *ecumenicals*, representados en la Asamblea de Bangkok de la *Commision World Mission and Evangelism*, celebrada en 1973, y la que tuvo lugar al año siguiente en Lausana, a cargo del *International Congress on World Evangelization*, bastión de los *evangelicals*. El significado del término *evangelism* estaba en el centro de la polémica¹⁵³. ¿Incluía el *evangelism* la acción social, o debía restringirse a la mera predicación del evangelio? Éste era el núcleo de una cuestión de factura misionera que, en definitiva, remitía a la pregunta por la misión de la Iglesia hoy.

La Asamblea de Bangkok resaltaba la indisoluble conexión entre las dimensiones individual y social de la salvación, apostando decididamente por una noción comprensiva de la misma, sustentada en la convicción de que la conversión personal siempre entraña la acción social, e invitando a superar toda dicotomía (cuerpo-alma, persona-sociedad, humanidad-creación). En esa perspectiva, las luchas por la justicia económica, la libertad política y la renovación cultural se perfilaban como elementos integrantes de la completa liberación del mundo a través de la misión de Dios¹⁵⁴. Aquella ocasión sirvió para profundizar en la relación entre el testimonio de Cristo y la lucha por la justicia y la liberación, sobre el trasfondo de un agrio debate en torno a lo que se denominaron «cuestiones no teológicas»¹⁵⁵. La opción del

¹⁵³ Los términos *evangelism* y *evangelical* están vinculados a una comprensión de la misión que acentúa explícita e intencionalmente el anuncio del evangelio (*kerygma*), incluyendo la invitación a la conversión personal a una nueva vida en Cristo y al discipulado. Cf. D. WERNER, «Evangelism from a WCC Perspective: A Recollection of an Important Memory, and the Unfolding of an Holistic Vision»: *IRM* 96 (2007) 186-203. Dada la carga conceptual e ideológica que ambos términos entrañan, y que no se refleja en su traducción castellana, he optado por mantener su uso en inglés.

¹⁵⁴ El texto reza así: «It is salvation of the soul and the body, of the individual and society, mankind and the "groaning creation" (Rom. 8,19). As evil works both in personal life and in exploitative social structures which humiliate humankind, so God's justice manifests itself both in the justification of the sinner and in social and political justice (...) We have to overcome the dichotomies in our thinking between soul and body, person and society, human kind and creation. Therefore we see the struggles for economic justice, political freedom and cultural renewal as elements in the total liberation of the world through the mission of God» (*Assembly of the World Commission on World Mission and Evangelism, Bangkok 1973. Report of the Section II*, reproducido en: M. KINAMON - B. E. COPE (eds.), *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, Geneva - Grand Rapids 1997, 356-358. La cita en p. 356).

¹⁵⁵ La Conferencia se expresó del siguiente modo: «We have to overcome the dichotomy in our thinking between soul and body, person and society, mankind and creation. Therefore,

CEI a favor de un fuerte compromiso social, expresado fundamentalmente en el *Programa para Combatir el Racismo*, no contaba con la aceptación unánime de todas las Iglesias.

Bangkok abordó también la relación entre cultura e identidad, así como la relación entre identidad racial e identidad cristiana. Los participantes en la Consulta reconocían que el racismo blanco había privado a muchas personas de su identidad como seres humanos y que las misiones habían alienado a los pueblos de su identidad cultural y personal. La teología negra era reconocida como una reflexión legítima que brotaba de la particular experiencia de sufrimiento del pueblo negro. Una de las decisiones más relevantes de esta conferencia fue la *Llamada a una moratoria* en el envío de recursos y personal a determinadas Iglesias. Se intentaba con esta medida romper las estructuras que apoyaban el paternalismo blanco y el racismo. El texto final de la Asamblea se refería igualmente a la controvertida cuestión de la violencia, afirmando el derecho a la resistencia y al uso de una violencia liberadora frente a situaciones de violencia institucionalizada, injusticia estructural e inmoralidad legalizada¹⁵⁶.

Al año siguiente se celebró en Lausana el *International Congress on World Evangelization*, interpretado como una respuesta de las Iglesias de tendencia *evangelical* a Bangkok. Estaba aquí representada esa corriente que entendía que se había producido una reducción secularista de la misión de la Iglesia convertida en mera actividad histórica a favor del hombre, que se había secularizado radicalmente el compromiso de la Iglesia con el mundo, reduciéndolo a una tarea socio-política o a una función cultural de diálogo entre diversas religiones y civilizaciones. El documento distinguía

we see the struggles for economic justice, political freedom and cultural renewal, as elements in the total liberation of the world through the mission of God (...) Without the salvation of the churches from their captivity in the interests of dominating classes, races and nations, there can be no saving Church. Without liberation of the churches and Christians from their complicity with structural injustice and violence, there can be no liberating Church for mankind» (Citado en: E. ADLER, *A Small Beginning*, 30).

¹⁵⁶ «In this framework we discussed the physical use of liberating violence against oppressive violence. The Christian tradition is ambiguous on this question because it provides no justification of violence and no rejection of political power. Jesus' commandment to love's ones enemy presupposes enmity. One should not become the enemy of one's enemy, but should liberate him from his enmity (Mt. 5, 43-48). This commandment warns against the brutality of violence and reckless disregard of life. But in the cases of institutionalized violence, structural injustice and legalized immorality, love also involves the right of resistance and the duty «to repress tyranny» (Scottish Confession) with responsible choice among the possibilities we have. One then may become guilty for love's sake, but can trust in the forgiveness of guilt. Realistic work for salvation proceeds through confrontation, but depends, everywhere and always, on reconciliation with God» (Ibid., 358).

claramente entre acción socio-política y *evangelism*, y entre salvación y liberación política.

Esta controversia suscitada en el mundo ecuménico tenía su traducción sudafricana en la disputa entre aquellos que, como el *South African Council of Churches*, se confrontaban con las estructuras del *apartheid* de manera profética, y los que se concentraban en la renovación de la Iglesia y en programas de *evangelism* y reconciliación: para estos, el modo de terminar con el *apartheid* implicaba un proceso gradual que debía comenzar por los corazones y las mentes a través de una conversión espiritual y de la renovación de la Iglesia; aquellos consideraban, por el contrario, que el *apartheid* debía ser combatido con acciones políticas directas y, si fuera necesario, mediante la participación en una lucha armada que, desde los trágicos acontecimientos de Soweto, adquiriría nuevo vigor. En 1973 se celebró en la ciudad de Durban el denominado *Congress on Mission and Evangelism*, promovido por el *South African Council of Churches* y la *Africa Enterprise*, una organización *evangelical* fundada a mediados de los sesenta. La intervención del teólogo luterano Manas Buthelezi, en la que formuló sus famosas «Seis tesis sobre evangelismo en el contexto sudafricano», ponía de manifiesto hasta qué punto el pensamiento teológico negro había abandonado los supuestos liberales de Cottesloe y del *Message to the People of South Africa*¹⁵⁷.

Sobre el trasfondo de esta polémica, se celebró la Asamblea de Nairobi en 1975. En la antesala de la Asamblea, el Programa de Lucha contra el Racismo rechaza el *apartheid* como una declaración contra el cristianismo y proclama que su eliminación es la máxima prioridad. Calificada de «asamblea de consolidación», más que introducir nuevos planteamientos, Nairobi se concentra en consolidar las orientaciones de Upsala, aunque lo hará tratando de aunar esas dos posturas contrapuestas. En un intento conciliatorio, Nairobi destaca tres convergencias teológicas entre la Asamblea de Bangkok, el Congreso de Lausanne y el IV Sínodo de obispos de la Iglesia Católica, dedicado igualmente al tema de la evangelización y cuyas reflexiones quedaron recogidas en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*: el énfasis en una visión comprehensiva de la evangelización; el esfuerzo por relacionar el *evangelism* con la identidad de la Iglesia y con su crecimiento, renovación y unidad; y la afirmación de las realidades del mundo contemporáneo, especialmente el renacimiento de las culturas y religiones y las dinámicas de servicio, desarrollo y justicia en la sociedad. Señala igualmente el consenso alcanzado en torno a la idea de salvación: la afirmación de su carácter comprehensivo; el reconocimiento del fundamento escatológico de la acción histórica; y la comprensión de la Iglesia

¹⁵⁷ Cf. M. BUTHELEZI, «Six Theses: Theological Problems on Evangelism in the South African Context», *JTSA* 3 (1979) 55-56.

como signo y como portadora de la salvación en el mundo. La Conferencia formula una visión centrífuga de la misión, que interpreta en una doble dimensión: como llamada a la conversión personal y como llamada a instaurar la justicia de Dios en el mundo, rechazando tanto una reducción del *evangelism* a una mera salvación de las almas como la reducción del evangelio a un mero programa de acción social. Justicia social, salvación personal, afirmación cultural y crecimiento de la Iglesia son todas ellas partes de la salvación integral de Dios. Se apunta así hacia una concepto de «misión» que incluya tanto la acción socio-política como el *evangelism*, insistiendo en que la lucha por la justicia es parte esencial de la misión de la Iglesia. En una de sus expresiones más consagradas, formula una comprensión de la unidad de la Iglesia articulada en torno a la realidad de la iglesia local, definiendo la unidad como «una comunidad plenamente comprometida de todos en cada lugar».

La comisión *Iglesia y Sociedad*, que había impulsado la consulta de Míndolo (1964) y la Conferencia de Ginebra (1966), propuso en la asamblea de Upsala la creación del *Programa para Combatir el Racismo*. Ahora realizaba una nueva contribución en el ámbito doctrinal con un estudio titulado *Violence, Non-violence and the Struggle for Social Justice*, en el que seguía expresando su pleno apoyo al Programa. Y hay que añadir que todavía en 1975, *Fe y Constitución* realizó una nueva consulta titulada *Racism in Theology - Theology against Racism*.

El empeoramiento de la situación en Sudáfrica tras la matanza de Soweto en junio de 1976, y el asesinato de Steve Biko al año siguiente, llevaron al Programa a formular una triple recomendación: proporcionar ayuda a los refugiados, apoyar a aquellos que en el interior del país trabajan por la liberación, y luchar por eliminar el apoyo exterior. En 1980, transcurrida una década de la puesta en marcha del Programa de Lucha contra el Racismo, el CEI organizó un Consulta a nivel mundial (Noordwijkerhout, 1980)¹⁵⁸. La conclusión era clara: el Programa se había convertido en símbolo del compromiso social ecuménico. La focalización en el régimen del *apartheid* era ya más que evidente. La toma de conciencia por parte de las Iglesias de la necesidad de implicarse en la lucha por la justicia racial, la comprensión de las raíces profundas del racismo o su conexión con cuestiones económicas podían contarse entre sus logros más destacados. Pero, desde una perspectiva sudafricana, quizá una de sus mayores contribuciones era haber promovido un análisis teológico del mismo, que ayudaba a sentar las bases para el

¹⁵⁸ WORLD COUNCIL OF CHURCHES (PROGRAMME UNIT ON JUSTICE AND SERVICE - COMMISSION ON THE PROGRAMME TO COMBAT RACISM), *Churches Responding to Racism in the 1980s (The Report of the World Consultation on Racism called by the World Council of Churches, Noordwijkerhout, Netherlands 16-21 June 1980)*, Geneva 1983.

desmantelamiento de la «teología del *apartheid*». El Comité Central del CEI, por su parte, condenaba por aquellas fechas el *apartheid* como pecado¹⁵⁹.

El gobierno sudafricano contraatacó con una campaña encubierta de descrédito del CEI, a través de organizaciones que mantenían una estrecha vinculación con el gobierno. La asamblea de Vancouver (1984) fue la ocasión de renovar el compromiso del CEI en la lucha contra el *apartheid*. La presencia del entonces secretario del SACC, Desmond Tutu, y del teólogo Allan Boesak, constituían la viva expresión de este apoyo, que se hizo extensivo al SACC, sometido en ese momento a fuertes presiones gubernamentales.

El agravamiento de la situación en Namibia y Sudáfrica motivó la convocatoria de una nueva Consulta, organizada conjuntamente por el Programa y la *All Africa Conference of Churches* que, de nuevo, tuvo lugar en Mindolo, en 1982. El documento se refería al «mito de la reforma» y, con esa expresión que tanto le gustaba emplear a Desmond Tutu, denunciaba la llamada «política de reforma» gubernamental como una mera estrategia de cambios «cosméticos», que no pretendía sino fortalecer a la minoría blanca y mantenerla en una posición de dominio. Un punto de especial atención fue la formación teológica. Se establecían, entre otras, las siguientes recomendaciones: capacitar a los cristianos a reconocer la necesidad de combatir el racismo como parte inherente e irrenunciable de la identidad cristiana y de la experiencia de fe; promover una teología centrada en la vida y contextualmente relevante; promover el desarrollo de la Teología de Liberación; incluir en el currículo de los seminarios africanos un estudio crítico sobre el *apartheid* que analice los conceptos teológicos falsos, la injusticia económica y el significado de la encarnación en el contexto sudafricano¹⁶⁰. En 1983, casi en vísperas de la redacción del documento *Kairos*, el CEI publica el documento *South Africa in Crisis*, denunciando el agravamiento de la situación¹⁶¹.

5. CONCLUSIÓN. «IN STATU CONFESSIOIS NIL ADIAPHORON»: LA DECISIÓN EN UN TIEMPO KAIROLÓGICO

El recorrido que acabamos de realizar nos ha permitido rastrear el factor religioso en la vida sudafricana para descubrirlo presente en sus más recón-

¹⁵⁹ «Apartheid is a sin which as a fundamental matter of faith is to be rejected as a perversion of the Christian gospel (this may be expressed in terms of a covenant, *status confessionis* or equivalent commitment)» (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Central Committee Minutes*, Geneva 1980, 70).

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 9.

¹⁶¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES (PROGRAMME UNIT ON JUSTICE AND SERVICE - COMMISSION ON THE PROGRAMME TO COMBAT RACISM), *South Africa in Crisis*, Geneva 1983.

ditos rincones. La comunidad *afrikáner* se ha nutrido permanentemente a lo largo de su historia de hondas, aunque no siempre legítimas ni acertadas, convicciones religiosas. También en la Sudáfrica negra hemos podido percibir la fuerte presencia del cristianismo. La encontramos en el origen de la resistencia a la segregación racial, ejemplificada en la figura de aquellos misioneros anglosajones comprometidos con la evangelización y defensa de los nativos; y vemos esa presencia de la fe cristiana manifestarse de nuevo con vehemencia en la década inmediatamente anterior a la redacción del documento *Kairós*, en ese tiempo en el que la resistencia se vio imbuida de un cierto aire de fervor religioso. En este lado de la lucha, el de la Sudáfrica negra, se fragua entonces una honda convicción: la de hallarse en un momento decisivo, no sólo de la vida del país, sino de la vida misma de las Iglesias, que se encuentran ante el difícil reto de definir su esencia y su misión. ¿Cómo interpretar teológicamente y responder eclesialmente a los dramáticos acontecimientos que se suceden diariamente en el país? He aquí la radical pregunta ante la que se enfrentan las Iglesias cristianas en Sudáfrica. Y es entonces cuando se apela al lenguaje teológico de la confesión y a la categoría *status confessionis*, acudiendo a una clásica expresión del mundo de la Reforma que durante siglos había caído en el olvido, hasta ser recuperada por la «Iglesia confesante» alemana en su confrontación con el nacionalsocialismo¹⁶².

La fórmula *status confessionis* remitía en su origen al tiempo de la Reforma, más en concreto a la tradición de Magdeburgo y a la Fórmula de la Concordia. Inicialmente, la idea de la *confessio* se planteó en el marco de las disputas sobre cuestiones catalogadas como *adiaphora* (*res media et indifferentes*). Nos situamos en el contexto del gran debate que suscitan las ceremonias y ritos que han sido practicados en la Iglesia antes de la Reforma. La controversia se suscita en el marco de la Dieta de Augsburgo, cuando se debate la posibilidad de restablecer en las Iglesias luteranas determinadas ceremonias relativas a la eucaristía y al ministerio por entenderse que se trataba de cuestiones «neutrales». Frente a la posición de los denominados «felipistas» que, encabezados por Felipe Melancton, defendían una postura conciliatoria, los defensores de la postura abanderada por Matthias Flacius argumentaban que, en tiempos de escándalo o persecución, cuestiones que eran secundarias para la fe se convertían en materia «de confesión» en orden a la defensa de la integridad del evangelio¹⁶³. El mundo reformado llegó enton-

¹⁶² Para un recorrido histórico del uso de la expresión *status confessionis* en los ámbitos luterano y calvinista, véase: D. J. SMIT, «What does *status confessionis* mean?», en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Momento of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, Grand Rapids 1984, 8-16.

¹⁶³ Sobre esta controversia, véase: M. GRESCHAT, *Philippe Melancton: Théologien, pédagogue et humaniste (1497-1560)*, Paris 2011, 112-122.

ces a la conclusión de que determinadas cuestiones, que bajo circunstancias normales podían ser calificadas de «neutrales», dejaban de serlo en lo que definían como una «situación de confesión». Cuando la pura doctrina evangélica se ve amenazada, la Iglesia se encuentra en un «tiempo de confesión». El principio quedó recogido en el artículo 10 de la Fórmula de la Concordia, que aborda esta cuestión refiriéndose al caso de confesión en tiempos de «persecución» y «tiranía». En materia de costumbres, afirma el articulado, nos hallamos ante *adiaphora*, cuestiones en las que cabe libertad de decisión guiados bajo la responsabilidad y la defensa del buen orden. Pero, añade el texto, puede darse un «tiempo de confesión» en el que la misma doctrina del evangelio se vea amenazada por cuestiones de tipo moral. Es en ese caso cuando la Iglesias están llamadas a realizar una confesión pública porque, como reza la feliz expresión, *in statu confessionis nil adiaphoron*.

Olvidada durante siglos, esta categoría teológica había sido recuperada en el siglo xx, de la mano de Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer y de la «Iglesia confesante», en el contexto de la lucha de los protestantes alemanes contra el nazismo. El movimiento encabezado por K. Barth argumentaba que las cuestiones relativas a la disciplina y a la estructura eclesial, que en circunstancias normales constituían asuntos neutrales, se convertían en cuestiones fundamentales en un contexto en el que se pretendía la expulsión de los judíos de los servicios eclesiales, porque lo que estaba en juego era «la esencia misma de la Iglesia y la credibilidad del evangelio»¹⁶⁴. El Estado había impuesto un criterio no evangélico: que la membresía dejara de definirse por el bautismo para pasar a definirse por factores raciales. Por lo tanto, la estructura eclesial, que en una situación neutral era considerada una cuestión *adiaphora*, se convertía en ese contexto en un asunto que afectaba a la esencia más profunda de la Iglesia, poniendo en juego su credibilidad.

En abril de 1933 Bonhoeffer publicaba el ensayo «La Iglesia y la cuestión judía» en el que retomaba la categoría *status confessionis*. El teólogo germano la aplicaba a la difícil situación que debía afrontar la Iglesia luterana alemana condicionada por el Estado en su esencia y proclamación, al excluir a los judíos bautizados de las congregaciones cristianas, o prohibir la labor misionera entre los judíos. Las leyes racistas y discriminatorias amenazaban un aspecto esencial de la vida de la Iglesia como *koinonia*. La reflexión de Bonhoeffer se ubicaba en el marco de los presupuestos hermenéuticos de la teología política de Lutero, relacionando la declaración de *status confessionis* con la doctrina de los dos reinos y el problema de la confusión entre ambos: cuando hay confusión entre ambos, cuando éstos no cumplen su misión o cuando uno de los dominios pretende ejercer un poder tiránico sobre el otro, la Iglesia se encuentra en una situación de *status confessionis*.

¹⁶⁴ Cf. D. J. SMITH, «A *Status Confessionis* in South Africa?», *JTSA* 47 (1984) 22.

Los cristianos sudafricanos no tardaron en descubrir la relevancia que adquiría para su contexto el movimiento de alumbró la declaración de Barmen y el pensamiento de D. Bonhoeffer y K. Barth¹⁶⁵. El interés que estos autores suscitaban entre los teólogos sudafricanos comprometidos en las filas de la resistencia¹⁶⁶ se vio acrecentado por la visita al país, en febrero de 1973, de Eberhard Bethge, biógrafo y amigo de Bonhoeffer¹⁶⁷. En Sudáfrica se vivía desde la zonificación racial una situación similar a aquellas que denunciaban algunos cristianos alemanes: una membresía determinada no por el bautismo sino por cuestiones raciales. Lo que inicialmente no sería sino una cuestión de disciplina eclesial se convertía, al igual que había sucedido en la Alemania del nacionalsocialismo, en crucial en esas particulares circunstancias. Sin constituir la «pura doctrina del evangelio», ponía en jaque la fe cristiana, como proclamaba el obispo luterano Manas Buthelezi: «lugares de culto y administraciones separadas pueden ser neutrales en sí mismos, pero cuando el racismo construye altares idólatras en ellos, pierden su neutralidad, se convierten en símbolos confesionales de una contra-Iglesia dentro de la Iglesia de Cristo»¹⁶⁸.

El mundo eclesial y ecuménico llegaba así a la convicción de que el racismo y el *apartheid* habían dejado de ser «cuestiones neutrales» en Sudáfrica. La Federación Luterana Mundial había proclamado ya en 1977 esta convicción cuando, a resultas de la intervención del obispo sudafricano M. Buthelezi en la Asamblea General celebra en Dar-es-Salaam, entendió que Sudáfrica vivía una de esas situaciones en las que rige el principio *in statu confessionis nil adiaphoron*. La breve declaración consideraba las opiniones políticas como una de esas *adiaphora* o cuestiones en principio neutrales, pero sobre la que pendía en ese momento la integridad de la fe por cuanto la aceptación del régimen político del *apartheid* infringía un grave atentado a la unidad eclesial:

«En circunstancias normales, los cristianos pueden tener opiniones diferentes en cuestiones políticas. Sin embargo, los sistemas políticos y sociales pueden

¹⁶⁵ Cf. Ibid., 22-23. H. VALL, *Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen (1934)*, Salamanca 1976.

¹⁶⁶ Uno de los firmantes del documento *Kairós*, el teólogo congregacionista J. DE GRUCHY, publicó en 1972 su tesis doctoral en la que realizaba un estudio comparativo entre las eclesiologías de BARTH y BONHOEFFER, con la mirada puesta en la relevancia de ambos teólogos para el contexto sudafricano: *The Dynamic Structure of the Church*, University of South Africa (UNISA), 197. Tesis no publicada. Sobre la relevancia del pensamiento de Bonhoeffer en Sudáfrica puede consultarse su obra: *Bonhoeffer and South Africa. Theology in Dialogue*, Grand Rapids 1984.

¹⁶⁷ Las conferencias que pronunció fueron publicadas con el siguiente título: *Bonhoeffer: Exile and Martyr*, New York 1975.

¹⁶⁸ Citado en: D. J. SMIT, «A Status Confessionis in South Africa?», 34.

volverse tan perversos y opresivos que es coherente con la confesión rechazarlos y trabajar por su transformación. Hacemos un llamamiento especial a los miembros blancos de las Iglesias en los países del sur de África a reconocer que la situación en esos países es de *status confessionis*. Esto significa que, sobre las bases de la fe, y en orden a manifestar la unidad de la Iglesia, las Iglesias deben rechazar pública e inequívocamente el sistema de *apartheid* existente»¹⁶⁹.

En el mismo sentido se manifestaba la Alianza Reformada Mundial en 1982, declarando el *status confessionis* en Sudáfrica¹⁷⁰. Sólo dos meses después, una de las «Iglesias hijas» —la *NG Sendingkerk*— hace lo mismo, al tiempo que elaboraba una nueva confesión de fe, la denominada confesión Belhar (1982). La Resolución del Sínodo de la Iglesia afirmaba lo siguiente: «Porque el evangelio secular del *apartheid* amenaza profundamente la reconciliación en Jesucristo y la auténtica esencia de la unidad de la Iglesia de Jesucristo, la *NG Sendingkerk* declara que ello constituye una situación de *status confessionis* para la Iglesia de Jesucristo»¹⁷¹.

Llegamos así a la fecha de redacción del documento *Kairós*, el verano de 1985. En ese momento, el movimiento eclesial de resistencia al *apartheid* ha llegado a la firme convicción de que la Iglesia se enfrenta a un *kairos*, a un «momento de verdad» en la vida de la Iglesia, en el que la esencia misma de la Iglesia y la credibilidad del evangelio están en juego. Las Iglesias se enfrentan a una «hora de la verdad» en la que las verdades centrales de la fe están en cuestión, y deben adoptar una decisión porque la neutralidad ya no es posible. Al igual que sucedió en Alemania, también en Sudáfrica cuestiones que en circunstancias normales habrían podido ser consideradas cuestiones neutrales han dejado de serlo, y han perdido su inocencia y neutralidad porque se ha puesto en entredicho la verdad misma del Evangelio. Aunque toda la vida del cristiano y de la Iglesia es, en sentido primario del término, un tiempo de confesión, hay situaciones históricas que requieren la defensa pública del evangelio y de la integridad de la fe. En Sudáfrica se produce una circunstancia que impide a la Iglesia cumplir su tarea de *confessio continua*. Y, siguiendo la tradición protestante, cuando esa vía ha tratado de abrirse sin éxito, podemos hablar de una situación de *status confessionis*, en la que no caben la neutralidad ni el silencio, y en la que las disputas teológicas deben dar paso a la confesión.

¹⁶⁹ Lutheran World Federation, «Southern Africa: Confessional Integrity», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, 160-161.

¹⁷⁰ Un dato relevante es que en el transcurso de la conferencia se planteó la oportunidad de declarar el *status confessionis* respecto al armamento nuclear. Aunque la Alianza Reformada Mundial se implicó en el apoyo a la lucha por el desarme nuclear, vetó el empleo del término *status confessionis*.

¹⁷¹ Citado en : D. J. SMIT, «What does Status Confessionis mean?», 15-16.

PARTE II

EL DOCUMENTO *KAIROS* COMO PARADIGMA DE TEOLOGÍA CONTEXTUAL

En el recorrido de la primera parte, de carácter eminentemente histórico, ha quedado expuesto el desarrollo de los acontecimientos más relevantes que conforman el contexto político, social y eclesial sudafricano. Con ello hemos presentado el estado de cosas sobre el que se pronuncia el documento *Kairós*, junto con los antecedentes históricos necesarios para comprender la trascendencia de un tiempo que, en una interpretación teológica, ha sido calificado como un «tiempo kairológico», y en el que se han visto implicadas las diversas Iglesias cristianas, en particular, las Iglesias *afrikáners* y sus denominadas «Iglesias hijas», las Iglesias de habla inglesa y la Iglesia Católica. Podemos decirlo sintética y gráficamente con las palabras del genial escritor sudafricano J. M. Coetzee, que retratan perfectamente la instalación de las ideas de Calvino en el sur de África:

«¿Acaso no tuvimos *voortrekkers*, generación tras generación de *voortrekkers*, niños *afrikáners* adustos y herméticos, marchando, cantando sus himnos patrióticos, saludando a su bandera, jurando morir por su tierra natal? *Ons sal lewe, ons sal sterwe* ¿Acaso no sigue habiendo celotes blancos que predicán el viejo régimen de disciplina, trabajo, obediencia y sacrificio personal, un régimen de muerte, a niños que en algunos casos son demasiado jóvenes para atarse los cordones de los zapatos? ¡Qué pesadilla de principio a fin! El espíritu de Ginebra triunfando en África. Calvino, con su túnica negra, con la sangre aguada, frío para siempre, frotándose las manos en el otro mundo, sonriendo con su sonrisa invernal. Calvino victorioso, renacido en los dogmatistas y cazadores de brujas de ambos ejércitos¹.

El nombre de Coetzee llama la atención sobre un puñado de grandes escritores que ha producido la tierra de África del Sur; junto a este premio nóbel de literatura (2003) hay que mencionar también a Nadine Gordimer, que recibió el galardón en 1999, sin olvidar el paso de Doris Lessing por aquellas latitudes. La autora de *Canta la hierba* obtuvo ese reconocimiento internacional en 2007. En buena medida, esta literatura es el reflejo y el

¹ J. M. COETZEE, *La edad de hierro*, Barcelona 2004, 60.

reflujo de aquella situación, parábola de una tierra desquiciada por el racismo, ahogada por la arrogante ignorancia del poder. Merecería la pena hacer un estudio de la presencia literaria del fenómeno del *apartheid*. En esas condiciones límite para la dignidad humana suele florecer un compromiso que se expresa de muy diversas maneras, y entonces la literatura se pone al servicio de liberar al ser humano de sus propias miserias. Así ocurre en la reflexión de Susan Barton, la pintoresca protagonista de *Foe*, otra breve obra de J. M. Coetzee, cuando medita sobre la función y el destino del narrador. ¿Cómo narrar la verdad de lo que acontece en Sudáfrica? Esa mujer superviviente de un naufragio declara: «Para contar la verdad en su más pura expresión se requiere (...) esa facultad para ver olas cuando lo que se tienen delante son campos, y de sentir el sol de los trópicos cuando lo que hace es frío; y en la yema de los dedos las palabras precisas para aprehender la visión antes de que se desvanezca»².

Este fenómeno también se puede constatar en el ámbito de la producción teológica. El documento que va a ser objeto de análisis en esta segunda parte pasa por ser uno de los ejemplos más claros, casi paradigmático podríamos decir, de una reflexión teológica contextual. Avanzando sobre los pasos dados previamente, y en orden a una comprensión adecuada de ese texto, corresponde ahora enmarcarlo en su específico contexto teológico. Desde el punto de vista cronológico, el documento *Kairós* se sitúa en esa corriente teológica de las denominadas «teologías contextuales» que afloraron en los años setenta del siglo pasado. Este es el objetivo primario de este tercer capítulo. Más en concreto: quisiéramos mostrar cómo nuestro texto se inscribe en el marco de una de esas teologías, a saber, la Teología Negra sudafricana, que es en buena medida la prolongación de la Teología Afroamericana (*Black Theology*). Nos vamos a introducir en esta problemática presentando unas notas fundamentales sobre esta forma de hacer teología expandida por los distintos continentes. Seguidamente, como apéndice al capítulo, reproducimos la versión española del documento *Kairos* que hemos traducido del original inglés para este trabajo. En el capítulo cuarto y último procederemos a su estudio e interpretación.

² J. M. COETZEE, *Foe*, Barcelona 2004, 53.

CAPÍTULO 3

EL DOCUMENTO *KAIROS* EN EL MARCO DE LA TEOLOGÍA NEGRA AFRICANA

Durante el último tercio del siglo xx hemos asistido a la aparición de una serie de desarrollos teológicos que apuntan hacia lo que ha sido definido como un resquebrajamiento y una dilatación de los domicilios tradicionales de la teología¹. La teología ha abierto nuevos horizontes, ha ensanchado sus espacios para incorporar nuevas voces y abrir novedosos espacios de diálogo con interlocutores antes desconocidos o ignorados. En este proceso la propia empresa teológica se ha repensado a sí misma, redescubriéndose con una tarea interpretativa, recuperando su dimensión narrativa; también configurándose como una praxis crítica y liberadora hasta replantear el mismo sentido de la acción misionera de la Iglesia².

¹ Cf. J. BOSCH, «Los nuevos desafíos a la reflexión teológica»: *Sinite* 14 (1999) 151-155.

² Cf. D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005; H. BÜRKLE (dir.), *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002. Sobre inculturación y modelos de teología contextual, véase: pp. 105-118.

1. PRELIMINARES METODOLÓGICOS: NOTAS SOBRE EL CARÁCTER CONTEXTUAL DE LA TEOLOGÍA

En estos nuevos parámetros ha comenzado a hablarse de la necesidad de una mayor *contextualización* de la reflexión teológica, y a emplearse el adjetivo *contextual* referido a la teología³. Las teologías de liberación, la teología afroamericana y la teología negra sudafricana, las teologías feminista, «womanista» o mujerista, y teologías desarrolladas en el continente asiático como la teología *mijung* de Corea o la teología *dalit* de la India, forman parte del amplio elenco que conforman lo que ha dado en denominarse *teologías contextuales*. Todas ellas afloran en las décadas de 1970 y 1980 en aquellos ámbitos en los que las teologías elaboradas en Europa y Norteamérica parecían no responder a las necesidades y problemáticas que se vivían en grupos y colectivos de algún modo periféricos, y no solo desde el punto de vista geográfico⁴. Estas teologías arraigan fuera del mundo occidental o bien en aquellos colectivos privados de derechos (pobres, gentes de color, mujeres, etc.). En el último decenio del siglo pasado el término se emplea a modo de «paraguas» bajo el que cobijar aquellas elaboraciones que parecían compartir una misma comprensión de la teología y proceder desde premisas metodológicas comunes.

Estas consideraciones preliminares pretenden informar someramente sobre estas corrientes teológicas. En primer lugar, señalaremos algunas de las causas que han favorecido su aparición, e intentaremos definir seguidamente en qué consiste la teología contextual, reseñando sus elementos metodológicos más destacados⁵.

³ El término *contextualización* comienza a utilizarse en el ámbito teológico en la década de 1970. En 1973, los teólogos asiáticos Shoki Coe y Aharon Sapseizian reclaman una mayor *contextualización* de la teología, pidiendo que el Programa de Educación del Consejo Ecuménico de Iglesias se desarrollara «en los diversos contextos». Dos años antes, en 1971, los teólogos D. J. ELWOOD y P. L. Magdamo habían publicado el libro *Christ in Philippine Context*. El término pronto será asumido por la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo adquiriendo una resonancia cada vez mayor.

⁴ Entre las primeras obras cabe destacar: J. CONE, *Black Theology and Black Power*, New York 1969; A. Black *Theology of Liberation*, Maryknoll 1970; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Madrid 1971; K. KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*, Londres 1974.

⁵ Para más detalles, véase: C. MÁRQUEZ, «La contextualización como nuevo horizonte de la teología», en: G. URÍBARRI (ed.), *Contexto y nueva evangelización*, Bilbao-Madrid 2007, 15-47.

1.1. Emergencia de las teologías contextuales

El despliegue de las teologías contextuales es inseparable de una reelaboración de la teología de la misión⁶. Sin ánimo de ser exhaustivos, vamos a indicar algunas de las causas que han favorecido la aparición de estas corrientes. En primer lugar, el giro antropológico experimentado por la teología en el siglo XX ha propiciado la necesidad de situar la subjetividad del ser humano en el quehacer teológico. Y de ahí no ha podido menos de derivarse el reconocimiento del carácter subjetivo de la tarea teológica. La conciencia histórica de la Modernidad nos ha legado una percepción del sujeto, y por tanto también del teólogo, como un ser radicado en unas coordenadas espacio-temporales y culturales determinadas y condicionado por ellas, cuya actividad interpretativa se encuentra culturalmente condicionada. Si el contexto en el que vivimos juega un papel fundamental en la construcción de la realidad, preciso es reconocer que también lo hace en la comprensión de Dios y en la expresión de la fe. Por ello se insiste en la necesidad de asumir el carácter culturalmente mediado de toda expresión teológica.

Hoy se percibe de modo creciente la necesidad de «no sólo conocer a la persona del teólogo sino también acercarse al contexto y domicilio desde donde se hace teología»⁷. El lugar desde el que habla el teólogo se convierte en un presupuesto que es cada vez más necesario explicitar. Todo ello ha supuesto también el reconocimiento del estatuto necesariamente provisional de la teología, que hace difícil hablar hoy de una *theologia perennis*, con pretensión de validez universal. La pretendida universalidad de cualquier planteamiento teológico es puesta bajo sospecha y, con frecuencia, contestada. No existen teologías universales —se afirma— pues toda reflexión teológica está condicionada por el particular contexto social, cultural, político, económico, etc. en el que dicha reflexión ve la luz. Y desde esta convicción se va a rechazar su catalogación como teologías «de genitivo», frente a una supuesta teología universal. Las teologías contextuales brotarán desde una

⁶ Puede valer como obra de referencia: S. B. BEBANS - R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión. Constantes en contexto*, Estella 2009.

⁷ J. BOSCH, «Los nuevos desafíos a la reflexión teológica», 151-152. Refiriéndose a la limitación a la que se ve sometida la empresa teológica afirma: «La conciencia del carácter contextual de la teología hace ser al teólogo muy cauto y muy humilde. Pero no le impide decir su palabra, pronunciar su discurso a pesar de reconocer sus limitaciones. Es verdad que nunca podrá estar escrito el tratado definitivo, pero ello no significa que la labor teológica sea trivial. Al contrario, desde ese momento, la teología adquiere compromisos nuevos, mayor creatividad, constante tensión, atenta revisión del lenguaje, de los temas cruciales, de la situación social de las gentes, y todo ello para presentar el evangelio que no cambia a cada nueva generación que, en cada contexto cultural y geográfico, sí cambia». Ibid., 153.

aguda conciencia de la necesaria provisionalidad que acompaña a todo discurso teológico. Esta provisionalidad le viene al teólogo no sólo de la limitación que le impone el contexto desde el que brota su reflexión, sino que es también fruto de la grandeza de su objeto —el insondable misterio divino siempre inabarcable—.

En segundo lugar, se experimenta la necesidad de dialogar con nuevos interlocutores. No es casualidad que las teologías contextuales hayan aflorado en contextos fuertemente marcados por la experiencia del colonialismo y el intento de reconstrucción de una identidad post-colonial y en los que la teología occidental se percibe como una expresión más de dominación intelectual y política, por el racismo y las luchas del pueblo negro por el reconocimiento de los derechos civiles, o por la marginación y la pobreza. Porque ha sido en esos lugares donde se ha dejado sentir la ausencia, en la teología tradicional, de circunstancias y factores determinantes en su realidad cotidiana.

En un momento en que la teología tenía por interlocutor casi exclusivo al ateísmo y la secularización, se percibe la necesidad de una teología que dialogue con nuevos interlocutores y reflexiones desde nuevas cuestiones, incorporando con ello las demandas que brotan de otros contextos y posibilitando así una «des-occidentalización» de la teología. El racismo, la pobreza, el sexismo o la colonización constituyen en algunos ámbitos retos fundamentales a los que la fe cristiana debe responder. A este respecto, resultan provocativas las palabras del controvertido teólogo afroamericano J. Cone:

«Los teólogos blancos querían debatir conmigo si la *Black Theology* era realmente teología, pero usando su criterio para resolver esta cuestión. Con gran sofisticación teológica, los teólogos blancos definían la disciplina de la teología a la luz del problema de la increencia (la relación entre la fe y la razón) y no del problema de la esclavitud y el racismo. Comprendí que no había manera de ganar este debate si se usaba una definición “blanca” de teología (...) La tarea de explicar el evangelio como la presencia liberadora de Dios entre los negros oprimidos era demasiado urgente como para enzarzarse en un debate académico con los profesores blancos sobre la naturaleza de la teología. Tenía clara la necesidad de un nuevo comienzo en la teología, una nueva forma de realizarla que pusiera de manifiesto la lucha negra por la justicia y que no dependiera de la aprobación de los expertos en religión blancos»⁸.

En tercer lugar, hay que referirse a la aceptación del pluralismo cultural. Uno de los mayores frutos del diálogo entre la teología y la antropología

⁸ J. H. CONE, *A Black Theology of Liberation*, Maryknoll 1970. Texto tomado del prólogo a la segunda edición (1986), xiv-xv.

ha sido la apertura de la Iglesia al pluralismo cultural, resultado de la incorporación a la reflexión teológica de la noción antropológica de cultura. La aportación del concilio Vaticano II resultó clave. El deseo de tender puentes hacia el mundo contemporáneo conllevó la sensibilización de la Iglesia hacia una comprensión moderna de las transformaciones culturales así como la apertura a una nueva forma de concebir la relación entre la fe y las culturas⁹. El paso de hablar de *civilización* a hablar de *cultura* y de *culturas* en plural, es expresión de dicho cambio. El tema de la inculturación había entrado tímidamente en el aula conciliar. Sin embargo, no se puede pasar por alto el capítulo segundo de la segunda sección de *Gaudium et spes*, que está dedicado a «la promoción del progreso de la cultura humana»¹⁰. A la altura de 1984, el documento de la Comisión Teológica Internacional lo ha incluido expresamente entre sus «Temas selectos de eclesiología». Para la Iglesia, su misión de evangelizar consiste en «introducir la fuerza del evangelio en lo más íntimo de la cultura humana y de las formas de la misma cultura». En estos términos, que recoge el documento¹¹, se habían expresado Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (1975) y Juan Pablo II en *Catechesi tradendae* (1979). El fundamento de la inculturación es la manera misma en la que el Verbo de Dios ha asumido en su propia persona una humanidad concreta y ha vivido todas las particularidades de la condición humana en un tiempo, en un lugar, en el seno de un pueblo.

Los textos conciliares ponen de relieve la profunda relación que existe entre la cultura, la evangelización y la misión de la Iglesia, sostienen la no vinculación del evangelio a ninguna cultura en particular y reconocen el

⁹ «El Concilio Vaticano II abrió la reflexión teológica hacia maneras muy nuevas de concebir la relación fe-culturas, sobre todo por invitar a tener en cuenta los enfoques sociológico y etnológico. Y en el orden práctico marcó unos caminos que anticipaban la preocupación por la des-occidentalización de la Iglesia, por una inculturación plural del evangelio en las distintas tradiciones de la humanidad y por una evangelización de las culturas entendida como desarrollo interno de la encarnación de la fe en los más diversos ambientes» (A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, Bilbao 2001, 11).

¹⁰ En el número 53 de la constitución pastoral se lee: «Es propio de la persona humana no poder acceder a la verdadera y plena humanidad más que a través de la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de la naturaleza. Con la palabra “cultura” se indica, en su sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus múltiples cualidades espirituales y corporales; pretende someter a su dominio, por el conocimiento y el trabajo, el orden mismo de la tierra; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, en sus obras expresa, comunica y conserva a lo largo de los siglos las grandes experiencias y aspiraciones espirituales para que sirvan de provecho a muchos más aún, a todo el género humano» (GS 53).

¹¹ COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología», en: *Documentos 1969-1996* (C. Pozo, ed.), Madrid 1998, 342-347; aquí: p. 343.

potencial de las culturas como medios privilegiados de la evangelización. Por otra parte, el reconocimiento de la misión como parte de la naturaleza misma de la Iglesia, significará un ensanchamiento del espacio teológico tradicional en el que el debate sobre la relación evangelio-cultura se había desarrollado, la misionología. La misión de la Iglesia no queda ya restringida a unos lugares geográficos determinados. La discusión acerca de las cuestiones que afectan a la contextualización de la teología sale del marco de la misionología para plantearse en otros ámbitos, especialmente el eclesiológico, y convertirse en un horizonte de todo pensar teológico. En este sentido, Eloy Bueno ha hablado de «un replanteamiento misionológico de la eclesiología»¹².

Por otro lado, la implantación de la Iglesia en un nuevo lugar alcanza su meta cuando, «arraigada ya en la vida social y conformada con la cultura del lugar» (AG 19), consigue estabilidad y firmeza. Estas afirmaciones del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia marcan la pauta al camino emprendido tras el Concilio, en una dirección que fue ratificada en el sínodo de obispos de 1974 y en la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. En estos documentos se percibe ya el paso a un enfoque sociológico en el análisis de las relaciones fe-culturas. La exhortación apostólica del papa Montini ha operado una profundización en el concepto mismo de «evangelización», donde el anuncio del evangelio implica también la promoción, el desarrollo y la liberación (EN 31). Todo ello iba a significar «el descubrimiento de un campo doctrinal nuevo, de tareas apenas formuladas y de necesidades que se habían hecho poco presentes hasta entonces en la conciencia eclesial»¹³. La Iglesia y la teología se van a ver confrontadas con nuevas preguntas y nuevos retos a los que responder. Y en ese intento de respuesta, deberán encontrar caminos que permitan expresar y vivir la fe de siempre en los distintos contextos culturales. Allí es donde se van a fraguar las teologías contextuales.

Finalmente, y en cuarto lugar, hay que mencionar el redescubrimiento de la Iglesia local. Una de las características fundamentales de la eclesiología durante la segunda mitad del siglo XX ha sido el papel cada vez más relevante de las Iglesias locales. En África, Asia y América Latina, las denominadas «Iglesias jóvenes» empiezan a asumir un protagonismo cada vez mayor. Su voz se escucha con una fuerza creciente. Así lo había entrevisto ya el decreto *Ad gentes*. Hoy ya nadie parece dudar que el futuro del cristia-

¹² «Ecumenismo y misión en Europa»: *Pastoral ecuménica* 83 (2011) 35-64; aquí: p. 53. Id., *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella 1999; «La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma», en: M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Bilbao 2006, 13-38.

¹³ A. TORNOS, *Inculturación*, 92.

nismo apunta más hacia el continente africano o hacia América Latina que hacia el tradicional Occidente cristiano. Documentos como *Lumen gentium*, *Ad gentes* o *Evangelii nuntiandi*, han sido claves en este desarrollo, fruto del cual la Iglesia particular se ha visto convertida en sujeto y centro de la tarea evangelizadora, en el espacio privilegiado de creación de nuevos lenguajes, que permitan la evangelización en un contexto determinado. En otras palabras: la Iglesia en misión es, en primer término, la Iglesia local¹⁴. Sin perder de vista la rica aportación de los documentos ecuménicos y de los textos sobre la misión de otras confesiones cristianas, Bebans y Schroeder sintetizan los tres últimos grandes documentos magisteriales de la Iglesia Católica reconociendo la límpida estela que conduce a un modelo de misión como «diálogo profético»: la misión como participación en la misma misión de Dios uno y trino (*Ad gentes*), la misión como servicio liberador en pro del reino de Dios (*Evangelii nuntiandi*), la misión como anuncio de Jesucristo Salvador universal (*Redemptoris missio*)¹⁵. Estas son las «constantes en contexto».

1.2. Diversas aproximaciones a una definición de «teología contextual»

Stephen Bebans, sacerdote misionero del Verbo Divino, afirma que la teología contextual surge cuando las experiencias del pasado se comprometen con el contexto actual¹⁶. Dicha teología podría pues definirse como la interacción entre *la experiencia del pasado* (recordada en la Escritura y preservada y defendida en la Tradición) y *la experiencia del presente* (el contexto actual), como el intento de comprender la fe cristiana teniendo en cuenta cuatro factores: evangelio, tradición, cultura y cambio social. Sólo

¹⁴ Cf. D. J. BOSCH, *Misión en transformación*, 451-619.

¹⁵ Cf. S. B. BEBANS - R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión*, 491-494; 521-524; 542-550.

¹⁶ Su obra *Models of Contextual Theology* (Maryknoll 1992) constituye uno de los intentos más logrados de descripción de las teologías contextuales y de sistematización metodológica. En el 2002, Bebans publica una nueva edición, revisada y ampliada de dicha obra, en la que introduce algunas modificaciones. En el presente trabajo empleamos la edición revisada. Junto a ella, son igualmente destacables: S. BEBANS - R.P. SCHROEDER, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll 2001; R. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985; *The New Catholicity (Theology between the Global and the Local)*, Maryknoll 1997; A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, Santander 1989, especialmente el primer capítulo en el que explica qué es una teología contextual; J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Doing Theology in Context*, Maryknoll 1994; S. BERGMANN, *God in Context (A Survey of Contextual Theology)*, Aldershot 2003; B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris 1987; D. BOSCH, *Transforming Mission (Paradigm Shifts in Theology of Mission)*, Maryknoll 1991; D. J. ELSEGRAVE, *Contextualization: Meanings, Methods and Models*, Grand Rapids 1989; J. D. HALL, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis 1989.

cuando lo que ha sido recibido es apropiado, y pasa por el tamiz de la experiencia individual y colectiva podemos hablar propiamente de teología contextual.

Empleando el término *contexto* Bebens busca abarcar un conjunto de elementos que ampliarían el contenido tradicionalmente asignado al término *cultura*. El *contexto* incluiría una combinación de varias realidades: 1) las experiencias vitales de una persona o grupo: logros, fracasos, nacimiento, muerte, relaciones, etc.; así como determinadas experiencias de vida del mundo contemporáneo (genocidio de Ruanda, caída del muro de Berlín o caída del *apartheid* en Sudáfrica); 2) el contexto de una cultura, ese «sistema de concepciones heredadas, expresadas en fórmulas simbólicas que significan lo que la persona quiere comunicar, perpetuar y desarrolla sus actitudes hacia la vida y su conocimiento de ellas» que posibilita esas experiencias personales y comunitarias; 3) la «ubicación social», según uno sea varón o mujer, rico o pobre, norteamericano o latinoamericano, etc.; ubicaciones que pueden plantear cuestiones nuevas a la reflexión teológica; 4) la realidad del cambio social, dado que los contextos tienen carácter dinámico y están en transformación constante¹⁷.

La contextualización es considerada como un elemento que pertenece a la naturaleza misma de la teología¹⁸. De ahí que, más que algo meramente opcional, constituya un imperativo teológico. Dicho imperativo no sólo viene reclamado por factores externos sino también por factores internos —la naturaleza encarnada del cristianismo, que remite a la inteligibilidad de la particularidad; la naturaleza sacramental de la realidad; la comprensión de la naturaleza de la revelación divina como autocomunicación de Dios; la catolicidad de la Iglesia; y la doctrina trinitaria—¹⁹. Y, en ese sentido, la teología contextual, a la vez que contiene un elemento de novedad —en la medida que la teología deja de ser concebida como una «ciencia objetiva de la fe» y es entendida como una labor subjetiva— es algo profundamente tradicional. Pues, como no pueden menos de reconocer algunos de sus máximos defensores, las grandes figuras teológicas de todos los tiempos realizaron su reflexión en profundo diálogo con su tiempo.

S. Bergmann, por su parte, define la teología contextual como «una interpretación de la fe cristiana que surge conscientemente del contexto, que

¹⁷ En el mundo globalizado de hoy, hay dos factores que influyen de un modo decisivo en los cambios sociales: en primer lugar, el impacto cultural de la Modernidad, con la revolución que traen los medios electrónicos y la expansión de las conexiones globales; en segundo, la creciente conciencia de búsqueda de libertad y reconocimiento de los derechos humanos. Cf. S. BEBENS, *Models of Contextual Theology*, 5-7.

¹⁸ *Ibid.*, 1.

¹⁹ *Ibid.*, 9-15.

pretende descubrir a Dios hoy en conexión y diálogo con el pueblo, y que se caracteriza por los siguientes rasgos metodológicos: el significado de la experiencia, especialmente las experiencias de sufrimiento y liberación; la crítica de una «teología de la eternidad»; y el esfuerzo por la relevancia social. Se trata de una teología «determinada por el contexto», frente a una teología «independiente del contexto»²⁰.

Los teólogos sudafricanos del Instituto de Teología Contextual de Johannesburgo han puesto de relieve la importancia de una comprensión hermenéutica de la teología. Su mención aquí no es casual, ya que está detrás de la autoría del documento *Kairós*. Así, J. De Gruchy habla de «interpretar el evangelio en los términos del contexto en el que nos encontramos», partiendo del testimonio de la Iglesia en el mundo, sometido a un análisis crítico a la luz de la Escritura en orden a descubrir formas más fieles y relevantes de testimoniar el evangelio en ese contexto²¹. Esta perspectiva ha sido objeto de una reflexión específica por parte del movimiento ecuménico. La comisión *Fe y Constitución* del Consejo Ecuménico de Iglesias elaboró un documento sobre hermenéutica, llamando la atención sobre el carácter contextual de la lectura de la Biblia. Uno de los retos era expresar y comunicar el único Evangelio en lo distintos, y a veces contradictorios, contextos, culturas y lugares. Así lo enuncia en su capítulo central: «un Evangelio en muchos contextos»²². Como hemos tenido ocasión de comprobar, el modo de hacer exégesis no es indiferente a la hora de sacar conclusiones teológicas. Los líderes teológicos del *apartheid* buscaron, y creyeron encontrar en la Escritura, los argumentos a su favor.

En su obra *Dios en Sudáfrica*, el teólogo A. Nolan define la teología contextual como «un tipo de teología que reflexiona, explícita y conscientemente, sobre su contexto a la luz del evangelio de Jesucristo». Se trata, a su juicio, de una teología que aborda los problemas y cuestiones de los cristianos, en un contexto particular y, especialmente, en los contextos de sufrimiento y opresión. «Contextualización —afirma— es el proceso de descubrir lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias en nuestro contexto hoy, y ello a la luz de lo que el Espíritu dijo a las Iglesias, a los profetas y a Jesús en el pasado (...) significa nombrar nuestra experiencia y nuestra práctica con palabras religiosas como “pecado”, “salvación”, “gracia”...»²³.

²⁰ Cf. S. BERGMANN, *God in Context*, 2-5.

²¹ J. DE GRUCHY, «The Nature, Necessity and Task of Theology», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLAVICENCIO (eds.), *Doing Theology in Context*, 7.

²² COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, «Un tesoro en vasos de barro»: *DiEc* XXXV, 111 (2000) 155-194.

²³ A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, 43.

Hecha esta aproximación terminológica, conviene señalar algunos principios metodológicos subyacentes a las teologías contextuales. En primer lugar, la relevancia como criterio de validez de toda reflexión teológica. Las teologías contextuales surgen como un intento de expresar la fe de una forma relevante para la inteligencia y práctica de hombres y mujeres que viven en contextos muy diversos, de realizar una comunicación significativa del mensaje evangélico, tratando de responder al reto de vivir la fe de siempre en circunstancias nuevas, de interpretar en cada nuevo contexto histórico una Palabra que es eterna. Fruto de su orientación hermenéutica, la teología, más que como un saber constituido, es percibida cada vez más como una interpretación contextual de la fe, cuya misión es hacer comprensible el mensaje evangélico en unas coordenadas espacio-temporales distintas de aquellas en las que dicho mensaje se generó, porque su transmisión es tarea, más que de repetición, de actualización²⁴. El proceso de transmisión del mensaje cristiano no es ya «un paquete de significados autónomo en sí mismo y transportable, sino una experiencia que pide ser constantemente recreada, tanto desde la exigencia de fidelidad a lo que se recibe como desde la inserción en ideogramas culturales siempre cambiantes»²⁵. Las teologías contextuales prestan especial atención a las circunstancias que posibilitan la transmisión del mensaje de la fe, tratando de tomar en consideración de una forma mucho más seria el contexto en el que el mensaje evangélico es comunicado, así como las dinámicas que hacen posible una comunicación que es siempre intercultural. Relevancia significa, por tanto, el intento de tomar en consideración y reflexionar teológicamente sobre las circunstancias que condicionan y determinan la vida de las personas en un contexto determinado. En este sentido, una teología que no reflexione sobre nuestro tiempo, nuestra cultura y las cuestiones que nos preocupan —dirán— es una falsa teología. Cuando teólogos como J. Cone o M. Mothalbi, a los que nos referiremos enseguida, reivindican la «negritud» como una categoría teológica, lo que están haciendo es preguntarse por el significado cristiano del sufrimiento y la opresión del pueblo negro a causa del color de su piel y tratar de descubrir el significado liberador del evangelio en esa realidad. La teología por tanto, no sólo como empresa interpretativa, sino también como reflexión referida a una praxis concreta de liberación y salvación.

Un segundo principio se refiere a la experiencia como nuevo «lugar teológico». Junto a los lugares teológicos por excelencia de la teología clásica

²⁴ Cf. X. QUINZÁ - J. J. ALEMANY, «Hermenéutica, textualidad, teología fundamental», en: C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 635-666.

²⁵ J. J. ALEMANY - X. QUINZÁ, «Aportaciones de una teoría del texto a la teología narrativa», en: *EE* 57 (1982) 183.

—Escritura y Tradición— las teologías contextuales consideran la experiencia humana presente como un nuevo lugar teológico. Y lo hacen impulsados por la convicción de que Dios sigue manifestándose y comunicándose hoy, porque la revelación cristiana no es algo que pueda quedar reducido a un pasado remoto. La atención al presente deriva así de la comprensión de la revelación: porque Dios sigue hablando en las realidades presentes, dándose a conocer *en y a través* de las experiencias humanas, dicha realidad adquiere el estatuto de lugar teológico.

El concilio Vaticano II, en la declaración dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei verbum*, presenta una comprensión de la revelación en clave dialógica, relacional y experiencial. Frente a un concepto de revelación circunscrito a la era apostólica y expresado en un cuerpo de verdades que constituyen un depósito de fe, la *Dei verbum* habla de la revelación como un acontecimiento también presente que, sin ampliar su contenido, actualiza el acontecimiento de la autorrevelación divina²⁶. El hecho de que la revelación ha llegado a su plenitud definitiva con el acontecimiento de Cristo (DV 4) no impide sino que reclama una actualización. Afirmar que la revelación constituye en primer lugar, no un conjunto de verdades reveladas, sino una relación de comunión con Dios mediada a través de la creación y la historia humana, hace que la revelación deje de estar relegada exclusivamente al pasado, y sea necesariamente un proceso orientado hacia adelante, que debe ser expresado y simbolizado de nuevo en cada tiempo y cultura²⁷.

Las teologías contextuales tratan de tomar en serio esa dimensión presente de la revelación explicitada en el Concilio, considerándola como elemento irrenunciable de la reflexión teológica. En la continuidad que hay que establecer entre *Dei verbum* y *Gaudium et spes*, es claro que la apertura característica de la Iglesia al mundo se asienta y depende de «una nueva manera de relacionarse con el patrimonio dogmático del catolicismo»²⁸. Con todo, conviene reparar en ese fragmento que se lee casi al final de la constitución pastoral y que refleja una profunda modestia: «frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expresada presenta intencionadamente sobre muchos puntos un carácter muy general; más aún, aunque arranque de doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a una incesante evo-

²⁶ Cf. G. O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», en: R. LATOURELLE, *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 97-104. O'Collins propone hablar de revelación «fundante» y revelación «dependiente» como forma de distinguir esa doble dimensión —pasada y presente— de la revelación.

²⁷ Cf. A. DULLES, *Models of Revelation*, New York 1992, 65.

²⁸ S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 185.

lución, habrá de ser continuada y ampliada» (GS 91). Aquí late el postulado de la contextualidad²⁹. En consecuencia, el discurso teológico se va a articular cada vez más como un discurso que parte de unas experiencias consideradas como reveladoras de la presencia activa de Dios entre los seres humanos. También el Concilio quiso trabajar, como se señala en el artículo 46 de *Gaudium et spes*, «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana».

En tercer lugar, estamos ante una teología inductiva, que parte de una estrecha vinculación entre teoría y praxis. Aunque una mirada a las teologías contextuales permite fácilmente distinguir entre aquellas teologías orientadas básicamente hacia una transformación de la sociedad (como son las teologías de liberación) y unas teologías que acentúan la identidad cultural, todas ellas son teologías estrechamente vinculadas a la praxis y a la transformación de la realidad, que se mueven en una dialéctica continua entre teoría y praxis. Sin lugar a dudas, han sido los teólogos de la liberación latinoamericanos quienes han explicitado de forma más clara la conexión que debe mediar entre teoría y praxis. Se ha afirmado que la gran novedad de las teologías de liberación, más que en el lenguaje o en la temática, está en su metodología, en la manera de hacer teología, trabajando de forma inductiva, teologizando sobre las prácticas de fe en un contexto concreto y no tanto aplicando la teología sistemática a situaciones pastorales³⁰. La tarea del teólogo va a consistir en un esfuerzo interpretativo de las experiencias de fe y de las experiencias cotidianas vividas.

Finalmente, hay que tomar el contexto como punto de partida de la reflexión teológica. Una escucha atenta de la cultura, que permita descubrir sus principales valores, intereses, necesidades, direcciones y símbolos, con el fin de responder a las necesidades intrínsecas de esa cultura, constituye el primer paso de una teología que se reclame auténticamente contextual. El teólogo sudafricano A. Nolan explicita esta importancia asignada al contexto, al considerar que la teología no es tanto un estudio sobre Dios en sí mismo, cuanto un estudio sobre lo que Dios hace y dice en un contexto concreto³¹. Estas afirmaciones nos remiten directamente a la Teología Negra Africana, como una de las modalidades posibles de teología contextual. En ella, el *apartheid* se convirtió en «lugar teológico». De ella vamos a ocuparnos a continuación, rastreando sus orígenes y sus desarrollos en esa

²⁹ Cf. S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el concilio Vaticano II», 74.

³⁰ Cf. R. SCHREITER, *The New Catholicity*, 84-85. Sobre las teologías de la liberación y sobre las teologías del tercer mundo, véase: AAVV, *Teologías del tercer mundo*, Madrid 2008. Acerca de sus orígenes y características, puede verse en particular: J. SOBRINO, «La raíz de la teología de la liberación» (pp. 163-168). Para una evaluación de sus logros y situación actual, véase: A. GALINDO, «Valoración crítica de la teología de la liberación» (pp. 249-270); J. LOIS, «Teología de la liberación y magisterio de la Iglesia» (pp. 271-289).

³¹ Cf. A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, 43.

característica confrontación entre la perspectiva de la inculturación y la de la liberación, porque ahí está el suelo nutricional del documento *Kairós*. Pero además hay que constatar que, desde la década de 1960 y al compás del movimiento descolonizador, ha brotado una reflexión teológica como parte del proceso de clarificación teológica que acompañó al proceso de afirmación cultural y política que vivió el continente. Junto a los teólogos que orientaron su reflexión hacia el enraizamiento del evangelio en la cultura africana, otros se enfocaron hacia cuestiones socioeconómicas y políticas, en la línea de las llamadas «teologías de la liberación». Veremos que la Teología Negra sudafricana es uno de los mayores exponentes de esta segunda corriente.

2. LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA NEGRA AFRICANA: LA BÚSQUEDA DE UN CRISTIANISMO DE «ROSTRO AFRICANO»

Aproximarnos a las teologías elaboradas en el continente africano, significa adentrarnos en la realidad de un continente que, como ha afirmado algún autor, se encuentra en el centro del mapa del mundo «como un gran signo de interrogación». Desconocido para muchos e ignorado por no pocos, fue cuna de una cristiandad floreciente durante los primeros siglos de nuestra era, legándonos figuras de la talla de San Cipriano y San Agustín, y algunas de las formas más primitivas del cristianismo que conservamos como la Iglesia copta o la etíope. Fue definitivamente evangelizado a lo largo del siglo XIX, al compás de la labor de las sociedades misioneras protestantes y de las nuevas congregaciones religiosas católicas dedicadas a la evangelización del «continente negro»³², como se decía entonces, con las ambigüedades de una labor misionera estrechamente vinculada a la colonización, como bien reflejaba la expresión de «las tres ces»: cristianismo, civilización y comercio (D. Livingstone). Este continente, que posee el récord de la expansión del cristianismo en sus veinte siglos de existencia, aún a un prometedor porvenir eclesial un sombrío porvenir social, económico y político.

En los orígenes de la Teología Negra Africana se encuentra el renacimiento cultural africano y el deseo de una «africanización» de la Iglesia y de la teología. Desde los años treinta del siglo pasado, el continente se vio inflamado por una nueva búsqueda de identidad, en contestación a la

³² Una breve historia de la evangelización en el continente africano puede verse en el capítulo segundo de la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Ecclesia in Africa* (1995), en: OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales en los cinco continentes*, Madrid 2011, 32-43.

visión de África desarrollada por Occidente durante el período colonial. El poeta senegalés Leopold Senghor había acuñado el término *negritud*, reivindicando la historia y las tradiciones del hombre negro. En 1952, Franz Fanon escribía su controvertida obra *Pieles negras, máscaras blancas*³³, en la que denunciaba la colonización cultural a la que era sometido el hombre negro, y se preguntaba: «Estamos tratando de entender por qué al negro de las Antillas le gusta tanto hablar francés».

Al movimiento cultural francófono de la *negritud*, abanderado por L. Senghor y Aimé Césaire, y a la inspiración del Pan-Africanismo de William E. Du Bois o Broker T. Washington y del moderno nacionalismo africano, pronto se sumarían influjos que llegaban del otro lado del Atlántico: el movimiento de los derechos civiles de M. Luther King, o la reivindicación del *Black Power* con su provocador grito *black is beautiful* y, desde una perspectiva estrictamente teológica, la *Black Theology* del mundo afroamericano. Todos estos movimientos constituyen el sustrato sobre el que se va a levantar el edificio de la reflexión teológica en el solar del continente africano.

En el ámbito teológico, la paulatina superación de las viejas teologías misioneras de la *salvatio animarum* y de la *plantatio ecclesiae*, iban cediendo el terreno a la teología de la adaptación que se esforzaba en la búsqueda de un cristianismo de «rostro africano»³⁴. Un paso adelante se va a dar en 1956, cuando un grupo de jóvenes sacerdotes africanos, estudiantes en Europa, escriben la obra colectiva *Des prêtres noirs s'interrogent*³⁵, considerada como el primer manifiesto de la teología negro-africana. En ella, estos pioneros de la teología africana, expresan su convicción de que «la Iglesia en África, será africana o dejará de existir»; y reivindican una africanización real de la Iglesia y de la teología que vaya más allá de una mera adaptación catequética o pastoral. Las antiguas teologías misioneras, incluida la de la adaptación, eran puestas en cuestión, al tiempo que se buscaba romper con lo que parecía ser una constante y un obstáculo permanente en el desarrollo del cristianismo en el continente negro: que acoger a Cristo y su mensaje implicaba rechazar los valores culturales africanos. Ciertamente, no era el primer intento que se producía en el continente de enraizar el cristianismo en la idiosincrasia africana. La aparición de las Iglesias Independientes Africanas a finales del siglo XIX había significado un primer intento de contestación a la mentalidad colonial de superioridad europea y a su rechazo de los valores culturales africanos. El complejo y desconcertante mundo de estas Iglesias entraña en su origen el anhelo de una total independencia de las Iglesias misioneras y la búsqueda

³³ F. FANON, *Peaux noires, masques blanches*, Paris 1952.

³⁴ Cf. S. DIANICH, *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1991, 33-43.

³⁵ A. ABBLE et al., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956.

de una identidad plenamente africana, que les permitiese interpretar y vivir el evangelio en términos de la cultura africana.

Así comienza a surgir la Teología Africana, en esta doble coordenada: por un lado, el trasfondo del renacimiento cultural africano y, por otro, en medio del proceso de descolonización del continente. El contexto de un cristianismo en trance de hacerse africano fue el escenario en el que comenzó a actuar la teología africana³⁶. Estamos ante una teología que, como afirma el teólogo Kā Mana, «se inserta en los debates sobre la descolonización de África, la desalienación de los espíritus y la liberación de las conciencias en la era que se abría»³⁷. Así ha surgido lo que algunos autores han denominado una «teología africana crítica», contrapuesta a aquella teología misionera que buscaba la adaptación del cristianismo a las culturas africanas³⁸, que en su trasfondo más íntimo aspira a un replanteamiento total de una cuestión clave: las relaciones entre el ser africano y el ser cristiano. Estos teólogos recuperan, sobre bases nuevas, la problemática de la relación entre el cristianismo y la cultura africana. La pregunta determinante será cómo ser cristiano sin dejar de ser africano, y el objetivo final estructurar la fe cristiana a partir de la experiencia religiosa africana. «Preconizar el nacimiento de una teología africana —afirmaba el teólogo camerunés E. Mveng— es, para nosotros, liberar al Espíritu Santo, hasta ahora encadenado en unas categorías que nos son extrañas y que nos impiden comprender plenamente el mensaje que él nos dirige hoy»³⁹.

Este origen nos remite a una diferencia fundamental entre la teología de la liberación latinoamericana y la africana, que ha sido puesta de relieve por el misionólogo S. Dianich: «Mientras que la teología de la liberación en América Latina no ha sentido el problema de las «misiones», dada su colocación dentro de un pueblo cristiano, evangelizado desde hace varios siglos, en África y en Asia ese problema se refleja acompañado de una revisión crítica muy severa respecto a la actividad misionera que han padecido»⁴⁰.

³⁶ Un visión histórica del origen, evolución y corrientes de las teologías cristianas africanas puede consultarse en: B. CHENU, *Teologías cristianas de los Terceros Mundos*, Barcelona 1989, 109-191, donde dedica sendos capítulos a la teología africana y a la teología negra sudafricana; R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander 1998, 487-505; K. MĀNA, *Teología africana para tiempos de crisis*, 19-62; G.H. MUZOREWA, *The Origins and Development of African Theology*, Maryknoll 1985; Ch. NYAMITI, *The Way to Christian Theology for Africa*, Eldoret 1978; K. APPIAH-KUBI - S. TORRES (eds.), *African Theology en Route*, Maryknoll 1979; E. MARTEY, *African Theology. Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993.

³⁷ K. MĀNA, *Teología africana para tiempos de crisis (Cristianismo y reconstrucción de África)*, Estella 2000, 24.

³⁸ Cf. A. NGINDU-MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989. El autor es considerado como uno de los primeros historiadores de la teología africana francófona.

³⁹ Citado en: B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, 149.

⁴⁰ S. DIANICH, *Iglesia en misión*, Salamanca 1988, 29.

El proceso de revisión hallaba una de sus expresiones más radicales en la «llamada a la moratoria» lanzada en la Asamblea que la Conferencia de las Iglesias de Toda África (AACC) celebró en Lusaka en 1974. La situación parecía aconsejar una suspensión de la ayuda exterior, tanto económica como de personal, como condición necesaria para que las denominadas «Iglesias jóvenes», aquellas que habían nacido como fruto de la labor misionera de las Iglesias y sociedades misioneras protestantes, alcanzaran la mayoría de edad. La petición de una moratoria respondía al intento de asegurar su autonomía frente a las Iglesias de Occidente. Tras la petición latía la exigencia de modificar las relaciones entre las Iglesias misioneras occidentales y las Iglesias jóvenes. Sin embargo, no se trataba tanto «de entablar un proceso a las misiones, sino más bien de revisar el *cristianismo en situación colonial* para discernir las actuales condiciones de *un encuentro más profundo y creativo entre Jesús y el hombre religioso africano*»⁴¹.

Todo había comenzado en 1956 con el interrogante sobre la legitimidad de una elaboración teológica africana lanzado por aquellos jóvenes estudiantes africanos en suelo francés. Los términos de la problemática se radicalizan y se reflejan con más claridad en el debate que tuvo lugar en Kinshasa en 1960, entre A. Vanneste y el joven teólogo T. Tshibangu⁴². La tesis de una teología africana de color, arraigada en la cultura africana, —del mismo modo que existe una teología oriental y otra occidental—, se encontraba frente a frente con la oposición del P. Vanneste, partidario de que la teología permaneciera fiel a su vocación universal. Entretanto, surgieron muy pronto instituciones que favorecieron el desarrollo de una Iglesia de rostro africano: la Conferencia de Iglesias de Toda África (AACC)⁴³, la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) y la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos. En el ámbito católico el debate se verá impulsado por las palabras de Pablo VI en su histórico discurso a los obispos africanos en Uganda en 1969, o la llamada de los obispos africanos en el Sínodo de 1974 a desarrollar una teología de la encarnación que sustituyera a la teología de la adaptación.

A la problemática de la identidad cultural, cuya matriz era el proceso de descolonización, pronto se sumó el discurso de la liberación, quedando así perfiladas las dos corrientes fundamentales que siguen dominando el panorama en el continente africano: por un lado, teologías de la inculturación,

⁴¹ Tomo la cita de la referencia de R. GIBELLINI a la obra *Discours théologique negro-africaine* del zaireño O. Bimwenyi-Kweshi: R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, 492.

⁴² Cf. *Revue du clergé africain* (1960) 333-352.

⁴³ Cf. E. UTUK, *Visions of Authenticity. The Assemblies of All Africa Conference of Churches 1963-1992*, Nairobi 1997. En 1966 celebra en Ibadan (Nigeria) un congreso con el tema «Por una teología africana».

que van enfocadas a la recuperación de la identidad cultural; por otro, las teologías de la liberación, articuladas en torno a las categorías de la pobreza o de la negritud. Así lo indicó en 1985 el teólogo camerunés Jean-Marc Ela:

«Una primera dirección se podría llamar “teología de la inculturación”. Muchos teólogos africanos están convencidos de que el cristianismo, tal como es vivido en África, necesita encontrar un lenguaje propio, de que es preciso reescribir el Evangelio de una nueva manera, respetando todas las riquezas de la cultura Africana (...) La otra corriente, que es más reciente y está menos desarrollada, es la de la “teología de la liberación”, (...) La situación que vivimos en África no es solamente la de las poblaciones que sufren una prisión de orden cultural; estamos convencidos de que hay formas de opresión y esclavitud tanto en el plano económico y político como en el cultural. Creo que estas situaciones de esclavitud son también un reto para la teología Africana»⁴⁴.

La primera de ellas ha tenido al keniano John Mbiti, al tanzano Charles Nyamiti o al zaireño Vincent Mulago entre sus autores más destacados. En la segunda dirección destacan los cameruneses Jean-Marc Ela y E. Mveng como autores más representativos de una teología elaborada desde categorías socio-económicas. En este cuadro ocupa su lugar específico la teología desarrollada en la República Sudafricana, como un ejemplo de teología de la liberación elaborada desde la categoría de la *negritud*.

3. LA TEOLOGÍA NEGRA SUDAFRICANA O TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN SUDAFRICANA

Como acabamos de indicar, dentro de las teologías africanas de liberación, la teología negra sudafricana ha escrito un capítulo aparte. Aproximarse a la teología desarrollada en Sudáfrica durante el último tercio del siglo XX equivale a adentrarse en una de las realidades más tristes del siglo XX: el sistema del *apartheid*, un sistema político, económico y social pero también, como hemos comprobado, una realidad teológica. Las Iglesias Reformadas Holandesas intentaron fundamentar religiosamente el *apartheid* con cuatro tipos de argumentos: el argumento bíblico (la maldición divina que condena a los hijos de Cam a una existencia inferior, según Gn 9,25); el argumento histórico (la situación política actual es el resultado del plan de Dios y de la «elección» del pueblo *bóer*); el argumento teológico (la sacralización de la identidad nacional determinada por el color de la piel); y el argumento misionero (la salvación entendida como salvaguarda de la raza

⁴⁴ Citado en: J. LOIS, «Teología de la liberación en África», en: J. SOBRINO - J. LOIS - J. SANCHEZ RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, Madrid 1999, 237-250.

blanca en su superioridad natural querida por Dios)⁴⁵. Como dijimos, en pocos lugares la religión ha jugado un papel tan determinante en el último siglo como lo ha hecho en Sudáfrica, un país que llegó a justificar la discriminación racial en nombre de Dios. Porque una de las peculiaridades del sistema del *apartheid* fue su pretensión de responder a un mandato divino y basarse en principios cristianos.

3.1. «El mal en Sudáfrica se disfraza de cristianismo»: las intempestivas cuestiones teológicas

El dominico Albert Nolan expresaba la profunda paradoja que se vivía en Sudáfrica con una inquietante afirmación: «el mal en Sudáfrica se disfraza de cristianismo», porque —afirmaba— hay cristianos en ambas partes del conflicto y, lo más desconcertante, era que desde ambos lados se recurría a Dios para justificar la propia visión⁴⁶. Y es que los descendientes de aquellos primeros holandeses que arribaron en el siglo XVII a las costas del Cabo de Buena Esperanza se concibieron a sí mismos como el pueblo elegido por Dios, como lo habían sido los israelitas, portadores de un mandato divino y de un especial destino. La combinación de estas ideas con una ideología racial y con el nacionalismo *afrikáner*, es uno de los ejemplos más claros de una reflexión teológica puesta al servicio de una ideología, que nos advierte de los peligros de toda «nacionalización» de la religión. La ideología del pueblo elegido sirvió para legitimar la desigualdad racial y la opresión por parte de un pueblo convencido de su superioridad étnica que se sentía revestido de una misión divina y que acabará empleando la religión para justificar el *statu quo* y defender los privilegios de la comunidad blanca.

La nación *bóer*, como ya hemos visto, se sintió llamada a la tarea de preservar la diversidad de pueblos establecida por Dios en lo que denominaron el «orden de la creación». El «desarrollo separado» —término que designaba el proyecto de dividir al pueblo según las diferentes etnias— se mostraba así acorde con la ley divina, sirviendo de justificación religiosa a la implantación de todo un cuerpo legislativo que institucionalizó la discriminación racial en todos los ámbitos de la existencia, incluidas las Iglesias, que terminaron por dividirse racialmente. D. F. Malan, el ministro de la Iglesia Reformada Holandesa que condujo a la victoria al *National Party* en 1948 llegaría a afirmar que todo ello no era una obra del hombre sino una creación de Dios. Expresión, sin duda, de la culminación de un proceso en el que la política *afrikáner* iba siendo lenta, pero fatalmente teologizada, y en el que el liderazgo político y religioso terminaría por confundirse.

⁴⁵ Ibid., 241-242.

⁴⁶ A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, 103.

Ciertamente no faltaron algunas figuras proféticas que denunciaron la perversidad del sistema del *apartheid*, no sólo fuera, sino también desde dentro de la propia Iglesia Reformada Holandesa. Una de ellas fue Beyers Naudé, teólogo y pastor de dicha Iglesia y que con el paso del tiempo se convertiría en uno de los rostros más emblemáticos en la lucha contra el *apartheid*. En 1985 sostuvo una apasionante conversación teológica con la teóloga luterana alemana Dorotea Sölle. Dos teólogos pertenecientes a Iglesias que justificaron aquello que parecía injustificable: en el primer caso, el racismo; en el segundo, el nazismo. En aquel encuentro, Naudé reflexionaba así en voz alta:

«Constantemente me pregunto cómo es posible que una comunidad, en este caso la comunidad blanca, profundamente religiosa, que se reclama profundamente cristiana, y que construye su vida e incluso sus estructuras políticas a partir del reconocimiento de la soberanía divina como se afirma en nuestra constitución; cómo es posible que hayamos trasladado forzosamente a más de tres millones y medio de personas de sus tierras, del lugar donde vivían, donde eran felices como comunidad, y deportarlos a unas áreas remotas y áridas donde las posibilidades de ganarse la vida, de ingresos, de existencia son tan escasas, que en la práctica termina por convertirse en un proceso de lenta agonía que les conduce a la muerte»⁴⁷.

Dejando aparte el rico y complejo mundo de las Iglesias Independientes Africanas, quizás la respuesta más genuina de las Iglesias al *apartheid* haya sido el inicio de una reflexión teológica que, inspirándose en aquella primera generación de teólogos afroamericanos, con James Cone a la cabeza, y asumiendo las grandes convicciones del naciente movimiento de la Conciencia Negra, trata de responder a la justificación teológica y moral del *apartheid*.

En la otra cara de la moneda de aquellas preguntas formuladas por Naudé estaban grabadas las que el pueblo negro de Sudáfrica se formulaba: ¿es todavía posible ser negro y cristiano en Sudáfrica?; ¿qué significa creer en Dios para un negro que vive en una sociedad controlada por el racismo blanco?; o, como plantea Malusi Mpumlwana, ¿es el Dios del *Die Stem* y del *Nkosi Sikelela* el mismo Dios?; ¿el Dios en quien creemos es el mismo Dios de la nación *afrikaner*?⁴⁸; en definitiva, ¿dónde está Dios?

Una anécdota, que tiene como protagonista a Steve Biko, el principal artífice del movimiento de conciencia negra en Sudáfrica, pone de relieve la seriedad y urgencia de estas preguntas. Para cualquiera que conozca la trayectoria de Biko, no puede menos de sorprender el relato de su último encuentro con uno de sus principales amigos y colaboradores, Malusi

⁴⁷ B. NAUDÉ - D. SÖLLE, *Hope for Faith. A Conversation*, Geneva 1986, 9.

⁴⁸ A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, 9.

Mpumlwana, quien recuerda que la última conversación que mantuvo con él, días antes de que muriera torturado en prisión, versó sobre la necesidad de considerar el papel de Dios en la situación de crisis que vivía el país. Con este tono de extrañeza lo relataba un periodista: «Dos amigos íntimos, uno que acababa de ser torturado y otro que iba a serlo hasta la muerte por lo que se suponía era la civilización cristiana en Sudáfrica y, en el escaso tiempo que les quedaba, se dedicaron a hablar sobre “el papel de Dios en esta situación”»⁴⁹.

Interpretando esta anécdota, el teólogo John de Gruchy puntualiza cómo, lejos de tratarse de una piedad escapista, la conversación sobre Dios entre estos dos personajes era «un intento de comprenderse a sí mismos y los caminos de Dios en los asuntos humanos, de penetrar en el misterio que se encuentra en el corazón de la realidad, y determinar su propia responsabilidad en la lucha por la justicia social, la liberación y la dignidad humana»⁵⁰. El gran teólogo sudafricano concluía cómo el carácter y la voluntad de Dios permanecían como *la* cuestión teológica, cuestión cuya respuesta contenía profundas implicaciones para la vida de la Iglesia y su compromiso en la sociedad sudafricana⁵¹. Esa misma convicción animaba al dominico sudafricano Albert Nolan cuando, en la fase más crítica de la lucha contra el *apartheid*, publicaba el libro *Dios en Sudáfrica* como un intento de discernir el verdadero rostro de Dios y su significado para los cristianos sudafricanos⁵².

Las respuestas a todas esas preguntas se articularán a partir de nuevo de desarrollo teológico: el de la Teología Negra, que tratará de reflexionar sobre Dios y la realidad sudafricana a la luz de la experiencia negra, de descubrir el verdadero rostro de Dios y su significado para sus vidas en una situación de sufrimiento y opresión.

3.2. Las raíces de la Teología Negra sudafricana: el movimiento de Conciencia Negra y la Teología Negra afroamericana

Se ha llegado a afirmar que la Teología Negra en Sudáfrica se sostenía con un pie en África y otro en la América Negra. Y es que nadie discute hoy el decisivo influjo que, al menos en sus inicios, recibió de la Teología Negra norteamericana. Una vinculación teológica que arraiga en la convicción de la comunidad negra de remontarse a un pasado similar de opresión y a una

⁴⁹ J. LELYVELD, *Move Your Shadow: South Africa Black and Witbe*, Johannesburg 1986, 297.

⁵⁰ J. W. de GRUCHY, *Liberating Reformed Theology. A South African Contribution to an Ecumenical Debate*, Michigan-Cape Town 1991, 93.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 94.

⁵² A. NOLAN, *God in South Africa. The Challenge of the Gospel*, Cape Town 1988 (trad. castellano: *Dios en Sudáfrica*, Santander 1989).

común lucha por la libertad. Y ello pese a la existencia de dos grandes diferencias: en la demografía racial, pues mientras en Estados Unidos hablamos de la lucha por la igualdad de una minoría en una sociedad predominantemente blanca, en Sudáfrica nos encontramos ante la lucha de una mayoría negra (más del 80% de la población) que trata de derogar las normas racistas de una minoría blanca; y en el marco jurídico, pues en Sudáfrica se vive una situación de racismo institucionalizado. Ahora bien, la influencia debe situarse en el marco más amplio del influjo e inspiración que los líderes e intelectuales negros de Sudáfrica hallaron en los movimientos e ideologías afroamericanas.

La Teología Negra sudafricana nace sobre el sustrato del movimiento de Conciencia Negra, la ideología que, en la década de los sesenta, había reanimado el activismo político entre la joven generación de estudiantes negros sudafricanos⁵³. Este movimiento se había nutrido de la ideología del *Black Power*, la nueva militancia negra que en el ámbito afroamericano había sustituido a la filosofía integracionista defendida por el movimiento en defensa de los derechos civiles que había encabezado el pastor bautista Martin Luther King. Los jóvenes militantes sudafricanos llevarán a cabo una reelaboración de los conceptos e ideas del *Black Power*, adaptados al contexto del *apartheid*. Tras la ilegalización del Congreso Nacional Africano (el partido liderado por Nelson Mandela) y del Congreso Pan-africanista, el movimiento de Conciencia Negra se convierte en la fuerza dominante de la oposición negra, llenando el vacío dejado por estas dos organizaciones.

Cuando el pensamiento de los principales representantes del *Black Power* llega a tierras sudafricanas, el concepto de *negritud* (*blackness*) ha adquirido ya carta de ciudadanía en el mundo afroamericano. Autores como Le Roi Jones, Larry Neal o Paul Kalenga han trabajado al otro lado del Atlántico por la creación de una cultura negra, una estética negra, una novela y un teatro negros. Y, en el ámbito teológico, pensadores como James Cone, J. Deotis Robert o Garaudy Wilmore tratan de unirse desde la teología a ese «despertar de lo negro», explorando el significado teológico de la experiencia negra. Estos teólogos habían dado nacimiento a lo que se denominó *Black Theology*, principal influjo teológico del que se nutrirán los teólogos sudafricanos en su lucha contra la justificación religiosa del *apartheid*.

En el mundo teológico norteamericano, la aparición de la Teología Negra había causado un profundo impacto⁵⁴, hasta el punto de que a comien-

⁵³ El mejor estudio sobre el movimiento de Conciencia Negra es la obra de G. M. GERHART, *Black Power in South Africa*, Berkeley 1979. Resulta también esencial la obra de S. Biko: A. STUBS (ed.) *Biko - I Write what I Like*, San Francisco 1986.

⁵⁴ Para conocer la *Black Theology*, resulta imprescindible la siguiente obra: J. CONE - G. WILMORE (eds.), *Black Theology: A Documentary History 1966-1979*, Maryknoll 1979. En 1993,

zos de la década de 1970, cuando Estados Unidos bullía con las teologías de la muerte de Dios, un teólogo se aventuraba a afirmar que la cuestión más crucial de la teología no era ya saber si Dios vivía o había muerto, sino si Dios era blanco o negro⁵⁵. ¿Qué le llevaba a formular tal pronóstico? Hemos de referirnos a la obra del joven teólogo afroamericano James Cone, *Black Theology and Black Power*⁵⁶. Este ensayo, madurado en el contexto de los disturbios en los ghettos negros de Detroit, brota de la constatación de la irrelevancia de los problemas del mundo negro para la teología blanca, y del hecho de que el racismo no hubiera sido abordado como problema teológico; pero aflora igualmente del deseo de mostrar la adecuación entre el evangelio de Jesús y el Poder Negro, frente a aquellas voces que negaban al mensaje evangélico toda potencialidad liberadora. Era, por último, expresión de su deseo más profundo de reconciliar su doble identidad,

ambos autores publicaron un segundo volumen recogiendo la evolución posterior a 1977. En ella aparece la definición «clásica» de esta teología es la realizada por el *National Committee of Black Churchmen* en 1969: «La Teología Negra es una teología de la liberación negra. Busca sondear la condición negra a la luz de la revelación de Dios en Cristo, para que la comunidad negra comprenda que el evangelio guarda relación con la humanidad negra. La Teología Negra es una teología de la *negritud*. Es la afirmación de la humanidad negra que emancipa al pueblo negro del racismo blanco, proporcionando una auténtica libertad para ambos, blancos y negros». La cita en p. 101.

⁵⁵ Cf. J. J. CAREY, «Black Theology: An Appraisal of the Internal and External Issues»: *Theological Studies* 33/4 (1972) 688.

⁵⁶ J. H. Cone es el mayor exponente de la Teología Negra en el ámbito afroamericano. Sus dos primeras obras —*Black Theology and Black Power* (New York 1969); *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia 1970)— marcan el inicio de dicha corriente. La evolución de su pensamiento, a raíz del amplio debate que la publicación de estas dos obras suscitó, puede seguirse en sus obras posteriores: *The Spirituals and the Blues*, New York 1972; *God of the Oppressed*, New York 1975; *My Soul Looks Black*, Nashville 1982; *For My People: Black Theology and Black Church*, Maryknoll 1984. Para conocer la Teología Negra, tanto en el ámbito afroamericano como sudafricano, resulta igualmente imprescindible la obra publicada por J. CONE y G. WILLMORE, *Black Theology. A Documentary History 1966-1979*, Maryknoll 1979. En 1993 ambos autores publicaron un segundo volumen que, significativamente, no contiene referencia alguna a autores sudafricanos. Ambos volúmenes contienen un apéndice bibliográfico con las obras y artículos más relevantes: vol. I, pp. 624-637 (bibliografía hasta el año 1979); vol. II, p. 427-440 (correspondiente al período 1980-1992). Otras publicaciones relevantes de teólogos afroamericanos: C. CONE, *The Identity Crisis in Black Theology*, Nashville 1975; J. J. GARDINER - J. D. ROBERTS (eds.), *Quest for a Black Theology*, Philadelphia 1971; J. D. ROBERTS, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Philadelphia 1971; Id., *Black Theology Today*, New York 1984; Id., *A Black Political Theology*, Philadelphia 1974; G. WILLMORE, *Black Religion and Black Radicalism*, Garden City 1972. Omitimos la referencia bibliográfica de las obras publicadas con posterioridad a la publicación del documento *Kairós* que, aunque significativas para conocer la Teología Negra, resultan menos relevantes para nuestro estudio. Una aproximación en castellano al pensamiento de Cone en: J. BOSCH, *James Cone, teólogo de la negritud*, Valencia 1985.

negra y cristiana y de unirse a la gran tradición profética del pueblo negro de América. Porque una constante de su pensamiento será la afirmación de la identidad cristiana de la «Religión Negra». En esta primera obra, el teólogo de Arkansas defiende el movimiento del *Black Power* como una encarnación histórica de la fe cristiana. Cone encabezará la lista de un pequeño grupo de ministros y teólogos negros que tratarán de reformular la doctrina cristiana a la luz del *Black Power*. La Teología Negra se configura así como una síntesis de las creencias cristianas y la ideología del *Black Power*. Tan solo un mes después de la publicación del libro de Cone, James Forman hace público el *Black Manifesto*⁵⁷. Y, a los pocos meses, el *Negro Committee Black Churchmen* elabora el documento *Black Theology*, cuyo objetivo era explorar la experiencia religiosa del pueblo negro en América⁵⁸. Pronto este organismo dirigirá su mirada a Sudáfrica, condenando en diversas declaraciones el régimen racista de Pretoria.

Los primeros pasos de la Teología Negra en el continente americano fueron acompañados de un fecundo debate teológico. Sus presupuestos y su hermenéutica se vieron cuestionados no sólo desde el mundo blanco, sino también desde las posturas más radicales al interior del colectivo negro⁵⁹. El propio Cone recibió con extrañeza aquellas críticas vertidas por algunos de los pensadores más representativos del mundo negro. Sin embargo, como sus principales actores reconocen, el debate ayudó a profundizar en el conocimiento de la identidad del mismo pueblo afroamericano. La confrontación con el nacionalismo radical de los *Black Panthers* llevó a Cone a distanciarse de ese movimiento. A su juicio, negar la existencia de una Iglesia Negra era un colosal error, pues ésta constituía una de las fuentes principales de identidad afroamericana. Su obra, que había sido considerada por los defensores de un enfoque más radical como excesivamente moderada⁶⁰, era sin embargo enjuiciada por otros como excesivamente radical. Tal será el caso del teólogo J. Deotis Roberts.

En 1970, James Cone publicó su segunda obra, *A Black Theology of Liberation*. El provocador teólogo situaba en el centro de su reflexión la experiencia, la historia y la cultura del pueblo negro de Norteamérica. Estos tres elementos eran elevados a la categoría de fuentes teológicas, junto a la

⁵⁷ Reproducido en: J. CONE - G. WILMORE (eds.), *Black Theology: A Documentary History 1966-1979*, 80-89.

⁵⁸ Reproducido en: Ibid., 100-102.

⁵⁹ J. CONE y G. WILMORE recogen los pasos fundamentales de esos primeros debates en su obra *BT.ADH* que recopila los textos y las reacciones más relevantes suscitados en el ámbito norteamericano y africano. Especialmente clarificador es el capítulo escrito por el propio Cone titulado «Epilogue: An Interpretation of the Debate Among Black Theologians» (pp. 609-623).

⁶⁰ Entre esos autores se encontraban su propio hermano Cecil Cone o Gayraud Wilmore.

revelación, la Escritura y la tradición. Cuando en 1986 prologaba su segunda edición, Cone recordaba las motivaciones que le llevaron a redactar su polémica obra:

«Estaba determinado a decir una palabra liberadora a y por los cristianos afro-americanos, usando los recursos teológicos que tenía a mi disposición (...) Los hombres, mujeres y niños negros estaban siendo tiroteados y encarcelados por afirmar su derecho a una existencia digna (...) Tuve que decir una palabra diferente, no sólo como negro, sino como teólogo. Sentí entonces, y todavía lo siento, que si la teología no tiene nada que decir sobre el sufrimiento y la resistencia negra, no podía ser teólogo»⁶¹.

Frente a una teología que tenía como único interlocutor al secularismo y la increencia, este teólogo procedente de una Iglesia Metodista negra, reivindica una reflexión teológica elaborada a la luz de la problemática de la esclavitud y el racismo.

3.3. La Teología Negra africana como teología de la *negritud*

Aquellas ideas de la teología afroamericana pronto llegaron a Sudáfrica, aunque no sin dificultades y teniendo que sortear las prohibiciones gubernamentales. Vale la pena detenerse un momento en el modo de recepción de esta reflexión en tierras sudafricanas para comprender su significado. En marzo de 1971, se celebró en Roodepoort un seminario sobre un texto de Cone titulado *Black Theology and Black Liberation*⁶². Se había contado con la presencia del teólogo norteamericano, pero el gobierno le negó finalmente el visado.

Por esas mismas fechas, el *University Christian Movement*⁶³ puso en marcha, bajo la dirección de Basil Moore, el *Black Theology Project*, que impulsó la celebración de seminarios sobre Teología Negra en diferentes lugares del país (el *Wilgespruit Fellowship Centre* de Johannesburgo, el *Edendale Ecumenical Centre* junto a Pietermaritzburg, el *Federal Theological Seminary* en Alice, y el *St. Peter's Seminary* en Pretoria). En 1972, Sabelo Ntwasa, cuando estaba encargado de la edición de la primera obra colectiva de Teología Negra sudafricana, fue condenado a arresto domiciliario y sus obras fueron prohibidas. Así quedó interrumpida su labor. Mokgethi Motlhabi asumió entonces la tarea de edición y reemplazó los artículos de Ntwasa por otros

⁶¹ J. CONE, *A Black Theology of Liberation*, xiv.

⁶² Publicado en: M. MOTHALBI (ed.), *Essays on Black Theology*, Johannesburg 1972, 28-36.

⁶³ Fundado en 1967, el UCM pronto atrajo la atención de los miembros de los *Universities Colleges*, constituyendo los estudiantes negros pronto la mayoría. La organización se convirtió en un espacio privilegiado de diálogo para los estudiantes negros.

de J. Cone y D. Omoyajowo. Un nuevo percance vino a alterar la marcha del proyecto. En marzo de 1973, cuando la obra está ya en la imprenta, S. Biko y N. Pityana fueron silenciados en Sudáfrica bajo la *Suppression of Communism Act*. De nuevo, sus artículos debieron ser sustituidos. Impresa con el título *Essays on Black Theology*, su venta fue prohibida en Sudáfrica antes de llegar a las librerías. Unos meses más tarde el libro fue publicado por Basil Moore en Inglaterra con el título *Black Theology* (1973)⁶⁴, y al año siguiente, en Estados Unidos retitulada como *The Challenge of Black Theology in South Africa*⁶⁵, incluyendo aquellos artículos de S. Ntwasa que habían sido prohibidos.

La azarosa y singular trayectoria de esta obra nos muestra las difíciles condiciones en las que la Teología Negra tuvo que abrirse paso en Sudáfrica. Y es que hablar de liberación, aún desde el Evangelio, resultaba peligroso en un país que justificaba la segregación racial en nombre de Dios. Cualquier forma de expresión política negra era prohibida. El encarcelamiento o el exilio de la mayor parte de líderes negros había convertido los púlpitos cristianos en las únicas plataformas abiertas al pueblo negro. Estas circunstancias hicieron que el clero pasara a liderar la lucha contra un sistema que a sus ojos contradecía profundamente el mensaje evangélico. De ellos provenían las casi únicas voces, todavía pronunciables, del pueblo negro. Basta pensar en la emblemática figura del arzobispo anglicano Desmond Tutu o en el pastor reformado Allan Boesak, para comprender la relevancia de los líderes eclesiásticos en la lucha contra el *apartheid*. A esta peculiar situación de una teología bajo control gubernamental se ha referido A. Boesak con las siguientes palabras:

«Prohibiendo algo de naturaleza teológica el gobierno sudafricano realiza un juicio *teológico* (...) Prohibiendo la Teología Negra, el gobierno se ha arrogado para sí mismo la prerrogativa de ser “guardián de la fe”. Nos vemos confrontados con la pretensión de que el gobierno conoce la verdadera fe, la acepta, vive de ella, y decide protegerla. Sabemos que esta es una creencia muy difundida en los clásicos documentos confesionales reformados y que el gobierno tiene el deber de proteger la fe y a los fieles. Debemos, sin embargo, recordar que este punto de vista se formula en un tiempo en el que la Iglesia y el Estado, la espada y la Palabra, eran prácticamente indistinguibles, y en el que el ideal teocrático estaba vigente. Pero la situación hoy es muy distinta (...) Evidentemente, el gobierno sudafricano cree estar cumpliendo ese rol. Se considera a sí mismo un gobierno cristiano, un canal «para el advenimiento del Reino y la resistencia a los poderes del Anti-Cristo», como reza la Confesión Belga. Pero la pregunta permanece: ¿cabe desafiar a un gobierno que mediante sus prácticas y polí-

⁶⁴ B. MOORE (ed.), *Black Theology: The South African Voice*, London 1973.

⁶⁵ B. MOORE (ed.), *The Challenge of Black Theology in South Africa*, Atlanta 1974.

ticas se desvía claramente de la Escritura, cuyas leyes son tan clamorosamente injustas que su pretendido cristianismo es una burla blasfema al arrogarse el ser «guardian de la fe»? ¿No resulta obvio que un gobierno que persigue a los fieles no puede ser al mismo tiempo el protector de la fe? La Biblia no solo contiene Romanos 13 (lo que un gobierno debe ser); también incluye Apocalipsis 13 —lo que un gobierno *no* debe ser. Los siervos de Dios pueden fácilmente convertirse en la Bestia. Y esa es una de las cosas que la Teología Negra quiere dejar claro»⁶⁶.

La oportunidad de esta larga cita viene aconsejada por el hecho de que anticipa aspectos fundamentales tocados en el documento *Kairós*, como es la interpretación del capítulo 13 de la carta a los Romanos en referencia a la llamada «Teología del Estado».

En su primera etapa, la Teología Negra recabó sus principales apoyos de los círculos estudiantiles, y no tanto de los líderes eclesiásticos, lo que inevitablemente condicionó su orientación: fue una fase caracterizada por un planteamiento polémico, más iconoclasta que constructivo, en el que la mayor parte de sus autores eran jóvenes pastores o todavía estudiantes con escaso bagaje teológico. Si el texto *Ensayos sobre Teología Negra* es expresión de una primera generación de teólogos, una nueva obra colectiva representa la segunda fase de la Teología Negra sudafricana⁶⁷. Su aparición en 1986, tras un largo período de silencio, se interpretó como el inicio de una segunda etapa. Entre ambas, se yergue imponente la aportación de carácter ético de Allan Boesak con su libro *Farewell to Innocence (Adiós a la inocencia)*⁶⁸.

A diferencia de lo que sucedió en el ámbito norteamericano, donde el ala más radical del nacionalismo negro identificó el cristianismo como «la religión del hombre blanco», cuestionando radicalmente cualquier potencialidad liberadora del Evangelio para el pueblo negro⁶⁹, en el contexto sudafricano el movimiento de Conciencia Negra surgió estrechamente vinculado a las Iglesias cristianas y a sus principales líderes. Desde sus inicios, se estableció una profunda relación entre el movimiento de Conciencia Negra y la Teología Negra sudafricana. Ambos parecían inhabitarse mutuamente en una relación de interdependencia e influjo mutuo. El teólogo B. Chenu ha descrito esa vinculación en los siguientes términos:

⁶⁶ A. BOESAK, *Black and Reformed*, 54.

⁶⁷ I. MOSALA - B. TAGALE (eds.), *The Unquestionable Right to Be Free (Black Theology from South Africa)*, Maryknoll 1986.

⁶⁸ A. BOESAK, *Farewell to Innocence (A socio-ethical study on Black Theology and Power)*, Maryknoll 1976.

⁶⁹ Aunque Malcolm X constituye el caso más relevante de rechazo del cristianismo, en esta postura se encuentran autores como J.R. Washington y, en general, los principales ideólogos del *Black Power*.

«La cuna de la teología negra en África del Sur ha sido el Movimiento de la Conciencia Negra. (...) El movimiento, por los miembros que lo componían, tenía sus raíces en las Iglesias. Se trataba de hecho de un despertar espiritual y de un redescubrimiento de la cultura africana. Una especie de “renacimiento negro”, la elaboración de una filosofía y de una praxis para la obtención de la liberación negra»⁷⁰.

Se ha afirmado con razón que sería erróneo interpretar la Conciencia Negra como un movimiento puramente secular, puesto que sin duda entraña elementos e implicaciones profundamente religiosas⁷¹. Un somero recorrido por los núcleos de la Teología Negra sudafricana basta para constatar la centralidad del movimiento de la Conciencia Negra como base de su reflexión. Sus grandes temas —la pregunta antropológica, el concepto de negritud, la necesidad de convertirse en actores de su propia liberación, etc.— son abordados desde una perspectiva teológica.

Una de las convicciones más hondas de esta teología es que Dios habla y se revela en la historia, en la situación existencial de cada ser humano, en su experiencia diaria. Y, cuando el pueblo negro sudafricano, que vive en las *townships* o en los *bantustans* se pregunta por su experiencia de dolor y sufrimiento, la respuesta es innegable:

«La “negritud” es una categoría vital que abraza la totalidad de mi existencia diaria. Determina las circunstancias de mi crecimiento en la infancia y mis posibilidades de futuro. Determina dónde voy a vivir, a celebrar el culto, ¿cabe pensar en otro factor más decisivo? (...) Ser negro en nuestro país significa, en primer lugar, ser víctima del apartheid y objeto de la colonización, desheredación y explotación. En círculos religiosos, significa igualmente ser considerado pagano, bárbaro y casi maldito; y todo ello a causa del color de la piel»⁷².

La *negritud*, que como concepto poético había inflamado de la mano de Aimé Césaire la chispa del nacionalismo cultural africano, adquiere en la Teología Negra sudafricana un lugar tan central, que ha llegado a ser definida como una «teología de la negritud». Alcanza la categoría de símbolo ontológico y teológico. El concepto —dirán— trasciende el mero color de la piel para convertirse en una «condición». «Ser negro» implica

⁷⁰ B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, 132-133. El propio Pityana llega a afirmar que un estudio de la Teología Negra en Sudáfrica es, en realidad, un estudio de la Conciencia Negra. Cf. N. PITYANA, «What is Black Consciousness?», en: B. MOORE (ed.), *The Challenge of Black Theology in South Africa*, 58-63.

⁷¹ Cf. L. KRETZSCHMAR, *The Voice of Black Theology in South Africa*, Braamfontein 1986, 60.

⁷² M. MOTHALBI, «Black Theology: A Personal View», en: B. MOORE (ed.), *The Challenge of Black Theology in South Africa*, Atlanta 1974, 77

en Sudáfrica la experiencia de sufrimiento, de pérdida de identidad, de anhelo de liberación. Implica igualmente sentirse parte de una comunidad, sufrir una experiencia que determina un modo de ser. Ya James Cone había hablado de la Teología Negra como «la explicación teológica de la *negritud* del pueblo negro». Y le había asignado una tarea: «analizar la condición negra a la luz de la revelación de Dios en Jesucristo con el único propósito de crear una nueva comprensión de la dignidad negra entre el pueblo negro, proporcionándole el “alma” necesaria para destruir el racismo blanco»⁷³.

Los teólogos sudafricanos percibieron que en el corazón de la ideología del *apartheid* anidaba una antropología errónea, que el pecado del racismo consistía en negar una verdad bíblica fundamental: que todo ser humano ha sido creado a imagen de Dios, aspecto en el que ha insistido machaconamente Desmond Tutu. Es una antropología que, como reconoce A. Nolan, termina por contaminar la propia autocomprensión blanca:

«El sistema produce alienación también en ellos (los blancos). Cuando tratas a otros seres humanos como meras unidades de trabajo y consideras tu dinero, tu propiedad, tus privilegios y tu nivel de vida como algo más importante que los seres humanos, comienzas a perder contacto con tu propia humanidad (...) El *apartheid* no sólo impide a los blancos comprender a los negros, sino que además les impide entenderse a sí mismos como seres humanos. Comienza uno a valorarse a sí mismo no como ser humano, sino como blanco, como un ser privilegiado (...) Y los que están alienados unos de otros y de su propia humanidad están también alienados de Dios (...) las personas que han perdido el contacto con todo lo humano han perdido también el contacto con Dios»⁷⁴.

Por ello, la mirada se centró pronto en el Dios creador. Era necesaria una redefinición de lo humano a partir de una nueva lectura de la obra creadora de Dios expresada en Gen. 1: hemos sido creados a imagen de Dios y esa, dirán, es una verdad que trasciende toda diferencia racial, porque imagen y semejanza en modo alguno son términos referidos a una semejanza física sino a la relación única que nos vincula a Dios. Afirman que el hombre y la mujer negros no han sido creados a imagen del hombre blanco, sino a imagen de Dios, que se definen por referencia a Dios, y no por referencia al hombre blanco (plasmada en la definición del negro como «no blanco»). Descubren que el Dios bíblico es radicalmente diferente de aquel Dios que los blancos han predicado a los negros. Y afirman que el Dios de su fe no tiene nada que ver con el falso Dios del

⁷³ *Black Theology and Black Power*, 117.

⁷⁴ A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, 97.

apartheid, y que ese sistema y su política de «desarrollo separado» son completamente extraños a la voluntad de Dios: «El Dios de la Biblia es el Dios de la liberación más que de la opresión; un Dios de justicia más que de injusticia; un Dios de libertad y humanidad más que de esclavitud y sumisión; un Dios de amor, rectitud y comunidad y no un Dios de odio, autointerés y explotación»⁷⁵.

Frente a la presentación del *apartheid* como algo dado por Dios, denuncian que dicho sistema entra en contradicción profunda con el Evangelio, que es fruto del pecado y se opone frontalmente a la voluntad de Dios. El que fuera secretario de la Alianza Reformada Mundial de Iglesias, Allan Boesak, afirmó en numerosas ocasiones que lo que estaba en juego era la credibilidad misma del Evangelio. Denunció que se trataba de una ideología pseudo-religiosa que había nacido en el seno de las Iglesias Reformadas y era justificada por ellas logrando que, bajo su presidencia, la Alianza Reformada Mundial condenara la justificación teológica del *apartheid* como una herejía⁷⁶. Para este teólogo perteneciente a una de las Iglesias de misión, el derecho a vivir como un ser humano no es un derecho exclusivo de los blancos. Ellos deciden los límites y posibilidades de la humanidad del pueblo negro, a partir del único criterio del color de la piel. Pero ha llegado el momento en que los negros expresan con fuerza que todo ese proceso es un pecado. Desean hacer visible su negritud y manifestar que su existencia no se debe a una mera concesión de los blancos, sino a la justicia y rectitud de Dios:

«Nuestra verdadera humanidad consiste precisamente en nuestra creación como negros. Nuestras relaciones humanas no mejoraran hasta que los blancos hayan aceptado a los negros como *personas negras* (...) Cuando hablamos de la afirmación de nuestra negritud, de nuestra creación como negros, no tiene nada que ver con resignarse a la negritud. Lo que indica es: la afirmación de nuestra negritud, la afirmación de nuestra creación como negros, lo negro es hermoso (...) Hablamos de un renacimiento, de una recreación, una renovación, una reevaluación de nosotros mismos»⁷⁷.

Creación y liberación constituyen dos caras de la misma moneda en el pensamiento de la Teología Negra. Por ello discernir el proyecto creador de Dios resulta fundamental. A una visión estática de la creación en la que todo

⁷⁵ A. BOESAK, *Farewell to Innocence*, 10-11.

⁷⁶ Cf. J. DE GRUCHY - CH. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, Cape Town 1983. La obra recoge los pronunciamientos oficiales de diferentes Iglesias y organismos ecuménicos condenando el *apartheid*.

⁷⁷ A. BOESAK, «He made us all, but...», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.) *Apartheid is a Heresy*, 5.

está ya realizado y en la cual la misión del ser humano es la preservación de dicho orden, como era la sustentada por la teología *afrikáner*, opondrán una visión dinámica de la creación, en la que los seres humanos son llamados a participar en la tarea de reconstruir el proyecto originario creador de Dios.

Esta verdad encontró en el gran arzobispo anglicano Desmond Tutu uno de sus máximos defensores. Desde su cargo como arzobispo anglicano de Ciudad del Cabo, denunció incansablemente que uno de los grandes pecados del *apartheid* consistía en negar el acto reconciliador realizado por Dios en Cristo, porque su proyecto, bautizado como «desarrollo separado», se asentaba en la convicción de que los seres humanos son irreconciliables entre sí. El *apartheid* afirmaba que las diferentes identidades debían mantenerse aisladas. Generó un sistema de separación que hizo de la «diferencia» una categoría central en la vida sudafricana, convirtiendo la imagen de la torre de Babel en el paradigma que expresaba la imposibilidad de una coexistencia en armonía. Se estaba negando con ello una de las verdades fundamentales reveladas en el Nuevo Testamento: la reconciliación otorgada por Dios en Cristo con su muerte y resurrección, porque con su Pascua inaugura una nueva comunidad en la que todas las barreras y distinciones humanas son trascendidas. Y porque Babel, como recordaba Tutu, no es sino expresión de la ruptura del proyecto originario creador de Dios. La muerte y resurrección de Cristo entraña la restauración de la armonía y unidad primordial destruidas por el pecado. El *apartheid* significaba así la negación de ese proyecto originario de Dios de armonía, paz, justicia y comunión para todo el universo, en cuanto afirmaba que los seres humanos habían sido creados para la separación, la desunión y la alienación.

4. ¿INCULTURACIÓN O LIBERACIÓN? UN DEBATE PERMANENTE

En medio de aquella convulsa situación, en 1974, la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo celebró en Accra una Asamblea en la que se analizó la vigencia de las corrientes más vivas y destacadas de la Teología Africana. Ahí aparecieron bien consolidadas dos tendencias: una, caracterizada por el intento de diálogo y aproximación a las tradiciones culturales y religiosas del continente; otra, inclinada a la militancia socio-política, como era el caso sudafricano⁷⁸. Inculturación y liberación eran identificados, al paso del tiempo, como los dos focos o las dos orientaciones que seguían catalizando la reflexión teológica desarrollada en África.

⁷⁸ ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO, *Teología Africana*, Madrid 1978. El libro recoge los textos de las dos primeras conferencias de este organismo, celebradas en Dar-es-Salám (agosto 1976) y Accra (diciembre 1977).

Pero la forma de la relación entre estas dos tendencias había estado marcada por la división y, en ocasiones, por la controversia. En 1974, el teólogo John Mbiti había publicado un polémico artículo titulado *An African Views American Black Theology*, en el que distinguía entre la Teología Negra, «una teología rencorosa y colérica», y la Teología Africana, que denotaba como «alegre en la experiencia de la fe cristiana»⁷⁹. En su texto, Mbiti cuestionaba fuertemente el empleo de la categoría *negritud* como punto de referencia a la hora de elaborar la reflexión teológica, acusando a la Teología Negra de reduccionismo. Y afirmaba tajante: lo que los africanos necesitan es liberación y no una teología de la liberación.

Las respuestas no se hicieron esperar. D. Tutu respondió a Mbiti con su texto *Teología Negra/Teología Africana, ¿almas gemelas o antagonistas?*⁸⁰. El teólogo y obispo anglicano defendía que la Teología Negra era, para los sudafricanos, una teología africana, preocupada por la indigenización y el Evangelio en relación con las peculiaridades de la realidad sudafricana. Con su énfasis en el compromiso político y social, la Teología Negra —alegan sus defensores— hacía valer una urgencia existencial que estaba ausente en la Teología Africana. La teología sudafricana alertaba frente a una teología preocupada unilateralmente por la «africanización», que —a su juicio— tomaba como punto de partida «una idea romántica del pasado». Frente a la teología de la inculturación, preconizaba una reflexión que arrancaba de la deshumanización del hombre negro. Todavía en 1987, B. Chenu pronosticaba que la síntesis entre ambas tendencias «no parecía cosa de mañana»⁸¹. La pregunta sigue en el aire y un buen conocedor de la situación, como K. Mäna, ha retratado en los siguientes términos esas dos orientaciones que presiden el discurso teológico africano:

«La problemática de la identidad cultural corresponde, en este discurso, a una lucha profunda desarrollada en un contexto colonial: la lucha por la identificación de sí mismo como ser y como persona, la lucha por salir de la “nada” a que la era colonial redujo a los pueblos africanos. La problemática de la liberación política corresponde a un combate profundo, desarrollado en una situación de descolonización: combate destinado a dar verdaderamente al hombre africano su capacidad de acción y su impulso de iniciativa creadora en los campos donde se juega lo esencial del destino de un pueblo, es decir, su capacidad para no ser esclavo de nadie y para asumir él mismo el poder total de su libertad»⁸².

⁷⁹ J. MBITI, «An African Views American Black Theology», en: *Black Theology. A Documentary History*, 477-482.

⁸⁰ D. TUTU, «Black Theology/African Theology-Soul Mates or Antagonist?», en: *Black Theology. A Documentary History*, 483-491.

⁸¹ Cf. B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, 161.

⁸² K. MÄNA, *Teología africana para tiempos de crisis*, 37-38.

Volvamos del debate teológico a la realidad. A comienzos de los ochenta, el sentimiento de crisis que se vive en el país es ya generalizado. Aumenta la represión armada y se implanta la llamada «estrategia total». El escritor J. M. Coetzee, que tan magistralmente ha reflejado la realidad sudafricana, describe aquella sociedad como «un viejo sabueso malhumorado, dormitando en el umbral, retrasando el momento de morir», «un país pródigo en sangre (...) una tierra que bebe ríos de sangre y nunca queda saciada», y a sus habitantes como «gente fea, huraña, aletargada»⁸³.

Es entonces cuando, junto al influjo de la teología afroamericana, se detecta otra fuente de inspiración para los teólogos que van a redactar dos de los documentos más significativos en la lucha contra el *apartheid*: la Confesión Belhar (1982) y el documento *Kairós* (1985). Me refiero al movimiento teológico surgido en la Alemania de los años treinta, que cristaliza en la Iglesia Confesante y en la Declaración de Barmen. En las Iglesias ha ido surgiendo la convicción creciente de que se está viviendo una situación de *status confessionis*, similar a la que vivió la Alemania del nacionalsocialismo. Se trata de una situación, como ya dijimos al final de la primera parte, en la que queda comprometida la esencia de la fe cristiana. Las Iglesias están ante un «tiempo kairológico», y de su acertada opción depende el *ser* o *no ser* de la Iglesia. Las Iglesias sudafricanas se enfrentan a un serio desafío, en el que lo que está en juego es nada menos que la credibilidad del mensaje cristiano. Había surgido así en el corazón de África un nuevo movimiento de «Iglesia confesante»⁸⁴. Impulsados por la urgencia del momento, un grupo de cerca de 150 teólogos de diferentes Iglesias vinculados al Instituto de Teología Contextual de Johannesburgo, elaboraron una declaración teológica, el Documento *Kairós*⁸⁵, que reproducimos seguidamente.

⁸³ J. M. COETZEE, *La edad de hierro*, Barcelona 2004, 82.

⁸⁴ Cf. J. DE GRUCHY, «Towards a Confessing Church», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, 75-93.

⁸⁵ WORLD COUNCIL OF CHURCHES (ed.), *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa — The Kairos Document Challenge to the Church. The Kairos Document*, Geneva 1985.

ANEXO AL CAPÍTULO 3
KAIROS: UN DESAFÍO A LAS IGLESIAS
(UN COMENTARIO TEOLÓGICO ACERCA DE LA CRISIS
POLÍTICA EN SUDÁFRICA)

El documento *Kairós* es un comentario cristiano, bíblico y teológico, sobre la actual crisis política sudafricana. Se trata de un intento de cristianos comprometidos de realizar una reflexión sobre la situación de muerte en nuestro país. Es una crítica a los actuales modelos teológicos que determinan el tipo de actividades en los que la Iglesia se involucra para tratar de resolver los problemas del país. Responde al intento de desarrollar, en medio de esta perpleja situación, un modelo bíblico y teológico alternativo que, a su vez, conduzca a formas de actividad que marquen una diferencia real para el futuro del país.

Resulta particularmente interesante el modo de gestación del documento. En junio de 1985, a medida que la crisis se hacía más intensa, más gente era asesinada, herida y arrestada, mientras un barrio negro (*township*) tras otro se levantaba contra el régimen de segregación racial, mientras la gente se resistía a ser sojuzgada y a cooperar con los opresores, enfrentándose diariamente a la muerte, y mientras el ejército entraba en los barrios negros sometiéndolos con el poder de las armas, un grupo de teólogos comprometidos con la situación expresaron la necesidad de reflexionar sobre todo ello, para determinar cuál sería la respuesta más apropiada por parte de la Iglesia y de los cristianos de Sudáfrica.

Un primer grupo de discusión se reunió a comienzos de julio en el corazón de Soweto. Los participantes hablaron libremente acerca de la situación y las diversas respuestas de la Iglesia, los líderes eclesiales y los cristianos. Se hizo una valoración crítica de estas respuestas y se sometió a un análisis igualmente crítico a la teología de la que manan esas respuestas. Algunos miembros del grupo se encargaron de reunir el material y de organizarlo según los temas específicos que surgieron durante los debates y presentarlos en una próxima reunión.

En el segundo encuentro, dicho material fue sometido a discusión y se encargó a un grupo de personas la tarea de llevar a cabo ulteriores investigaciones sobre aquellas áreas que resultaban especialmente problemáticas. Estos últimos hallazgos fueron seleccionados y, junto al resto del material, llevados a un tercer encuentro, que reunió a más de treinta teólogos, laicos y dirigentes eclesiales.

Tras una intensa discusión se realizaron algunos cambios y añadidos, especialmente en la sección «Desafíos para la acción». Se formó entonces un comité encargado de someter el texto a la consideración crítica de diversas comunidades cristianas en todo el país. Se les dijo: «Este documento pertenece al pueblo, por tanto, pueden hacerlo suyo, incluso para destruirlo,

si su posición supera el test de la fe bíblica y la experiencia cristiana en Sudáfrica». Se les manifestó también que era un documento abierto, del que nunca podrá afirmarse que es definitivo.

El denominado «Comité de trabajo» recibió una lluvia de comentarios, sugerencias y apreciaciones entusiastas por parte de diversos grupos e individuos de todo el país. Cuando, el trece de septiembre de 1985, el documento fue sometido a aprobación para su publicación, seguían llegando comentarios y recomendaciones. Por ello, la primera edición debe ser tomada como un inicio, la base para una posterior discusión por parte de los cristianos de todo el país. Más adelante se publicarán otras ediciones.

CAPÍTULO 1. EL MOMENTO DE LA VERDAD

El tiempo se ha cumplido, el momento de la verdad ha llegado. Sudáfrica se ha visto sumergida en una crisis que está conmoviendo sus cimientos, y todo indica que la crisis no ha hecho más que empezar y que se agravará y se hará más amenazante en los meses venideros. Es el *Kairós* o momento de la verdad, no sólo para el régimen de segregación racial, sino también para la Iglesia y para las demás religiones.

Nosotros, como grupo de teólogos, hemos intentado comprender el significado teológico de este momento de nuestra historia. Es serio, extremadamente serio. Para muchos cristianos en Sudáfrica este es el *Kairós*, el momento de gracia y oportunidad, el tiempo aceptable en el que Dios entrega un desafío para la acción decisiva. Es un tiempo peligroso porque, si se pierde la oportunidad y se deja pasar el tiempo, la pérdida para la Iglesia, para el Evangelio y para todo el pueblo de Sudáfrica será irreparable. Jesús lloró sobre Jerusalén. Lloró sobre la tragedia de la destrucción de la ciudad y la masacre del pueblo que era inminente «y todo porque no reconocisteis vuestra oportunidad (*Kairós*) cuando Dios la ofreció» (Lc 19,44).

Una crisis es un juicio que revela lo mejor de algunas personas y lo peor de otras. Una crisis es un momento de verdad que nos muestra lo que realmente somos, sin dar lugar para escondernos ni para pretender ser lo que no somos. En la actualidad, la Iglesia en Sudáfrica va a mostrar lo que realmente es sin posibilidad de encubrimientos.

Lo que la crisis actual nos enseña, aun cuando muchos ya lo hemos percibido, es que *la Iglesia está dividida*. Cada vez más gente se da cuenta que, de hecho, existen dos Iglesias en Sudáfrica: una Iglesia blanca y una Iglesia negra. Esta división existe aún dentro de una misma denominación confesional. En este conflicto de vida y muerte entre diferentes fuerzas sociales, hay cristianos (o gente que profesa serlo) en ambos bandos del conflicto, mientras otros tratan de permanecer a margen.

¿Prueba esto que la fe cristiana no tiene relevancia o significado real para nuestros tiempos? ¿Muestra que la Biblia puede ser usada con cualquier propósito? Tal problema sería de por sí suficientemente crítico para la Iglesia en cualquier circunstancia, pero cuando observamos que el conflicto en Sudáfrica es entre el opresor y el oprimido, la crisis de la Iglesia como institución se torna más aguda. Tanto opresores como oprimidos exigen lealtad a la misma Iglesia, ambos han recibido un mismo bautismo y participan juntos en la fracción del mismo pan, el mismo cuerpo y la misma sangre de Cristo. Nos sentamos juntos en la Iglesia mientras afuera, policías y soldados cristianos reprimen y asesinan a niños cristianos o torturan a muerte a prisioneros cristianos, en tanto que otros cristianos se mantienen al margen clamando débilmente por la paz.

La Iglesia está dividida y su hora del juicio ha llegado. El momento de la verdad nos impele a analizar más cuidadosamente las diferentes teologías de nuestras Iglesias y a expresar más clara y francamente el significado real de estas corrientes teológicas. Hemos logrado identificar tres teologías a las que hemos denominado «Teología del Estado», «Teología de la Iglesia» y «Teología Profética». En nuestra detallada crítica a la primera y a la segunda teologías nos hemos expresado abiertamente y sin tapujos.

CAPÍTULO 2. CRÍTICA A LA «TEOLOGÍA DEL ESTADO»

El Estado del *apartheid* sudafricano tiene su propia teología, que hemos denominado «Teología del Estado». «Teología del Estado» es simplemente la justificación teológica del *statu quo* con su racismo, capitalismo y totalitarismo. Bendice la injusticia, canoniza la voluntad del poderoso y reduce a los pobres a la pasividad, la obediencia y la apatía.

¿Cómo opera esto la «Teología del Estado»? Manipulando conceptos teológicos y textos bíblicos para sus propios fines políticos. En este documento nos gustaría mostrar cuatro ejemplos clave de esta forma de proceder en Sudáfrica. El primero es el uso de Rom 13, 1-7 para dotar al Estado de una autoridad absoluta y «divina». El segundo hace referencia al empleo de la idea de «ley y orden» (*law and order*) para determinar y controlar lo que la gente considera justo o injusto. El tercero remite al uso del término «comunista» para etiquetar a cualquiera que rehúse la «Teología del Estado». Y, finalmente, el uso que se hace del nombre de Dios.

2.1. Romanos 13,1-7

El uso incorrecto de este famoso texto no es exclusivo del actual gobierno sudafricano. A lo largo de la historia del cristianismo los regímenes

totalitarios han tratado de legitimar una actitud de obediencia ciega y de servilismo absoluto hacia el Estado citando este texto. El conocido teólogo O. Cullmann apuntaba hace ya treinta años:

«Tan pronto como los cristianos leales al Evangelio opusieron resistencia a las exigencias totalitarias del Estado, los representantes de éste o sus asesores teológicos solían citar a Pablo, como si los cristianos tuvieran la obligación de refrendar y ser cómplices de todos los crímenes cometidos por un Estado totalitario»⁸⁶.

¿Cuál es entonces el significado de Rom 13,1-7 y por qué la interpretación que hace de él la «Teología del Estado» resulta injustificable desde el punto de vista bíblico? La «Teología del Estado» asume que el texto paulino ofrece una doctrina cristiana definitiva y absoluta acerca del Estado; en otras palabras, un principio absoluto y universal igualmente válido para cualquier época y circunstancia. La falacia de esta asunción ha sido puesta de relieve por numerosos exegetas⁸⁷.

Se ha pasado por alto uno de los principios más importantes de la interpretación bíblica: que cada texto debe ser interpretado *en su contexto*. Sacar un texto de su contexto e interpretarlo de un modo abstracto es distorsionar el significado de la Palabra de Dios. Además, en este caso, el contexto no está formado sólo por los capítulos y versículos que preceden o suceden a este texto; ni siquiera está limitado al contexto global de la Biblia. El contexto incluye también las circunstancias en las que fue hecha la afirmación paulina. Pablo escribe a una comunidad cristiana concreta, la comunidad de Roma, que vive una problemática particular en relación al Estado condicionada por el tiempo y las circunstancias. Y eso forma también parte del contexto de nuestro texto.

Muchos autores han destacado el hecho de que el resto de la Biblia no exige obediencia a los gobernantes opresores. Pueden citarse numerosos ejemplos, empezando por el faraón, pasando por Pilatos y continuando con el período apostólico. Ni los judíos ni, posteriormente, los cristianos creían que los señores imperiales, ya fueran egipcios, babilonios, griegos o romanos, gozaban de prerrogativa divina alguna para gobernarles y oprimirles. Estos imperios eran las bestias descritas en los libros de Daniel y del Apocalipsis. Dios les permitía gobernar algún tiempo, pero no aprobaba su conducta. No actuaban conforme a su voluntad, que era la libertad y liberación de Israel. Rom. 13, 1-7 no puede contradecir esto.

⁸⁶ *The State in the New Testament*, 56.

⁸⁷ Por ejemplo: E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, SCM 354-357; O. CULLMANN, o.c., 55-57.

Pero lo más revelador de todo son las circunstancias en las que se encontraban los cristianos de Roma a los que Pablo escribió. No eran revolucionarios. No trataban de derrocar al Estado ni exigían un cambio de gobierno. Eran lo que se conoce como «antinomistas» o «entusiastas», que creían que los cristianos y sólo ellos estaban eximidos de obedecer a cualquier Estado, gobierno y autoridad política, porque sólo Jesús era su Señor y rey. Esto es obviamente herético y Pablo se ve obligado a recordar a estos cristianos que antes de la segunda venida de Cristo habrá siempre algún tipo de Estado, alguna clase de gobierno secular, y que los cristianos no están exonerados de obedecer a algún tipo de autoridad política.

Pablo no aborda la cuestión de la justicia o injusticia del Estado ni la necesidad de cambiar un gobierno por otro. Simplemente establece que siempre existirá alguna autoridad secular, y que los cristianos no están exonerados de someterse a las leyes y autoridades seculares. En este texto no se refiere a lo que debemos hacer cuando el Estado no sirve a Dios y no trabaja por el bien de la comunidad, convirtiéndose en injusto y opresor. Esa es otra cuestión.

Consecuentemente, aquellos que tratan de encontrar respuestas a cuestiones y problemas de nuestro tiempo, distintas de aquellas a las que se refiere Rom 13, 1-7, le hacen un flaco favor a Pablo. El uso que la «Teología del Estado» hace de este texto nos revela más acerca de las opciones políticas de quienes elaboraron esta teología que sobre el significado de la Palabra de Dios en este texto. Como afirma un exégeta: «el uso del texto responde al objetivo principal de justificar los intereses del Estado, sin respetar ni el contexto ni los intereses de Pablo».

2.2. Ley y orden (*law and order*)

El Estado emplea el concepto «ley y orden» para mantener un *stats quo* que describe como «normal». Pero esa «ley» es el conjunto de leyes injustas y discriminatorias del *apartheid*, y ese «orden» constituye —valga la paradoja— el desorden organizado e institucionalizado de la opresión. A quienquiera que desee cambiar esa ley y ese orden constitucional se le afea su comportamiento tildándolo de anárquico y se le considera un alterador del orden público. En otras palabras, se le hace sentir que está cometiendo un pecado.

El deber del Estado consiste en mantener la ley y el orden, pero no recibe un mandato divino para mantener cualquier tipo de ley y orden. Las cosas no son justas y morales simplemente porque el Estado las convierta en ley, ni la organización de una sociedad es justa y legal por el mero hecho de haber sido instituida por el Estado. No podemos aceptar cualquier tipo de ley ni cualquier clase de sistema político. La preocupación de los cristianos debe ser lograr en nuestro país una ley justa y un buen gobierno.

En la actual crisis y, especialmente, durante el estado de emergencia, la «Teología del Estado» ha tratado de restablecer el *statu quo* de discriminación organizada, explotación y opresión, apelando a la conciencia de sus ciudadanos en nombre de la ley y el orden. Y a quienes lo rechazan intentan hacerles sentir que son impíos (gente sin Dios). De ese modo, el Estado no está sólo usurpándole a la Iglesia su derecho a juzgar acerca de lo que en nuestras circunstancias es recto y justo; va aún más allá exigiendo, en nombre de la ley y el orden, una obediencia que debe profesarse sólo a Dios. El Estado sudafricano no reconoce más autoridad que la propia, sin permitir a nadie cuestionar lo que ha definido por «ley y orden». Sin embargo, hay actualmente en Sudáfrica millones de cristianos que exclaman con Pedro: «Debemos obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29).

2.3. La amenaza del comunismo

Todos sabemos cómo emplea el Estado sudafricano la etiqueta de «comunista». Todo lo que amenaza el *statu quo* es tildado de «comunista». Cualquiera que se oponga al Estado y, especialmente, aquel que rechaza su teología es sencillamente motejado de «comunista». No se tiene en cuenta el significado real del término comunismo, ni se preguntan por qué algunas personas han optado por el comunismo o por alguna forma de socialismo. Incluso aquellos que no rechazan el capitalismo son catalogados como «comunistas» si rechazan la «Teología del Estado». El Estado emplea la etiqueta «comunista» de forma acrítica, como símbolo del diablo.

Como toda teología, la «Teología del Estado» requiere de un símbolo concreto del mal. Debe ser capaz de simbolizar lo que considera como un comportamiento impío y descalificar aquellas ideas que deben ser consideradas ateas. Debe tener su propia versión del infierno. Y para ello ha inventado uno o, mejor dicho, ha asumido el mito del comunismo. Todo mal es comunista, y todas las ideas socialistas o comunistas son ateas e impías. La amenaza del fuego del infierno y del castigo eterno han sido reemplazadas por las amenazas y advertencias acerca de los horrores de un régimen comunista tiránico, totalitario, ateo y terrorista, una especie de infierno en la tierra. Es una manera de atemorizar a la gente, haciéndole aceptar cualquier forma de dominación y explotación por parte de una minoría capitalista.

El Estado sudafricano tiene su propia teología herética y, de acuerdo con ella, millones de cristianos en Sudáfrica (y no digamos en el resto del mundo) deben ser considerados «ateos». Resulta significativo que en los primeros tiempos, cuando los cristianos rechazaban los dioses del Imperio romano era igualmente etiquetados como «ateos» por el Estado.

2.4. El Dios del Estado

Al oprimir al pueblo, el Estado usa constantemente el nombre de Dios. Los capellanes del ejército lo usan para transmitir coraje a las Fuerzas de Defensa sudafricanas, los capellanes de la policía lo emplean para fortalecer a sus miembros y el gabinete de ministros lo hace para sus discursos propagandísticos. Pero lo más revelador tal vez sea el uso blasfemo del santo nombre de Dios en el Prólogo a la nueva Constitución del régimen del *apartheid*.

«En humilde sumisión al Dios Altísimo, que controla los destinos de las naciones y la historia de los pueblos, que reunió a nuestros antepasados de muchos lugares y les entregó esta tierra; que les guía generación tras generación; que les ha liberado milagrosamente de los peligros que les acechan».

Este dios es un ídolo, tan malévolo, siniestro y demoníaco como los ídolos a los que se enfrentaron los profetas de Israel. Estamos ante un dios que, históricamente, ha estado de parte de los colonos blancos, que ha desposeído a la gente de color de su propia tierras y que entrega la mayor parte de ella a su «pueblo elegido».

Es el dios de los fusiles que sometió a aquellos que iban armados con lanzas. Es el dios de los tanques y carros blindados, el dios del gas lacrimógeno, de las balas de goma, de las porras, las prisiones y las sentencias de muerte. He aquí un dios que exalta al orgulloso y humilla al pobre —justo lo contrario al Dios de la Biblia que derroca del trono a los poderosos y enaltece a los humildes (Lc 1, 51-52). Desde un punto de vista teológico, lo opuesto al Dios de la Biblia es el diablo, Satanás. El dios del Estado sudafricano no es un simple ídolo o un dios falso, es el diablo disfrazado del Dios Todopoderoso, el Anticristo.

El régimen opresivo sudafricano será siempre particularmente detestable para los cristianos, precisamente porque utiliza el cristianismo para justificar sus métodos malignos. Como cristianos no podemos tolerar el uso blasfemo de Dios ni de su Palabra. La «Teología del Estado» no sólo es herética, es blasfema. Los cristianos que tratan de permanecer fieles al Dios de la Biblia se sienten todavía más horrorizados si cabe, cuando ven que hay Iglesias como las Iglesias Reformadas Holandesas y otros grupos de cristianos, que realmente suscriben esta teología herética. La «Teología del Estado» necesita sus propios profetas y se las arregla para encontrarlos entre las filas de aquellos que profesan el ministerio de la Palabra en algunas de nuestras Iglesias. A los cristianos les resulta particularmente trágico ver la cantidad de gente a la que estos falsos profetas engañan y confunden con su teología herética.

CAPÍTULO 3. CRÍTICA A LA «TEOLOGÍA DE LA IGLESIA»

Hemos analizado los pronunciamientos que de cuando en cuando han realizado las llamadas Iglesias «de habla inglesa». Hemos visto lo que sus líderes eclesiales tienden a afirmar en sus discursos y conferencias de prensa sobre el régimen del *apartheid* y la crisis actual. Y lo que hemos encontrado, al analizar todos esos pronunciamientos, son una serie de supuestos teológicos interrelacionados que acaban conformando lo que hemos denominado «Teología de la Iglesia». Somos conscientes de que, de hecho, esta teología no expresa la fe de la mayoría de cristianos que hoy son miembros de las Iglesias cristianas en Sudáfrica. Sin embargo, las opiniones vertidas por los líderes eclesiales son consideradas por los medios de comunicación y por la sociedad como las opiniones oficiales de las Iglesias. Por ello hemos optado por denominar a dichas opiniones «Teología de la Iglesia». La crisis en la que nos encontramos nos impele a cuestionar esta teología, sus presupuestos, implicaciones y consecuencias prácticas.

Esta teología se muestra cuidadosa, limitada y cautelosamente crítica con la teología del *apartheid*. Pero su crítica resulta contraproducente porque, en lugar de propiciar un análisis más profundo de los signos de nuestro tiempo, depende de una serie de ideas derivadas de la tradición cristiana que aplica acrítica y reiteradamente a nuestra situación. Los conceptos empleados por casi todos estos líderes eclesiales que deseamos analizar son: reconciliación (o paz), justicia y no violencia.

3.1. Reconciliación

La «Teología de la Iglesia» considera la reconciliación como la clave de solución del problema. Habla sobre la necesidad de reconciliación de blancos y negros, o entre todos los sudafricanos. La «Teología de la Iglesia» suele describir la actitud cristiana del modo siguiente: «Debemos ser imparciales. Debemos escuchar a las dos partes. Sólo si las dos partes se encuentran para hablar y negociar se aclararán las diferencias y malentendidos y el conflicto se resolverá». Esto suena muy cristiano, pero ¿lo es realmente?

La falacia de esta argumentación consiste en que aquí la reconciliación se ha convertido en un principio absoluto que debe ser aplicado a cualquier tipo de conflicto o disensión. Pero no todos los conflictos son iguales. Podemos imaginar una discrepancia privada entre dos personas o dos grupo cuyas diferencias radican en malentendidos. En estos casos, resulta apropiado hablar y negociar para aclarar los malentendidos y reconciliar a ambos bandos. Pero hay otro tipo de conflictos en los que un bando está en el lado correcto y el otro en el erróneo. Hay conflictos en los que un bando está armado hasta los dientes y es un opresor violento mientras el

otro se halla indefenso y oprimido. Hay conflictos que sólo cabe describir en términos de lucha entre la justicia y la injusticia, el bien y el mal, o Dios y el diablo. Y hablar de reconciliar a esos dos grupos no sólo es una aplicación errónea de la idea cristiana de reconciliación, es además una completa traición a todo cuanto significa la fe cristiana. En ningún lugar de la Biblia o de la tradición cristiana se sugiere que debemos tratar de reconciliar el bien y el mal, a Dios y al demonio. Se supone que debemos apartar el mal, la injusticia, la opresión y el pecado, y no aceptarlos. Se supone que debemos oponernos al demonio, confrontarlo y rechazarlo, y no confraternizar con él.

En nuestra actual situación en Sudáfrica, sería completamente anticristiano apelar a la reconciliación y a la paz mientras no se eliminen las injusticias. Cualquier petición en esta dirección juega a favor del opresor al tratar de persuadir a aquellos de nosotros que estamos oprimidos para que aceptemos nuestra opresión y nos reconciliemos con los intolerables crímenes que se comenten contra nosotros. Eso no es reconciliación cristiana, es pecado. Es pedirnos que seamos cómplices de nuestra propia opresión, que nos convirtamos en siervos del diablo. En Sudáfrica no hay reconciliación posible *sin justicia*, sin un desmantelamiento total del *apartheid*.

Lo que significa esto en la práctica es que, *sin arrepentimiento*, no son posibles la reconciliación, el perdón ni las negociaciones. La enseñanza bíblica acerca de la reconciliación y la justicia deja claro que nadie puede ser perdonado ni reconciliarse con Dios a menos que se arrepienta de sus pecados. Tampoco se puede esperar que perdonemos a los pecadores si estos no se arrepienten. Cuando lo hagan, debemos estar dispuestos a perdonar setenta veces siete, pero mientras tanto sólo cabe esperar que prediquemos el arrepentimiento a aquellos que han pecado contra nosotros o contra cualquier otro. La reconciliación, el perdón y la negociación serán nuestro deber cristiano en Sudáfrica sólo cuando el régimen del *apartheid* muestre signos de un genuino arrepentimiento. El reciente estado de emergencia, la continua represión militar del pueblo en las *townships* y el encarcelamiento de todos sus oponentes son una prueba concluyente de la total ausencia de arrepentimiento del presente régimen.

No hay nada que deseemos más que la verdadera reconciliación y la genuina paz —la paz que Dios desea y no la que el mundo quiere (Jn 14,27)—. La paz que Dios quiere se basa en la verdad, el arrepentimiento, la justicia y el amor. La paz que el mundo nos ofrece es una unidad que compromete la verdad, encubre la injusticia y la opresión y está totalmente motivada por el egoísmo. En este escenario debemos, como Jesús, desenmascarar esa falsa paz, enfrentarnos a nuestros opresores y estar preparados para las disensiones que se seguirán de nuestra actuación. Como cristianos, debemos decir con Jesús: «¿creéis que estoy aquí para dar paz a la tierra?

No, os lo aseguro, sino división» (Lc 12,51). No puede haber auténtica paz sin justicia y arrepentimiento.

Sería totalmente erróneo tratar de preservar la paz y la unidad a cualquier precio, aun a costa de la verdad y la justicia y, peor aun, a costa de la vida de miles de jóvenes. Como discípulos de Jesús debemos promover a toda costa la verdad, la justicia y la vida, incluso aunque ello signifique crear conflicto, desunión y disensión. Para ser realmente fieles a la Biblia, nuestros dirigentes eclesiásticos deben adoptar la teología que ya han adoptado millones de cristianos —una teología bíblica de confrontación directa con las fuerzas del mal y no una teología de reconciliación con el pecado y el demonio—.

3.2. Justicia

Sería erróneo dar la impresión de que esta «Teología de la Iglesia» en Sudáfrica no se siente particularmente preocupada por la justicia. En ocasiones se ha reivindicado la justicia de forma clara y profundamente sincera. Pero lo que debemos preguntarnos, la verdadera cuestión teológica es: ¿qué tipo de justicia? Si examinamos las declaraciones y pronunciamientos, concluimos que la justicia en la que se está pensando es una «justicia de reforma», es decir, una justicia que viene determinada por el opresor, por la minoría blanca, y que se ofrece al pueblo como una forma de concesión. No parece existir una idea más radical de la justicia, como algo que brota de abajo y es determinado por el pueblo de Sudáfrica.

Una de las principales razones para llegar a esta conclusión es el simple hecho de que prácticamente todos los llamamientos y declaraciones se ha dirigido al Estado o a la comunidad blanca. Parece asumirse que los cambios deben venir de los blancos o al menos de aquellos que están en la cima de la sociedad. Parece como si se tratara simplemente de apelar a la conciencia y a la buena voluntad de aquellos que son responsables de la injusticia en nuestra tierra, ya que, una vez se hayan arrepentido de sus pecados y tras haberlos confesado a otros, introducirán las necesarias reformas en el sistema. ¿Por qué iban a tener encuentros con P. W. Botha los líderes eclesiales si no pensarán que esa es una solución justa y pacífica a nuestro problemas?

Este acercamiento se basa en la convicción de que el cambio de las estructuras sociales será el resultado de las «conversiones individuales» que se produzcan como respuesta a las «demandas moralizantes». Pero la actual crisis, con su profunda crueldad y brutalidad, es la prueba concluyente de la ineficacia de tantos años de «moralización» cristiana y de su insistencia en la necesidad de amar. El problema al que nos enfrentamos en Sudáfrica es que no se trata sólo de culpa personal, es un problema de justicia social.

La gente está sufriendo, está siendo torturada, mutilada y asesinada. No podemos sentarnos a esperar que el opresor despierte para que el oprimido pueda extender sus brazos y rogar por las migajas de pequeñas reformas. Sería degradante y opresivo.

Ha habido algunas reformas y, sin duda, las seguirá habiendo en un futuro cercano. Y puede que los llamamientos de la Iglesia a la conciencia de los blancos haya contribuido ligeramente a su introducción. Pero, ¿pueden ser consideradas cambios reales? ¿pueden ser considerados como la introducción de una justicia perdurable y verdadera? Las reformas que vienen de arriba nunca son satisfactorias. Rara vez van más allá de transformar la opresión en algo más eficaz y más aceptable. Si alguna vez el opresor introduce reformas, será como resultado de la fuerte presión de los oprimidos. La verdadera justicia, la justicia de Dios, reclama un cambio radical de las estructuras. Y esto sólo puede venir de abajo, de los mismos oprimidos. Dios traerá el cambio por medio de los oprimidos, como lo hizo con los hebreos esclavos en Egipto. Dios no hace justicia a través de las reformas introducidas por los faraones de este mundo.

¿Por qué apela entonces la «Teología de la Iglesia» a la cúpula y no al pueblo que sufre? ¿Por qué esta teología no pide que el oprimido reivindique sus derechos y luche contra sus opresores? ¿Por qué no les dice que su deber es trabajar por la justicia y cambiar las estructuras injustas? Puede que la respuesta a estas preguntas tenga que ver con el hecho de que los llamamientos por parte de la «cúpula» eclesial suelen ser llamamientos a la «cúpula» de la sociedad. Pero el cambio real, la verdadera justicia sólo pueden venir de abajo, de un pueblo que es mayoritariamente cristiano.

3.3. No violencia

La actitud de la «Teología de la Iglesia» acerca de la no violencia, expresada como una condena indiscriminada de todo lo que es considerado violencia, no sólo ha sido incapaz de controlar la violencia sino que ha sido, aunque inconscientemente, uno de los principales factores que han contribuido a la reciente escalada de violencia del Estado. Un vez más, se ha hecho de la no violencia un principio ansoluto que se aplica a todo lo que cualquiera denomina violencia, sin considerar quien la usa, de qué lado está o cuál es su propósito. En nuestro contexto esto es, simplemente, contraproducente.

El problema para la Iglesia es la forma en que el término es empleado por la propaganda del Estado. El Estado y los medios de comunicación denominan violencia a lo que alguna gente hace en las *townships* en su lucha por la liberación, como arrojar piedras, quemar vehículos y edificios y, a veces, asesinar a los colaboracionistas del Estado. Pero excluye la violencia estructural,

institucional, la violencia sin arrepentimiento del Estado y, principalmente, la violencia opresiva y descarnada del ejército. Todo eso no es considerado violencia. Pueden reconocer que es «excesiva», que ha sido una «mala conducta», o incluso calificarla como «atrocidad», pero nunca violencia. La frase «violencia en las *townships*» se refiere a lo que los jóvenes hacen, pero nunca a lo que la policía hace o a lo que el *apartheid*, en general, hace al pueblo. Si, en estas circunstancias, alguien llama a la no violencia, da la sensación de estar criticando la resistencia del pueblo al tiempo que justifica o, al menos, pasa por alto la violencia policial y estatal. Así lo entienden, no sólo el Estado y sus seguidores, sino también el pueblo que lucha por su libertad. Violencia, en estas circunstancias, es una palabra capciosa.

Es cierto que las declaraciones y pronunciamientos eclesiales también condenan la violencia policial. Afirman que condenan *toda violencia*. Pero ¿es legítimo, especialmente en nuestras circunstancias, emplear el mismo término como un manto condenatorio que cubre igualmente la rudeza y las actividades represoras del Estado, y el desesperado intento del pueblo por defenderse? ¿No llevan a la confusión estas abstracciones y generalizaciones? ¿Cómo pueden equipararse los actos de opresión, de injusticia y dominación con los de resistencia y autodefensa? ¿Sería legítimo describir igualmente como violencia la fuerza física empleada por el violador y la empleada por la víctima al tratar de defenderse?

Por otra parte, no hay nada en la Biblia ni en la tradición cristiana que permita hacer tales generalizaciones. A través de la Biblia, el término violencia se emplea para describir las acciones del opresor malvado (por ejemplo, Ps 72,12-14; Is 59,1-8; Jer 22,13-17; Am 3,9-10.6,3; Mic 2,2.3,1-3.6,12). Nunca se emplea para describir las actividades de los ejércitos de Israel cuando tratan de liberarse o resistir la agresión. Cuando Jesús afirma que debemos poner la otra mejilla está diciendo que no debemos ser vengativos; no está diciendo que nunca debemos defendernos ni defender a los otros. Existe una amplia y consistente tradición cristiana acerca del uso de la fuerza para defenderse de los agresores y los tiranos. En otras palabras, hay circunstancias en las que la fuerza física puede ser empleada. Tales circunstancias son muy restrictivas, sólo como último recurso y como el menor de los males o, como afirmó Bonhoeffer, «la menor de dos culpas». Simplemente no es cierto que todo posible uso de la fuerza sea violencia y tampoco es cierto que la violencia sea inaceptable bajo cualquier circunstancia.

No estamos diciendo que el uso de la fuerza por parte de los oprimidos sea siempre legítimo por el mero hecho de estar luchando por su liberación. Ha habido casos de asesinatos y maltratos que ningún cristiano aprobaría. Pero en esos casos nuestra desaprobación se basa en nuestra preocupación por una liberación auténtica y en la convicción de que tales actos eran innecesarios, contraproducentes e injustificables y no porque

cayeran bajo ese manto condenatorio del uso de la violencia física en cualquier circunstancia.

Por último, lo que hace extremadamente sospechosa la no violencia de la «Teología de la Iglesia» a los ojos de muchos, también a los nuestros, es el apoyo tácito de muchos líderes eclesiales a la creciente militarización del Estado sudafricano. ¿Cómo se puede condenar toda forma de violencia y, al mismo tiempo, nombrar capellanes de un ejército violento y opresor? ¿Cómo es posible condenar toda forma de violencia y, al mismo tiempo, permitir a los jóvenes blancos su reclutamiento en las fuerzas armadas? ¿Es porque las actividades de las fuerzas armadas y de la policía son consideradas defensivas? Esto implica una pregunta muy seria acerca del lado en el que deberían estar los líderes eclesiales. ¿Por qué las actividades de los jóvenes negros no son consideradas defensivas?

En la práctica, lo que se denomina «violencia» o «autodefensa» parece depender del lado en que uno se encuentre. Llamar a toda fuerza física «violencia» es tratar de ser neutral y rechazar todo juicio acerca de lo que está bien o mal. El intento de permanecer neutral en este tipo de conflictos es inútil. La neutralidad contribuye a perpetuar el *statu quo* de la opresión (y, por tanto, de la violencia). Es un modo de apoyar tácitamente al opresor.

3.4. El problema fundamental

No basta con criticar la «Teología de la Iglesia». Debemos tratar de comprenderla, explicando qué hay detrás de sus errores, malas interpretaciones y deficiencias.

En primer lugar, debemos señalar la ausencia de análisis social. Hemos visto como la «Teología de la Iglesia» tiende a emplear principios absolutos como «reconciliación», «negociación», «no violencia» y «solución pacífica» y los aplica indiscriminada y acríticamente a cualquier situación. Apenas intenta analizar lo que realmente sucede y por qué. No es posible hacer juicios morales válidos sobre una sociedad sin comprenderla. El análisis del *apartheid* que hace la «Teología de la Iglesia» es, simplemente, inadecuado. La crisis presente ha dejado bien claro que los esfuerzos de los líderes eclesiales por promover vías efectivas y prácticas para cambiar nuestra sociedad han fallado. Este fracaso se debe, en no poca medida, al hecho de que la «Teología de la Iglesia» no ha desarrollado un análisis social que hubiera podido ayudar a comprender los mecanismos de injusticia y opresión.

Estrechamente ligado a esto encontramos en la «Teología de la Iglesia» la ausencia de una comprensión adecuada de la política y sus estrategias. Transformar las estructuras de una sociedad es fundamentalmente un asunto político. La Iglesia tiene que ocuparse de estas estrategias y del análisis en el que se basan. Es a esta situación política a la que la Iglesia tiene que

traer el evangelio. No como una solución alternativa a nuestros problemas, como si el evangelio nos proporcionara una solución no política para problemas políticos. No hay una solución específicamente cristiana. Lo que hay es una forma cristiana de abordar las soluciones políticas, un espíritu, una motivación y unas actitudes cristianas. Pero no hay forma de esquivar la política y las estrategias políticas.

Pero aún no hemos señalado el problema fundamental. ¿Por qué la «Teología de la Iglesia» no desarrolla un análisis social? ¿Por qué tiene una comprensión inadecuada de la necesidad de las estrategias políticas? ¿Y por qué hace de la neutralidad y la apatía una virtud?

La respuesta la encontramos en la clase de fe y espiritualidad que durante siglos ha dominado la vida eclesial. Como sabemos, la espiritualidad ha sido considerada como un asunto de la otra vida con muy poco que ver, por no decir nada, con los asuntos de este mundo. Las cuestiones sociales y políticas eran vistas como cuestiones mundanas sin relación alguna con los asuntos espirituales de la Iglesia. Más aún, la propia espiritualidad ha sido entendida como algo puramente privado e individualista. Los asuntos públicos y los problemas sociales eran considerados como algo que estaba más allá de la esfera de la espiritualidad. Finalmente, la espiritualidad de la que somos deudores tiende a esperar que Dios intervenga a su debido tiempo para corregir lo que está mal en el mundo, dejando poco que hacer a los humanos salvo rezar para que Dios intervenga.

Es precisamente este tipo de espiritualidad el que deja a muchos cristianos y líderes eclesiales semiparalizados a la hora de enfrentarse a la actual crisis sudafricana. No hace falta decir que este tipo de fe y de espiritualidad carecen de fundamento bíblico. La Biblia no separa a las personas del mundo en el que viven; no separa lo individual de lo social, ni la vida pública de la privada. Dios redime a la totalidad de la persona como parte de la totalidad de la creación (Rom 8,18-24). Una verdadera espiritualidad bíblica debe penetrar cada dimensión de la existencia humana, sin excluir nada de la voluntad redentora de Dios. La fe bíblica es proféticamente relevante para todo cuanto sucede en el mundo.

CAPÍTULO 4. HACIA UNA TEOLOGÍA PROFÉTICA

Nuestro actual *Kairós* exige de los cristianos una respuesta bíblica, espiritual, pastoral y, sobre todo, profética. En estas circunstancias no basta con repetir principios cristianos de carácter general. Necesitamos una respuesta valiente e incisiva, que sea profética porque habla de las circunstancias particulares que rodean esta crisis, una respuesta que no dé la impresión de una neutralidad descomprometida y tome postura claramente y sin ambigüedades.

4.1. Análisis social

La primera tarea que debe realizar en este momento la teología profética es tratar de realizar un análisis social o lo que Jesús llamaría «lectura de los signos de los tiempos» (Mt 16,3) o «interpretar este *Kairós*» (Lc 12,56). No nos es posible hacerlo detalladamente en este documento, pero debemos al menos esbozar un análisis que, a grandes rasgos, describa el conflicto en el que nos encontramos.

Sería erróneo interpretar el conflicto actual como un simple conflicto racial. El componente racial existe, pero no estamos ante dos razas o naciones al mismo nivel. La situación a la que nos enfrentamos es una situación de opresión. El conflicto es entre el opresor y el oprimido; entre dos causas o intereses irreconciliables, una justa y la otra injusta.

Por un lado, tenemos los intereses de aquellos que se benefician del *statu quo*, que están resueltos a mantenerlo a toda costa, aun al precio de millones de vidas humanas. Quieren introducir algunas reformas con el único objetivo de garantizarse que el sistema no sea transformado radicalmente y puedan continuar beneficiándose de él, porque les favorece y les permite acumular grandes riquezas y mantener un alto nivel de vida. Y quieren asegurarse de que permanezca inalterado, aunque se requieran algunos ajustes.

Por otro, encontramos a aquellos que no obtienen beneficio alguno del sistema. Son tratados como meras unidades productivas, reciben salarios miserables, son separados de sus familias como consecuencia de las migraciones forzadas por razones laborales, trasladados como ganado y arrojados a los *homelands* donde mueren de inanición, y todo ello para beneficiar a una minoría privilegiada. No tienen voz en el sistema y se supone que deben estar agradecidos por las concesiones que les ofrecen como si fueran migajas. No quieren que el sistema continúe, ni siquiera en una versión «reformada» o «revisada». Están resueltos a cambiar radicalmente el sistema para que deje de beneficiar sólo a unos pocos. Están dispuestos a hacerlo incluso a costa de su propia vida. Buscan justicia para todos.

Esta es nuestra situación de guerra civil o revolución. Un bando está empeñado en mantener el sistema a toda costa y, el otro, resuelto a cambiarlo. Estamos ante dos proyectos enfrentados que no es posible reconciliar. O logramos una justicia igual para todos, o no podemos hablar de justicia. La Biblia tiene mucho que decir acerca de este tipo de conflictos, cuando el mundo está dividido entre opresores y oprimidos.

4.2. La opresión en la Biblia

Cuando buscamos en la Biblia un mensaje sobre la opresión descubrimos, como lo están descubriendo otros muchos a lo largo y ancho del

planeta, que la opresión es un tema central presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Los exegetas que han estudiado el tema de la opresión en la Biblia han descubierto al menos veinte raíces hebreas para describir la opresión. Como afirma un autor, la opresión «es una categoría estructural básica de la teología bíblica»⁸⁸. La descripción de la opresión en la Biblia es, además, concreta y muy gráfica. La Biblia describe la opresión como la experiencia de ser aplastado, degradado, humillado, explotado, empobrecido, defraudado, engañado y esclavizado. Y los opresores son descritos como crueles, despiadados, arrogantes, insaciables, violentos y tiránicos, y como el enemigo. Tales descripciones sólo pueden haber sido escritas originalmente por un pueblo que ha tenido una larga y penosa experiencia de lo que significa estar oprimido. Es más, cerca del noventa por ciento de la historia de los judíos y, posteriormente, de los cristianos que nos relata la Biblia es una historia de opresión nacional o internacional. Israel como nación se edificó sobre la penosa experiencia de dolor y opresión vivida durante su esclavitud en Egipto. Pero lo que marca la diferencia para este particular grupo de gente oprimida fue la revelación de Yahweh. Dios se reveló a sí mismo como Yahweh, aquel que tiene compasión de los que sufren y les libera de sus opresores.

«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto. He escuchado su clamor en presencia de sus opresores, pues ya conozco sus sufrimientos. He venido a liberarle de los egipcios (...) El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los oprimen» (Ex 3,7-9).

A través de la Biblia, Dios aparece como el liberador del oprimido. No es neutral. No trata de reconciliar a Moisés con el faraón, a los esclavos hebreos con sus opresores egipcios, ni al pueblo judío con ninguno de sus posteriores opresores. La opresión es pecado y no cabe negociar con ella, debe ser erradicada. Dios se pone del lado del oprimido. Como leemos en el salmo 103,6: «Dios, que hace lo correcto, está siempre del lado del oprimido».

Esta identificación con el oprimido no queda confinada al Antiguo Testamento. Cuando Jesús se puso en pie en la sinagoga de Jerusalén, empleó las palabras del profeta Isaías:

«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido a anunciar a lo pobres la Buena Noticia, a proclamar la liberación de los cautivos, a devolver la vista a los ciegos, la libertad a los oprimidos, a proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19).

⁸⁸ T. D. HANKS, *God so loved the Third World*, Maryknoll 1983, 4.

No cabe duda que Jesús se identifica con la causa del pobre y el oprimido. Se identifica con sus intereses. Eso no significa que no se preocupe por el rico y el opresor. Les llama al arrepentimiento. Los cristianos oprimidos de Sudáfrica saben desde hace mucho que, en sus sufrimientos, están unidos a Jesús. Por su sufrimiento y muerte en cruz Jesús se convirtió en víctima del opresor y la violencia. Él está con nosotros en nuestra opresión.

4.3. La tiranía en la tradición cristiana

Existe una amplia tradición cristiana en relación a la opresión, aunque el término que se ha empleado con más frecuencia para describir esta forma particular de pecado es la palabra «tiranía». Según esta tradición, una vez que ha quedado fuera de toda duda que un gobernante es un tirano, o que un régimen es tiránico, pierde el derecho moral de gobernar y el pueblo adquiere el derecho a resistir y a hallar los medios de proteger sus propios intereses frente a la injusticia y la opresión. En otras palabras, un régimen tiránico es *moralmente ilegítimo*. Puede gobernar *de facto*, y puede incluso ser reconocido por otros gobiernos, convirtiéndose en un gobierno legal o *de iure*. Pero, si se trata de un régimen tiránico, desde el punto de vista moral y teológico es un gobierno *ilegítimo*. En la tradición cristiana encontramos opiniones diversas acerca de los medios que pueden emplearse para reemplazar al tirano, pero de lo que no cabe duda es del deber cristiano de negarse a cooperar con la tiranía y hacer cuanto sea posible por eliminarla.

Todo depende, por supuesto, de la definición de «tirano». ¿En qué momento puede decirse que un gobierno se ha convertido en un régimen tiránico?

La definición latina tradicional de tirano es que se trata de un enemigo del bien común —*hostis boni communi*—. El propósito de todo gobierno es la promoción de lo que se ha llamado el bien común del pueblo gobernado. Y promover el bien común es gobernar según el interés de todo el pueblo y para lograr el beneficio de todos. Muchos gobiernos fracasan a veces y no logran alcanzar este propósito. Pueden cometer determinadas injusticias contra algunos ciudadanos, y cuando se producen esas situaciones deben ser criticadas. Pero esos actos ocasionales y aislados de injusticia no convierten a un gobierno en enemigo del pueblo, no hacen de él un tirano.

Para que un gobierno se convierta en enemigo del pueblo debe mostrarse hostil al bien común por una cuestión de principios. Tal gobierno actuaría permanentemente y en todo contra los intereses del pueblo. Esto sería evidente en aquellos casos en los que las políticas que un gobierno pone en práctica son hostiles al bien común o cuando se gobierna en interés de unos pocos y no atendiendo al bien de la mayoría. Un gobierno así sería en principio irreformable. Cualquier reforma que pudiera introducirse no sería

diseñada para servir al bien común sino a los intereses de aquella minoría de la que recibe su mandato.

Un régimen tiránico no puede continuar gobernando durante mucho tiempo sin volverse cada vez más violento. A medida que la mayoría del pueblo comienza a exigir sus derechos y a presionar al tirano, éste recurrirá a formas de tiranía y represión cada vez más desesperadas, crueles, burdas y despiadadas. El reino de un tirano siempre termina siendo un reino de terror. Resulta algo inevitable porque, desde el principio, el tirano es un enemigo del bien común.

Esta explicación de lo que es un régimen tiránico puede resumirse perfectamente con las palabras de un conocido moralista: «un régimen que es abiertamente enemigo del pueblo y que viola permanente y gravemente el bien común».⁸⁹

Esto nos lleva a preguntarnos si el régimen del *apartheid* es o no tiránico. No puede haber duda acerca de lo que la mayoría del pueblo sudafricano piensa. Para ellos el *apartheid* es un enemigo del pueblo, y así es precisamente como lo denominan: «el enemigo». Ahora más que nunca, el régimen ha perdido cualquier atisbo de legitimidad que pudiera haber tenido a los ojos del pueblo. ¿Está el pueblo en lo cierto o se equivoca?

El *apartheid* es un sistema en el que un régimen minoritario elegido por una pequeña parte de la población ha otorgado un mandato explícito al gobierno para gobernar en interés y beneficio de la comunidad blanca. Esta política o mandato es, por definición, hostil al bien común de todo el pueblo. De hecho, por tratar de gobernar defendiendo exclusivamente los intereses de la comunidad blanca y no de todos, termina por hacerlo de una forma que ni siquiera beneficia a los propios blancos. Se convierte en enemigo de todo el pueblo, en un régimen totalitario, en un reino de terror.

Esto significa igualmente que el régimen de *apartheid* establecido por una minoría es irreformable. No podemos esperar que este régimen experimente una conversión o un cambio de corazón y abandone totalmente la política segregacionista del *apartheid*. No ha recibido de sus electores el mandato de hacer tal cosa. Cualquier reforma o ajuste que pudiera hacerse estaría en función de los intereses de sus electores. Algunos miembros del gobierno pueden experimentar una conversión personal y arrepentirse pero, si lo hacen, sencillamente tendrán que abandonar un régimen que fue establecido y llevado al poder precisamente por su política de *apartheid*.

Esa es la causa de que actualmente nos encontremos en un *impasse*. A medida que la mayoría oprimida insista y presiona cada vez más al tirano mediante boicots, huelgas, levantamientos, incendios e incluso lucha ar-

⁸⁹ B. HÄRING, *The Law of Christ*, vol. 3, 150.

mada, el régimen se volverá más tiránico. Tomará medidas represoras: detenciones, juicios, asesinatos, torturas, prohibiciones, propaganda, estados de emergencia y cualquier otro método desesperado y tiránico. Por otro lado, introducirá reformas que siempre serán inaceptables para la mayoría porque todas sus reformas deben asegurar que la minoría blanca retenga el poder.

Un régimen que por principio es enemigo del pueblo no puede repentinamente comenzar a gobernar en beneficio de todo el pueblo. Sólo puede ser reemplazado por un nuevo gobierno elegido por la mayoría del pueblo con el mandato explícito de gobernar en interés del pueblo.

Un régimen que se ha transformado en enemigo del pueblo se ha convertido a sí mismo en enemigo de Dios. Las personas han sido creadas a imagen y semejanza de Dios y lo que le hagamos a la más pequeña de ellas se lo hacemos al mismo Dios (Mt 25,45-49).

Decir que el Estado o el régimen es el enemigo de Dios no es afirmar que todos aquellos que apoyan al sistema son conscientes de ello. Por lo general, no saben lo que están haciendo. Mucha gente ha sido cegada por la propaganda del régimen. Con frecuencia ignoran las consecuencias de su actitud. Sin embargo, tal ceguera no hace al Estado menos tiránico ni menos enemigo ni del pueblo ni de Dios.

Por otra parte, el hecho de que el Estado sea tiránico no es una excusa para dar rienda suelta al odio. Como cristianos estamos obligados a amar a nuestros enemigos (Mt 5,44). Eso no significa que no debiéramos o no vayamos a tener enemigos, ni que no debamos identificar los regímenes tiránicos como enemigos. Significa que, una vez que los tenemos, debemos amarles. No siempre es fácil. Pero debemos recordar que el mayor gesto de amor que podemos hacer tanto por los oprimidos como por aquellos que nos oprimen es eliminar la opresión, derrocar al tirano del poder y establecer un gobierno justo que trabaje por el bien común.

4.4. Un mensaje de esperanza

En el corazón del Evangelio de Jesucristo y en el centro mismo de toda auténtica profecía hay un mensaje de esperanza. No hay nada tan relevante y necesario en este tiempo de crisis que se vive en Sudáfrica que un mensaje cristiano de esperanza.

Jesús nos enseñó a hablar de esta esperanza como el Reino de Dios que viene. Creemos que Dios actúa en nuestro mundo transformando las situaciones de desesperanza y el mal en bien de modo que «venga tu reino» y que «se haga su voluntad en la tierra como en el cielo». Creemos que la bondad, la justicia y el amor triunfarán y que ni la tiranía ni la opresión durarán para siempre. Algún día «todas las lágrimas serán enjugadas» (Ap 7,17.21,4)

y «el cordero pastará junto al león» (Is 11,6). La verdadera paz y la verdadera reconciliación no son sólo deseables, están aseguradas y garantizadas. Esta es nuestra fe y nuestra esperanza.

¿Por qué razón este poderoso mensaje de esperanza no ha sido puesto de relieve por la «Teología de la Iglesia», por los líderes eclesiales en sus declaraciones y pronunciamientos? ¿Se debe a que los han dirigido al opresor y no a los oprimidos? ¿Se debe más bien a no querer provocar una excesiva esperanza en los oprimidos?

A medida que la crisis se agudiza, lo que ambos —opresor y oprimidos— pueden legítimamente reclamar a las Iglesias es un mensaje de esperanza. La gran mayoría del pueblo oprimido y, especialmente la juventud, tiene esperanza. Actúan de forma valiente y audazmente porque se mantienen firmes en la esperanza de que la liberación llegará. Sus cuerpos son a menudo destruidos, pero nada puede destruir su espíritu. Esa esperanza necesita ser confirmada, sostenida y fortalecida. Necesita ser irradiada. El pueblo necesita escuchar una y otra vez que Dios está con ellos.

Por otro lado, el opresor y aquellos que creen en su propaganda están desesperadamente atemorizados. Deben comprender los males diabólicos que encierra el sistema actual y deben ser llamados al arrepentimiento para que también ellos tengan algo en lo que esperar. Ahora tienen falsas esperanzas. Esperan mantener el *statu quo* y sus privilegios, tal vez con algunos ajustes, y temen cualquier alternativa real. Pero hay mucho que esperar y muy poco que temer. ¿No podría ayudarles en esto un mensaje cristiano de esperanza?

Hay esperanza. Hay esperanza para todos nosotros. Pero el camino hasta alcanzarla será duro y penoso. El conflicto y la lucha se intensificarán en los años venideros, porque no hay otra forma de acabar con la injusticia y la opresión. Pero Dios está con nosotros. Sólo podemos aprender a convertirnos en instrumentos de su paz hasta la muerte. Debemos participar en la cruz de Cristo si queremos tener la esperanza de participar en su resurrección.

CAPÍTULO 5. DESAFÍO A LA ACCIÓN

5.1. Dios está de parte del oprimido

Decir que la Iglesia debe inequívoca y sistemáticamente ponerse del lado de los oprimidos es pasar por alto el hecho de que la mayoría de los cristianos ya lo ha hecho. La mayor parte de la Iglesia en Sudáfrica es pobre y oprimida. Obviamente, no se puede dar por hecho que todo oprimido ha abrazado su propia causa y está luchando por su liberación. Ni puede asumirse que todos los cristianos que se hallan oprimidos son plenamente

conscientes de que su causa es la causa de Dios. Sin embargo, es verdad que la Iglesia ya está al lado de los oprimidos porque es allí donde se encuentra la mayoría de sus miembros. Pero este hecho necesita ser asumido y confirmado por la Iglesia en su conjunto.

Al comienzo de este documento se insistía en que la actual crisis ha dejado al descubierto las divisiones de la Iglesia. Somos una Iglesia dividida precisamente porque no todos sus miembros se han alineado contra la opresión. En otras palabras, no todos los cristianos se han unido con el Dios «que siempre está del lado del oprimido» (Ps 103.6). Por lo que respecta a la actual crisis, sólo hay un camino para lograr la unidad de la Iglesia y es que aquellos que están del lado del opresor o son aparentemente neutrales, se pasen al otro lado y se unan en la fe y en la acción con aquellos que están oprimidos. La unidad y la reconciliación en la Iglesia sólo es posible en torno a Dios y a Jesucristo, que se sitúan del lado del pobre y del oprimido. Si la Iglesia debe transformarse en eso, si la Iglesia en su conjunto debe abrazar ese proyecto ¿cómo traducirlo en acciones concretas y efectivas?

5.2. La participación en la lucha

Si no lo están haciendo aún, los cristianos deben sencillamente participar en la lucha por la liberación y por una sociedad justa. Las campañas que organiza el pueblo, desde los boicots hasta las huelgas, necesitan el apoyo y estímulo de la Iglesia. A veces será necesaria la crítica, pero el apoyo y el estímulo serán necesarios siempre. En otras palabras, la actual crisis desafía a la Iglesia en su conjunto a pasar de un «ministerio ambulatorio» a un ministerio de implicación y participación.

5.3. Transformando las actividades eclesiales

La Iglesia tiene sus actividades propias: servicios dominicales, eucaristía, bautismos, escuela dominical, funerales, etc. Tiene también su manera específica de expresar su fe y su compromiso, por ejemplo, en forma de confesiones de fe. Todas estas actividades deben ser reformuladas para ser más coherentes con una fe profética en relación al *Kairós* que Dios nos ofrece. Las fuerzas del mal de las que hablamos en el bautismo deben ser identificadas. Sabemos cuáles son hoy en Sudáfrica esas fuerzas. La unidad o el compartir que profesamos en la eucaristía deben ser identificados. Es la solidaridad del pueblo invitando a todos a unirse a la lucha por la paz de Dios en Sudáfrica. El arrepentimiento que predicamos debe ser identificado. Es el arrepentimiento por nuestra culpa en el sufrimiento y opresión de nuestro país.

Gran parte de lo que hacemos en los servicios eclesiales ha perdido su relevancia para los pobres y los oprimidos. Nuestros servicios y sacramentos son apropiados para atender a las necesidades de confort y seguridad de los individuos. Ahora estas mismas actividades deben ser reconducidas para ponerlas al servicio de las auténticas necesidades religiosas de todo el pueblo y para impulsar la misión liberadora de Dios y de la Iglesia en el mundo.

5.4. Campañas especiales

En sus actividades regulares, la Iglesia debe incorporar programas especiales, proyectos y campañas que respondan a las actuales necesidades de la lucha por la liberación en Sudáfrica. Pero hay que ser muy cauteloso en esto. La Iglesia debe evitar convertirse en una «tercera fuerza», una fuerza entre el opresor y el oprimido. Los programas y campañas de la Iglesia no deben duplicar lo que ya están haciendo las organizaciones del pueblo y, todavía más, la Iglesia no debe crear confusión estableciendo programas que se opongan a la lucha de aquellas organizaciones políticas que representan verdaderamente las quejas y reivindicaciones del pueblo. Será necesario consultar, coordinarse y cooperar. Tendremos las mismas metas aunque tengamos diferencias acerca del significado final de aquello por lo que luchamos.

5.5. Desobediencia civil

Una vez hemos convenido que el régimen actual carece de legitimidad moral y es un régimen tiránico, obtenemos una serie de conclusiones para la Iglesias y sus necesidades. En primer lugar, que la Iglesia no debe colaborar con la tiranía. No puede ni debe hacer nada que pueda llevar a pensar que legitima un régimen moralmente ilegítimo. En segundo lugar, la Iglesia no sólo debe rezar pidiendo un cambio de gobierno, debe movilizar a sus miembros de cada parroquia para que empiecen a pensar, actuar y planificar un cambio de gobierno en Sudáfrica. Debemos comenzar a pensar en el futuro y comenzar a trabajar desde ahora, con una fe y esperanza firmes, por un futuro mejor. Y, finalmente, la ilegitimidad moral de régimen del *apartheid* implica que, ocasionalmente, la Iglesia se deberá implicar en la desobediencia civil. Una Iglesia que en estas circunstancias asuma su seriamente su responsabilidad se verá en ocasiones obligada a confrontarse con el Estado y desobedecerle para obedecer a Dios.

5.6. La orientación moral

En la actual crisis, el pueblo dirige su mirada a la Iglesia buscando en ella orientación moral. Para proporcionársela la Iglesia debe, en primer lu-

gar, clarificar su posición, y nunca cansarse de explicarla y dialogar sobre ella. Debe ayudar al pueblo a comprender sus derechos y deberes. No debe haber confusión acerca del deber moral de los oprimidos a resistirse a la opresión y de luchar por la liberación y la justicia. La Iglesia descubrirá que, a veces, deberá controlar los excesos y apelar a la conciencia de aquellos que actúen irreflexiva e irresponsablemente.

Pero la Iglesia de Jesucristo no está llamada a convertirse en bastión de la cautela y la moderación. La Iglesia debe cambiar, inspirar y motivar al pueblo. Es portadora del mensaje de la cruz que nos inspira a sacrificarnos por la justicia y la liberación. Atesora un mensaje de esperanza que nos desafía a ponernos en pie y actuar con esperanza y confianza. La Iglesia debe predicar este mensaje, no sólo con palabras en sus sermones y declaraciones, también debe hacerlo mediante sus acciones, programas, campañas y servicios divinos.

CONCLUSIÓN

Como hemos dicho al comienzo, este documento puede no ser definitivo. Esperamos que estimule la discusión, el debate, la reflexión y la oración; pero, sobre todo, que conduzca a la acción. Invitamos a todos los cristianos comprometidos a continuar en este asunto, a seguir investigando, a desarrollar los temas que hemos presentado en este documento o a criticarlos y a volver a la Biblia, como hemos tratado de hacer nosotros, con las preguntas que suscita la crisis actual.

Aunque el documento sugiere varios modos de implicación, no prescribe las acciones particulares que cada uno debería llevar a cabo. Invitamos a todos aquellos que se sienten comprometidos con esta forma de teología profética a emplear el documento en grupos de discusión, ya sean pequeños o grandes, para que, dependiendo de las situaciones particulares, definan la formas de acción más apropiadas y las lleven adelante con otros grupos y organizaciones.

El desafío a la renovación y la acción que hemos desarrollado aquí se dirige a la Iglesia. Pero ello no significa que esté exclusivamente destinado a los líderes eclesiales. En nuestro actual *Kairós*, el desafío de la fe se dirige a todos los que portan el nombre de cristianos. Ninguno de nosotros puede sentarse y esperar a que los líderes eclesiales nos digan lo que hay que hacer. Todos debemos aceptar la responsabilidad de actuar y vivir nuestra fe cristiana en estas circunstancias. Imploramos a Dios que nos ayude a todos a transformar este desafío de nuestro tiempo en acción.

Como teólogos, nosotros (laicos y profesionales) nos hemos sentido profundamente desafiados por nuestras propias reflexiones, nuestro intercam-

bio de ideas y nuestros descubrimientos, en el proceso de elaboración del presente documento. Estamos convencidos que este desafío viene de Dios y que se dirige a todos nosotros. Vemos la presente crisis o *Kairós* como una auténtica visitación divina. Finalmente, queremos hacer un llamamiento a nuestras hermanas y hermanos cristianos de todo el mundo para que nos den el apoyo necesario, de modo que la pérdida cotidiana de la vida de tantos jóvenes termine pronto.

CAPÍTULO 4

ESTUDIO E INTERPRETACIÓN DEL DOCUMENTO *KAIRÓS*

Tras haber dejado trazadas en los capítulos precedentes las coordenadas políticas, sociales, eclesiales y teológicas en las que se enmarca el documento *Kairós*, procedemos en este último capítulo a su análisis. En el recorrido que hemos realizado hasta aquí han quedado ya establecidos los dos marcos teológicos que nos servirán de referencia para el análisis de nuestro texto. En primer lugar, su marco teológico más próximo, la Teología Negra sudafricana, cuyos orígenes y trazos fundamentales hemos dejado ya apuntados en el capítulo tercero. En segundo lugar, su marco eclesial, la declaración de una situación de *status confessionis*, al que ya apuntamos al final de la primera parte. En nuestro texto convergen estas dos corrientes a las que venimos haciendo referencia: la Teología Negra y el movimiento de «Iglesia confesante». En una palabra: «a diferencia de otros documentos, el *Kairós* fue, en gran medida, la respuesta del cristianismo negro a la situación de crisis de Sudáfrica»¹.

Conviene recordar que el documento *Kairós* no surge como un texto aislado. Se enmarca en una amplia corriente de pronunciamientos eclesiales en contra del *apartheid*, que se suceden durante algo más de dos décadas y que brotan de una profunda convicción: que las Iglesias se enfrentan en

¹ J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 198.

Sudáfrica a una situación de *status confessionis*². En ella se incluyen desde declaraciones de los Sínodos de las Iglesias protestantes, a pronunciamientos de la Conferencia Episcopal Sudafricana de la Iglesia Católica, pasando por documentos elaborados en organismo ecuménicos nacionales e internacionales, o declaraciones de algunas de las grandes familias confesionales. A todos ellos hemos hecho ya mención en las páginas precedentes. El significado del documento *Kairós* debe ser contemplado en el marco de ese proceso. Del conjunto de documentos redactados en esa época, el más significativo es la confesión Belhar, aprobado en 1982 por la *NG Sendingkerk*, una de las tres «Iglesias Hijas» de la Iglesia Reformada Holandesa, la formada por una membresía mestiza. En él encontramos el antecedente más directo del *Kairós*. La Declaración Belhar es, sin duda, el documento de referencia para el mundo reformado, pues aborda la problemática de la justificación teológica del *apartheid* desde dentro del mundo eclesial reformado, como un «asunto interno». En ese sentido, constituye no sólo el contrapunto, sino el complemento necesario a nuestro texto. Por ello dedicaremos una especial atención a este documento en su comparación con el documento *Kairós*.

Cuando nuestro texto ve la luz son ya numerosas las declaraciones, manifestaciones y pronunciamiento de condena y rechazo del fundamento moral y teológico del *apartheid*. ¿Cuál es, entonces, la razón de su publicación? ¿Cuál es su aportación concreta? ¿Dónde se cifran sus acentos específicos? Estas serán algunas de las preguntas que nos guíen a lo largo de este capítulo. Pero nuestra mirada no debe quedar circunscrita al período anterior al documento. ¿Cuáles fueron sus repercusiones? ¿En qué medida contribuyó a un mayor posicionamiento eclesial? ¿Sirvió de ayuda a la resolución del conflicto sudafricano? Y, todavía mas, ¿ha tenido alguna repercusión en la Sudáfrica del post-*apartheid*? Son, todas ellas, cuestiones que deben ser abordadas si se quiere calibrar adecuadamente el documento.

1. EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA CONTEXTUAL DE JOHANNESBURGO Y EL DOCUMENTO *KAIRÓS*

El período de redacción y publicación del texto, que ocupó el verano de 1985, coincide con otras dos iniciativas contemporáneas que buscan igualmente proporcionar una respuesta eclesial al agravamiento de la crisis que

² Una presentación de los documentos teológicos que abordan la relación entre la fe y la lucha política contra el *apartheid* puede verse en: J. DE GRUCHY, «From Cottesloe to the Road to Damascus», en: G. LOOTS (ed.), *Listening to South African Voices. Critical Reflection on Contemporary Theological Documents (Annual meeting of the Theological Society of Southern Africa held at the University of Port Elizabeth, 29-31 August 1990)*, Port Elizabeth 1990, 1-18.

vive el país. La primera de ellas es la denominada *A Theological Rationale and a Call to Prayer for the End to Unjust Rule*, celebrada el 16 de junio de 1985, en conmemoración de los acontecimientos de Soweto y de los veinticinco años de los sucesos de Sarpheville³. Se trata de una iniciativa especialmente relevante pues, como ha reconocido Ch. Villa-Vicencio, anticipaba en muchos aspectos al documento *Kairós*⁴. La segunda es la *National Initiative for Reconciliation* (NIR), que se desarrolló en septiembre de 1985, coincidiendo con la publicación del documento *Kairós*. Auspiciada por la *African Enterprise*, un organismo de corte *evangelical*, reunió en Pietermaritzburg a cerca de cuatrocientos líderes eclesiales de diferentes Iglesias, incluyendo a miembros de la Iglesia Reformada Holandesa y del *South African Council of Churches*, con el objetivo de abrir caminos a un proceso de reconciliación eclesial y social que interpretaban en un sentido muy distinto al que lo hará el documento *Kairós*. De modo que si la primera iniciativa se encuentra en fuerte sintonía con el documento *Kairós*, la segunda se distancia notablemente de sus presupuestos, conclusiones y vías de solución. Llegado el momento nos serviremos de ellos para calibrar mejor su orientación.

1.1. El marco del documento: el Instituto de Teología Contextual

El Instituto de Teología Contextual inició oficialmente su andadura en 1982, aunque sus orígenes habían comenzado a fraguarse unos años antes⁵. La memoria de uno de sus fundadores, James Cochrane, nos remonta al año 1978, cuando cuatro pastores activistas en la resistencia comienzan a barajar la idea de fundar un nuevo organismo religioso⁶. Han transcurrido dos años desde los dramáticos acontecimientos de Soweto, y sólo unos meses de la disolución del *Christian Institute* presidido por Beyers Naudé. Son tiempos difíciles. Todas las organizaciones vinculadas al movimiento de Conciencia Negra, así como su dos publicaciones más relevantes, han sido ilegalizadas y prohibidas. Mientras deambulan por los caminos que circundan la impresionante *Table Mountain*, acarician la idea de fundar una nueva organización que recoja el testigo del *Christian Institute* y lleve adelante algunos de sus objetivos. Se trataba, en definitiva, de que el trabajo desarrollado por el organismo fundado por Beyers Naudé no cayera en saco

³ A. BOESAK - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *When Prayer Makes News*, Philadelphia 1986.

⁴ Cf. *Ibid.*, 15.

⁵ La trayectoria de *Institute for Contextual Theology* ha sido recogida en: L. T. KAUFMANN, «Good News to the Poor: The Impact of Albert Nolan on Contextual Theology in South Africa», en: T. S. MCGLODY - L. T. KAUFMANN (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001, 17-32.

⁶ Cf. J. R. COCHRANE, «Questioning Contextual Theology», en: T. S. MCGLODY - L. T. KAUFMANN (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, 67-86.

roto y de recuperar los contactos que se habían establecido en el marco del *Christian Institute*. Algunos de los principales activistas de la resistencia sueñan e imaginan nombres para nuevo organismo. Pronto quedan descartados aquellos términos —como *liberation* o *black*— que pudieran colocar al nuevo organismo en el punto de mira del gobierno. Finalmente surge el consenso: Instituto de Teología Contextual. El nombre parecía apropiado: no sonaba sospechoso, permitiría clarificar que sus metas eran la investigación y la reflexión teológica y, lo mejor de todo, era una pequeña burla, un secreto «código lingüístico de resistencia a la ley que prohibía toda reencarnación del *Christian Institute* en otro organismo», porque el acrónimo en inglés (ICT) contenía invertidas las siglas del *Christian Institute*.

Transcurrieron todavía algo más de dos años hasta que la idea tomó cuerpo y se hizo realidad. En ese tiempo, la iniciativa recibió un fuerte impulso con la sugerencia que la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) dirigió al pastor Allan Boesak con vistas a establecer un núcleo de reflexión teológica contextual en los países del sur de África. En 1980 se reúne finalmente en Ciudad de El Cabo un primer grupo que traza el perfil y objetivos del nuevo organismo. Sus nombre eran: Allan Boesak, James Cochrane, Walter Gil, Renate Cochrane y Tony Saddington. El proyecto inicial era ubicar el Instituto bajo el paraguas de la *University of South Africa* (UNISA), la universidad de Ciudad de El Cabo conocida por su orientación liberal. Pero las conversaciones no llegan a buen puerto. Es entonces cuando deciden trasladarlo al Transvaal, bajo el patronato de la *Association of Southern African Theological Institutes* (ASATI). El grupo de teólogos de Ciudad de El Cabo se convierten en los consultores del nuevo grupo que nacía en Johannesburgo. El Instituto agrupaba gente de procedencias ideológicas y teológicas diversas. Unos, como S. Maimela, B. Goba, A. Boesak o F. Chikane, provenían del movimiento de Conciencia Negra y se ubicaban teológicamente en la *Black Theology*; otros, como J. y R. Cochrane o B. Naudé, procedían del *Christian Institute*; el dominico A. Nolan, por su parte, llegaba fuertemente influido por el pensamiento del cardenal Cardijn y su famoso método del «ver, juzgar, actuar». En cierta manera, el nuevo organismo heredaba aquella tensión entre dos tradiciones que había acompañado ya al *Christian Institute* en su corta existencia: la de los líderes de la *Black Theology* y la de los teólogos blancos disidentes.

La iniciativa de convocar a un grupo de pastores en Soweto con el objetivo de reflexionar sobre el grave giro que habían tomado los acontecimientos tras la declaración de un nuevo estado de excepción, partió de Frank Chikane y Albert Nolan. Chikane nos ha dejado el testimonio de la metodología empleada en la elaboración del texto⁷. Este teólogo era ministro

⁷ F. CHIKANE, «Frank Chikane», en: W. H. LOGAN (ed.), *The Kairos Covenant. Standing with South African Christians*, New York 1988.

de una denominación pentecostal, la *Apostolic Faith Mission*, que le había retirado hacía poco tiempo la licencia para ejercer su ministerio debido a su activismo político. Tras cerca de cuatro años de trabajo, los principales impulsores del Instituto consideran que deben aplicar un método inductivo a su reflexión teológica: es preciso —concluyen— escuchar a la gente y reflexionar teológicamente sobre sus experiencias. En ese momento, como reconocen tanto Chikane como Nolan, nadie pensaba en elaborar un documento teológico. Sólo pensaban en reunirse y escuchar a la gente. El interés de la gente y la implicación de un número cada vez mayor de personas, fue llevando a la idea de publicar un pequeño texto. Fue entonces cuando el grupo decidió acoger la sugerencia de uno de sus miembros de elaborar un documento rubricado por los participantes.

La participación de cristianos de a pie fue modelando el estilo y contenido del documento. Los encargados de redactar el texto se topaban con el problema de quienes no entendían el lenguaje teológico ni expresiones como «escatología» o «soteriología». De estas circunstancias habla la anécdota narrada por Chikane acerca del empleo de los términos «demonio», «demoniaco» o «satánico»: «Teníamos un argumento de peso para emplear ese término, y era que la gente de las *townships* decía *Ka si, Shoto ki Satani* (este sistema es un Satán). Trataban de expresar sus ideas con el lenguaje que usaban en la calle. Decían: “Es un demonio y debemos vérnoslas con él”⁸. Por su parte, Nolan ha dejado escrito que el documento *Kairós* «era dramática y vivamente contextual; brotó directamente de las llamas de las *townships* en 1985»⁹. De las dificultades a las que se enfrentaban afirma: «aquellos que no tienen experiencia de la opresión, de la represión, del sufrimiento y de la lucha del pueblo en las *townships* en aquellas fechas no pueden comprender las preguntas relativas a la fe a las que debíamos enfrentarnos»¹⁰. ¿Cuáles eran aquellas gravísimas cuestiones? En primer lugar, el intolerable sufrimiento del pueblo. Nolan recuerda que muchos de los teólogos que participaron en el proceso de reconciliación eran pastores que nunca había estado implicados en asuntos «políticos». Simplemente se sentían horrorizados ante el espectáculo que se desarrollaba ante sus ojos y, con el olor del gas lacrimógeno impregnado en sus fosas nasales se reunían para preguntarse: ¿dónde está Dios en todo esto?, ¿qué pide de nosotros como ministros en este tiempo de crisis?, ¿qué podemos hacer o decir para detener la violencia del agresor? En segundo lugar, que todo ello se perpetraba en nombre del cristianismo y se utilizaba la Biblia para

⁸ Ibid., 45.

⁹ A. NOLAN, «*Kairós* Theology», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, Matyknoll-Cape Town 1994, 213.

¹⁰ Ibid., 213.

justificar la acción del Estado, especialmente el capítulo 13 de la epístola a los Romanos, del que luego hablaremos. Por último, la constatación de la ineficacia de las respuestas oficiales de las Iglesias, con las que no deseaban mostrarse desleales, pero en las que constataban una tendencia a la tibieza y sobre las que veían planear la peligrosa tentación de la búsqueda de una neutralidad¹¹.

El resultado final, nuestro documento *Kairós*, el producto más famoso del Instituto de Teología Contextual, con sede en Johannesburgo, viene ratificado por la firma de ciento cincuenta y tres teólogos, entre los que se encuentran algunos de los más relevantes del panorama teológico sudafricano (J. de Gruchy, Ch. Villa-Vicencio, A. Nolan, F. Chikane, B. Goba, G. Setiloane, B. Thagale, etc.). Algunas de sus obras nos servirán de apoyo para hacer el análisis de sus contenidos. El documento lleva las marcas características del Instituto que le dio a luz, compuesto de teólogos de distintas confesiones cristianas, orientado a potenciar una teología Negra sudafricana de carácter popular comprometida con la causa racial y, por tanto, rabiosamente contextual, mirando fijamente la dura realidad de Sudáfrica. Cuentan además aquellos teólogos con independencia respecto de sus Iglesias, denominaciones o estructuras ecuménicas. Como hemos dicho, todo comienza organizando conferencias y encuentros en los que se debate sobre los acontecimientos de mayor incidencia popular desde una perspectiva cristiana.

Que nadie busque, por consiguiente, una presentación completa de la doctrina cristiana. Si no fuera por la gravedad del trasfondo político y social, a muchos lectores de Occidente podría parecerles «más un panfleto de tipo político que un texto teológico», como escribió Juan Bosch¹². No pretende ser un ensayo teológico (sólo se citan cinco autores a pie de página: O. Cullmann, B. Häring, E. Käsemann, D. Bonhoeffer, T. D. Hanks). Ni respira el aire ni tiene el espíritu de la confesión de Barmen o de la declaración Belhar. En un interesante artículo comparativo entre la Declaración de Barmen y el documento *Kairós*, el teólogo alemán Wolfgang Huber expone una diferencia entre el lenguaje de confesión y el lenguaje desgarrado de nuestro documento. Todos estos textos se formulan como respuesta a una situación de *status confessionis*, pero mientras la Declaración de Barmen —y el documento Belhar, como enseguida diremos— se sitúan en la tradición de las confesiones doctrinales, el documento *Kairós* recurre al len-

¹¹ Cf. Ibid., 213-214.

¹² Cf. J. BOSCH, «El documento *Kairós* en el contexto de la teología sudafricana»: *África Internacional* 2 (1986) 120-142; aquí: 136.

guaje de la teología contextual¹³. La lucha por el futuro de Sudáfrica debía ser comprendida en relación con la crisis socio-política. En su análisis de la situación sudafricana, el documento describe una triple dimensión de la crisis¹⁴. En primer lugar, una dimensión política, que se manifiesta en la violación de los derechos humanos más fundamentales, y que implica la calificación del Estado como «tiránico» y el derecho a la resistencia. En segundo lugar, estamos ante una crisis que entraña una dimensión económica: «sería erróneo interpretar el conflicto actual como un simple conflicto racial. El componente racial existe, pero no estamos ante dos razas o naciones al mismo nivel» (§ 4.1). Por último, contempla una crisis religiosa, que aborda desde la crítica a la religión blanca *afrikáner*. Reconoce que la diferencia entre los cristianos en Sudáfrica no es tanto denominacional o confesional cuanto política y económica. La Iglesia misma se ha convertido en un lugar de lucha. Y apunta a la causa de la opresión: «somos una Iglesia dividida porque no todos los miembros se han alineado contra la opresión» (§5.1). El documento contempla a la Iglesia como parte del problema. Finalmente, como señala acertadamente Huber, el *Kairós* Soweto desarrolla una opción preferencial por el testimonio profético: «en tiempo de conflicto, el testimonio profético debe anteponerse a los deberes pastorales»¹⁵.

1.2. Dos estilos teológicos: la confesión Belhar y el documento *Kairós*

Pongamos ahora en relación la declaración Belhar con el documento *Kairós*. Porque una comparación con los presupuestos y la orientación de la confesión Belhar revelan la manera específica en la que una teología contextual aborda la misma situación de *status confessionis*. En primer término, la Confesión Belhar (1982) representa el cuestionamiento del *apartheid* desde el corazón de la tradición reformada, así como un replanteamiento del problema de la unidad eclesial frente a aquella decisión que les llevó a formar Iglesias separadas de misión. La historia es de sobra conocida. Dos meses después de la celebración del Consejo General de la Alianza Reformada Mundial (1981), que había emitido su declaración contra el *apartheid* y había elegido al pastor Allan Boesak como nuevo Secretario General, tuvo lugar el Sínodo de la *NG Sendingkerk*, la Iglesia de misión de membresía

¹³ Cf. W. HUBER, «The Barmen Declaration and the Kairos Document (On the Relationship between Confession and Politics)»: *JTSA* 75 (1991) 55.

¹⁴ Cf. W. HUBER, «Hope in Crisis», en: S. JACOB (ed.), *Hope in Crisis. Report of the Eighteenth National Conference of the South African Council of Churches held at St Barnabas College, Johannesburg. June 23-27, 1986*, 38-53.

¹⁵ *Ibid.*, 44.

mestiza. A. Boesak y D. Botha transmitieron al Sínodo las decisiones del Consejo General y recomendaron que aquella declaración fuera refrendada y se extrajeran las oportunas implicaciones para la vida de la Iglesia. En ese momento, I. J. Mentor, A. Boesak, D. J. Smit, J. J. Duran y G. Bam recibieron el encargo de redactar una declaración.

En palabras de C. J. Botha, la llamada declaración Belhar, constituye «la culminación de una centenaria protesta» (*A Century-old Protest*)¹⁶, que había comenzado en el momento mismo de la fundación de la Iglesia. Desde los inicios, sus miembros se opusieron a una segregación racial al interior de la Iglesia misma que entendían como una negación de la propia teología reformada y atentaba contra las disposiciones de los cánones de Dort. Ahora lo proclamaban abiertamente en una nueva confesión de fe. Con este gesto, la que había sido una Iglesia de misión bajo el control de la «Iglesia madre» alcanzaba su mayoría de edad en una trayectoria que ha sido definida por P. J. Robinson como el tránsito de una «Iglesia de misión» a una «Iglesia confesante»¹⁷.

Por vez primera, desde los comienzos de la Reforma, una Iglesia reformada holandesa adoptaba una nueva confesión de fe, que además convertía el compromiso ético con la justicia en un elemento central de la fe cristiana y de la unidad eclesial. Para ello había tomado como referencia a la Iglesia confesante alemana y la declaración de Barmen. La proclamación de una situación de *status confessionis* o la redacción de confesiones de fe es algo infrecuente en la vida de las Iglesias protestantes. Sólo había recibido una formulación en la época moderna, en la Iglesia Confesante alemana, identificándose con el rechazo teológico y eclesiástico del racismo¹⁸. En ese sentido, la Declaración de Barmen, había inaugurado un nuevo sentido de la confesión de fe: la confesión de fe como instrumento para la clarificación de la relación entre la fe cristiana y la realidad política¹⁹. No había sido un paso fácil para una Iglesia que había crecido al amparo y bajo el control

¹⁶ Cf. C. J. BOTHA, «Belhar. A Century-old Protest», en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, Grand Rapids 1984, 66-80.

¹⁷ Cf. P. J. ROBINSON, «The 1982 Belhar Confession in Missionary Perspective», en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, 42-52.

¹⁸ Durante el transcurso de la Conferencia General de la Alianza Reformada Mundial de 1982 se discutió el uso del término *status confessionis* aplicado al debate sobre el armamento nuclear que, sin embargo, no fue aceptado.

¹⁹ Cf. W. HUBER, «The Barmen Declaration and the Kairos Document (On the Relationship between Confession and Politics)», *JTSA* 75 (1991) 48-60. Véase sobre la Iglesia confesante, Barth y la declaración de Barmen de 1934: H. ZÄHRNT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo xx*, Zaragoza 1972, 76.

de su «Iglesia madre». En el caso sudafricano esta decisión reviste aspectos altamente significativos. No toda situación polémica o conflictiva conduce a una Iglesia a proclamar una nueva confesión. Esto ocurre normalmente cuando una Iglesia se enfrenta a una herejía, a una falsa doctrina pretendidamente fundamentada en la Escritura. Como afirma J. J. Durand, «ser culpable de herejía es una discutible prerrogativa de la Iglesia»²⁰. Lo peculiar de la situación en Sudáfrica consistía en hallarse no sólo ante un orden moral radicalmente injusto, sino que además este sistema había sido justificado teológicamente por la Iglesia. Por tanto, su calificación como «pseudoevangelio» fundamentaba el recurso a la confesión.

Llamativamente, el propio término *apartheid* no aparece expresamente mencionado en la declaración Belhar. Dos son los aspectos que habría que tener en cuenta para explicar este hecho de tanto contraste con la insistencia del documento *Kairós* en la situación real del *apartheid*. Por un lado, una confesión, como género literario y teológico está llamada a perseverar en el tiempo, a tener validez independientemente de una situación histórica concreta y determinada. Por otro lado, a diferencia de lo que ocurrió con la Declaración de Barmen, en Sudáfrica estamos ante una herejía, no impuesta por el Estado a la Iglesia, sino que esta anormal situación ha florecido desde dentro y en el propio suelo eclesial, auspiciada por la misma Iglesia²¹. Por lo demás, la ausencia de referencias explícitas a la situación sudafricana se suple con una carta que acompaña a la confesión. Una confesión de fe tiene una vocación imperecedera de permanencia. La Confesión Belhar, por tanto, pretendía seguir siendo relevante una vez ha trascendido la situación histórica a la que dio lugar. Porque «una confesión de fe sólo debe abordar cuestiones relaciones con la revelación de Dios en Cristo»²². Por ello la confesión no contiene ninguna referencia explícita a la ideología del *apartheid*. En términos más concretos, la declaración Belhar se planteó como un intento de tender puentes con la Iglesia madre con vistas a restablecer la unidad eclesial rota.

El texto sigue la estructura típica de las confesiones de fe reformadas, comenzando con un preámbulo donde se recoge la situación de *status confessionis*, para abordar seguidamente los tres temas fundamentales de la confesión: la unidad eclesial, la reconciliación y la justicia. Enjuicia las que se pueden llamar «afirmaciones heréticas»: la introducción de un criterio extraño a la fe en Jesús como base de la existencia cristiana; la perversión del mensaje evangélico de reconciliación, convirtiéndolo en algo inviable

²⁰ J. J. DURAND, «A Confession. Was It Really Necessary?», en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, 35.

²¹ Cf. *Ibid.*, 36.

²² *Ibid.*, 38.

en la vida cotidiana; por último, la oposición al mensaje bíblico de la justicia, abriendo las puertas a la opresión y olvidando que Dios es el Dios de los pobres. A estas afirmaciones heréticas se contraponen los principios centrales de la fe cristiana sobre la unidad de la Iglesia, la reconciliación en Cristo y la proclamación de la justicia de Dios a los pobres y oprimidos. La confesión Belhar tiene una impronta mucho más teológica que el documento *Kairós*, sobre todo por su fuerte impostación cristológica. Volveremos enseguida sobre ello.

El documento *Kairós* consta de cinco capítulos y una breve conclusión²³. En el capítulo primero se habla del momento de verdad que ha llegado (*kairós*), no sólo para el régimen de segregación racial sino también para las Iglesias. En los capítulos segundo y tercero se revisan muy críticamente las dos tendencias teológicas que se denominan «Teología del Estado» (capítulo 2) y «Teología de la Iglesia» (capítulo 3). En primer término se rebate la justificación teológica del *statu quo*, es decir, del racismo, del capitalismo y del totalitarismo. En el caso de las Iglesias se enjuicia su ambigüedad, su ingenua llamada a la reconciliación, a la justicia y a la no violencia desde un tibio análisis de la realidad social que se convierte en una neutralidad estéril. En el capítulo cuarto se presenta la «Teología Profética», como aquella que tiene auténtico valor en el presente *kairós*, porque incorpora el análisis social, interpreta el conflicto entre opresores y oprimidos, explica la opresión y analiza la tiranía desde una perspectiva bíblica y a la luz de la tradición teológica cristiana, para concluir con un mensaje de esperanza y de liberación para los oprimidos. El documento concluye lanzando un «desafío a la acción». Las tres partes centrales del documento, «Teología del Estado», «Teología de la Iglesia» y «Teología Profética», marcarán también el desarrollo de los próximos apartados que configuran este capítulo de análisis y comentario del texto.

2. LA «TEOLOGÍA DEL ESTADO»

El capítulo segundo del documento realiza una durísima crítica a lo que denomina una «Teología del Estado», que define como «la justificación teológica del *statu quo* (...) que bendice la injusticia, canoniza la voluntad de los poderosos y reduce a los pobres a la pasividad, la obediencia y la apatía». Dicha teología se ha visto posibilitada por la manipulación de

²³ Véase la presentación de J. BOSCH, «El documento *Kairós* en el contexto sudafricano del *apartheid*», *África Internacional* 2 (1986) 120-142; J. A. COLEMAN, «Kairos Document of South Africa», *The Ecumenist* 24 (1986) 33-38; B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, 140-145; J. LOIS, «Teología de la liberación en África», 243-244.

determinados conceptos teológicos y el uso ideológico de algunos textos bíblicos. El documento se refiere a cuatro de ellos como ejemplos de esa forma de proceder.

En primer lugar, el uso del texto de Rom 13, 1-7. Dicho texto es interpretado por la «Teología del Estado», en la línea de todos los regímenes totalitarios, como una legitimación de la obediencia ciega al Estado, que se reclama como si fuese mandato divino. Esta interpretación es rechazada por el documento como una interpretación abstracta que distorsiona su verdadero significado, que olvida la auténtica intención de Pablo y el contexto de la carta a los Romanos. Desde esa hermenéutica contextual a la que apela el documento, concluye que Pablo no aborda en él la verdadera cuestión que hay que dirimir: qué hacer cuando el Estado ha dejado de servir a Dios y de trabajar por el bien de la comunidad, convirtiéndose en injusto y opresor.

En segundo lugar, se refiere a la permanente apelación al concepto de «Ley y orden», al que recurre el Estado para mantener un *statu quo* que define como normal pero que, en realidad, es un orden de opresión y explotación institucionalizada. Con ello, el Estado niega una autoridad suprema a sí mismo, reclamando para sí una obediencia debida sólo a Dios y convirtiéndose en un ídolo. En tercer lugar, se refiere a la consideración del comunismo como encarnación y símbolo del mal, de la perversión y del infierno. De ese modo, cualquier oposición respecto a la autoridad del Estado es calificada de «comunista» y situada fuera del orden establecido. Por último, el documento critica el uso que se hace de Dios para justificar el sistema político. Ese Dios al que apelan los ministros y los capellanes del ejército en sus discursos y plegarias, y al que alude el Preámbulo de la Constitución, es un ídolo. Es el Dios de los tanques, de las balas de goma, de las prisiones y las sentencias de muerte, un Dios «malévolo, siniestro y demoníaco» y no el Dios de la Biblia, «es el diablo camuflado de Dios, el Anticristo». Ello convierte a la «Teología del Estado» no sólo en herética, sino también en blasfema.

Y esta «Teología del Estado», descrita en estos términos por el documento *Kairós*, no es una ficción sino que es la teología suscrita por las Iglesias Reformadas Holandesas y aplicada a la situación de Sudáfrica. En primer lugar, vamos a referirnos a algunos de los aspectos centrales de esta teología, o lo que es lo mismo, a los núcleos de la doctrina calvinista subyacente, comenzando con la interpretación del capítulo 13 de la carta a los Romanos y el binomio «Ley y orden». Seguidamente, nuestro comentario se hará eco del cuestionamiento de esta «Teología del Estado» desde dentro de la tradición reformada. Para ello, volveremos a referirnos a la confesión Belhar. Finalmente, interpretamos este proceso como un intento de redimir la tradición teológica reformada superando los parámetros del kuyperianismo político sudafricano.

2.1. La crítica a la «Teología del Estado»: Romanos 13 y el binomio «Ley y orden»

Por evidentes razones históricas, el debate sobre el papel del Estado y su consideración desde una perspectiva religiosa, la obediencia al mismo y la problemática de las relaciones Iglesia-Estado, se han planteado en Sudáfrica bajo los parámetros de la tradición teológica protestante. El documento *Kairós*, que en su crítica a la «Teología del Estado» se mueve en ese marco, nos sitúa en ese *locus classicus* de la teología política que es Rom 13,1-7, y ante ese binomio tan típicamente calvinista de «Ley y orden»²⁴. Comprender las críticas que vierte nuestro texto exige, por tanto, situarnos en la lógica de la teología política calvinista, adentrarnos en el pensamiento de Juan Calvino y de Abraham Kuyper y formularnos esta pregunta: ¿cuál es el lugar de lo político y la función del Estado que nace de la exégesis de Rom 13,1-7?

Calvino divinizó la política, considerándola como una *institución divina*. Sólo desde esa alta consideración que recibe el oficio político, elevado por el reformador a vocación divina, cabe explicar esa permanente corriente —constatada en la primera parte de esta tesis—, de «transfuguismo» en la historia *afrikáner* desde las filas teológicas y eclesiásticas a la militancia política y al desempeño de labores de gobierno. En su visión política, el reformador francés se distancia de aquella corriente de profunda raíz agustiniana que entendía la política como un mal y cuya necesidad obedece al imperativo de poner orden en una sociedad corrompida por la maldad humana²⁵. A diferencia de Lutero, para quien la política no es sino una forma de protección contra el pecado, ya que mientras está en el mundo el justificado sigue siendo pecador, para Calvino la organización social no es efecto del pecado sino resultado querido por Dios con vistas a una vida

²⁴ El texto de Pablo dice: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor».

El documento *Kairós* remite a los comentarios de O. Cullmann y E. Käsemann. Es también de obligada referencia el comentario de K. BARTH, *Carta a los Romanos*, Madrid 1998, 549-565. Para una exégesis al caso, véase: A. BOESAK, «What Belongs to Caesar? Once Again Romans 13», en: A. BOESAK - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *When Prayer Makes News*, 138-156.

²⁵ Cf. M. GARCÍA ALONSO, *La teología política de Calvino*, Barcelona 2008, 204.

comunitaria fundada en el principio de autoridad. Dios está en el origen de la institución política que llamamos Estado, de ahí que sea una institución deseable en sí misma²⁶.

El sentido de la Ley no es mantener el orden en un mundo esencialmente malo: «a diferencia de la tradición agustiniana, para la que el origen de la política era directamente dependiente de la aparición del pecado, y según la cual, el gobernante constituía “un mal necesario”, Calvino concibe la política y sus representantes como instituciones positivas creadas por Dios para organizar la vida en comunidad y no como meras organizaciones represivas»²⁷. Por consiguiente, para cumplir esa misión de organización social y mantener el orden frente a cualquier amenaza, el Estado debe acomodar su constitución a la ley divina. Calvino establece una consideración de la ley y de la relación ley-evangelio muy diferente de la que le otorga Lutero en el marco de la doctrina de los dos reinos. Si en Lutero el reino de Cristo se rige por la ley divina que atañe a la conciencia del hombre mientras el reino de los hombres se rige por la ley positiva o derecho humano, la ley es concebida por el jurista picardo como una encarnación de la voluntad divina: la ley del Estado se impone como ley de Dios, dado que codifica las obligaciones impuestas por Dios. «Sométanse todos a las autoridades constituidas —escribió el Apóstol—, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas» (Rom 13,1). Las consecuencias son claras: «si la legislación estatal debía positivizar la Ley divina, su trasgresión debía ser interpretada como efecto del pecado y su restauración se convertía así en una cuestión también espiritual»²⁸.

De aquí podemos extraer un par de consecuencias. Como afirma D. Bosch, «dado que en el paradigma calvinista política y religión no constituyen dos esferas separadas, aquellos miembros que discrepan de la visión «oficial», especialmente si son miembros de una de las Iglesias Reformadas, no sólo son considerados *políticamente heterodoxos* sino también *teológicamente herejes*»²⁹. Desde esta peculiaridad de la teología calvinista se entiende la denuncia que formula nuestro documento de que a todo aquel que cuestiona el *statu quo* «se le hace sentir que está cometiendo un pecado», que «a quienes lo rechazan intentan hacerles sentir que son impíos (gente sin Dios)» (§ 2.2).

²⁶ Cf. Ibid., 202-203.

²⁷ Ibid., 215.

²⁸ Ibid., 215.

²⁹ D. BOSCH, «Church Perspectives on the Future of South Africa», en: L. ALBERTS - F. CHIKANE (eds.), *The Road to Rustenburg. The Church looking forward to a new South Africa*, Cape Town 1991, 134.

La teología política desarrollada en Sudáfrica arrastra, además, otra debilidad, que ha sido igualmente señalada por Bosch:

«Pese a esa característica de transformación del mundo intrínseca al calvinismo, con frecuencia y posiblemente de modo incongruente, se ha manifestado en las situaciones concretas no de forma transformadora sino conservadora. En lugar de orientarse hacia delante, hacia el futuro triunfo definitivo de Dios y la plena erupción de su reino, se ha orientado hacia el pasado, a los comienzos, a los “órdenes de la creación” que, repentinamente, se convierten en sacrosantos y en la norma para modelar la sociedad. Su énfasis en la obediencia y el «orden», su interpretación de la diversidad étnica desde los órdenes de la creación y su maridaje con el nacionalismo, ha conducido al calvinismo sudafricano a excusar con mayor facilidad la violencia ejercida por el gobierno que la violencia de la resistencia. En lugar de combatir aquella y transformar la sociedad han legitimado y defendido el *statu quo*»³⁰.

Esta trayectoria tiene que ver con el evidente influjo de la doctrina de A. Kuyper, más exactamente con un aspecto particular de su pensamiento, a saber: su interpretación en clave cosmológica del principio calvinista de la «soberanía divina» y su teología de las «esferas de soberanía». Este aspecto del pensamiento del teólogo holandés, que tuvo un fuerte influjo en la teología *afrikáner*, lo encontramos desarrollado en una de sus famosas *Lectures on Calvinism* pronunciada en la universidad de Princeton en 1898³¹, y en su discurso dictado con ocasión de la fundación de la Universidad Libre de Amsterdam en 1880, titulado *Souvereiniteit in Eigen Kring (Sphere Sovereignty)*³². En una de aquellas lecciones, que lleva por título *Calvinism and Politics*, Kuyper formula claramente su pensamiento al respecto:

«Este principio dominante no es, soteriológicamente, la justificación por la fe, sino, cosmológico en el más amplio sentido, *la soberanía del Dios trino sobre todo el Cosmos*, en todas las esferas y reinos, visibles e invisibles. Una soberanía *primordial* que irradia en la humanidad en una triple supremacía deducida: la soberanía en el *Estado*; la soberanía en la *sociedad*; y la soberanía en la *Iglesia*»³³.

³⁰ Ibid., 134-135.

³¹ A. KUYPER, *Calvinism: Six Stone-lectures*, Amsterdam 1899. La edición más conocida de esta obra es la realizada en 1931 por la WM. B. Eerdmans Publishing Company bajo el título: *Lectures on Calvinism. Six Lectures Delivered at Princeton University under the Auspices of the L. P. Stone Foundation*, Gran Rapids 1931. Aquí empleamos la reimpresión realizada en 2002 de dicha edición.

³² Una versión inglesa de la misma en: J. D. BRATT (ed.), *Abraham Kuyper. A Centennial Reader*, Grand Rapids 1998, 461-490.

³³ «This dominant principle was not, soteriologically, justification by faith, but, in the widest sense cosmologically, *the Sovereignty of the Triune God over the whole Cosmos*, in all

Resulta en este punto esclarecedora la comparación que establece J. de Gruchy entre el pensamiento kuyperiano y el de los teólogos K. Barth y D. Bonhoeffer³⁴. Barth ha tomado, al igual que Kuyper, el principio de la «soberanía divina» como fundamento de su *corpus* teológico, interpretándolo en clave cristológica. Mientras que Kuyper ha desarrollado una interpretación primariamente cosmológica. En la comparación, De Gruchy se muestra tajante: «El punto de partida de Barth y Bonhoeffer, al igual que el de Calvino, es la doctrina de la reconciliación, no la creación, y su mutuo rechazo de la doctrina luterana de los «órdenes de la creación» podría aplicarse en muchos aspectos a la «esfera de la soberanía» formulada por Kuyper»³⁵. Dicho en otros términos: el pensamiento kuyperiano oscurece la indisoluble relación que Calvino establece entre el orden de la creación y el orden de la redención. Y lo hace porque plantea la relación entre naturaleza y gracia no desde los parámetros del propio Calvino, sino desde las formulaciones del Sínodo de Dort, que colocan como elemento determinante la naturaleza y la creación, y no la gracia y la redención. El empeño de Kuyper por combatir el liberalismo teológico, le lleva a propugnar una restauración del calvinismo en la senda marcada por el Sínodo de Dort (1619), olvidando la idea calviniana que sostiene que el Dios creador sólo puede ser conocido a través del Dios redentor. De esta forma se dio lugar a una interpretación perversa del papel del Estado y de su autoridad, que podía ser revisada desde los mismos planteamientos de la tradición reformada. El documento *Kairós*, en el capítulo sobre la «Teología del Estado», reacciona directamente frente a esta forma de entender la autoridad y la ley en esa variante del totalitarismo encarnado por el sistema del *apartheid*. Esta crítica había comenzado ya como veremos a continuación.

its spheres and kingdom, visible and invisible. A *primordial* Sovereignty which eradicates in mankind in a threefold deduced supremacy, viz., 1. Sovereignty in the *State*; 2. The Sovereignty in *Society*; and 3. Sovereignty in the *Church*» (A. KUYPER, *Lectures on Calvinism*, 79). En este pensamiento kuyperiano resulta sin duda fácil reconocer ecos de la «teología de los órdenes» formulada en sus orígenes por Lutero en oposición a los consejos evangélicos y como alternativa a la jerarquización dual de la teocracia medieval. El reformador de Wittenberg estipuló una nueva configuración del *Corpus Christianum* medieval, conforme a una triple estructuración del orden socio-político —a saber, familia, política e Iglesia—, que además nacía de la voluntad positiva divina de conservar y proteger la creación. De ahí que le haya sido dada al mundo como orden de la creación, con miras a la contención de los efectos del pecado (Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Salamanca 1982, 53-61).

³⁴ C. J. DE GRUCHY, *Bonhoeffer and South Africa*, 106-114.

³⁵ *Ibid.*, 109.

2.2. Redimir la tradición calvinista: ¿tiene futuro la tradición reformada en Sudáfrica?

Un año antes de la redacción del documento *Kairós*, Allan Boesak publicó el libro *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*. En él expresaba con toda profundidad el drama religioso que vivían los cristianos negros en Sudáfrica: «desde hace tres siglos, ser negro y reformado es expresión de una dolorosa paradoja»³⁶. Boesak se refería a la interrelación que existía entre el racismo y el calvinismo sudafricano: «muchos, especialmente negros, han llegado a creer que el racismo es el fruto inevitable de la tradición reformada (...) Ser reformado se equipara a una aceptación total y acrítica del *statu quo*, a un pecaminoso silencio ante el sufrimiento humano y a la manipulación de la Palabra de Dios en orden a justificar la opresión»³⁷. Tras dibujar los trazos de ese sombrío rostro que presentaba el calvinismo en Sudáfrica, situaba a la tradición reformada en una crucial encrucijada, en ese tiempo *kairológico* de la decisión:

«Para los cristianos negros reformados que sufren enormemente bajo el gobierno totalitario de los cristianos reformados blancos, la pregunta es fundamental y decisiva. Hemos llegado a un punto de nuestra historia en la que ya no podemos eludirla. Negro y reformado: ¿es una carga de la que tenemos que desprendernos o un desafío que nos conducirá hacia la renovación de la Iglesia y la sociedad? ¿Tiene futuro la tradición reformada en Sudáfrica?»³⁸.

La reflexión de Boesak nos introduce en el corazón de una de las grandes preguntas que atenazaban al calvinismo sudafricano negro: «¿constituye la versión *afrikáner* de la teología reformada la verdad sobre la misma? ¿Está justificada la ecuación entre ser reformado y ser opresor y racista?»³⁹. En realidad, la acusación no era nueva. La encontramos ya presente en los diarios de Livingstone. Pero quizás una de las acusaciones más duras fue formulada por el clérigo anglicano Trevor Huddleston, en su obra *Naught for your Comfort*: «lo cierto es que las doctrinas calvinistas de las que se ha alimentado la fe de los *afrikáners* contienen en sí mismas —como todas las herejías y desviaciones de la verdad católica— exageraciones tan distorsionadoras y poderosas que resulta realmente difícil reconocer la fe cristiana que se supone consagran»⁴⁰. Huddleston se mostraba especialmente crítico con la afirmación de que Dios había dividido la humanidad en razas, len-

³⁶ A. BOESAK, *Black and Reformed*, 84.

³⁷ Ibid., 86.

³⁸ Ibid., 86-87.

³⁹ Ibid., 87.

⁴⁰ T. HUDDLESTON, *Naught for your Comfort*, 63.

guas y naciones y la implicación de que esas diferencias raciales no sólo eran queridas por Dios en su acto de creación sino sostenidas por Él hasta el final de los tiempos, una doctrina que consideraba veía en estrecha relación con los conceptos calvinistas de predestinación y elección:

«Aquí, en esa fantástica noción de inmutabilidad de la raza, está presente de manera diferente la idea de la predestinación: el concepto de pueblo elegido por Dios, característico sobre todo de Juan Calvino (...) El calvinismo, con su gran insistencia en la “elección”, es la doctrina religiosa idealmente deseable para los blancos de Sudáfrica. Proporciona a un tiempo una justificación moral para la supremacía blanca y una razón para hacerla valer día tras día»⁴¹.

La acusación que pesaba sobre el reformador ginebrino se hacía extensiva a su discípulo Abraham Kuyper. La problemática quedaba planteada en el título que diera Jan Lubbe a uno de sus artículos: «El gran Abraham Kuyper, ¿acusado o absuelto?». La decisión de la Alianza Reformada Mundial de expulsar a las dos Iglesias *afrikáners* avanza ya la respuesta: la teología y praxis de estas Iglesias constituía una distorsión de la auténtica tradición reformada. La Alianza Reformada consideraba a las «Iglesias hijas» como *las* auténticas representantes de «la» tradición reformada en Sudáfrica. En cualquier caso, quedaba pendiente —y a ello nos referiremos enseguida— el problema de la unidad eclesial. Se convenía, por lo demás, que el calvinismo *afrikáner* era una distorsión tanto del pensamiento del reformador Juan Calvino como de la doctrina de su discípulo Abraham Kuyper. Ch. Villa-Vicencio lo ha formulado en los siguientes términos:

«Más que encontrarse en el origen del nacionalismo *afrikáner*, del racismo y, más tarde, del *apartheid*, el calvinismo fue adaptado con posterioridad a su causa para legitimarla. De este modo, fue cooptado por el nacionalismo, que lo instrumentalizó en su transición al poder, y lo transformó en el calvinismo *afrikáner*, una ideología religiosa lo suficientemente calvinista como para ser reconocida parte de la tradición reformada, pero también lo suficientemente desviada como para minar y dañar seriamente su testimonio»⁴².

Villa-Vicencio no se engañaba, sin embargo, respecto a las ambigüedades de la doctrina reformada que la hacían susceptible de desviaciones como la que había acontecido en suelo sudafricano: «la tradición reformada, como muchos otros movimientos religiosos, es una tradición ambigua que constantemente necesita ser examinada críticamente y liberada en orden a

⁴¹ Ibid., 63-63.

⁴² Ch. VILLA-VICENCIO, *Liberating Reformed Theology*, 12.

cumplir fielmente el evangelio de Jesucristo»⁴³. E insistía en retomar aquellos aspectos del pensamiento de Calvino y Kuyper cuya interpretación ha resultado más problemática en suelo sudafricano. Si Boesak había indicado cuál era la tarea pendiente —la tradición reformada debía ser redimida y purgada del cenagal en el que la había sumido la ideología política *afrikáner* y su propaganda nacionalista—, otros autores abrieron nuevas vías.

En esta línea ha trabajado J. de Gruchy. Respecto a la interpretación del pensamiento de A. Kuyper, ha puesto de relieve que, en efecto, el resultado final de aquella situación de opresión justificada por la «Teología del Estado» entraba en contradicción con la doctrina de las esferas kuyperiana. A su juicio, la esfera de la soberanía de Kuyper se malinterpretó en Sudáfrica, de la misma manera que lo fueron los «órdenes de la creación» luteranos durante el Tercer Reich a manos del luteranismo político⁴⁴. La distorsión se fraguó en el maridaje del neocalvinismo kuyperiano con la visión romántica germana de la historia y su comprensión orgánica del Estado, que llevó a una exaltación del pueblo (*volk*) y la nación *afrikáner*, en un desarrollo que se distancia claramente del pensamiento originario de político holandés que reiteradamente había criticado tanto el ideal revolucionario francés de la soberanía popular como la idea del romanticismo germano del Estado que lo convierte en una suerte de cuerpo místico glorificado encarnación del Dios Todopoderoso. Kuyper considera que en ambos casos, ya sea desde la soberanía del individuo o del Estado, se suplanta el principio de la soberanía divina, destruyendo a la postre tanto al individuo como a la sociedad. En este sentido, Kuyper se muestra contrario a una concepción del Estado de corte hegeliano, que sitúa bajo la rúbrica de un panteísmo que elimina las fronteras entre Dios y el orden creado, y en el que el Estado asume atributos y funciones cuasi-divinas⁴⁵.

El conflicto en la percepción y los intereses que están en el corazón de la crisis socio-política de Sudáfrica afecta también directamente a la vida de las mismas Iglesias, de ahí que se convierta en una cuestión tanto de índole ecuménica como confesional, puesto que las diferentes Iglesias se relacionan con la crisis de forma diversa y dando respuestas diferentes, e incluso opuestas⁴⁶. En otras palabras: es el problema de la misma unidad de la Iglesia, que preocupa de manera especial a los autores de la confesión Belhar.

⁴³ Ibid., 13.

⁴⁴ Cf. J. DE GRUCHY, *Bonhoeffer and South Africa*, 110.

⁴⁵ Un análisis más detallado de su crítica a la idea de soberanía estatal de corte hegeliano, en: P. S. HESLAM, *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids 1998, 147-154.

⁴⁶ Cf. J. DE GRUCHY, «The Church and the Struggle for South Africa», en: B. TLHAGALE - I. MOSALA (eds.), *Hammering Swords into Ploughshares*, 195.

Comprender el alcance de las afirmaciones de la Declaración acerca de la unidad eclesial, exige abordar un espinoso tema para el mundo reformado sudafricano: la existencia de Iglesias separadas racialmente.

La distorsión del calvinismo *afrikáner* en este punto se ha servido de la distinción que la eclesiología protestante realiza entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. Atribuyendo la propiedad de la unidad a la Iglesia invisible, han justificado la existencia de Iglesias racialmente separadas, bajo el argumento de que la unidad no es una realidad empírica, sino perteneciente a la esencia de la Iglesia. En este sentido, advertía E. Bethge que «la cuestión de la verdadera y la falsa Iglesia permanece con nosotros, pero no es una cuestión que pueda resolverse sobre la base de una peligrosa y no bíblica distinción entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible»⁴⁷. La confesión Belhar reclamó con insistencia que la tan aclamada unidad espiritual predicada desde las filas de la «Iglesia madre» se hiciera visible.

Frente a esta comprensión, la declaración ha hecho de la unidad una cuestión esencial para su vida, como parte que se siente de la «familia reformada sudafricana», y por eso confiesa: «Creemos que esta unidad debe ser visible para que el mundo pueda creer; que la separación, enemistad y odio entre pueblos y grupos son la expresión de un pecado derrocado por Cristo y, en consecuencia, nada que atente contra esta unidad puede tener lugar en la Iglesia y debe ser combatido por ella (...) Confesamos que esta unidad del Pueblo de Dios debe manifestarse y actuar de diversas formas: en nuestras experiencias, prácticas (...) en que compartimos el mismo pan y el mismo vino (...) en que rezamos juntos y juntos servimos al mundo, y también juntos luchamos contra todo aquello que amenaza nuestra unidad»⁴⁸. La confesión Belhar, en su intento de redimir la tradición calvinista, hace depender la unidad eclesial del rechazo al *apartheid*. Sin duda, racismo y *apartheid* adquieren una importante repercusión eclesiológica. Como ya hemos dicho y vamos a ver a continuación, el documento *Kairós* también se refiere al problema de la división y la unidad eclesial, si bien en una perspectiva diferente a Belhar.

3. LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA

Nos adentramos ahora en el tercer capítulo de nuestro documento. El texto no sólo rechaza la teología política que sirve de apoyo al *statu quo*, sino que lanza también un duro ataque a la teología que ha caracterizado al *South African Council of Churches* y a sus Iglesias miembros, en definitiva,

⁴⁷ La cita en: J. DE GRUCHY, *Bonhoeffer and South Africa*, x.

⁴⁸ Cf. G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth*, 1-2.

a las *English-speaking Churches*, esto es, las pertenecientes a la tradición anglicana y, de soslayo, también a la Iglesia católica. Bajo el calificativo «Teología de la Iglesia» el documento se refiere fundamentalmente a las posturas sostenidas por los líderes y jerarquías de dichas Iglesias, dado que para los *mass media* ellos representan oficialmente a las mismas. Aun reconociendo que esta teología es crítica con el *apartheid*, su juicio resulta superficial e insuficiente para los redactores del *Kairós*, ya que repite ingenuamente una serie de principios tomados de la tradición sin tener en cuenta la compleja situación sudafricana. Esos principios, que corresponden a los tres apartados de este capítulo, son «reconciliación», «justicia» y «no violencia».

Los teólogos del Instituto de Teología Contextual de Johannesburgo desennascaran una falacia característica de esta «Teología de la Iglesia»: esos principios han sido elevados a la categoría de ideas absolutas que pueden ser aplicados automáticamente a cualquier forma de conflicto. Por tanto, también a la situación de Sudáfrica. De esta forma desconocen el carácter específico de cada conflicto y su propia naturaleza. Ciertamente, hay conflictos que se pueden superar por medio del diálogo al erradicar las diferencias y los malentendidos. Pero hay otros conflictos en los que una parte es violenta y opresora, frente a la otra que sufre la violencia y la opresión. En consecuencia, hablar sin más de *reconciliación* puede ser traicionar la idea bíblica de reconciliación, que presupone el arrepentimiento y el cambio del que actúa injustamente. En este sentido censura los encuentros de los líderes eclesiales con el entonces presidente de la nación, P. W. Botha.

Otro tanto ocurre con la idea de *justicia*. La pregunta de fondo es: ¿qué tipo de justicia se necesita? Y los líderes de la Iglesia parecen pensar en una justicia que se decide en medidas de reforma, en una apelación a la conciencia de los legisladores para que modifiquen el sistema vigente. Ahora bien, todo se complica por el hecho de que no se trata de puras «culpabilidades personales» sino de culpabilidades e injusticias de naturaleza estructural. Justicia debe significar «un cambio radical de las estructuras» y este movimiento sólo puede venir desde abajo, ya que parece evidente que los de arriba no van a dismantelar el sistema que ellos mismos han erigido.

Del mismo modo, la llamada indiscriminada a la no violencia ha incrementado la escalada de la violencia del Estado. El gobierno opresor y los *mass media* a su servicio llaman violencia a lo que hacen aquellos que buscan la liberación, a los jóvenes que tiran piedras y queman automóviles... Por el contrario, no es violencia la represión institucional, armada y policial. Así las cosas, apelar en Sudáfrica a la no violencia es legitimar lo que hace el Estado. En la revelación bíblica ocurre lo contrario, pues la palabra *violencia* se utiliza para describir las acciones del opresor, nunca lo que hace el oprimido para defenderse. El documento *Kairós* llega a preguntarse por

qué la creciente militarización del país no se denuncia como violenta, y en cambio, la auto-defensa de la población negra sí aparece como violencia.

En suma, los redactores del texto entienden que el problema fundamental que presenta la «Teología de la Iglesia» es la falta de un adecuado análisis social y de una rigurosa comprensión de la estrategia política. No se pueden hacer juicios morales sobre los problemas de una sociedad sin conocer a fondo las circunstancias de esa sociedad a la que se dirigen. Principios absolutos no sirven para todas las situaciones. Y, en el fondo, aquí subyace una fe y una espiritualidad de corte privado e individualista.

3.1. La crítica a la «Teología de la Iglesia»: la *via media* anglicana en contexto sudafricano

Llegados a este punto del análisis, puede sorprender al lector la dura crítica vertida por el documento *Kairós* a unas Iglesias que en la primera parte de nuestro estudio hemos catalogado como Iglesias opuestas a la política racial gubernamental y al sistema de *apartheid*, y en cuyas filas hemos visto militar a algunos de los clérigos más comprometidos en la lucha contra la segregación racial. Profundizar en la peculiar idiosincrasia de estas Iglesias nos dará las claves necesarias para comprender su comportamiento e interpretar adecuadamente dicha crítica. Para ello, nos guiamos fundamentalmente de las reflexiones de uno de los firmantes del documento, Charles Villa-Vicencio, y de su profundo análisis del particular estatuto de estas Iglesias realizado en su obra «Atrapadas en el *apartheid*», cuyo título refleja su tesis principal:

«Impulsadas teológicamente a practicar la caridad y a tratar amablemente a aquellos que más sufren, las *English-speaking Churches* han rehusado sin embargo contradecir el orden social dominante o rechazar la legitimidad del Estado; finalmente, se han encontrado *atrapadas en el apartheid*. Han buscado preservar su *status* social, pero uno debe preguntarse a qué coste»⁴⁹.

En su dura crítica, el teólogo sudafricano llega a sostener que, aunque existen grandes diferencias en los ámbitos teológico y retórico entre la Iglesia Reformada Holandesa y las *English-speaking Churches*, en el nivel de la praxis, el comportamiento fue similar. Porque, si algo ha caracterizado a estas Iglesias, ha sido precisamente no haber puesto en práctica los principios que formulaban, mostrándose incapaces de hacer realidad sus nobles declaraciones teológicas. Evitando tomar partido en el conflicto, se han instalado en la moderación y la cautela. Tanto en su identidad teológica como en su

⁴⁹ Ch. VILLA-VICENCIO, *Trapped in Apartheid*, 6-7.

lealtad social han empleado un uso calculado de ambigüedad en orden a mantener la unidad en cuestiones teológicas o de política eclesial, y el compromiso en áreas de diferencias políticas, convirtiendo la virtuosa *via media* del mundo anglicano en uno de sus mayores defectos. Una crítica similar era realizada por P. Walshe, al referirse a las «flemáticas respuestas» de unas Iglesias que se vieron demasiado fácilmente absorbidas por la cultura del Imperio, el capitalismo y el racismo⁵⁰.

A juicio de Villa-Vicencio eran estas Iglesias, junto a la Católica romana, las más capacitadas para haber dado un testimonio eclesial más profético. El hecho de que sus miembros procediesen de diferentes grupos raciales, de clases diversas y de posicionamientos políticos distintos, les proporcionaba la oportunidad de hacer visible la coexistencia de blancos y negros, partícipes de una identidad eclesial común en una tierra de división y conflicto. Pero las jerarquías se mostraron temerosas de las repercusiones que podrían derivarse del hecho de establecer una estructura común para todos sus miembros. Por estos motivos las *English-speaking Churches* fracasaron, a su juicio, en la posibilidad de mostrar a la sociedad que es posible avanzar desde una situación de conflicto polarizado hacia un nivel mayor de comunión. Se dejaron absorber por el *statu quo*, aunque se sentían incómodas al mismo tiempo desde sus propias convicciones teológicas⁵¹.

En realidad, esta actitud es la expresión radicalizada del comportamiento habitual de estas Iglesias, y de la comunidad de habla inglesa, que queda bien retratado bajo el calificativo de la «ambigüedad» en la cuestión racial. Este comportamiento terminó por convertirse en la seña de identidad de estas Iglesias. A nuestro juicio, esta toma de postura no es sino la versión actualizada de aquel viejo debate que nos remite al conflicto entre misioneros y colonos que constituye la prehistoria de estas Iglesias, a finales del siglo XVIII. Siempre se dio una ambigua relación entre los misioneros y el poder colonial, que la historiadora Monica Wilson ha sustanciado en un título bien expresivo y mordaz: «Misioneros, ¿conquistadores o siervos de Dios?»⁵².

En ocasiones, los misioneros, celosos defensores de los nativos, actuaban desde dentro de las estructuras coloniales de dominación que aceptaban, aunque con cautela, e inevitablemente dentro del marco de la lealtad al Imperio Británico⁵³. A esto es a lo que se refería Villa-Vicencio cuando decía

⁵⁰ Cf. P. WALSHE, *Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa*, 23.

⁵¹ Cf. Ch. VILLA-VICENCIO, *Trapped in Apartheid*, 20-21.

⁵² Cf. M. WILSON, *Missionaries: Conquerors or Servants of God?*, King William's Town 1966.

⁵³ R.W. Johnson lo ha expresado con rotundidad: «la tradición misionera es la fuente de gran parte de la política radical en Sudáfrica. Los liberales y comunistas blancos que predicaban y luchaban contra el *apartheid*, dando valeroso testimonio de sus principios y tratando de difundir su evangelio de progresismo entre las masas, eran sin duda herederos de la tra-

de ellos que «se encontraban atrapados en las estructuras que pretendían redimir». Su presentación del Evangelio estuvo supeditada muchas veces a la ideología del expansionismo imperialista, a la que consciente o inconscientemente sirvieron. No hay que olvidar que estos misioneros precisaban del apoyo del Estado para desarrollar su trabajo, y que el gobierno pronto comprendió que eran aliados necesarios para llevar adelante su causa. El dilema frente al que se encontraban era cómo atender a un tiempo las necesidades de los colonos y las de la población indígena. Ese sentido de doble responsabilidad hacia ambos, blancos y negros, es el que ha caracterizado a lo largo del tiempo a las *English-speaking Churches*⁵⁴. En las primeras décadas del siglo XX, las *English-speaking Churches* quedaron atrapadas entre dos nacionalismos: el africano y el *afrikáner*. Desde entonces, tanto las Iglesias como la comunidad de ascendencia británica se habían movido en el filo de la navaja, a la búsqueda de ese difícil equilibrio entre la descalificación del racismo de los *bóers* y el intento de evitar el conflicto, el enfrentamiento y la enemistad, que les hubieran sido muy contraproducentes.

A primera vista, la figura del arzobispo G. Clayton, al que ya retratamos en el capítulo segundo, podría parecer el vivo ejemplo de un eclesiástico que personifica esta ambigüedad. Ello le convertiría en ese «tercer hombre», al que se refiere irónicamente A. Sparks evocando la famosa obra de Graham Greene, cuando considera que los sudafricanos de habla inglesa jugaron un curioso papel en un drama representado por otros dos actores, los *afrikáners* y los africanos, respecto a los cuales han mantenido una relación equívoca⁵⁵. Sin embargo, y a diferencia de esta construcción novelesca y de la explicación histórica de Villa-Vicencio, Clayton tenía sus razones más profundas y consideraba que esta actitud era consustancial al ser anglicano, consecuencia de su virtuosa *via media*:

«La Comunión Anglicana, aunque obliga a sus miembros a un acuerdo sobre los principios fundamentales de la fe, deja abierto un amplio rango de cuestiones sobre las que el pueblo puede diferir y expresar sus diferencias sin deslealtad. Esas diferencias pueden abarcar tanto cuestiones doctrinales que no estén recogidas en el Credo como cuestiones prácticas en las que la enseñanza de Nuestro Señor deben ser aplicada a las circunstancias particulares. No existe un partido de la Iglesia, Dios prohíbe que pueda existir. No hay tampoco una política de la Iglesia, no podemos adherirnos a algo que pueda implicar deslealtad a Nuestro Señor o a

dición misionera: tanto Helen Suzman como Braum Fischer siguieron los pasos del doctor Philip» (Cf. *Historia de Sudáfrica*, 137).

⁵⁴ Cf. Ch. VILLA-VICENCIO, *Trapped in Apartheid*, 45.

⁵⁵ Cf. A. SPARKS, *The Mind of South Africa*, 45-71.

su Iglesia. Creo que estamos en lo cierto, porque es coherente con el testimonio al que estamos llamados por Dios y que, a la postre, conduce a la verdad»⁵⁶.

¿Quién estaba equivocado? En realidad, eran las circunstancias las que habían cambiado profundamente. A finales de la década de los setenta, la comunidad blanca de habla inglesa atravesaba una profunda crisis. La tradicional fortaleza de la comunidad de habla inglesa cifrada en su característico pragmatismo, su tolerancia hacia las ideas y compromisos de los otros, y su arraigado sentido del *fair play*, aunque valiosa, era inadecuada para bregar con la crisis y oponerse eficazmente a otras opciones ideológicas. Y algo parecido podía decirse de la actitud que mantenían sus Iglesias. La consecuencia de todo ello era que para muchos negros, las *English-speaking Churches* y la Iglesia Católica romana eran más parte del problema que de la solución. Las circunstancias habían cambiado notablemente. Y lo que en un contexto determinado pudo estar justificado y considerarse una actitud adecuada o más o menos conveniente o aceptable, había dejado de serlo porque, como afirmaba el documento *Kairós*, en Sudáfrica había llegado el tiempo de la decisión. Ya no era posible mantenerse en la neutralidad. O, mejor dicho, pretender ser neutral era, a juicio de los firmantes del *Kairós*, otra forma de apoyar el sistema del *apartheid*. En definitiva, en el «tiempo de la decisión» ya no caben la neutralidad ni el silencio. Las *English-speaking Churches* estaban llamadas a redescubrir los elementos proféticos que anidaban en su tradición y dar un claro testimonio de compromiso político.

3.2. *No cheap reconciliation: el costoso precio de la reconciliación y la justicia y el problema de la violencia*

En el corazón de la crisis sudafricana se encontraba el problema de la división, el enfrentamiento y la violencia. No es por ello de extrañar que todas las iniciativas desarrolladas en fechas cercanas al documento *Kairós* aborden el problema de la reconciliación y la violencia: la *National Initiative for Reconciliation*, el *Evangelical Witness, Christian for Peace*, la Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Católica (*Esperanza cristiana en la actual crisis*, 1986) o el mismo documento *Kerk en Samelewing* (Iglesia en Sociedad), elaborado en 1986 por Iglesia Reformada Holandesa, abordan el problema de la reconciliación y la violencia desde diferentes perspectivas⁵⁷. Si la *National Initiative for Reconciliation* representaba la perspectiva *evangelical*, y el documento *Iglesia y Sociedad* reflejaba la postura *afrikáners*, el

⁵⁶ Citado en: M. E. WORSNIP, *Between the Two Fires*, 33.

⁵⁷ Los citados documentos se encuentran recopilados en: K. NÜRNBERGER - J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, Pietermaritzburg 1988.

documento *Kairós* y el *Evangelical Witness* contenían la visión de la Teología Negra. Este último había sido redactado por la organización denominada *Concerned Evangelicals*, un grupo fundado en 1985 por Frank Chikane para contrarrestar la visión más conservadora de la *Evangelical Fellowship*⁵⁸.

La problemática de la reconciliación y la violencia ha sido tratada en profundidad por J. de Gruchy y Ch. Villa-Vicencio, firmantes ambos del documento *Kairós*⁵⁹. Sus reflexiones nos servirán para clarificar algunas de las afirmaciones del documento a este respecto.

Para comprender las afirmaciones de nuestro texto acerca de la *reconciliation*, hay que advertir que se enmarcan en el contexto de un encendido debate acerca del significado y el uso del término en el contexto sudafricano. Basten dos testimonios. El primero de ellos procede de uno de los principales redactores de la declaración Belhar, D. Smit, quien reconocía que la reconciliación se había convertido, en el conflicto sudafricano, en un símbolo religioso extremadamente problemático. En el contexto de una enorme polarización del conflicto entre la clase blanca dominante y la población negra, el símbolo de la reconciliación había sido adoptado por los primeros como parte de su legitimación ideológica, quedando automáticamente desacreditado en las filas del otro bando. El símbolo había sido distorsionado, significando lo contrario de su sentido originario y convirtiéndose en un motivo más de enfrentamiento. Smit llegaba a sugerir que su significado se expresaba mejor mediante otros conceptos como «justicia» y que quizás habría que lograr la reconciliación sin la ayuda del concepto⁶⁰.

El segundo testimonio procede del pastor luterano K. Nürnberger, que hacía un análisis similar: «muchos cristianos dan por sentado que la reconciliación es una de las cuestiones centrales de la fe bíblica. Sin embargo, en el conflicto sudafricano, la reconciliación se ha convertido en un concepto ambiguo. Significa cosas diferentes para los diferentes grupos»⁶¹. El teólogo sudafricano desgranaba las diversas posturas: para los gobernantes blancos significaba una ayuda para consolidar su control sobre la población negra; para los militantes blancos de la extrema derecha sonaba a integración y claudicación ante las demandas negras, cuando no rendición ante el comunismo; otros miembros de la comunidad blanca apostaban por la reconciliación por miedo a los disturbios y a una especie de revolución negra; la

⁵⁸ En 1994 las dos organizaciones *evangelical* se unieron formando la *Evangelical Alliance of South Africa*.

⁵⁹ J. DE GRUCHY, *Reconciliation. Restoring Justice*, Minneapolis 2002; Ch. Villa-Vicencio ha sido uno de los teólogos sudafricanos que más han trabajado el problema de la reconciliación.

⁶⁰ Cf. D. SMIT, «The Symbol of Reconciliation and Ideological Conflict in South Africa», en: W. S. VORSTER (ed.), *Reconciliation and Construction*, Pretoria 1986, 79-112.

⁶¹ K. NÜRNBERGER - J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, 4.

gran mayoría de la comunidad negra, por su parte, percibía los esfuerzos de la blancos por la reconciliación como una treta, consciente o inconsciente, para debilitar la resolución de zafarse de los grilletes de la opresión blanca, mientras algunos de sus miembros «jugaban al juego de la reconciliación» ya fuera por miedo a la confrontación con los blancos, como un intento de obtener alguna ventaja o simplemente por cansancio.

Con su autoridad de Secretario de la Alianza Reformada Mundial, Allan Boesak describía los sentimientos de la comunidad negra cuando oía hablar de *reconciliación*: «Muchos cristianos negros fruncen el ceño cuando alguien habla de reconciliación, no tanto porque piensen que la reconciliación es algo innecesario sino porque “reconciliación”, “perdón”, “amor” son palabras que han sido empleadas de modo embaucador por las autoridades “cristianas” para frustrar la oposición y la protesta»⁶². Con el trasfondo de esta problemática, y dados los recelos de la comunidad negra hacia este concepto, se entiende el interés del documento *Kairós* en clarificar el auténtico significado de la palabra en su sentido genuinamente cristiano. Propiamente, lo que encontramos plasmado en el documento es la comprensión de la *reconciliación* de la Teología Negra. El pastor A. Boesak lo ha descrito magistralmente:

«La Teología Negra afirma claramente que la reconciliación no significa tratar de disimular lo erróneo, ocultar el mal, y tratar de armonizar lo que no puede estar junto. No significa darnos la mano y cantar juntos “Blancos y negros juntos”. Para la Teología Negra, reconciliación significa confrontar el mal, desenmascarar el pecado, y juntarse compartiendo la pena, el arrepentimiento, el sufrimiento y la muerte. El amor cristiano no es cuestión de sentimientos sino de hacer lo correcto. La Teología Negra ofrece liberación, no sólo a los negros, también a los blancos, diciéndoles que nunca se liberarán de sus miedos mientras los negros no se liberen de la esclavitud; diciéndoles que en Cristo los muros de la separación han sido destruidos y que la verdadera visión cristiana es un país en el que todos sus ciudadanos vivan juntos y en paz. Esa paz no es una contención de la violencia o la mera ausencia de guerra (¿una guerra civil?), sino la paz que es la presencia activa de la justicia»⁶³.

Esta es también la visión de la reconciliación pretendida por el documento *Kairós*, que rechaza firmemente una comprensión devaluada que tilda de «reconciliación barata» (*cheap reconciliation*). Más aún, el documento acusa a la «Teología de la Iglesia» de estar promoviendo este tipo de reconciliación. Por otro lado, el texto manifiesta la convicción de que no cabe la reconciliación mientras el *apartheid* continúe.

⁶² A. BOESAK, *The Finger of God*, Maryknoll 1979, 63.

⁶³ A. BOESAK, *Black and Reformed*, 57.

Allan Boesak se mostraba rotundo: en el contexto de ilegalización de las organizaciones negras, la Iglesia Negra debía recoger el testigo y convertirse en un vehículo de expresión de las aspiraciones negras. Y la Iglesia debía permanecer alerta ante el más que previsible intento por parte de gobierno de recurrir sibilinamente al lenguaje cristiano, empleando términos como amor, paz, o reconciliación, y así minar la actitud vigilante de la Iglesia:

«No debe dejar la puerta abierta a una posible cesión en este punto. Y ello le acarreará confrontación, no sólo con el gobierno, sino también con aquellos cristianos, blancos y negros, que gritan “¡paz, paz!” donde no hay paz. Y ello convertirá a la Iglesia Negra en más vulnerable. El gobierno acusará a la Iglesia de subversión, y algunos cristianos la acusarán de intransigencia y falta de amor. Al final, sin embargo, la Iglesia habrá preservado su integridad. La Iglesia Negra, como Moisés, no está llamada a negociar con el Faraón. Simplemente está llamada a transmitir el mandato del Señor: ¡Deja marchar a mi pueblo!»⁶⁴.

El contrapunto a esta postura lo encontramos en otra iniciativa contemporánea a la publicación de nuestro texto citada anteriormente. En septiembre de 1985 tuvo lugar la denominada *National Initiative for Reconciliation* (NIR)⁶⁵. Se convocatoria procedía de la *African Enterprise*, aquella organización de tendencia *evangelical* que en 1973 había organizado junto con el *South African Council of Churches* el *Congress on Mission and Evangelism*⁶⁶. De nuevo nos encontramos ante dos concepciones de la misión, la de los *evangelicals* y los *ecumenicals*, confrontadas a la hora de explicitar el significado de la reconciliación.

La *National Initiative for Reconciliation* (NIR) reunió cerca de cuatrocientos líderes eclesiales en Septiembre de 1985 en Pietermaritzburg. El documento final, titulado *Statement of Affirmation*, reconoce que la reconciliación sin eliminar las causas del conflicto es un fraude⁶⁷. Considera que el trabajo por la reconciliación en el nivel interpersonal constituye una parte esencial del trabajo por la justicia. Las comunidades cristianas reconciliadas serán, siguiendo la «tercera vía» del evangelio, las que proporcionen la clave para superar la crisis política, en la línea de la postura defendida por M. Cassidy. El texto fue aplaudido por los líderes más conservadores, que veían

⁶⁴ Ibid., 28.

⁶⁵ Cf. K. NÜRNBERGER - J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, Cape Town 1988. Un análisis crítico de dicha iniciativa en: A. BALCOMB, *Third Way Theology: Reconciliation, Revolution and Reform in the South African Church during the 1980s*, Pietermaritzburg 1993.

⁶⁶ Cf. El apartado 2.3.4 de nuestro trabajo.

⁶⁷ El documento se encuentra reproducido en: K. NÜRNBERGER - J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, 82-89.

que el documento se orientaba en la dirección correcta. Por el contrario, para aquellos que trabajaban en las *townships* el documento resultaba tibio y equívoco.

Dos claras diferencias se perciben respecto del *Kairós* Soweto. En primer lugar, nuestro documento reivindica la dimensión social de la justicia, argumentando que no es sólo una cuestión de arrepentimiento personal, sino que hay que eliminar las estructuras que generan injusticias: «no se trata sólo de culpa personal, es un problema de justicia social» —dice el texto (§3.2). Uno de sus firmantes, J. de Gruchy, lo expresa con claridad: «el trabajo por una reconciliación racial de carácter interpersonal, por importante que sea, es una respuesta inadecuada dada la afianzada naturaleza del poder del Estado»⁶⁸. En segundo lugar, el documento rechaza explícitamente la idea de la Iglesia como «tercera vía»⁶⁹: «la Iglesia debe evitar convertirse en una “tercera fuerza”, una fuerza entre el opresor y el oprimido» (§5.4). La razón estriba, para los firmantes del *Kairós*, en que las Iglesias deben posicionarse claramente y apoyar a aquellos que luchan contra la opresión, y no «crear confusión» estableciendo programas alternativos. En este sentido, el documento enjuicia a ese amplio grupo de cristianos que rechazan la opresión y el racismo, pero buscan permanecer neutrales en su compromiso político sin implicarse en la lucha por la liberación y la justicia: «muchos cristianos adoptan la posición de que la Iglesia debe trabajar por la reconciliación y la justicia, pero no debe adoptar una toma de postura que minaría y destruiría la unidad de la Iglesia»⁷⁰. Como reconocía Ch. Villa-Vicencio, «el dilema de los líderes eclesiales era hablar proféticamente y, al mismo tiempo, mantener la frágil unidad de la Iglesia»⁷¹. El documento es consciente de las consecuencias de su postura: que la búsqueda de una auténtica reconciliación puede originar una mayor división. J. de Gruchy se ha hecho eco de esa difícil tensión que surge dialécticamente de la doble llamada que escuchan las Iglesias, es decir, luchar por la justicia y ejercer el ministerio de la reconciliación:

«La lucha por la justicia no tiene como fin la confrontación, aunque este pueda ser un efecto inmediato, penúltimo y necesario. La injusticia y aquellos que la perpetran deben ser confrontados con las reivindicaciones de la justicia y la verdad y con las exigencias del Evangelio. Pero todo ello tiene como fin

⁶⁸ J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 199.

⁶⁹ Esta problemática ha sido especialmente abordada por A. BALCOMB: *Third Way Theology: Reconciliation, Revolution and Reform in the South African Church in the 1980s*, Pietermaritzburg 1993; «Left, Right and Centre: Evangelicals and the Struggle for Liberation in South Africa»: *JTSA* 118 (2004) 146-160.

⁷⁰ Ch. VILLA-VICENCIO, *Liberating Reformed Theology*, 222.

⁷¹ *Ibid.*, 223.

la reconciliación. La lucha por la justicia y la liberación basadas en la justicia y los derechos humanos busca superar las destructoras divisiones creadas por el *apartheid*. El *apartheid* es, por su propia naturaleza, injusto y creador de división; es la antítesis de un orden social justo y de la reconciliación (...) La lucha por la justicia tiene como objetivo superar la alienación de nuestro orden social y posibilitar la reconciliación entre las dos partes que se hallan en conflicto. La reconciliación es la meta, y la lucha por la liberación y la justicia son sus bases»⁷².

Según la lógica interna del documento *Kairós*, el problema de la reconciliación se halla en estrecha conexión con la cuestión de la violencia. De nuevo, el documento se muestra extremadamente crítico con la lectura de la realidad que realiza la «Teología del Estado». Ch. Villa-Vicencio ha emitido este juicio: «Para aquellos que se ven confrontados diariamente con la realidad de la violencia del Estado y forzados a vivir con la violencia revolucionaria como una realidad sensible y palpable, la simplista e ingenua respuesta de las Iglesias en su rechazo a “toda violencia” se ha convertido en un sonido vacuo y embarazoso»⁷³. La argumentación del *Kairós* parte de una premisa: no cabe equiparar la violencia ejercida por el Estado con la violencia que ejerce el pueblo en su intento de defenderse de la violencia estatal.

Para comprender adecuadamente la situación que se vive en Sudáfrica es preciso tener en cuenta que el país se halla sumido en un estado de violencia «sistémica», que Boesak identifica en los distintos ámbitos de la realidad social: por un lado, la violencia inherente al propio sistema del *apartheid*, que fuerza a la población negra a vivir en determinadas áreas, que les obliga a separarse de sus familias o a recibir una educación inferior a la de los blancos; por otro, está la violencia física que perpetran la policía y los militares; por último, la violencia de un sistema económico basado en la explotación de una población negra que debe sobrevivir con míseros salarios⁷⁴. En una palabra, el *apartheid* es un sistema racista que se mantiene a través de la violencia. Aquí se inscribe, en sus justos términos, el recurso a la violencia por parte de la comunidad negra. No se puede olvidar que durante cuatro largas décadas la resistencia negra se decantó masivamente por las opciones constitucionales y los métodos no violentos para promover el cambio político. La persistente paciencia, a la que ya nos hemos referido al trazar la trayectoria de la Sudáfrica negra, había quedado retratada en las

⁷² J. DE GRUCHY, «The Struggle for Justice and Ministry of Reconciliation», en: K. NÜRNBERGER - J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, 167.

⁷³ Ch. VILLA-VICENCIO (ed.), *Theology and Violence. The South African Debate*, Grand Rapids 21988, 5.

⁷⁴ A. BOESAK, *Black and Reformed*, 43-47.

desalentadoras palabras de uno de los líderes del Congreso Nacional Africano, Albert Luthuli, premio nobel de la paz:

«¿Quién podría negar que he pasado treinta años de mi vida llamando paciente, moderada y modestamente en vano a una puerta cerrada a cal y canto? ¿Cuáles han sido los frutos de mis muchos años de moderación? ¿Se ha producido algún tipo de tolerancia o moderación por parte del gobierno, de los nacionalistas o del *United Party*? No! Al contrario. A los largo de los últimos treinta años hemos visto cómo un incontable número de leyes restringían nuestros derechos (...) En definitiva, hemos mostrado una intensificación en nuestra servidumbre que ha servido para asegurar y proteger la supremacía blanca»⁷⁵.

La matanza de Sharpeville (1960), que había confrontado a la comunidad negra con la intransigencia de un Estado opresivo decidido a no tolerar protesta alguna, fue el detonante. Desde aquel mismo instante los líderes negros se vieron forzados a pensar en términos de estrategias revolucionarias: «Todas las demás iniciativas habían sido ya puestas en práctica —reconocía A. Boesak—. La violencia de la Sudáfrica blanca había creado las condiciones bajo las cuales era inevitable la contraviolencia»⁷⁶. El propio Mandela resumía ya por aquel entonces las alternativas bajo el binomio «someterse o luchar»: «Hay un tiempo en la vida de toda nación en que sólo quedan dos elecciones —someterse o luchar—. Ese tiempo ha llegado a Sudáfrica. No debemos someternos, y no tenemos otra elección mas que emplear todos los medios a nuestro alcance para defender a nuestro pueblo, nuestro futuro y nuestra libertad»⁷⁷. Era el reconocimiento de que la violencia latente en una enfurecida comunidad, víctima durante largo tiempo de una fuerte legislación represiva, entraña siempre la posibilidad de derivar en cualquier momento en una violencia anárquica. El liderazgo del ANC trató de asegurar un uso de la violencia ejercido de modo restringido y disciplinado, aunque no siempre lo logró. Por otro lado, hubo quienes seguían preguntándose si habían sido exploradas todas las opciones políticas no violentas. Sin embargo, los teólogos del *Kairós* consideraban que la declaración del Estado de emergencia había anulado toda posibilidad de recurrir a la resistencia pacífica, haciendo inevitable la contra-violencia revolucionaria⁷⁸. Las cifras hablaban por sí mismas: durante el estado de emergencia declarado

⁷⁵ A. LUTHULI, *Let my People Go*, 235.

⁷⁶ A. BOESAK - A. BREWS, «The Black Struggle for Liberation: A Reluctant Road to Revolution», en: Ch. VILLA-VICENCIO, *Theology and Violence*, Grand Rapids 21988, 57.

⁷⁷ FPTC, vol. 3, 777.

⁷⁸ Cf. A. BOESAK - A. BREWS, «The Black Struggle for Liberation: A Reluctant Road to Revolution», 64-65.

en 1985 fueron detenidas once mil quinientas personas, dos mil de ellas menores de dieciséis años.

Ahora bien, ¿bastaba con esta constatación para aprobar el recurso a la violencia? ¿Legitimaba ese estado de cosas su utilización? Para los firmantes del documento *Kairós*, responder a esta pregunta exigía preguntarse antes por la legitimidad del gobierno. Mientras tanto, otros cristianos y líderes eclesiales siguieron apoyando las escasas vías no violentas. Tal era el caso de Desmond Tutu, que defendía rabiosamente los embargos económicos internacionales, como la última posibilidad de resistencia no violenta. Otros, como el arzobispo D. Hurley, abogaban por las marchas pacíficas, mientras los jóvenes disidentes de la comunidad blanca optaban por la objeción de conciencia al servicio militar, negándose a formar parte de las Fuerzas de Seguridad del Estado.

4. LA «TEOLOGÍA PROFÉTICA»

Llegamos así al capítulo cuarto del documento *Kairós*, que ofrece la respuesta a los complejos problemas planteados, queriendo ser una teología que hace análisis social y vuelve a la Escritura para leer las situaciones de opresión en perspectiva bíblica, y que analiza la tiranía a la luz de la mejor tradición teológica cristiana. Sobre estos presupuestos proclama un mensaje de esperanza que brota del corazón mismo del Evangelio. Tres son, por consiguiente, las cuestiones fundamentales: *análisis social*, *opresión* y *tiranía*.

En el punto de partida, la necesidad del *análisis social* se establece desde los argumentos bíblicos de que no se puede interpretar el *Kairós* (Lc 12,56) o leer los «signos de los tiempos» (Mt 16,3) sin escudriñar la situación del presente. Siguiendo el método de la teología de la liberación latinoamericana, el documento realiza un análisis de la política sudafricana y de sus estrategias. Argumenta que sería erróneo interpretar el conflicto sudafricano desde una perspectiva meramente racial. Para los autores del texto, además de ese componente racial indiscutible, existe una situación de opresión en la que se refleja la conflictividad entre dos causas e intereses irreconciliables. La sociedad blanca ha florecido sobre la servidumbre y explotación negra. Están, por un lado, los intereses de quienes se benefician del *statu quo* y que están dispuestos evidentemente a mantenerlo a toda costa; y están, por otro, los intereses de los que padecen el sistema del *apartheid* con toda su carga de inhumanidad y que se muestran determinados a cambiarlo radicalmente. No es posible ningún compromiso. Por eso, el documento califica la situación presente de «guerra civil o revolución».

El tema de la opresión tiene especiales connotaciones bíblicas. Buena parte de la historia del pueblo judío y de la primitiva comunidad cristiana es historia de opresiones domésticas o supranacionales. El Dios bíblico que se revela en la historia es un Dios compasivo hacia el sufrimiento y es un Dios liberador de los oprimidos. No desea la reconciliación entre Moisés y el Faraón. Este Dios no es neutral y, por eso, está con Moisés y está contra el Faraón. Desde la perspectiva bíblica no cabe compromiso con la opresión.

Una forma de opresión muy estudiada a lo largo de la tradición eclesial es la tiranía. A juicio de J. A. Coleman, es en esta sección del *Kairós* donde reconocemos más claramente la mano de los veintidós firmantes católicos del documento, en razón de la detallada exposición del problema de la resistencia al tirano en la tradición moral cristiana⁷⁹. Esta tradición es unánime en reconocer que el régimen tiránico —como enemigo del bien común por principio, violento e irreformable—, no goza de moralidad que lo legitime, de manera que el pueblo o la comunidad debe rehusar la cooperación y puede emprender lo que esté en su mano para derrocar al tirano. El documento sigue la definición de tiranía formulada por el moralista católico B. Häring: «un régimen que es abiertamente enemigo del pueblo y que viola permanente y gravemente el bien común». Para la mayoría del pueblo sudafricano el presente gobierno es tiránico. El sistema de *apartheid* es, por definición, hostil al bien común del pueblo, es irreformable y es violento. No cabe otra salida sino la de «eliminar la opresión, derrocar al tirano del poder y establecer un gobierno justo que trabaje por el bien común». Estamos de nuevo ante el problema de la transformación de las estructuras de una sociedad y la legitimidad de los métodos empleados para conseguirla.

El capítulo cuarto termina con un mensaje de esperanza. La teología tiene que ofrecer en este momento crucial, y a pesar de todo, un mensaje cristiano de esperanza. Los jóvenes negros, quizá más que nadie, mantienen aún la esperanza, a sabiendas de que la liberación llegará. Sin embargo, es preciso confirmar, mantener y fortalecer esta esperanza. La gente necesita oír de nuevo y cada día que Dios está con ellos. Hay esperanza para todos, también para los opresores. Ahora bien, sus esperanzas están supeditadas al arrepentimiento. La cruz es, una vez más, el camino hacia la resurrección y la vida.

4.1. Análisis social: teología política y teología de la liberación

La reconciliación entraña una dimensión social y transformar las estructuras de una sociedad es fundamentalmente un asunto político. Ya nos he-

⁷⁹ Cf. J. A. COLEMAN, «Kairos Document of South Africa»: *The Ecumenist* 24 (1986) 36-37.

mos referido anteriormente a los intentos de redimir la tradición reformada en suelo sudafricano. Podemos añadir en este momento de la presentación y análisis del documento *Kairós* una relectura de la tradición calvinista hecha en diálogo con la teología de la liberación. Desde aquí podemos dar curso a esa problemática específica a la que acabamos de aludir y que atañe al uso de la violencia para la transformación de las estructuras sociales. Así, por ejemplo, el metodista y conocido misionólogo D. Bosch encuentra elementos de convergencia entre la teología de la liberación y la vinculación que establece Calvino entre la ética social y la teología. Para el reformador picardo, la implicación de los creyentes en el mundo no es algo añadido a la teología. La teología tiene que ver con el conocimiento de Dios y su gloria. Pero precisamente porque los calvinistas miran la política como una esfera fundamental en la que Dios revela su gloria y en la que debe ser glorificado, elevan la política al reino de lo teológico⁸⁰. Bosch sostiene que el calvinismo sudafricano debe permanecer aferrado a sus raíces más auténticas y no amputar la ética política de la teología. El calvinismo deberá seguir adoptando una actitud positiva hacia el ámbito de lo civil, sin caer en los extremos de interpretar una particular manifestación del orden sociopolítico como el establecimiento del reino de Dios en la tierra, ni considerarlo como un fracaso y la manifestación de la Bestia. La historia es la arena donde se desarrolla la acción divina. Había que pensar la relación entre fe y política, entre pensamiento y acción, entre teoría y praxis. Ya lo había anticipado D. Bonhoeffer en una alocución bautismal de mayo de 1944: «Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Sólo pensaréis aquello de lo que os habréis de responsabilizar por vuestra acción. Para nosotros, el pensamiento era a menudo un lujo de espectador; para vosotros, el pensamiento se hallará totalmente al servicio de la acción»⁸¹.

De manera más explícita, Ch. Villa-Vicencio ha optado por una lectura de Calvino desde la teología de la liberación latinoamericana, tratando de hacer aflorar el potencial liberador latente en la tradición reformada⁸². Este teólogo se muestra convencido de que «la teología reformada se comprende mejor como una teología liberadora que es católica en su substancia, evangélica en sus principios, socialmente implicada y profética en el testimonio»⁸³. En el próximo apartado, cuando analicemos la propuesta de la «Teología Profética», abordaremos las cuestiones de la opresión y de la ti-

⁸⁰ Cf. D. BOSCH, «Church Perspectives on the Future of South Africa», 131. Véase el trabajo clásico: D. SÖLLE, *Teología política*, Salamanca 1972; en particular, el capítulo sobre «Teología política como hermenéutica», 65-80.

⁸¹ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, 179.

⁸² Cf. Ch. VILLA-VICENCIO, *Liberating Reformed Theology*, 16.

⁸³ Ibid., xii.

ranía, donde no es difícil reconocer los elementos fundamentales que puso en juego la teología de la liberación latinoamericana. Por eso, las observaciones de Villa-Vicencio permiten una mirada y una valoración de la postura de la Iglesia Católica romana que ya presentamos en el capítulo segundo, sobre todo al hilo del arzobispo D. Hurley y de la Conferencia Episcopal Sudafricana. Por su parte, el firmante católico del documento *Kairós*, el dominico Albert Nolan, también ha llamado la atención de la relevancia de la teología de la liberación para Sudáfrica, insistiendo en la necesidad de un análisis social que es primeramente contextual. Desde ahí ha emprendido un análisis del texto⁸⁴.

Es curioso constatar que el documento *Kairós* se sitúa cronológicamente entre las dos Instrucciones emanadas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Instrucción *Libertatis nuntius* (1984), y la Instrucción *Libertatis conscientiae* (1986), que son la expresión de una problemática que había arrancado de la reflexión acerca de la tarea y el compromiso de la Iglesia en el mundo moderno en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El Concilio Vaticano II había puesto a la Iglesia ante la obligación permanente de «escutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4). La puesta en práctica de esta recomendación fue el objeto particular de los documentos publicados por la segunda conferencia general del episcopado de América Latina, celebrada en Medellín (1968). La Iglesia, al escuchar el grito de los pobres y de los oprimidos, se hace intérprete de su angustia. Estas preocupaciones, ante el desafío del hambre y de la injusticia, se habían manifestado ya en las encíclicas pontificias (*Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*), y recibieron un énfasis peculiar en las declaraciones de los Sínodos de los obispos de 1971 («La justicia en el mundo») y de 1974, que dio lugar al año siguiente a la significativa exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* («La evangelización en el mundo contemporáneo»). En su capítulo tercero, al diseñar el contenido de la evangelización, declara que el anuncio del Evangelio incluye un mensaje de liberación. Muchos obispos del tercer mundo secundaban las voces de sus hijos empeñados con todas sus energías en la lucha por superar todo aquello que les condena a situaciones inhumanas: hambre, enfermedad, analfabetismo, depauperación, injusticia, situaciones de neocolonialismo económico, cultural y político. «La Iglesia —dice este documento (EN 30)— tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos». Y apostilla que entre evangelización y

⁸⁴ Cf. A. NOLAN, «Lectures on Theology of Liberation», en: A. NOLAN - R. BRODERICK, *To Nourish our Faith. Theology of Liberation for Southern Africa*, Hilton 1988, 1-82; Id., «Kairos Theology», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, 212-218.

promoción humana (desarrollo, liberación) existen lazos de orden antropológico, de orden teológico y de orden evangélico (cf. EN 31). La razón es que el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto sino un ser sujeto a problemas sociales y económicos. Además, no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, puesto que ello atañe a circunstancias muy concretas de injusticia que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. El evangelio del amor significa que la obra de la evangelización no puede llevarse a cabo si olvida las gravísimas cuestiones de la justicia, la liberación, el desarrollo y la paz.

Este documento plantea ya las cuestiones teológicas que aflorarán tras el desarrollo de la teología de la liberación latinoamericana, advirtiendo de los riesgos de reducir la misión a una pura tarea temporal, a iniciativas de orden político o social. En concreto, afirma que «la Iglesia asocia —pero no identifica nunca— liberación humana y salvación en Jesucristo, porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el Reino de Dios» (EN 35). De cara al contenido del *Kairós* Soweto, resultan altamente significativas las indicaciones de *Evangelii nuntiandi* que excluyen el uso de la violencia: «la Iglesia no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas —incontrolable cuando se desata— ni la muerte de quienquiera que sea, como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que se pretende liberar» (EN 37).

No es el momento de referirse a los problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación, que inspiró Medellín y sus documentos, y provocaron corrientes y tendencias diversas⁸⁵. Los teólogos de la liberación hacen suya la abolición del dualismo entre la esfera de lo político y la visión de la fe. La teología debe llevar a cabo su cometido orientada a la praxis de liberación. De fondo, se encuentra una reflexión donde se dan la mano la idea de promoción-liberación humana y salvación cristiana, que tiene como punto de partida las situaciones de pobreza y de injusticia. En

⁸⁵ La bibliografía es inabarcable, pero yendo a sus primeros pasos habría que mencionar las obras pioneras de G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (1972), H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación* (1974), E. DUSSEL, *Método para una teología de la liberación* (1974), J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología* (1975). A estos nombres hay que añadir, entre otros, los de J. C. SCANNONE, S. GALILEA, L. BOFF, hasta la emblemática obra de I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990. Entre las primeras valoraciones, véase: K. LEHMANN, «Problemas metodológicos y hermenéutica de la Teología de la Liberación», en: AAVV, *Teología de la Liberación*, Madrid 1978, 3-42.

las reflexiones oficiales de la Iglesia Católica sobre este punto, se ha insistido en la legitimidad de esta lucha por la dignidad de todo ser humano, que debe preferir siempre los medios no violentos.

La Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis conscientia*, es claro exponente de este pensamiento. Rechaza el recurso sistemático a la violencia cuando se presenta como vía necesaria para la liberación; sostiene que habría que condenar con el mismo vigor la violencia ejercida por los poderosos contra los más débiles, las arbitrariedades policiales, así como toda forma de violencia constituida en sistema de gobierno: «Determinadas situaciones de grave injusticia requieren el coraje de unas reformas en profundidad y la supresión de unos privilegios injustificables. Pero quienes desacreditan la vía de las reformas en provecho del mito de la revolución no solamente alimentan la ilusión de que la abolición de una situación inicua es suficiente por sí misma para crear una sociedad más humana, sino que incluso favorecen la llegada al poder de regímenes totalitarios»⁸⁶. En cualquiera de los casos, ahí están para la valoración de la postura de la Iglesia Católica romana en Sudáfrica las palabras de Denis Hurley: «we did too little too late».

Para volver a la realidad sudafricana nos ayudan las reflexiones de G. Gutiérrez sobre la fraternidad cristiana y la lucha de clases⁸⁷. Ciertamente, la fraternidad humana tiene como fundamento último nuestra situación de hijos de Dios que se construye en la historia; sin embargo, nuestra historia presenta caracteres conflictivos que niegan tal construcción: ahí está la división de la humanidad en opresores y oprimidos, en propietarios de los bienes de producción y despojados del fruto de su trabajo, en clases sociales antagónicas. Esta división acarrea enfrentamientos, luchas, violencias. ¿Cómo vivir la caridad evangélica en medio de esta situación? ¿Cómo conciliar su universalidad con la opción por una clase social? Siendo la unidad una de las notas de la Iglesia y constatando que la lucha de clases divide a los hombres, ¿son compatibles unidad de la Iglesia y lucha de clases? No muy diferentes eran las cuestiones que se estaban planteando en Sudáfrica. La lucha de clases —o la lucha racial— plantea graves problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. El teólogo peruano concluía: «La lucha de clases forma parte de nuestra realidad económica, social, política, cultural y religiosa. Su evolución, su alcance preciso, sus matices, sus variaciones son objeto de análisis de las ciencias sociales, pertenecen al terreno de la racionalidad científica»⁸⁸.

⁸⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007*, Madrid 2008, n. 78, 364-365.

⁸⁷ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, 352-362.

⁸⁸ *Ibid.*, 353-354.

4.2. La tiranía y el problema de la desobediencia civil

El documento *Kairós* Soweto realiza un duro análisis y una fuerte crítica al proyecto reformista del presidente Botha. Su propuesta de creación de un parlamento tricameral en 1983 había sido rechazada mayoritariamente por la comunidad negra, que reaccionó poniendo en marcha o fortaleciendo organizaciones como el *United Democratic Front*, el *National Forum*, el *African National Congress* o el *Communist Party*, que se vieron revitalizados. En todos ellos latía la convicción de que el sistema no podía ser reformado, debía ser destruido. Aquella propuesta del Presidente no era sino un alibi, puras reformas «cosméticas» como las había calificado D. Tutu. También A. Boesak lo había expresado con claridad, sacando las consecuencias: «la Iglesia Negra debe recordar siempre que un sistema pecaminoso no puede ser modificado. Sólo puede ser erradicado»⁸⁹. El Estado no podía ser reformado. En este marco y en estas circunstancias precisas toma cuerpo el debate sobre la legitimidad de un régimen tiránico y la cuestión de la desobediencia civil.

En este punto las afirmaciones del documento convergen con otra iniciativa a la que ya hemos hecho mención: la convocatoria a la oración por el fin de un gobierno injusto, llevada a cabo el 16 de junio de 1985. Aunque de un modo más cauteloso y moderado, la posibilidad de resistencia a una autoridad civil que gobierna en contradicción con la voluntad de Dios había sido ya planteada en esa Jornada de oración a la que se dio el nombre de *A Theological Rationale and a Call to Prayer for the End to Unjust Rule*. El llamamiento era claro:

«Hemos orado por nuestro gobernantes, tal y como nos pide la Escritura. Hemos realizado consultas con ellos, como nos reclama nuestra fe. Hemos dado el difícil y drástico paso de declarar el *apartheid* contrario a la manifiesta voluntad de Dios, y algunas Iglesias han declarado que su justificación teológica es una herejía. Ahora oramos para que Dios reemplace las presentes estructuras de opresión por otras que sean justas y aparten del poder a aquellos que persisten en desobedecer sus leyes, instalando en su lugar a líderes que gobiernen con justicia y misericordia»⁹⁰.

La idea había surgido a partir de una intervención de A. Boesak durante la celebración de la Conferencia nacional de *South African Council of Churches*. En ella, el teólogo perteneciente a una de las Iglesias Reformadas de misión, afirmó: «si los gobernantes no escuchan los gritos de su pueblo, si no tienen intención de cambiar, y continúan rechazando la justicia, enton-

⁸⁹ A. BOESAK, *Black and Reformed*, 28.

⁹⁰ A. BOESAK - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *When Prayer Makes News*, Philadelphia 1986,

ces recemos para que Dios acabe con su existencia. Dios escuchará nuestros gritos»⁹¹. Fue entonces cuando adoptaron la resolución de convocar a las Iglesias a rezar «por la abolición de las estructuras del *apartheid*» y por «el fin de un gobierno injusto». El pastor reformado disidente Beyers Naudé fue uno de los tres encargados de elaborar una breve declaración teológica al respecto.

Mientras el documento *Kairós*, como enseguida detallaremos, recogía en este punto la perspectiva de la tradición teológica católica, la *Llamada a la oración* se nutre de la propia tradición reformada. Como afirma Villavicencio, si la fuerza del documento *Kairós* radica en el desafío planteado a las Iglesias desde sus militantes de base, la fuerza de la *Call to Prayer* reside en su enraizamiento en la tradición reformada. Este texto realiza un rápido recorrido por la teología, que comienza con el pasaje de Rom 13, y sigue por Tertuliano, Agustín y Santo Tomás, para desgranar el pensamiento de Lutero, Calvino, Barth y Kuyper, y concluir con la doctrina católica más reciente, formulada en el Concilio Vaticano II y en el magisterio inmediatamente posconciliar. Vamos a repasar rápidamente sus contenidos.

El texto comienza recordando el pasaje de Romanos 13, al que frecuentemente aludían los nacionalistas *afrikáners* y al que se refiere el documento *Kairós*. El Apóstol afirma que la autoridad civil procede de Dios; pero el texto advierte, según el libro del Apocalipsis, que esa autoridad puede degenerar y terminar siendo la Bestia que profiere una blasfemia contra Dios (Ap 13,6). Tertuliano recoge el espíritu de la Iglesia antigua y dice que cuando las leyes civiles no son una fuente de justicia social devienen en tiranía, derivándose de ello que la autoridad no tiene derecho a existir. Los reformadores Lutero y Calvino coinciden en afirmar que, si bien es deber del cristiano someterse a la autoridad civil, dicha obediencia nunca puede contradecir la voluntad de Dios. Por lo tanto, cuando una autoridad contradice la voluntad divina, el cristiano deja de estar obligado a la obediencia. Ya en el siglo XX, K. Barth se refiere a la obligación de orar por un Estado que debe gobernar de acuerdo a las leyes divinas. Kuyper, por su parte, alerta acerca del riesgo que supone el poder del Estado para la libertad del individuo y concluye que es un deber de los individuos luchar por la libertad en su propia esfera. La *Llamada a la oración* utiliza, para concluir, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI y la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de la teología de la liberación (*Libertatis conscientia*, 1986)⁹².

⁹¹ Ibid., 16.

⁹² El texto aludido de la Congregación para la Doctrina de la Fe dice: «La lucha contra las injusticias solamente tiene sentido si está encaminada a la instauración de un nuevo or-

Esta reflexión sobre el modo de actuar frente a la tiranía en la tradición cristiana ha sido acogida plenamente por el documento *Kairós*, y le puede servir perfectamente de comentario. La clave de interpretación es esta: «un régimen tiránico no tiene legitimidad moral» (§ 4.3). Un gobierno puede ser, de hecho, reconocido por otros gobiernos y ser un gobierno plenamente legal. Ahora bien, si es un gobierno tiránico, desde el punto de vista moral y teológico, como viene diciendo toda la tradición cristiana, es ilegítimo. Para ello, recuerda la definición latina tradicional de un tirano: un enemigo del bien común (*hostis boni communis*). En términos modernos recurre a la definición del moralista católico B. Häring: «un régimen que es abiertamente enemigo del pueblo y que viola permanentemente y de manera grosera el bien común». Se entiende bien que la pregunta y la respuesta caigan por su peso: ¿es el gobierno actual de Sudáfrica tiránico o no? En términos literales se lee: «el régimen de segregación racial es un sistema en el cual un régimen de minoría, elegido por una pequeña parte de la población, ha recibido el mandato explícito de gobernar en el interés y para el beneficio de la comunidad blanca. Tal mandato o política es, por definición, hostil al bien común de todo el pueblo».

5. RECEPCIÓN Y VALORACIÓN DEL DOCUMENTO *KAIRÓS*

El documento *Kairós* instaba a las Iglesias a una mayor implicación: «la Iglesia no sólo debe rezar pidiendo un cambio de gobierno, debe movilizar a sus miembros de cada parroquia para que empiecen a pensar, actuar y planificar un cambio de gobierno» (§5.5). Para hacer una valoración del documento *Kairós* hay que tomar en consideración su capítulo quinto y último, que es un «desafío a la acción», y deja abierta la tarea de su recepción. Su objetivo primario es la praxis en una dirección precisa: apoyar a los oprimidos. La división de la Iglesia en Sudáfrica separaba a los cristianos en dos posiciones: una, a favor de las mayorías oprimidas, y otra, a favor de

den social y político conforme a las exigencias de la justicia. Estos principios tienen que ser aplicados especialmente en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el magisterio como el último recurso para poner fin a una “tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país”. Sin embargo, la aplicación concreta de este medio sólo puede ser tenida en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación. En efecto, a causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy “resistencia pasiva” abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito» (*Libertatis conscientia*, en: *Documentos 1966-2007*, 79, 365). El texto entrecomillado corresponde a la encíclica *Populorum progressio* n. 31, de Pablo VI.

la minoría opresora. Si Dios está de parte de los que sufren, la unidad y la reconciliación de la Iglesia cae por la opción de estar con los oprimidos. El texto señalaba ya algunas acciones que eran traducción de esa opción que ya han tomado la mayoría de los cristianos en África del Sur.

La tarea de la Iglesia por la liberación y por una sociedad justa ya no puede reducirse a meros comunicados y mensajes, sino que implica también el ministerio de «participación en la lucha». Para ello, deberá transformar muchas de sus actividades habituales que han perdido relevancia para los pobres y oprimidos de hoy. Debería tener el coraje de llamar las cosas por su nombre y decir, por ejemplo, qué significan hoy en concreto y en Sudáfrica «las fuerzas del Maligno» a las que alude el ritual del bautismo. Su tarea consistirá en cooperar con las acciones ya emprendidas contra el sistema de *apartheid*, sin intención de duplicarlas y sentirse una «tercera fuerza» con sus campañas especiales. Los redactores creen que no es posible prescindir de la estrategia de «desobediencia civil». Ha llegado el momento en que no sólo hay que orar por el cambio de gobierno, sino que hay que planificar cómo sea posible un cambio radical de gobierno. La Iglesia debe asumir su vocación de acompañar y de ser guía moral en este momento de crisis: «Estamos convencidos de que este desafío viene de Dios y que se dirige a todos nosotros. Vemos la presente crisis o *Kairós* como una auténtica visitación divina».

5.1. Balance y primeras reacciones

Comencemos haciendo una breve mención de algunas de las ausencias más significativas en la firma del documento. Allan Boesak, uno de los clérigos más comprometidos en la lucha contra el *apartheid*, no pudo firmar el documento por estar arrestado en aquellas fechas. Sin embargo, otro de ellos, Desmond Tutu, rechazó explícitamente la firma, alegando tres razones: consideraba, en primer lugar, que el texto hacía una caricatura del liderazgo eclesial; en segundo lugar, se mostraba en desacuerdo con el criticismo del documento hacia los líderes eclesiales por reunirse y entablar diálogo con los gobernantes, argumentando que también Moisés acudió a hablar con el Faraón; por último, consideraba que la teología de la reconciliación subyacente al texto no era plenamente bíblica. En palabras del nobel de la Paz: «El escándalo del Evangelio es tal que la Iglesia debe continuar testimoniando el Evangelio a todos y a cualquier coste, incluso la muerte»⁹³.

⁹³ Citado en: J. A. COLEMAN, «Kairos Document of South Africa», 37.

Otra llamativa ausencia es la del obispo católico D. Hurley, quien consideraba que el documento era excesivamente proclive al uso de la violencia⁹⁴.

Desde la crítica de la «Teología del Estado», el documento significaba el rechazo del *apartheid* como una herejía, socavando el intento de justificación teológica en la línea de otros documentos y declaraciones contemporáneos. Pero además, y aquí residía su aportación específica, desafiaba abiertamente la legitimidad del Estado como tal. La redacción del documento *Kairós* significaba, de algún modo, el paso de la eclesiología a la ética: si hasta ese momento la reflexión cristiana sobre el *apartheid* se había movido en el marco de la teología dogmática, ahora se producía el deslizamiento hacia las consideraciones éticas de la legitimidad del Estado⁹⁵. La intención primaria del *Kairós* Soweto era declarar que el régimen era ilegal y tiránico y que, por tanto, debía ser reemplazado por un orden democrático justo. La llamada a una mayor implicación eclesial en la lucha, a la desobediencia civil y a la resistencia frente a aquel régimen tiránico no pasó desapercibida al gobierno. De esta manera, el documento traspasaba una línea roja que ningún texto anterior se había atrevido a cruzar. La reacción no se hizo esperar. Muchos de sus firmantes fueron detenidos y encarcelados.

A la hora de la valoración hay que decir que el documento salido del Instituto de Teología Contextual de Johannesburgo obligó o ayudó a las Iglesias a posicionarse más claramente ante la crisis, logrando con ello uno de sus principales objetivos: «Ahora las líneas han quedado claramente trazadas; primero, entre la Iglesia que apoya el *apartheid* y la que lo rechaza; segundo, y más importante, entre la Iglesia que en principio rechaza el *apartheid*, pero muestra una escasa solidaridad política con la lucha por la liberación y la Iglesia que rechaza un gobierno que considera tiránico y toma inequívocamente partido por los oprimidos en su lucha por la justicia»⁹⁶. Sin embargo, este proceso también tuvo su lado negativo: al forzar un posicionamiento más claro de las Iglesias dio lugar a divisiones. A la crítica de ser causante de división eclesial salió al paso Ch. Villa-Vicencio haciendo esta defensa: «el documento *Kairós* no creó el conflicto en la Iglesia sudafricana, contrariamente a lo que argumentan algunos de sus críticos. Lo que hace es reconocer ese conflicto y expresarlo»⁹⁷.

⁹⁴ Ch. P. KEARNEY, Introducción a la obra: D. HURLEY, *Vatican II. Keeping the Dream Alive*, xix. Véase también: P. KEARNEY, *Guardian of the Light. Denis Hurley: Renewing the Church, Opposing Apartheid*, New York 2009, 238-244.

⁹⁵ Cf. R. COCHRANE, «Christian Resistance to Apartheid: Periodisation, Prognosis», en: M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid. Selected Perspectives on the Church in South Africa*, New York 1990, 82.

⁹⁶ J. DE GRUCHY, «Bonhoeffer, Apartheid and Beyond», en: Id. (ed.), *Bonhoeffer for a New Day (Theology in a Time of Transition)*, Grand Rapids-Cambridge, 359-359.

⁹⁷ Ch. VILLA-VICENCIO, *Liberating Reformed Theology*, 220.

Otro de los aspectos más comentados y criticados del documento son sus consideraciones acerca de la reconciliación, la justicia y la violencia. Si la cuestión de la violencia dividió a los que apoyaban el documento, también es cierto que tras su publicación se intensificó el debate sobre el significado de la reconciliación, un debate suscitado en buena parte por el hecho de una intensa represión contra los activistas cristianos. Como señala J. de Gruchy, «nadie puede negar el coraje profético del documento»⁹⁸. Para apreciar el documento *Kairós* se necesita comprender la situación y ponerse en el lugar de quienes lo han producido. Aquellos cristianos que vivían en las *townships* y experimentaban en su carne esa situación de guerra civil no declarada estaban capacitados para entender rápidamente lo que los «teólogos *Kairós*» trataban de decir. Esta es otra clave para entender el documento. Evidentemente para aquellos que están, o estamos, distanciados de ese contexto resulta difícil hacerse cargo de la situación y comprender muchas de las afirmaciones del mismo. En realidad, el texto no estaba dirigido a nosotros, sino a ellos, a aquellos que sufrían las duras consecuencias del *apartheid*. Quizás la contribución más importante del *Kairós* Soweto ha sido su método y su forma de hacer teología, de tal manera que, como veremos enseguida, este método o modelo ha sido utilizado y aplicado en otras situaciones. El texto, sin duda, entraña también una distancia crítica respecto del tradicional alineamiento de las Iglesias con los poderes y los gobiernos establecidos.

J. de Gruchy ha indicado algunos de sus límites, en particular, la falta de perspectiva cristológica en la comprensión de la reconciliación y, como consecuencia de ello, una ausencia de reserva escatológica que previniese frente al riesgo de una fácil equiparación de las soluciones socio-políticas con la llegada del Reino de Dios:

«Un posible peligro del documento *Kairós* es que no distingue con suficiente claridad entre la Iglesia y el mundo y, por tanto, falla en la distinción entre el don de la reconciliación que Dios nos ofrece y el intento de desarrollar estructuras y soluciones políticas en un mundo caído. Los cristianos son reconciliados con Dios y mutuamente en virtud de la muerte y resurrección de Jesucristo. El problema que atestigua el documento *Kairós* es que muchos cristianos en Sudáfrica rechazan expresar y poner en práctica ese don de la reconciliación debido a la costosa carga que conlleva»⁹⁹.

⁹⁸ J. de GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 199.

⁹⁹ J. DE GRUCHY, «Racism, Reconciliation and Resistance», en: CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *On Reading Karl Barth in South Africa*, 147.

La reconciliación ha de verse como don de Dios en Cristo. La Iglesia tiene encomendada la tarea de posibilitar al mundo el descubrimiento de la realidad reconciliadora de Dios en Cristo y expresarla de forma adecuada en la sociedad. En términos cristianos, y siguiendo a K. Barth, no es el arrepentimiento el que hace posible la reconciliación, sino el trabajo reconciliador de Dios en Cristo lo que hace posible el arrepentimiento y, por tanto, el perdón. Lo importante y verdaderamente relevante, más allá del estudio académico, fue su contribución a la existencia teológica y al testimonio, a su propuesta profética.

5.2. El momento de la recepción: del *Kairós* Soweto al *Kairós* Palestina

Los primeros ecos de la recepción del documento *Kairós* Soweto (1985) nos llegan de sus propios autores. Justamente un año después de su publicación, los denominados «teólogos *Kairós*» se reunieron de nuevo y constataron un empeoramiento en la situación: el presidente Botha parecía resuelto a mostrar todo su poder y su determinación en mantener el *apartheid* a toda costa, mientras el pueblo se mostraba cada vez más decidido a resistir al régimen aún a costa de sus propias vidas. Por ello —afirmaban— el documento conserva plena vigencia. De ahí que, tras aquella jornada de estudio, se procediera a una segunda edición¹⁰⁰. Allí se constató que las respuestas al texto superaron las expectativas más optimistas: «Las respuestas a la primera edición han superado todas las expectativas. El documento ha generado más discusiones y debates que ningún otro documento teológico en Sudáfrica. El entusiasmo que ha despertado en las *towships* ha sido abrumador. Ha reforzado la fe y la esperanza del pueblo en una nueva y justa sociedad en Sudáfrica»¹⁰¹.

El texto debía seguir conservando el aire de «proclamación», de «palabra profética». Sin embargo, hay que hacer una constatación: el único capítulo de la primera edición que ha sido revisado es el relativo a la «Teología Profética». Se tenía la impresión de que este capítulo no había sido bien desarrollado en la primera versión del texto. De ahí que se añadieran algunas notas clarificando el sentido de algunas de sus afirmaciones. La segunda redacción recuerda en los primeros párrafos de esta capítulo las caracterís-

¹⁰⁰ THE ICT ON BEHALF OF THE KAIROS THEOLOGIANS, *The Kairos Document. Challenge to the Church (Revised Second Edition)*, Grand Rapids 1986. El texto se encuentra también reproducido en: R. McAfee Brown (ed.), *Kairos. The Prophetic Challenges to the Church*, Grand Rapids 1990, 26-69; W. H. Logan (ed.), *The Kairos Covenant. Standing with South African Christians*, New York 1988, 2-43.

¹⁰¹ W. H. Logan (ed.), *The Kairos Covenant. Standing with South African Christians*, 5.

ticas de una auténtica teología *profética*, a saber: debe estar fundada en la Biblia; incluye una lectura de los signos de los tiempos; entraña siempre una llamada a la acción; es una teología provocadora, que no tiene miedo a tomar partido; pone un gran énfasis en la esperanza; es profundamente espiritual; será a un tiempo práctica y pastoral, denunciará los pecados al tiempo que anunciará la salvación. Un interesante desplazamiento se produce ya al comienzo del capítulo, donde la sección dedicada al sufrimiento y a la opresión en la Biblia se antepone al apartado concerniente al análisis social.

Ninguna Iglesia adoptó oficialmente el documento. Sin embargo, tuvo un enorme influjo en la vida de las Iglesias. Así lo han puesto de relieve G. M. Gerhart y C. L. Glaser:

«Aunque ningún cuerpo eclesial adoptó oficialmente el documento *Kairós*, se convirtió sin embargo en un importante punto de referencia durante el resto de la década a la hora definir los debates eclesiales sobre la violencia, la reconciliación, la desobediencia civil y otras formas de acción política, incluido ese perenne foco de controversia que son las sanciones económicas. Defendiendo la lucha armada como moralmente legítima aumentó el prestigio internacional de los movimientos de liberación y pudo haber empujado a algunos partidarios pasivos del régimen sudafricano a reexaminar sus asunciones más básicas. El SACC y la Conferencia Episcopal sudafricana avanzaron hacia abiertas expresiones de apoyo a las luchas sindicales»¹⁰².

Para determinar finalmente la naturaleza del documento, puede resultar clarificadora la diferencia que establece K. Nürberger entre una confesión de fe —como es la confesión Belhar— y un documento que responde a los parámetros de la categoría profética —como es el documento *Kairós*—: mientras una confesión establece los fundamentos de la creencia cristiana, la profecía señala las implicaciones de esa fe en un ámbito particular de la vida, preferentemente en los ámbitos social, económico o político, en los que esa fe ha sido negada o pasada por alto; una confesión se formula en nombre de toda la Iglesia, la profecía es un carisma que corresponde a individuos o grupos dentro de la Iglesia y que, en ocasiones, puede dirigirse también contra la Iglesia, llamando al mundo y a la Iglesia al arrepentimiento; una confesión de fe establece los límites entre la Iglesia y lo que no es Iglesia, entre Cristo y el Anti-Cristo, la profecía presupone una aceptación incondicional dentro de la Iglesia pero ataca los pecados públicos tanto en la Iglesia como en la sociedad; una confesión cierra el debate, de ahí que deba limitarse a lo estrictamente fundamental, al artículo «por el que la Igle-

¹⁰² FPTC, vol. 4, 94-95.

sia permanece en pie o cae», mientras que la profecía inaugura un debate, ofrece una interpretación perturbadora de la realidad que suscita reacciones y provoca un examen¹⁰³.

Sin duda alguna, «el documento *Kairós* tuvo un fuerte impacto mucho más allá de las fronteras de Sudáfrica. Pronto se convirtió en uno de los documentos teológicos de la Iglesia ecuménica del siglo xx. De todos los documentos que emanaron de las Iglesias y los teólogos sudafricanos fue, de lejos, el más radical y controvertido, con su profético anuncio de la muerte del antiguo orden y los dolores de parto que anuncian el nuevo»¹⁰⁴.

Sorpresivamente, un *Kairós* Soweto suscitó un fuerte interés por parte de cristianos de todo el mundo y, en algunos casos, fue tomado como modelo para elaborar documentos similares. El impulso y el modo de hacer teología del documento *Kairós* Soweto ha encontrado una prolongación en varias ocasiones, de diversos modos, en otras lejanas latitudes, donde sobresalen los textos redactados para Latinoamérica (1988) y para Palestina (2009).

Una de las primeras reacciones provino de los cristianos de Estados Unidos que, a instancias del *Africa Committee of the National Council of Churches*, organizaron un encuentro en Chicago en el otoño de 1986, con el objetivo de responder al desafío que planteaba el Documento *Kairós*¹⁰⁵. Aquella ciudad de la América industrial, que décadas atrás había sido testigo de los fuertes disturbios provocados por la comunidad afroamericana en la defensa de sus derechos, albergaba ahora a un grupo de teólogos norteamericanos fuertemente interpelados por la situación de la comunidad negra sudafricana. Allí expresaron su solidaridad con el pueblo sudafricano y, a sabiendas del apoyo de la administración estadounidense al gobierno del *apartheid*, formularon su compromiso de proclamar la verdad sobre el pecaminoso sistema de segregación racial y de luchar por su abolición. Aunque en esta ocasión no redactaron un nuevo documento *Kairós*, el *Kairós* Soweto significó una interpelación al cristianismo norteamericano, como pone de relieve uno de los participantes:

¹⁰³ Cf. K. NÜRBERGER, «Suscribing to Confessional Documents Today»: *JTSA* 75 (1991) 44-45.

¹⁰⁴ J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, 198. Corroboran estas palabras la frecuente mención al documento en el ámbito teológico internacional. Baste, a modo de ejemplo, algunas referencias: R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, Santander 1998, 505; J. LOIS, «Inculturación y liberación en la teología africana»: *Éxodo* 21 (1993) 54-57; D. J. ATKINSON - D. H. FIELD - O. O'DONOVAN - A. F. HOLMES, *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*, Barcelona 2004, 490-491; B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, 140-145; R. J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander 1998, 96-98.

¹⁰⁵ El desarrollo de la Conferencia, con las ponencias presentadas, reflexiones y documentos aprobados, en: W. H. LOGAN (ed.), *The Kairos Covenant. Standing with South African Christians*, New York 1988.

«Para un estadounidense, lo llamativo del documento no es sólo que ofrece un valiente análisis de la situación sudafricana (con su diferenciación entre Teología del Estado, Teología de la Iglesia y Teología Profética), sino que de hecho describe a la vez nuestra situación en Estados Unidos. También nosotros tenemos una “Teología del Estado” que da potestad al Estado para hacer cualquier cosa que desee hacer (escribo esto sólo unos días después de nuestra injustificable invasión de Panamá). Tenemos también una “Teología de la Iglesia”, que otorga una impresionante dosis de bendición religiosa a lo que hace el Estado. Pero no tenemos una “Teología profética” claramente articulada (y esta deficiencia es el desafío omnipresente con el que los tres documentos *Kairós* nos confrontan)»¹⁰⁶.

En la primavera de 1988, cerca de un centenar de teólogos de Centroamérica se reunieron con la convicción de que la región vivía también un momento *kairológico*, que debía ser analizado desde la fe cristiana siguiendo la inspiración del documento sudafricano¹⁰⁷. El texto tenía, al igual que su modelo, carácter ecuménico y contextual, y se planteaba también como un texto abierto que en modo alguno pretendía decir la última palabra. En esta ocasión no sólo iba dirigido a los cristianos de América Central, sino también a los cristianos de Estados Unidos, dada la implicación que dicho país tenía en la región. El documento describe la dura realidad que viven los países de la zona. En su lectura teológica la situación es percibida como una «hora histórica» que muestra, a un tiempo, signos del Reino y del Anti-Reino: el pueblo se ha convertido en sujeto de su propia historia, ha descubierto al «Dios de los pobres», siente su presencia salvadora en su proceso de liberación y ha recibido el testimonio de una tierra que ha sido regada con la sangre de aquellos mártires que, como monseñor Romero, han hecho carne el Evangelio. Pero el Anti-Reino acecha: se cometen tropelías en nombre de Dios, se manipulan conceptos como «democracia» o «reconciliación». De un modo similar al *Kairós* Soweto, el *Kairós* latinoamericano describe cuál es el conflicto real que se vive y cuestiona el modo en el que se apela a la reconciliación:

«En Centroamérica escuchamos con frecuencia llamadas a la reconciliación que formulan las Iglesias situándose por encima de las partes implicadas en el conflicto centroamericano, apelando al amor y a la fraternidad cristiana. Estas llamadas parecen en principio muy cristianas, pero tratando de hacer con aten-

¹⁰⁶ R. McAfee Brown, «La conveniencia de redacta documentos *Kairós* regionales», en: J. M. Vigil (coord.), *El Kairós en Centroamérica*, Managua 1990, 51. Los tres documentos *Kairós* a los que se refiere son el *Kairós* Soweto, el *Kairós* centroamericano y el documento titulado *The Road to Damascus*.

¹⁰⁷ R. McAfee Brown (ed.), *Kairos. The Prophetic Challenges to the Church*, 71-107.

ción un discernimiento espiritual encontramos que no lo son tanto. El conflicto centroamericano se da entre un opresor violento y fuertemente armado y unas mayorías secularmente oprimidas, masacradas e indefensas. Es un conflicto que sólo puede ser descrito como una lucha entre la justicia y la injusticia, entre el bien y el mal, entre la Vida y la Muerte. En este contexto, la idea de reconciliar el bien con el mal no sólo representa una aplicación equivocada de la idea cristiana de reconciliación, sino que es, además, una tergiversación de la fe cristiana. Nuestro deber es acabar con el mal, con la injusticia, la opresión, el pecado, y no llegar a un acuerdo con él. No debemos reconciliar el bien con el mal, ni la vida con la muerte. Toda contemporización con el mal conduciría a una paz que no es la del Reino. Toda reconciliación cristiana pasa por una opción radical por la justicia y por los pobres. La paz que el mundo ofrece es una “reconciliación” que encubre la injusticia y la opresión. La paz es fruto de la justicia, no resultado de arreglos negociados con la injusticia. En Centroamérica, como en toda América Latina, no hay otra posibilidad de reconciliación cristiana que la puesta en marcha del plan de paz del pueblo, de los pobres organizados y conscientes, como alternativa opuesta a la de los que han sido y son sus opresores¹⁰⁸.

Hay, sin embargo, que reconocer que el *Kairós* Latinoamericano apenas tuvo repercusión en comparación con el *Kairós* Soweto. En 1989 se redactó otro documento, considerado también parte de lo que ha venido en denominarse «teología *Kairós*», que llevaba por título *The Road to Damascus. Kairos and Conversion*, y al que a veces se le designa como «el *Kairós* internacional»¹⁰⁹. La razón es que, en esta ocasión, se trataba de un documento no sólo ecuménico sino también internacional. Sus autores y firmantes procedían de contextos tan distintos y alejados como Sudáfrica, Namibia, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, Filipinas y Corea. Como ha reconocido J. de Gruchy, una de las razones que lo hacen significativo para el *Kairós* Soweto es que *El camino a Damasco* muestra hasta qué punto la crisis sudafricana era parte de una crisis internacional que afectaba al tercer mundo en su conjunto. Aunque la situación sudafricana era excepcional, no era completamente diferente de la situación de injusticia que se vivía en otros contextos. Como su nombre indica, el documento era una llamada al arrepentimiento y al cambio¹¹⁰.

Un proceso similar se ha abierto, y mucho más recientemente, en Palestina. En este caso, un grupo de palestinos cristianos, después de haber rezado y reflexionado acerca de la situación vivida bajo ocupación israelí,

¹⁰⁸ Ibid., 93-94.

¹⁰⁹ CATHOLIC INSTITUTE FOR INTERNATIONAL RELATIONS (ed.), *The Road to Damascus. Kairos and Conversion*, Johannesburg 1989. El documento se encuentra reproducido en: R. McAFEE BROWN (ed.), *Kairos. The Prophetic Challenge to the Church*, 111-138.

¹¹⁰ Cf. J. DE GRUCHY, «From Cottesloe to the Road to Damascus», en: G. LOOTS (ed.), *Listening to South African Voices*, 16-17.

quisieron hacer oír su voz y lanzar un grito de esperanza en una situación de ausencia de esperanza. La razón aducida para dar lugar a un nuevo documento *Kairós* era el drama del pueblo palestino, que había llegado a un conflicto irresoluble. Esta constatación llenaba los corazones de los cristianos árabes y judíos de pena y de preguntas: «¿Qué hace la comunidad internacional? ¿Qué hacen los jefes políticos en Palestina, Israel y en el mundo árabe? ¿Y, qué hace la Iglesia? Porque no se trata simplemente de una cuestión política, sino, y sobre todo, de una política que destruye a la persona humana. Y eso concierne a la Iglesia». Así arranca el documento que lleva por título *Un momento de verdad: una palabra de fe, de esperanza y de amor, desde el corazón del sufrimiento palestino*¹¹¹.

El texto comienza con un examen de la realidad a la luz de la Escritura: «Dicen: «¡Paz! ¡Paz!» Y no hay paz (Jer 6,14)». Tal es la situación del llamado proceso de paz en Medio Oriente, que se queda en puras palabras. La realidad es la ocupación israelí de los territorios palestinos. Esta situación exige, tras la guerra en Gaza entre diciembre de 2008 y enero de 2009, proclamar la palabra cristiana en medio de esta tragedia, como una palabra de fe, de esperanza y de amor. En el corazón de su análisis de la realidad social se lee: la ocupación israelí de los territorios palestinos es un pecado contra Dios y contra la persona humana, porque priva a los palestinos de los derechos fundamentales que Dios les ha concedido, y desfigura la imagen de Dios tanto en el ocupante israelí como en el palestino sumiso a la ocupación. De ahí que avance una confesión en el Dios bueno y justo, Uno y trino. En una comparación con el *Kairós* Soweto se pone de manifiesto que el *Kairós* Palestina acoge una dimensión de fe y de profesión de fe que le aproxima mucho a la declaración Belhar. En consecuencia, rechaza cualquier teología que pretenda justificar la ocupación basándose en las Escrituras, en la fe o en la historia, porque se halla muy lejos de las enseñanzas cristianas el llamar a la violencia y a la guerra santa en nombre de Dios. La misión de la Iglesia, como en el *Kairós* Soweto, es una misión profética, que proclama la Palabra de Dios en el contexto local y en los acontecimientos cotidianos, con osadía, dulzura y amor ante todo. Si la Iglesia toma partido es por el oprimido, ella permanece a su lado como Jesús ha estado del lado del pobre y del pecador que ha llamado a la penitencia.

Desde el punto de vista de la reflexión nacida en el seno de la Iglesia Católica, el documento más emblemático es quizás el escrito de la Pontificia Comisión Justicia y Paz titulado *La Iglesia ante el racismo*, de 1989, cuando apenas habían transcurrido cuatro años del primer documento *Kairós*. Resulta llamativo que esta reflexión sobre el fenómeno del racismo adopte

¹¹¹ J. HADER, «The Context of Kairos Palestine»: *The Ecumenical Review* 64 (2012) 3-6. El documento puede consultarse en lengua castellana en: <http://www.kairospalestine.ps>.

como paradigma el caso sudafricano. África del Sur es presentada como el caso extremo de una concepción de la desigualdad de razas. En un doble momento el documento revisa a fondo la dignidad de toda raza y la unidad del género humano, subrayando la contribución de los cristianos a la promoción de la fraternidad y de la solidaridad entre las razas. Seguramente, todos estos argumentos sobrepasan los razonamientos que hemos leído en el *Kairós* Soweto y que adolecen de contingencia, uncidos como van a sus peculiares y dolorosas circunstancias. Pero esa dosis de realismo es precisamente lo que le falta a un documento de grandes vuelos teológicos. En cualquier caso, merece la pena retener el fondo último de su planteamiento, que es uno de los textos decisivos de la constitución pastoral del Concilio Vaticano II:

«La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y del mismo destino. Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino» (GS 29).

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1. CALVINO SE HA INSTALADO EN SUDÁFRICA: RELIGIÓN Y NACIONALISMO

De la mano del escritor Coetzee citado al comienzo de la segunda parte de este estudio, recordábamos la idea de sobra conocida: «el espíritu de Ginebra triunfando en África», es decir, la implantación de una forma de calvinismo en el sur del continente negro. Los orígenes del calvinismo sudafricano viene siendo un lugar de debate entre historiadores. Por un lado, estaba la opinión recibida que establecía un nexo irrevocable entre el calvinismo y el pensamiento racial del nacionalismo *afrikáner*. Según aquella interpretación predominante hasta los años ochenta del siglo pasado, los padres *afrikáners* fundadores habrían traído consigo los principios básicos del pensamiento calvinista del siglo XVI que, adaptados a la realidad africana, habría quedado fijado en las condiciones de aislamiento fronterizo, sobreviviendo durante generaciones, sin que la evolución posterior del calvinismo europeo llegase a Sudáfrica. Este calvinismo, articulado en torno a las nociones de «predestinación» y «elección», así como a la ideología del «pueblo elegido», habría funcionado como una legitimación de la desigualdad racial, emergiendo como el componente fundamental del pensamiento y práctica racial de los *afrikáners*.

Sin embargo, los estudios de André du Toit cuestionaron seriamente aquellos presupuestos. Este historiador ha rechazado la existencia de un «calvinismo primitivo» y de una ideología del «pueblo elegido» ya a mediados del siglo XVIII, más bien sostiene con buenos argumentos que ese calvinismo *afrikáner* es una elaboración posterior. A su juicio, fue a finales del siglo XIX cuando los *afrikáners* articularon su peculiar visión calvinista

apropiándose de las doctrinas neocalvinistas formuladas por Abraham Kuyper.

Desde nuestro análisis, donde hemos querido aunar la evolución política y social de la comunidad *afrikáner* con los desarrollos teológicos que la han acompañado, podemos corroborar la tesis del historiador A. du Toit. Sus investigaciones nos han servido de hilo conductor. Y, en efecto, nuestro estudio nos permite concluir que la teología *afrikáner* y su justificación del sistema de segregación racial no es el producto necesario del pensamiento calvinista, sino el peculiar fruto de una recepción acaecida a través del filtro del neocalvinismo kuyperiano en un proceso en el que, no obstante, tuvieron mucho que ver las particulares circunstancias históricas que vivió la nación *bóer*. Ello deja la puerta abierta a otras formas de manifestarse la teología reformada, como hemos podido comprobar en la evolución de las Iglesias hijas, en la postura de B. Naudé, o en la relectura de la tradición reformada desde el contexto sudafricano realizada por J. de Gruchy o Ch. Villa-Vicencio.

En la historia de la teología política y en la historia de las ideas del siglo xx se puede constatar una constelación socio-política y religiosa con rango de antecedente histórico del *apartheid* sudafricano y que puede servir incluso de analogía interpretativa: nos referimos al proyecto histórico del nacional-luteranismo, donde el componente nacionalista motivó en el más alto grado la ideologización de la fe cristiana puesta al servicio del programa político del nacionalsocialismo alemán y la superioridad de la raza aria. Ahora bien, la teología del Estado elaborada bajo la fiebre del nacionalsocialismo sólo en parte tiene que ver con el Reformador de Wittenberg. Más bien, como mostró A. González Montes, al rastrear el singular alcance ético-político de la doctrina luterana de los dos reinos, hay que hablar de una instrumentalización de esta doctrina por parte de los ideólogos que suministraron la cobertura teológica al *ethos* político del Tercer Reich¹. Existe, además, otro elemento de la doctrina de los dos reinos que permitía y permitió de hecho una nueva praxis política: la distinción fundamental entre creación y escatología. La provisionalidad del orden actual del mundo creado puede relativizar cualquier proyecto histórico-político que se presente con pretensión de absoluto y con connotaciones salvíficas. No en vano, Lutero concibe el orden presente de la creación en la situación caída del hombre. De ahí que la doctrina del señorío de Jesucristo, fielmente sostenida por la teología luterana y calvinista, podía convertirse en la ética militante capaz de capitanear tanto el compromiso de lucha antinazi de los años treinta como el

¹ A. GONZÁLEZ MONTES, *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Salamanca 1982, 17. Véase sobre los «dos reinos» el capítulo sexto del estudio clásico de H. ZAHN, *A vueltas con Dios*, 195-231.

compromiso teológico contra el sistema de segregación racial sudafricano. En ambos casos, esta alternativa fue encarnada por la «Iglesia Confesante», en pugna con la «Iglesia del pueblo», sociológicamente confesional o *Volk-skirche*. Más adelante volveremos a referirnos a ello.

En Sudáfrica, hemos podido asistir al esfuerzo de una «teología reformada y negra», que ha vuelto —como en su día hizo la teología dialéctica o «teología de la crisis» en Europa— a Lutero y a Calvino, e incluso al pensamiento más genuino de Kuyper, viendo ahí la única vía clara e inequívoca para asegurar la fidelidad a la Reforma. De esta manera, teólogos como A. Boesak (*Black and Reformed*) o Ch. Villa-Vicencio (*Liberating Reformed Theology*) entre otros, emprendieron una tarea de expurgar todos aquellos elementos ideológicos espurios introducidos desde una particular lectura del neocalvinismo de corte kuyperiano. En el fondo, como ya dijimos en su momento, había que purificar y sanar la idea de los órdenes de la creación (*Schöpfungsordnungen*), donde encontraba su apoyo y legitimación teológica la autoridad política como expresión de la voluntad divina y la separación racial como expresión del proyecto creador de Dios. En otras palabras, la pregunta en qué medida el calvinismo político es deudor de Calvino, fluye en paralelo —según nuestra analogía interpretativa— con el interrogante en qué medida el luteranismo político es deudor de Lutero.

Si la utilización de la doctrina de Martín Lutero acabó teologizando desde la fe cristiana el proceso político fascista del nacionalsocialismo germano, la utilización de Calvino, filtrado por el prisma del teólogo holandés A. Kuyper, acabó legitimando desde la fe cristiana el proceso político de segregación racial. Como se ha dicho, había que replantear a fondo la relación entre Iglesia y Estado revisando la noción «Ley-Evangelio», un nudo gordiano donde debía producirse el debate entre Karl Barth y Abraham Kuyper². Además, en ambos casos, la teología de los órdenes de la creación operaba como justificación de la ética política del Estado; sin embargo, la distinción entre creación y escatología permitió fundar una praxis política de signo contrario.

De todo ello podemos extraer una lección: la secularización de la historia de la salvación avanza de modo inexorable hacia una divinización de la historia, y cuando la «hora» o el «tiempo» de salvación pierden referencia respecto de la «hora» o el «tiempo» de Cristo, se acaba reduciendo a la «hora del partido», a la «hora del pueblo» o a la «hora de la raza». En una palabra: se ha perdido la ocasión (*Kairós*), el momento de la verdad.

² Véase: J. DURAND, «Church and State in South Africa: Karl Barth vs. Abraham Kuyper», en: Ch. VILLA-VICENCIO (ed.), *On Reading Karl Barth in South Africa*, Grand Rapids 1988, 121-137.

2. LA TEOLOGÍA MISIONERA: EL NEXO RACISMO-MISIÓN EN LAS IGLESIAS

AFRIKĀNERS

Tras la guerra anglo-bóer, la cuestión racial se había convertido en punto central del debate teológico y eclesial. La pregunta por la teología del *apartheid* remite, sin lugar a dudas, a la teología misionera. De hecho, el término *apartheid* fue empleado por primera vez por el pastor Jan Christoffel du Plessis en la conferencia misionera del Sínodo de la Iglesia Reformada Holandesa en 1929³. Racismo y misión son dos conceptos que han ido de la mano en las Iglesias *afrikāners*. Aunque las misiones y la labor de los misioneros han sido enormemente criticadas desde algunas perspectivas, llegándose incluso a afirmar que el trabajo misionero ha sido el soporte de la segregación racial, en realidad, el gran impacto en el desarrollo de la teología del *apartheid* no provino tanto de la actividad de los misioneros cuanto de la política misionera de la Iglesia. En ello ha jugado un papel determinante el documento misionero del Consejo Federal de la Iglesia Reformada Holandesa de 1935. En este texto, de enorme relevancia y profundo significado antropológico y político, se percibe con claridad el desplazamiento del pensamiento misionero de la *salvatio animarum* a la *plantatio ecclesiae*, que en Sudáfrica tuvo consecuencias trascendentales para la política racial de la Iglesia. Más que una guía para el trabajo misionero, el documento se convirtió en «criterio de evaluación de las ideas políticas y, por lo tanto, de la cuestión del *apartheid*»⁴.

Veamos su trasfondo histórico y teológico. La Iglesia Reformada Holandesa había tomado como inspiración de su pensamiento misionero la teología misionera germana. Como estudió en su día J. C. Hoeekendijk, durante los siglos XVIII y XIX, la misionología alemana apadrinó la idea de crear, a través de la conversión de poblaciones enteras (*Volkschristianisierung*), Iglesias étnicas (*Volkskirchen*: idealmente, la identidad de un pueblo y una iglesia). Este desarrollo se basó en una peligrosa transformación de las ideas *escatológicas* y *pneumatológicas* en afirmaciones *sociológicas* referidas al cambio religioso de las naciones. La estructura de la esperanza misionera no se concebía en categorías de *tiempo* sino en los parámetros del *espacio*⁵. Estas perspectivas llegarán a los documentos misioneros citados por una doble vía: en primer lugar, de la mano de los misionólogos Rufus Anderson

³ Cf. H. GILLOMEE, *The Afrikaners*, 454.

⁴ Citado en la tesis doctoral no publicada de J. C. PAW, *Anti-Apartheid theology in the Dutch Reformed Family of Churches. A depth-hermeneutical analysis*, Vrije Universiteit, September 2007, 108.

⁵ Cf. W. OSTORF, *Sailing on the Next Tide. Missions, Missiology and the Third Reich*, Frankfurt 2000, 20.

y Henry Venn, que propagaron la idea de los «three selfs» (autogobierno, autofinanciación, y autopropagación) como el ideal hacia el que debían caminar las Iglesias jóvenes o de misión. En segundo lugar, a través de la obra de Gustav Warneck (1834-1910), padre de la misionología protestante y defensor del establecimiento de Iglesias étnicas independientes. Él ponía el énfasis en la noción *volkskerstening* (conversión de las naciones) que, a la postre, era una incorporación del concepto de *volk* del romanticismo alemán al pensamiento misionero. En la realización de la labor misionera, afirma Warneck, las nacionalidades foráneas deben ser respetadas. Ello impulsó el principio del establecimiento de Iglesias étnicas independientes. Algunas de las afirmaciones más significativas de aquel decisivo documento elaborado en 1935 por el Consejo Federal de la Iglesia Reformada Holandesa son estas:

«No debe olvidarse, sin embargo, que la evangelización no presupone “desnacionalización”. El cristianismo no debe privar a los nativos de su lengua y cultura sino permear y purificar su nacionalismo (...) Se debe ayudar a los pueblos nativos y *coloureds* a desarrollarse en naciones cristianas dignas (*volks*). Ayudándose a sí mismos y especialmente a través de un ejercicio de autocontrol, deben construir una unidad económica independiente de los blancos (...).».

En los apartados referidos a las relaciones sociales y económicas que condensan la política racial de la Iglesia, se lee:

«El tradicional miedo de los *afrikáners* a un tratamiento igualitario (*gelykstelling*) de blancos y negros nació de su aversión a la idea de la mezcla racial. La Iglesia se declara inequívocamente contra la mezcla racial y todo lo que se deriva de ella pero, por otro lado, no rechaza que los nativos y *coloured* alcancen el mejor *status* social que puedan lograr. Cada nación tiene derecho a existir por sí misma y a tratar de desarrollarse y sostenerse por sí misma. Mientras la Iglesia se declara a sí misma contra un mismo tratamiento social (*gelykstelling*) en el sentido de despreciar las diferencias raciales o de color entre blancos y negros en la convivencia diaria, desea animar y promover la diferenciación social y la segregación espiritual y cultural en interés de ambas secciones (...).⁶.

Así quedaba plasmada oficialmente, por primera vez, la política misionera de la Iglesia de El Cabo. El documento se convirtió en la base sobre la que la Iglesia estableció sus relaciones con las denominadas «Iglesias hijas», llegando a ser la piedra angular de la inminente puesta en práctica de la política del *apartheid*. En realidad, el racismo es una batalla que, en sus de-

⁶ Una versión inglesa del texto en: J. HOFMEYER - J. A. MILLARD - C. J. J. FRONEMAN (eds.), *History of the Church in South Africa, 184-187*. La cita en p. 186.

rivaciones cristianas, se libra en el ámbito de la teología misionera. Bastarán algunos ejemplos. La Iglesia Católica rechazó como principio el nacionalismo misionero, ya desde la encíclica *Maximum illud* de Benedicto XV. Por el contrario, resulta paradigmático el caso francés, cuyo gobierno anticlerical había aprobado en 1905 una ley que proclamaba que «el anticlericalismo no era algo exportable». Brevemente: la formación de Iglesias racialmente separadas acaeció en la esfera de la teología misionera.

3. ¿PUEDE SER USADA LA BIBLIA CON CUALQUIER PROPÓSITO?

Una de nuestras conclusiones afecta al modo de utilización de la Escritura. El documento *Kairós* comienza constatando que de un mismo Evangelio han surgido dos Iglesias en Sudáfrica: una Iglesia blanca y una Iglesia negra. Y lo que es todavía peor: dentro de una misma denominación confesional se reproduce esta división. ¿Qué consecuencia hay que sacar de ello? La alternativa resultante suena así de odiosa: ¿la fe cristiana ha perdido toda relevancia para nuestro tiempo? ¿Puede ser la Biblia utilizada para cualquier propósito?

Es reprobable la interpretación fundamentalista que se ha hecho de la maldición pronunciada por Noé sobre su hijo Cam, en su nieto Canaán, condenado a ser servidor de sus hermanos (cf. Gn 9,24-27). El texto se refiere a una concreta situación histórica que refleja las difíciles relaciones entre los cananeos y el pueblo de Israel. Está completamente fuera de lugar una lectura que vea en Cam o Canaán el antepasado de los pueblos africanos sometidos al pueblo elegido, y en consecuencia, marcados por Dios con una imborrable inferioridad que los destinaba para siempre a ser esclavos de los blancos.

Desde el documento de la Pontificia Comisión Justicia y Paz, «La Iglesia ante el racismo», se lanza este mensaje inequívoco y sin paliativos: «El recurso a la Biblia para justificar *a posteriori* prejuicios racistas debe ser enérgicamente condenado. La Iglesia no ha autorizado nunca semejante distorsión de la interpretación bíblica»⁷. Aquí suena ya la clave del problema, a saber, la necesidad de una hermenéutica bíblica. Ya nos hemos referido anteriormente al texto producido (1999) por la Comisión *Fe y Constitución* del Consejo Ecu­ménico de Iglesias, que lleva por título «Un tesoro en vasos de barro. Contribución a una reflexión ecuménica sobre hermenéutica».

Todos los cristianos están de acuerdo en que la Escritura ocupa un lugar de excepción en la formulación de la fe y en la configuración de la praxis cristiana. El documento citado llama la atención sobre los prejuicios o

⁷ «La Iglesia ante el racismo», 29.

presupuestos que pueden viciar una lectura de los textos bíblicos, y hace constar que «el propio interés, el poder, la identidad nacional o étnica, condición social y el sexo influyen en la lectura de los textos». Todo ello impide un verdadero discernimiento y una adecuada aproximación al texto. En este sentido se refiere a dos ejemplos altamente significativos. Por la parte positiva recuerda el trabajo llevado a cabo conjuntamente por católico-romanos y protestantes, que ha conducido a un mejor entendimiento sobre los graves debates del tiempo de la Reforma sobre la justificación y la santificación. Por el lado negativo, menciona el caso sudafricano: «la forma en que se ha utilizado la Biblia para justificar el *apartheid* es un ejemplo de lectura selectiva que fue impugnada por la confrontación con los enfoques hermenéuticos»⁸.

El documento ecuménico de Fe y Constitución alerta frente a lecturas parciales y selectivas y pide que se preste más atención al testimonio más amplio de la Escritura y a la experiencia de los oprimidos. Sin duda, hay que prestar atención a los criterios hermenéuticos que ofrece dicho documento y que nos orientan en último término hacia la búsqueda de la unidad visible de la Iglesia. Con todo, no se puede pasar por alto la tendencia de fondo de la exégesis calvinista propensa a quedarse excesivamente ligada al Antiguo Testamento, dejando más en la penumbra la obra salvífica de Cristo: por la cruz fue abolida la división religiosa entre el pueblo de la promesa y el resto de la humanidad⁹. Los gentiles, excluidos hasta entonces de la ciudadanía de Israel y extraños a la promesa, han llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Jesucristo ha hecho de los dos pueblos uno solo, derribando el muro de la enemistad que les separaba (cf. Ef 2,11-13). El misterio de la

⁸ FE Y CONSTITUCIÓN, «Un tesoro en vasos de barro», 174.

⁹ Escribe B. Sesboüé: «Cuando leí el libro IV de la *Institución cristiana* de Calvino, me impresionó mucho el paralelismo que continuamente señalaba entre el pueblo de Israel y la Iglesia, así como entre los sacramentos de la antigua Ley y los de la nueva. Lo que se producía en la Iglesia de su tiempo era para él la reproducción de las infidelidades del pueblo de Israel, la primera Iglesia, de sus sacerdotes y de sus reyes vigorosamente amonestados por los profetas. Aquel pueblo conoció también el destierro y numerosas pruebas; así es como la interrupción de la sucesión apostólica se compara allí con la extinción de la dinastía de Judá. Igualmente Calvino sostiene con energía que los sacramentos de la nueva Ley no tienen ninguna superioridad respecto a los de la antigua: la circuncisión tenía la misma eficacia que el bautismo. Calvino se siente, por otra parte, obligado a dar de su tesis una justificación escriturística, laboriosa y difícil, ya que hay numerosos textos paulinos que van en contra de ella. Se tiene la impresión de que la encarnación del Verbo, la venida de Cristo y su misterio pascual no cambiaron radicalmente las cosas entre Dios y los hombres. Me pregunto si nuestra divergencia eclesial no se basará en una cierta manera de comprender la cristología, en cuanto acontecimiento salvífico de mediación, que crea un vínculo absolutamente nuevo entre Dios y los hombres» (Cf. «¿Hay alguna diferencia entre las eclesiologías católica y protestante?», en: Id., *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999, 161).

muerte y resurrección ha dado lugar a una humanidad nueva. El mensaje de la revelación bíblica afirma sin ambages la dignidad de todo ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, la unidad del género humano en los designios del Creador y la dinámica de reconciliación realizada por Cristo redentor para recapitular en sí todas las cosas.

4. LA SUPERACIÓN DEL DÉFICIT ECLESIOLÓGICO: DIETRICH BONHOEFFER EN SUDÁFRICA

El misionólogo David Bosch ha reconocido que en la base de la creación de Iglesias étnicas se halla latente el problema de una débil eclesiología. Este teólogo sudafricano se refiere a la relación entre la unidad eclesial y la diversidad cultural como un «problema típicamente protestante»¹⁰. Sabido es que las Iglesias *afrikáners* desarrollaron una idea espiritualizada de la unidad de la Iglesia, que quedaba reducida a su dimensión invisible. Se vuelve a reflejar aquí la típica distinción de origen reformado entre Iglesia visible e Iglesia invisible. Calvino escribió: «Se debe creer en la Iglesia invisible y conocida sólo por Dios (...) y honrar a la Iglesia visible»¹¹. Este pasaje refleja esa característica escisión de la Iglesia visible y la Iglesia *abscondita*. En esta perspectiva la Iglesia se concibe, desde el presupuesto de los dos reinos o regímenes, como comunión de los santos y reino espiritual de Cristo gobernado por el régimen del orden espiritual; por tanto, la Iglesia se concibe como una realidad *interior* que no tiene nada que ver con su organización externa, que cae enteramente bajo la competencia del poder temporal. La organización exterior de la Iglesia es competencia del régimen u orden civil o temporal, al que pertenece la Iglesia en cuanto institución externa y mundana, es decir, *visible*. Bastará como botón de muestra la reivindicación del arzobispo anglicano Clayton que, desde otra perspectiva eclesiológica de fondo, reacciona inmediatamente ante las injerencias del gobierno de Pretoria, reafirmando la autonomía para el funcionamiento de su Iglesia.

Si hay alguien que se haya confrontado con aquella visión eclesiológica, ese fue el joven Dietrich Bonhoeffer. Ya en su tesis doctoral, redactada cuando contaba veintiún años, abordaba la cuestión decisiva: cómo pueda reducirse a unidad, lógica, sociológica y teológicamente, la Iglesia empírica y la Iglesia esencial. Aquel joven pastor intentó explicar en su obra *Sanc-torum communio* que «la Iglesia se funda en la revelación del corazón de

¹⁰ Cf. D. BOSCH, «Nothing but a Heresy», en: J. DE GRUCHY - Ch. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, 24.

¹¹ IRC IV,1,7. Véase: B. SESBOÜÉ, «¿Hay alguna diferencia que separe a las eclesiologías católica y protestante?», 158-159.

Dios»¹². Por otro lado, daba expresión al imperativo del momento que formuló a través de este diagnóstico:

«Es hoy demasiado evidente que una Iglesia que no esté pasando continuamente de Iglesia del pueblo a Iglesia de confesión está en el mayor peligro. Se da un momento en el que la Iglesia ya no puede ser una Iglesia del pueblo; este momento ha llegado cuando la Iglesia en su modo de ser de Iglesia del pueblo ya no puede ser el medio de pasar a ser Iglesia voluntaria, sino que más bien se expone al estancamiento total y a la vaciedad de contenido en el uso de sus formas que también daña a los miembros vivos. Nos encontramos hoy en un punto en el que tienen que decidirse tales problemas. Agradecemos la gracia de la Iglesia del pueblo hoy más que nunca, pero también más que nunca mantenemos los ojos abiertos ante el peligro de su total deformación»¹³.

Para Bonhoeffer, la Iglesia es el reino de Dios que se está realizando sobre la tierra, es decir, en una figura histórica concreta. A la hora de determinar la relación entre la Iglesia empírica y la Iglesia esencial, echaba mano de la distinción entre Iglesia del pueblo e Iglesia voluntaria. Es un planteamiento completamente diferente al que estuvo vigente tanto tiempo desde los orígenes de la Reforma. Me refiero al viejo principio que pudo poner fin a las guerras de religión: *cuius regio eius religio*. No se puede desconocer que este principio ponía las bases para la jurisdicción eclesiástica de la autoridad civil y política. Bonhoeffer esgrimió frente a esa larga historia que dio lugar a la Iglesia del pueblo (*Volkskirche*) la alternativa de la Iglesia de voluntarios o «Iglesia confesante». En este sentido, J. de Gruchy, que ha estudiado a fondo el pensamiento eclesiológico de Bonhoeffer, considera que este teólogo personifica el espíritu de la declaración de Barmen¹⁴, como una auténtica *Kirchenkampf*. Por ello ha ejercido un poder y una atracción simbólicos para todos los cristianos que en Sudáfrica se han opuesto al *apartheid*¹⁵.

La contribución eclesiológica de Bonhoeffer al ámbito sudafricano se prolonga también en otra dimensión de la Iglesia, a saber: la necesidad de una «confesión de culpas» por parte de la Iglesia. Con ello, anticipaba una dimensión muy necesaria en la Sudáfrica del *postapartheid*: la obligación de confrontarse con el propio pasado y abrir caminos a la reconciliación¹⁶.

¹² D. BONHOEFFER, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio*, Salamanca 1969, 106. Véase: H. ZAHNT, *A vueltas con Dios*, 176-191.

¹³ *Ibid.*, 248.

¹⁴ H. VALL, *Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen (1934)*, Salamanca 1976.

¹⁵ J. de GRUCHY, *Bonhoeffer and South Africa*, 132.

¹⁶ Cf. J. de GRUCHY, «Bonhoeffer, Apartheid and Beyond: The Reception of Bonhoeffer in South Africa», en: Id. (ed.), *Bonhoeffer for a New Day (Theology in a Time of Transition)*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 361-363.

No es de extrañar que a comienzos de la década de los ochenta del siglo pasado, la Iglesia Reformada Holandesa comenzara a revisar su postura racial, dando lugar a un profundo viraje y orientando el foco de su reflexión teológica hacia la eclesiología, a la cuestión de la identidad de la Iglesia y su relevancia. La perspectiva cosmológica y ontológica, que había prevalecido en la larga serie de documentos de esta Iglesia que justificaban bíblicamente el *apartheid*, daba ahora paso a la problemática eclesiológica, como puede verse en el primer documento oficial publicado tras el documento *Kairós (Church and Society, 1986)*¹⁷. El carácter e identidad de la Iglesia, o la relación específica entre unidad y pluriformidad son las principales cuestiones debatidas en el seno de esta Iglesia. El debate ecuménico y misionero reconduce las cuestiones al ámbito del sentido y de la función de la Iglesia¹⁸.

Resulta bien elocuente una comparación entre el documento *Race, People and Nation and the relationship between them in the light of Scripture* de 1974, con el texto al que nos acabamos de referir. Mientras en el primero todo el material teológico ha sido organizado desde la perspectiva de la cosmología y la ontología, *Church and Society* está elaborado bajo la rúbrica de la eclesiología¹⁹. Una vez más se pone de manifiesto la profunda interrelación que hay que establecer siempre entre ecumenismo, misión y eclesiología.

5. CONTEXTUALIDAD Y UNIVERSALIDAD EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA: «UN SOLO EVANGELIO EN MUCHOS CONTEXTOS»

El documento *Kairós* ofrece un ejemplo de trabajo contextual y de alcance ecuménico. Mas allá de sus límites, ya señalados en nuestro análisis y comentario, el texto puede situarse en la línea marcada por el Consejo Ecuménico de Iglesias en el estudio que la Conferencia de Montreal (1963) dedicó a la «Escritura, la Tradición y las tradiciones». Aquella reflexión permitió establecer los fundamentos de un entendimiento común de la única Tradición de la Iglesia a partir de este presupuesto: «Todos vivimos en una Tradición que se remonta a nuestro Señor y que tiene sus raíces en el Anti-

¹⁷ GENERAL SYNODICAL COMMISSION DUTCH REFORMED CHURCH (ed.), *Church and Society. A Testimony of the Dutch Reformed Church as adopted by the General Synod of the Dutch Reformed Church*, October 1986, Bloemfontein 1987.

¹⁸ En 1989 se encargó a Fe y Constitución un estudio sobre el tema *The Nature and Mission of the Church - Ecumenical Perspectives of Ecclesiology*, que dio lugar al documento *The Nature and Purpose of the Church*.

¹⁹ Cf. J. KINGHORN, «On the Theology of Church and Society in the DRC», *JTSA* 70 (1990) 29.

guo Testamento, y que todos somos deudores de una Tradición en cuanto hemos recibido la verdad revelada, el Evangelio, transmitida de generación en generación. Podemos, por lo tanto, decir que existimos como cristianos por la Tradición del Evangelio (la *paradosis* del *kerigma*) atestiguado en la Escritura, transmitido en la Iglesia y por la Iglesia gracias al poder del Espíritu Santo»²⁰.

La conferencia de Montreal ayudó a las Iglesias a tomar conciencia del hecho de que la Escritura da testimonio de la única Tradición, que es transmitida a través de la Iglesia, sin desconocer la existencia de diversas tradiciones confesionales (por ejemplo, tradición reformada o tradición luterana). Si así se ponían las bases para superar la oposición entre el principio de la *sola scriptura* y el principio de «Escritura y Tradición», también es cierto que quedaba al descubierto una inmensa problemática que nace del hecho de que la única Tradición se ha plasmado en tradiciones y culturas concretas. Aquí aflora el dilema «contextualidad y catolicidad». Sin duda, la elaboración del documento *Kairós* entraña un serio esfuerzo de leer las propias tradiciones a la luz de la única Tradición. Sus autores, miembros de diversas Iglesias, pudieron reconocer que ese diálogo les ayudó a apreciar mutuamente a los otros, así como a poner en tela de juicio sus concepciones limitadas, incluso falseadas, acerca de Dios y de lo que Dios espera que los cristianos sean y hagan en el mundo. En una buena predisposición hermenéutica y ecuménica, los participantes (de tradición anglicana, congregacionista, luterana, reformada, o católico-romana) estaban invitados a reconocer la única Tradición como don de Dios en el espíritu de la IV Conferencia Mundial (Montreal).

La hermenéutica ecuménica no es un puro acto humano sino un acto eclesial conducido por el Espíritu. El Espíritu Santo inspira a las Iglesias y les induce a repensar y reinterpretar su tradición en diálogo con las demás, pensando en la norma directriz de la única Tradición en la unidad de la Iglesia de Dios. El Espíritu ha de ayudar a discernir la verdad de la falsedad y reconocer tanto la riqueza como las limitaciones de las distintas circunstancias geográficas, históricas, sociales y culturales en las que se produce la recepción del Evangelio. En definitiva, como ha formulado Fe y Constitución en su documento *Un tesoro en vasos de barro*, «un solo Evangelio en muchos contextos»²¹. Es la secuencia que han ido jalando la declaración de Barmen (1934) y la confesión Belhar (1982), el *Kairós* sudafricano, el *Kairós* latinoamericano y el *Kairós* palestino²².

²⁰ Citado en: FE Y CONSTITUCIÓN, «Un tesoro en vasos de barro», 165.

²¹ Ibid., 179.

²² Cf. N. HORN, «From Barmen to Belhar and Kairos», en: CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *On Reading Karl Barth in South Africa*, 105-119.

El análisis del *apartheid* y del documento *Kairós* nos ha hecho más conscientes de que las comunidades cristianas viven en lugares y tiempos concretos que se definen por sus características culturales, económicas, políticas y religiosas. Ahí se entreveran el postulado de la contextualidad y el principio de la catolicidad²³. En cualquier contexto existen ambigüedades potenciales en cuanto a la forma en que se proclama el Evangelio. Para el caso sudafricano, en un contexto de nacionalismo exacerbado, han de ser recordados los mandamientos de Jesús de amar incluso a los enemigos (Mt 5,44), y de distinguir entre la lealtad a Dios y la que se debe al César (Mc 12,17); estos y otros textos pueden ponernos inmediatamente en guardia contra el peligro que existe cuando el concepto de «nación» es excluyente y totalitario. Tampoco se puede olvidar la obligación cristiana de construir o reconstruir las naciones en nombre de la participación y de la reconciliación de todos (cf. Rom 13,5-10). En una palabra: toda comunidad eclesial debe arrepentirse de lo que haya habido de alienante en la forma que ha proclamado el Evangelio, renovando su compromiso para que el Evangelio que se predica sea dador de vida.

6. EL FUTURO DEL ECUMENISMO EN ÁFRICA

Ya hemos visto cómo el combate contra el racismo ha sido un capítulo muy importante en la historia ecuménica africana. África estuvo en el centro de la controversia ecuménica con ocasión del Programa de Lucha para Combatir el Racismo (1970-1981). Podemos hablar de una renovación del compromiso ecuménico con el continente negro. En 1998, tuvo lugar un acontecimiento de extraordinaria relevancia: la celebración en Harare, capital de Zimbabwe, de la VIII Asamblea del Consejo Ecuménico de Iglesias. No se trataba de una Asamblea cualquiera, sino de aquella que conmemoraba el cincuentenario de un organismo que, hoy por hoy, sigue siendo el máximo exponente del movimiento ecuménico internacional. No era la primera vez que el CEI celebraba una asamblea en el continente africano. En 1975 había tenido lugar en Nairobi la V Asamblea. Pero la elección de un país africano había sido entonces algo accidental: la situación política de Indonesia obligó a última hora a cambiar la sede. Ahora, sin embargo, se trataba de un deseo expreso. El Comité Central rechazaba la invitación de las Iglesias suizas de conmemorar el cincuentenario en Ginebra, la ciudad que lo había visto nacer, y optaba por un convulso país africano como sede de la Asamblea. Su entonces Secretario General, el alemán Konrad Raiser, justificó así la opción:

²³ Ibid., 183.

«Era una señal de que la Asamblea no debía ser sólo una ocasión de mirar hacia atrás (...) sino una oportunidad de discernir los desafíos actuales con que se enfrenta el movimiento ecuménico y de mirar hacia el siglo XXI. Y no hay duda de que el futuro del cristianismo y del movimiento ecuménico se forjará sobre todo en regiones como África y América Latina y no tanto en las regiones septentrionales cristianismo histórico. Todo permite pensar que a comienzos del siglo XXI África será el continente con mayor población cristiana. Al mismo tiempo, es en África donde se manifiesta con mayor claridad el desorden actual del sistema mundial, y la marginación y fragmentación de sociedades enteras (...) La decisión de celebrar en Harare la VIII Asamblea fue una expresión de nuestra determinación de no cejar en nuestra solidaridad con las Iglesias y la población africana en su búsqueda de nuevos cimientos en los que sea posible afirmar su identidad y reconstruir formas viables de vida comunitaria»²⁴.

El CEI no hacía sino ratificar el compromiso del movimiento ecuménico con el pueblo africano. La historia del continente en las últimas décadas arrojaba un sombrío balance. La euforia que vivieron los pueblos recién independizados, no tardó en transformarse en frustración al ver malogradas sus expectativas. Las nuevas naciones se vieron incapaces de hacer frente a la grave situación de crisis económica que atravesaban muchas de ellas. Guerras civiles, gobiernos corruptos, nuevas dictaduras, o la terrible lacra del sida, azotaban al continente²⁵. D. Crafford describe con estos trazos el sombrío panorama de la evolución política, económica y social del continente:

«En muchos países africanos, tras la independencia se experimentó una profunda desilusión. Golpes de estado, guerras civiles con numerosas pérdidas de vidas y propiedades, violencia y tensiones sociales, corrupción y ausencia de libertades individuales y libertad de prensa, provocaron en mucha gente un sentimiento de desesperanza en el futuro de África. En el ámbito económico las perspectivas eran todavía peores. Los países africanos sufrían los duros efectos de unas relaciones comerciales desiguales, de la ausencia de expertos en tecnología y agricultura, de la ausencia de líderes políticos y empresarios capacitados para desempeñar su labor y por la crisis de la deuda. El resultado final de todo ello era hambre, pobreza, colapso de los servicios sociales básicos, de la salud, la educación y las infraestructuras generales»²⁶.

²⁴ K. RAISER, «Informe del Secretario General», en: N. LOSSKY (ed.), *Faisons route ensemble (Rapport officiel de la Huitième Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises)*, Geneva 1999, 84.

²⁵ Luis de Sebastián se ha referido a las diez plagas que lacran la vida del continente: el subdesarrollo, la enfermedad, la guerra, el hambre, el maltrato de la mujer, la falta de democracia y viabilidad política, la corrupción de los gobernantes, la explotación, la deuda externa y la marginación y la indiferencia. Cf. L. DE SEBASTIÁN, *África, pecado de Europa*, 213-249.

²⁶ D. CRAFTORD, «Ecumenism in Africa and the Future of the Continent», o.c., 2,

En ese desolador contexto, la comunidad ecuménica formulaba un renovado compromiso con las Iglesias y los habitantes de un continente fracturado por numerosas heridas. El movimiento ecuménico viene poniendo el acento en la llamada a ejercer un ministerio profético de reconciliación. Reconciliación y sanación son dos términos frecuentes en la teología africana contemporánea. D. Crafford ha insistido en la importancia que cobra el ecumenismo en una situación por otro lado más fácil para su desarrollo. Insiste este autor cómo, en el contexto de los movimientos de liberación, las Iglesias se vieron forzadas a tomar partido, lo que produjo una fuerte polarización que dificultó enormemente la tarea ecuménica. El contexto actual posibilita más la tarea ecuménica. «Las Iglesias —afirma— pueden ahora hablar con una voz única contra la injusticia, la inmoralidad y la explotación de la humanidad y el medio ambiente»²⁷.

El teólogo Robert Schreiter se ha referido a la emergencia de este nuevo paradigma misionero centrado en la reconciliación y la sanación, que si bien ha florecido en diversos continentes, en África se ha mostrado como un paradigma esencial para el futuro de la misión cristiana²⁸. Schreiter destaca tres elementos como recursos principales que atesoran las Iglesias cristianas en aras a ejercer esa tarea reconciliadora: los ritos, las imágenes neotestamentarias de reconciliación, y la cruz. En una tierra donde lo ritual sigue teniendo un amplio lugar, sin duda el primero de esos elementos adquiere un especial significado. Consciente de la importancia de los rituales para acceder a lo más recóndito de nuestra existencia y expresar sentimientos intensamente experimentados pero difícilmente expresables, afirma:

«Los ritos adquieren una importancia extrema a la hora de abordar los diferentes estadios del proceso de reconciliación, ya que su virtualidad representativa los capacita para dar expresión a aquello para lo que no tenemos palabras (...) La Iglesia no debería infravalorar la capacidad que tienen los ritos para subrayar los momentos de transición en el proceso de reconciliación y para dar expresión a sentimientos tan dolorosos y profundos que no se sabe de qué otra manera podrían ser sobrellevados. Dentro del cristianismo, esta recuperación de lo ritual resultará seguramente más fácil para las tradiciones católica y ortodoxa

²⁷ Ibid., 2.

²⁸ Cf. R. SCHREITER, «Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission»: *IRM* 94 (2005) 74-83. El documento *Towards Common Witness to Christ Today: Mission and Visible Unity of the Church*, publicado por la Comisión Misión y Evangelismo del CEI como uno de los textos preparatorios a la celebración del centenario de Edimburgo, apunta en la misma dirección: «The growing consensus among theologians from many ecclesial traditions that the mission of the church in 21st century must be a mission of healing and of reconciliation is presented as an approach to mission that can both express the unity that is already present in the church's mission and also prepare the way for a greater unity to come». El documento en: *IRM* 399 (2010) 86-158. La cita en p. 106.

que para aquellas otras que derivan de la Reforma. Pero tanto unas como otras —cada cual según le dicte su discernimiento de la realidad— no tendrán más remedio que hacer uso diario de los ritos»²⁹.

Sudáfrica constituye, sin duda, uno de los mejores ejemplos de la contribución eclesial a esa necesaria misión reconciliadora. Las Iglesias deben mostrarse como fundamentos de la reconstrucción moral y política del continente. En vísperas de la Asamblea de Harare, el entonces presidente del CEI para África, pedía a la comunidad ecuménica una nueva mirada sobre el continente, que fuera más allá de los discursos de «liberación» y el «desarrollo» y se implicara en la reconstrucción de África, explorando sus propios recursos morales y espirituales. El CEI asumió el reto comprometiéndose a promover esfuerzos ecuménicos encaminados a acompañar a las Iglesias africanas en un proceso de discernimiento espiritual que contribuyese a modelar el futuro del continente y de su gente³⁰. K. Raiser formulaba la tarea del siguiente modo:

«Lo que se necesita es una reconstrucción ética del estado como institución pública cuya legitimidad se base en su responsabilidad hacia el pueblo y sus necesidades. Tal reconstrucción debe fundamentarse en una afirmación ética y espiritual de la dignidad humana y en la santidad de la vida. Porque ni los discursos tradicionales de “liberación” o “desarrollo”, ni la propagación de un “renacimiento africano”, son capaces de conseguir un cambio radical de paradigma que permita pasar del dominio del mercado y de las luchas sobre la “etnicidad” a un redescubrimiento de la ética comunitaria de la tradición africana. Este imperativo ético clarifica la vocación de las Iglesias y de la comunidad ecuménica en África.»³¹.

7. INCULTURACIÓN O LIBERACIÓN: HACIA UNA SÍNTESIS

Las palabras de Konrad Raiser mencionan un problema que ya apuntamos anteriormente, una especie de eterno debate entre inculturación o liberación en el seno de la teología africana. Es claro que el documento *Kairós* es uno de los productos más señeros de la teología de la liberación africana, un espejo de la llamada Teología Negra, inspirada en el pensamiento de James Cone. Merece la pena recordar la definición clásica de

²⁹ R. SCHREITER, *Violencia y reconciliación*, Santander 1998, 111-112.

³⁰ El Comité ejecutivo del CEI expresaba entonces: «En la medida en que las Iglesias y los pueblos africanos luchan por crear una nueva cultura social y política, el movimiento ecuménico asume el reto de impulsar la esperanza y la visión de una comunidad humana viable para todos los habitantes del África». Citado en: N. LOSSKY, *Faisons route ensemble*, o.c., 84.

³¹ K. RAISER, en el Prólogo a la obra: S. KOBIA, *The Courage to Hope*, viii-xix.

esta teología con las palabras del *National Committee of Black Churchmen* (1969): «La Teología Negra es una teología de la liberación negra. Busca sondear la condición negra a la luz de la revelación de Dios en Cristo, para que la comunidad negra comprenda que el Evangelio guarda relación con la humanidad negra. La Teología Negra es una teología de la *negritud*. Es la afirmación de la humanidad negra que emancipa al pueblo negro del racismo blanco, proporcionándole una auténtica libertad para ambos, blancos y negros»³². Esta teología de la *negritud* se viene confrontando, como ya dijimos, con la teología de la inculturación o africanización, hasta el punto de que el teólogo John Mbiti había polemizado motejando a la Teología Negra de «teología rencorosa y colérica», poniéndola en contraste con la Teología Africana «alegre en la experiencia de la fe cristiana».

El arzobispo anglicano Desmond Tutu hizo la defensa de la Teología Negra en aquella ocasión, argumentando que era una teología preocupada por la indigenización y el Evangelio leído a la luz de las peculiaridades de la realidad sudafricana. Añadía que su énfasis político le daba una actualidad que parecía ausente en la Teología de la inculturación. ¿Se puede vislumbrar una síntesis? ¿Estamos ante dos almas gemelas o ante dos antagonistas (D. Tutu)? La respuesta viene dada, a nuestro juicio, desde la llamada «teología de la reconstrucción».

De todos es conocido el cambio de contexto que se ha vivido en Sudáfrica desde la excarcelación de Nelson Mandela. Cuando en 1994 el Congreso Nacional Africano gana las elecciones, la pregunta que se formularon las Iglesias cristianas es cómo seguir sirviendo a la nación, cómo seguir ejerciendo un papel profético y seguir siendo la conciencia moral y espiritual de la nación. Es aquí donde cobra todo su sentido un nuevo proyecto: el de una teología de la reconciliación y la reconstrucción que contribuya a sanar las duras heridas del pasado y asiente las bases del futuro. Esto sucede en el contexto en el que se deja sentir la necesidad de superar la rivalidad entre las dos orientaciones que en las dos décadas anteriores había adoptado la teología en el continente africano. Surge así lo que se ha denominado una «teología de la reconstrucción», que en Sudáfrica tiene como autores más representativos a Charles Villa-Vicencio y Desmond Tutu, y fuera de Sudáfrica a los keniatas Jesse Mugambi y Kā Mana. En su análisis de la realidad africana, Kā Mana concluye que, en un continente en plena mutación, y que ha pasado por tragedias como la de los Grandes Lagos o el *apartheid*, hay que pasar del paradigma ideológico de la inculturación y la liberación a un nuevo paradigma, esencialmente ético, de reconstrucción de África. Dicho paradigma debe ser capaz de

³² J. CONE - G. WILMORE (eds.), *Black Theology: A Documentary History 1966-1979*, 101.

integrar las problemáticas abordadas en el cuadro del anterior, pues «para el hombre negroafricano, no hay perspectiva de reconstrucción sin una recogida crítica y una relectura creadora de la problemática de la identidad y de la problemática de la liberación»³³.

¿Significa esto que estamos acercándonos a la síntesis entre las dos corrientes? Algunos autores han querido descubrir ese intento en el núcleo de una de las páginas más hermosas de la historia sudafricana, la del proceso de reconciliación iniciado tras la celebración de las primeras elecciones democráticas en 1994. Desmond Tutu, presidente de la comisión «Verdad y Reconciliación», insertó en el corazón del proceso de reconciliación el *Ubuntu*, un concepto que expresa la concepción antropológica africana y que ha permitido ir más allá de una idea retributiva de justicia, para buscar una justicia restaurativa, en la que lo central no es tanto la retribución o el castigo cuanto restaurar las relaciones rotas, alcanzar la curación, el perdón y la reconciliación. Como parte de la herencia cultural africana, el *Ubuntu* entraña una comprensión antropológica que se sitúa en las antípodas de la visión *afrikáner* —un pueblo que había configura su identidad «frente a» un doble peligro, el peligro británico, y el peligro negro—. El *Ubuntu* afirma que existe una relación de interdependencia entre todos los seres humanos y entre éstos y la creación, que «ser humano» implica, en definitiva, aceptar la humanidad de los otros. Formulado en zulú mediante el axioma *Umun-tu ngumuntu ngabantu* (una persona es persona a través de los otros), el *ubuntu* expresa que ser humano es pertenecer a una comunidad, porque es en relación con los otros como alcanzamos la plenitud como seres humanos, que todas las personas estamos interconectadas, en una relación de interdependencia. De nuevo debemos a Desmond Tutu una de sus definiciones más conocidas:

«Cuando dices a alguien: “Tú tienes Ubuntu”, entonces es que eres generoso, hospitalario, amistoso y compasivo. Compartes lo que tienes. Es como decir “mi humanidad está inexorablemente vinculada a la tuya” (...) Decimos “una persona es persona a través de los otros”. No decimos “pienso luego existo”, sino “soy porque pertenezco, porque participo, porque comparto”. Una persona con *Ubuntu* es una persona abierta y disponible a los otros, que afirma a los otros, que no se siente amenazada *porque los otros estén capacitados y sean buena gente, ya que él o ella tienen plena confianza en sí mismos, siendo conscientes que pertenecen a una totalidad y que, por el contrario, ésta degenera cuando los otros son humillados o empujados, cuando son torturados u oprimidos*»³⁴.

³³ K. MÄNA, *Teología africana para tiempos de crisis*, 39.

³⁴ D. TUTU, *No Future Without Forgiveness*, New York 1999, 31.

En estas breves líneas late la mejor respuesta desde el corazón del África negra a aquella visión antropológica sostenida contra viento y marea por la «tribu blanca», a saber: que Dios nos había creado distintos y era deber cristiano mantenernos eternamente separados. La Comisión «Verdad y Reconciliación» constituyó un intento de avanzar hacia la curación de la nación. Para ello, proyectó un proceso de perdón a escala nacional, que ayudara a realizar la necesaria transición de la represión y la injusticia a la democracia y la libertad. Pero no como un acto transaccional entre individuos aislados, sino como un proceso en el que estaba implicada toda la sociedad sudafricana, en lo que se tornó una prolongada conversación nacional sobre los conflictos y la violencia del pasado y la forma de dejar todo eso atrás y seguir caminando adelante. La Comisión —ha dicho uno de sus analistas— fue una aventura audaz de sanación política, con el perdón como meta principal, una forma distinta de tratar con el legado del pasado, sustentada en la visión africana del individuo y la comunidad.

8. *MUNUS AFRICAE*: EL COMPROMISO DE FUTURO

Añadamos una última reflexión conclusiva a este trabajo que partió del estudio de la postura de las Iglesias frente al *apartheid* y que mira al compromiso eclesial en África desde la óptica de la Iglesia católico-romana³⁵. Mientras que la primera Asamblea Especial para África del Sínodo de los obispos (1994) y la exhortación apostólica resultante, *Ecclesia in Africa*, presentaron el tema de la Iglesia como «familia de Dios», situándose en el horizonte de un tiempo *kairológico*, la segunda —celebrada en octubre de 2009— acogió el lema «la Iglesia de África al servicio de la reconciliación, la justicia y la paz», y retomó así una serie de temas que afectaban a las nuevas condiciones del continente negro. De ahí resultó la exhortación apostólica *Africae munus* (El compromiso de África), que fue presentada por el papa Benedicto XVI durante su viaje a Benín en noviembre de 2011³⁶. Este documento consta de cincuenta y siete proposiciones relativas a los graves problemas africanos, subrayando el crucial papel evangelizador y testimonial de la Iglesia como testigo privilegiado de paz y de reconciliación, sobre todo, ante las situaciones de guerra, violencia y desesperanza.

³⁵ Cf. H. KASOMO, «Los desafíos de la evangelización y misión en África hoy», en: M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Bilbao 2006, 161-175.

³⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Discursos en Benín*, Madrid 2011, 31-34.

Con el objetivo de un mejor seguimiento y de una ejecución más eficiente de las proposiciones formuladas en la última asamblea, se reunieron en Cotonou (Benín), en noviembre de 2011, representantes de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar (CECAM). En la Declaración allí preparada se diseñan una serie de estrategias para ir difundiendo los contenidos sinodales a nivel nacional, diocesano y parroquial, y evitar así que los textos se conviertan en letra muerta o acaben olvidados sobre el papel. El tema de la justicia y la paz, tal y como se trató en el Sínodo, abarca campos cruciales como el buen gobierno, la mujer, la familia, la gestión de los recursos naturales, la inseguridad, la reconciliación, la justicia económica, la migración, el sida y la ecología, cuestiones que afectan en mayor o menor medida al país del Arcoíris con sus peculiares características y pasado histórico reciente. Ante estas realidades, la misión de las Iglesias es seguir pistas concretas y establecer los mecanismos a través de los cuales se pueda trabajar con vistas a la reconciliación.

En cualquier caso este horizonte de misión no debe perder de vista su impulso más íntimo, genuino y originario, que no es otro que la Eucaristía como culminación y cumplimiento de las palabras de Jesús: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). La misión cristiana no es mera propaganda de determinadas ideas ni publicidad persuasiva. Proviene de Dios y conduce a Él. El cuerpo del Señor, la Iglesia, se construye desde la Eucaristía que es también la expresión suprema de la estrecha conexión entre la existencia vivida y sufrida y el verdadero culto agradable a Dios, entre la historia del mundo y la historia de la salvación. Así lo expresa de forma insuperable el documento de Lima, un texto ecuménico por excelencia, que había visto la luz tres años antes del documento *Kairós*:

«La Eucaristía abarca todos los aspectos de la vida. Es un acto representativo de acción de gracias y ofrecimiento en nombre de todo el mundo. La celebración eucarística exige la reconciliación y participación entre todos los que se consideran hermanos y hermanas de la única familia de Dios y es un continuo desafío en la búsqueda de unas relaciones apropiadas en la vida social económica y política (Mt 28,23ss; 1Cor 10,16ss; 1Cor 11,20-22; Gal 3,28). Cuando participamos en el Cuerpo y Sangre de Cristo se desafía radicalmente toda clase de injusticias, racismo, separación y falta de libertad. Por medio de la Eucaristía la gracia de Dios, que todo lo renueva, penetra y restaura la personalidad y dignidad humanas. La Eucaristía incorpora al creyente al acontecimiento central de la historia del mundo. Por consiguiente, al participar de la Eucaristía, estaremos en contradicción con nosotros mismos, si no tomamos parte activa en la restauración en curso de la situación mundial y de la condición humana, al tener que comparecer ante un juicio constante: por la persistencia de injustas relaciones de todo tipo en nuestra sociedad; por las numerosas divisiones debidas al orgu-

llo humano, los intereses materiales y los poderes políticos; y, sobre todo, por la obstinación de las oposiciones injustificables de tipo confesional dentro del cuerpo de Cristo»³⁷.

³⁷ COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, «BAUTISMO, EUCARISTÍA, Ministerio», en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I, Salamanca 1986, 907-908. Véase: C. MÁRQUEZ, «Hermenéutica, eclesiología, contextualidad: cuestiones emergentes en el proceso de recepción del BEM»: *Diálogo ecuménico* 120 (2003) 7-53.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- WORLD COUNCIL OF CHURCHES (ed.), *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa - The Kairos Document*, Geneva 1985.
- THE INSTITUTE OF CONTEXTUAL THEOLOGY ON BEHALF OF THE KAIROS THEOLOGIANS, *The Kairos Document. Challenge to the Church (Revised Second Edition)*, Grand Rapids 1986.
- CATHOLIC INSTITUTE FOR INTERNATIONAL RELATIONS (ed.), *The Road to Damascus. Kairos and Conversion*, Johannesburg 1989.
- LOOGAN, W. H. (ed.), *The Kairos Covenant. Standing with South African Christians*, New York 1988.
- McAFEE BROWN, R. (ed.), *Kairos. The Prophetic Challenges to the Church*, Grand Rapids 1990.
- VIGIL, J. M. (coord.), *El Kairós en Centroamérica*, Managua 1990.

HISTORIA DE SUDÁFRICA Y DEL APARTHEID

- ALTON, J., *Ideology on a Frontier. The Theological Foundation of Afrikaner Nationalism, 1652-1910*, Westport-London 1983.
- BIRD, J., *The Annals of Natal*, 2 vols., Pietermaritzburg 1888.
- BONNER, P. (ET AL.), *Apartheid Genesis, 1935-1962*, Johannesburg 1962.
- BREYTENBACH, B., *Las confesiones verdaderas de un terrorista albino*, Barcelona 1986.
- BUNTING, B., *The Rise of South African Reich*, Harmondsworth 1964.
- CARMICHAEL, S., *Stokely Speaks: From Black Power to Pan-Africanism*, New York 1971.

- CARMICHAEL, S. - HAMILTON, CH., *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York 1967.
- CELL, J. W., *The Highest Stage of White Supremacy: The Origins of Segregation in South Africa and the American South*, Cambridge 1982.
- CLEAVER, E., *Soul on Ice*, New York 1968.
- COETZEE, J. M., *The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé (1907-)*, Social Dynamics 17/1 (1991) 1-31.
- , *La edad de hierro*, Barcelona 2004.
- , *Foe*, Barcelona 2004.
- , *Vida y época de Michael K.*, Barcelona 2007.
- COLLINS, R. O. (ed.), *African History in Documents, vol. III: Central and South African History*, Princeton ³2000, 125-277.
- CRONJÉ, G., *'n Tuiste vir die Nageslag*, Stellenbosch 1945.
- CHURCHILL, W. S., *La Guerra de los bóers*, Madrid 2006.
- DAVENPORT, R., *The Afrikaner Bond*, Cape Town 1966.
- DAVENPORT, R. - SAUDNERS, CH., *South Africa: A Modern History*, New Hampshire ⁵2000.
- DAVIE, R. (et al.), *The Struggle for South Africa (A Reference Guide to Movements, Organizations and Institutions)*, 2 vols., London 1988.
- DE KIEWIET, C. W., *A History of South Africa (Social and Economic)*, Oxford 1941.
- DE KLERK, W., *The Second [R]evolution (Afrikanerdom and the Crisis of Identity)*, Johannesburg 1984.
- DE KLERK, W. A., *The Puritans in Africa: A Story of Afrikanerdom*, Harmondsworth-New York ²1983.
- DE VILLIERS, D., *The Case of South Africa*, London 1970.
- DE WET, M. C., «The Principles of Apartheid», en: R. O. COLLINS, (ed.), *African History in Documents: Central and South African History*, vol. 3, Princeton ³2000, 216-225.
- DESMOND, C., *The Discared People. An account o African Resettlement in South Africa*, Harmondsworth 1970.
- DUBOW, S., *Race, civilization and culture: the elaboration of segregationist discourse in the inter-war years*, en: S. MARKS - S. TRAPISO (eds.), *The Politics of Race, Class & Nationalism in Twentieth Century South Africa*, London-New York 1987, 71-94.
- , *The elaboration of segregationist ideology*, en: W. BEINART - S. DUBOW (eds.), *Segregation and Apartheid in Twentieth-Century South Africa*, London-New York 1995, 145-175.
- DU TOIT, A. - GILLOMEE, H., *Afrikaner Political Thought: Analysis & Documents, vol. I: 1780-1850*, Cape Town 1983.
- FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952.
- , *Les damnés de la terre*, Paris 1961.
- FATTON, R., *Black Conciousness in South Africa: The Dialectics of Ideological Resistance of White Supremacy*, Albany 1986.
- FAWCETT, M., *What I remember*, London 1924.
- FISCHER, J., *The Afrikaner*, London 1969.
- FOREIGN POLICY STUDY FOUNDATION: *South Africa: Time Running Out*, New York 1985.

BIBLIOGRAFÍA

- FREDRICKSON, G. M., *White Supremacy (A Comparative Study in American & South African History)*, Oxford 1981.
- , *Black Liberation, A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, New York 1995.
- , *The Comparative Imagination: On the History of Racism, Nationalism, and Social Movements*, Berkeley-Los Angeles-London 2000.
- GERHART, G. M., *Black Power in South Africa. The Evolution of and Ideology*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.
- GERHART, G. M. - GLASER, C. L. (eds.), *From Protest to Challenge. A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1990*, vol. 6, Bloomington 2010.
- GILLOMEE, H., *The Afrikaner. Biography of a People*, Cape Town-Charlottesville 2003.
- GOODMAN, D., *Fault Lines. Journeys into the New South Africa*, Berkeley 1999.
- HARRISON, D., *The White Tribe of Africa (South Africa in Perspective)*, Berkeley-Los Angeles 1981.
- HEXHAM, I., *The Irony of Apartheid. The Struggle for National Independence of Afrikaner Calvinism against British Imperialism*, New York 1981.
- HILL, R. A. - PIRIO, G., *Africa for the Africans, The Garvey Movement in South Africa*, en: S. MARKS - S. TRAPIDO (eds.), *The Politics of Race and Class in Twentieth-Century South Africa*, London 1987.
- HOBHOUSE, E., *Report of a Visit to the Camps of Women and Children in the Cape Orange River Colonies*, London 1901.
- JOHNSON, R. W., *The First Man, the Last Nation*, London 2004 (trad. castellano, *Historia de Sudáfrica. El primer hombre, la última nación*, Barcelona 2005).
- KARIS, T. - CARTER, G. (eds.), *From Protest to Challenge. A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1990*, vols. 1-4, Standford-Bloomington 1972-1977.
- KARIS, T. - GERHART, G. M. (eds.), *From Protest to Challenge. A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1990*, vol. 5, Bloomington 1997.
- KENNEY, H. F., *Architect of Apartheid, H. F. Verwoerd - An Appraisal*, Johannesburg 1980.
- KRUGER, D. W., *The Making of a Nation*, London 1969.
- KRUGER, P., *The Memoirs of Paul Kruger (Four Times President of the South African Republic)*, 2 vols., New York 1902 (reimp. London 1970).
- KRÜGER, W., *Paul Kruger*, Johannesburg 1963.
- KUPER, L., *African Nationalism in South Africa, 1910-1964*, en: M. WILSON - L. THOMPSON (eds.), *The Oxford History of South Africa*, vol. II, Oxford 1971, 424-476.
- LAMAR, H. - THOMPSON, L. (eds.), *The Frontier in History, North America and Southern Africa Compared*, New Haven 1981.
- LEGASSICK, M., *Armed Struggle and Democracy (The Case of South Africa)*, Upsala 2002.
- LE MAY, G. H., *The Afrikaners, An Historical Interpretation*, Oxford 1995.
- LESSING, D., *The Grass is singing*, New York 1950.
- LUTHULI, A., *Let my People Go, An Autobiography*, London 1962.
- MALAN, R., *Mi corazón de traidor*, Barcelona 1992.

- MALHERBE, E. D. (ed.), *Education and the Poor White, Report of the Carnegie Commission*, Stellenbosch 1932.
- MANDELA, N., *Long Walk to Freedom. The Autobiography of Nelson Mandela*, Boston-New York-London 1994 (trad. castellano, *El largo camino hacia la libertad*, Madrid ²2010).
- , *La lucha es mi vida*, Barcelona 1988.
- , *Un ideal por el cual vivo*, Tafalla 2005.
- MARÉ, G., *African Population Relocation in South Africa*, South African Institute of Race Relations, Johannesburg 1980.
- MARQUARD, L., *The Peoples and Policies of South Africa*, London 1989.
- MEIER, A. - RUDWICK, E. (eds.), *Black Protest in the Sixties*, New York 1970.
- MOODIE, T. D., *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley ²1980.
- O'MEARA, D., *Volkskapitalisme, Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism 1934-1948*, Cambridge 1983.
- , *Forty Lost Years, The Apartheid State and the Politics of the National Party 1948-1994*, Athens 1996.
- OMOND, R., *The Apartheid Handbook*, Harmondsworth 1985.
- PACKENHAM, T., *The Boer War*, New York 1992.
- PATTERSON, S., *The Last Trek. A Study of the Boer People and the Afrikaner Nation*, London 1957.
- PELZEL, A. N. (ed.), *Verwoerd Speaks*, Johannesburg 1966.
- PITYANA, N. B. ET AL. (eds.), *The Bounds of Possibility, The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, Cape Town 1991.
- PLATZKY, L. - WALKER, Ch., *The Surplus People. Forced Removals in South Africa*, Surplus People Project, Johannesburg 1985.
- POSEL, D., *The Making of Apartheid, 1948-1961, Conflict and Compromise*, Oxford 1991.
- READER, J., *Africa. Biography of a Continent*, New York 1997.
- SERFONTEIN, S. P., *Brotherhood of Power, An Exposé of the Secret Afrikaner Broederbond*, Johannesburg 1978.
- , *Apartheid, Change and the NG Kerk*, Johannesburg 1982.
- SPARKS, A., *The Mind of South Africa*, New York 1990.
- STUBBS, A. (ed.), *Biko-I Write What I Like*, San Francisco 1986.
- , *Black Consciousness in South Africa*, New York 1978.
- TEMPLIN, J. A., *Ideology on a Frontier (The Theological Foundation of Afrikaner Nationalism 1652-1910)*, Westport-London 1984.
- THOMPSON, L., *A History of South Africa*, New Heaven-London ³2001.
- , *The Political Mythology of Apartheid*, New Haven-London 1985.
- THOMPSON, L. - PRIOR, A., *South African Politics*, New Haven-London 1982.
- TREURNICHT, A. P., *Credo va'n Afrikaner*, Cape Town 1975.
- VAN DER MERWE, C. N., *Breaking Barriers, Stereotypes and the Changing of Values in Afrikaans Writing, 1875-1990*, Amsterdam-Atlanta 1994.
- VAN JAARSVELD, F. A., *The Awakening of Afrikaner Nationalism*, Cape Town 1961.
- , *The Afrikaner's Interpretation of South African History*, Cape Town 164.

BIBLIOGRAFÍA

- , *The Afrikaner's Ideas of His Calling and Mission in South African History*, J TSA 19 (1977) 19-26.
- VAN KESSEL, I., «Beyond our Tildes Dream», *The United Democratic Front and the Transformation of South Africa*, Charlottesville-London 2000.
- VATCHER, W. H., *White Laager. The Rise of Afrikaner Nationalism*, New York-Washington-London 1965.
- WALSE, P., *The Rise of African Nationalism in South Africa, the African National Congress, 1912-1952*, Berkeley-Los Angeles 1971.
- , *Black Nationalism in South Africa. A Short History*, Johannesburg 1973.
- , *Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa*, Pietermaritzburg 1995.
- WILKINS, I. - STRYDOM, H., *The Super-Afrikaners (Inside the Afrikaner Broederbond)*, Johannesburg 1980.
- WILSON, M. - THOMPSON, L. (eds.), *The Oxford History of South Africa*, 2 vols., Oxford 1969-1971.
- WOODS, D., *Biko*, New York 1978 (trad. castellano, *Biko*, Salamaca 1980).
- WORDEN: N., *The Making of Modern South Africa. Conquest, Segregation and Apartheid*, Oxford 2000.
- WRIGHT, H. M., *The Burden of the Present Liberal-Radical Controversy over South African History*, Cape Town-London 1977.

EL CRISTIANISMO EN SUDÁFRICA: HISTORIA, IGLESIAS Y TEOLOGÍAS

- ABRAHAMS, G., *The Catholic Church and Apartheid, The Response of the Catholic Church and the First Decade of National Party Rule 1948-1957*, Johannesburg 1989.
- ADLER, E., *A Small Beginning (An assesment of the first five years of the Programme to Combat Racism)*, Geneva 1974.
- ADONIS, J. C., *Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou*, Amsterdam 1982.
- ALBERTS, L. - CHIKANE, F. (eds.), *The Road to Rustenburg. The Church looking forward to a New South Africa*, Cape Town 1991.
- APIIAH-KUBI, K. - TORRES, S. (eds.), *African Theology en Route*, Maryknoll 1979.
- BALCOMB, A., *Third Way Theology, Reconciliation, Revolution and Reform in the South African Church during the 1980s*, Pietermaritzburg 1993.
- BEDIAKO, K. ET AL., *A New Day Dawning, African Christianity Living the Gospel*, Zoeterneer 2004.
- BETHGE, E., *Bonhoeffer, Exile and Martyr*, New York 1975.
- BOESAK, A., *Farewell to Innocence (A socio-ethical study on Black Theology and Power)*, Maryknoll 1976.
- , *The Finger of God. Sermons on Faith and Responsibility*, Maryknoll 1979.
- , *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, Maryknoll 1986.
- , *What Belongs to Caesar? Once again Romans 13*, en: A. BOESAK - CH. VILLA-VICENCIO (eds.), *When Prayer Makes News*, Philadelphia 1986, 138-156.

- BOESAK, A. - BREWS, A., *The Black Struggle for Liberation, A Reluctant Road to Revolution*, en: CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *Theology and Violence*, Grand Rapids 1988, 51-70.
- BOESAK, A. - VILLA-VICENCIO, CH. (eds.), *When Prayer Makes News*, Philadelphia 1986.
- BOSCH, D. J., *The roots and fruits of Afrikaner civil religion*, en: J. W. HOFMEYER - W. S. VORSTER (eds.), *New Faces of Africa, Essays in Honour of Ben Marais*, Pretoria 1984, 14-35.
- , *Afrikaner civil religion and the current South African Crisis*, *Transformation* 3 (1986) 23-30.
- , *Church Perspectives on the Future of South Africa*, en: L. ALBERTS - F. CHIKANE (eds.), *The Road to Rustenburg. The Church looking forward to a new South Africa*, Cape Town 1991, 129-139.
- BOSCH, J., *James Cone, teólogo de la negritud*, Valencia 1985.
- , *La Iglesia Negra, eclesiología militante de James H. Cone*, Valencia 1986.
- , *El documento Kairós en el contexto de la teología sudafricana*: *África Internacional* 2 (1986) 120-142.
- , *El papel de las Iglesias cristianas en la lucha contra el apartheid*: *África Internacional* 4 (1987) 89-124.
- , *Utopía y profetismo desde África*, en: *Utopía y profetismo. VIII Congreso de Teología*, Septiembre 1988, 54-80.
- BOTHA, C. J., *Belbar. A Century-old Protest*, en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, 66-80.
- BRATT, J. D., *Abraham Kuyper. A Centennial Reader*, Grand Rapids 1998.
- BRAIN, J., *Moving from the Margins to the Mainstream, The Roman Catholic Church*, en: R. ELPHICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa*, Berkeley 1997, 195-210.
- BUTHELEZI, M., *The Christian Presence in Today's South Africa*: *JTSA* 16 (1976) 5-8.
- , *Six Theses: Theological Problems on Evangelism in the South African Context*: *JTSA* 3 (1979) 54-58.
- CAREY, J. J., *Black Theology, An Appraisal of the Internal and External Issues*, *TS* 33/4 (1972) 684-697.
- CIVIL RIGHTS LEAGUE, *The Churches' Judgment on Apartheid*, Cape Town 1948.
- CLOETE, G. D. - SMIT, D. J. (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, Grand Rapids 1984.
- COCHRANE, J. R., *Servants of Power, The Role of English-speaking Churches 1903-1930*, Johannesburg 1987.
- , *Christian Resistance to Apartheid: Periodisation, Prognosis*, en: M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid. Selected Perspectives on the Church in South Africa*, New York 1990, 81-100.
- , *Questioning Contextual Theology*, en: T. S. MCGLODY - L. T. KAUFMANN (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001, 67-86.
- COLEMAN, J. A., *Kairos Document of South Africa*, *The Ecumenist* 24 (1986) 33-38.
- CONE, J., *Black Theology and Black Power*, New York 1969.
- , *A Black Theology of Liberation*, Maryknoll 1970.

BIBLIOGRAFÍA

- , *The Identity Crisis in Black Theology*, Nashville 1975.
- CONE, J. - WILMORE, G. (eds.), *Black Theology, A Documentary History 1966-1979*, MARYKNOLL, 2 vols., 1979-1993.
- CHIKANE, F., *Frank Chikane*, en: W. H. LOGAN (ed.), *The Kairos Covenant. Standing with South African Christians*, New York 1988.
- DE GRUCHY, J. W., *The Church Struggle in South Africa*, Cape Town 1979.
- , *Catholics in a Calvinist Country*, en: A. PRIOR, *Catholics in Apartheid Society*, Cape Town 1982, 67-81.
- , *Towards a Confessing Church*, en: J. W. DE GRUCHY - CH. VILLA-VICENCIO (eds.), *Apartheid is a Heresy*, Grand Rapids 1983, 75-93.
- , *Bonhoeffer and South Africa (Theology in Dialogue)*, Grand Rapids 1984.
- , *A Short History of the Christian Institute*, en: CH. VILLA-VICENCIO - J. DE GRUCHY (eds.), *Resistance and Hope. South African essays in honour of Beyers Naudé*, Grand Rapids 1985, 14-26.
- , *The Church and the Struggle for South Africa*, en: B. TLHAGALE - I. MOSALA (eds.), *Hammering Swords into Ploughshares*, Johannesburg 1986, 191-206.
- , *Cry Justice. Prayers, meditations and readings from South Africa*, Maryknoll 1986.
- , *Theology and Ministry in Context and Crisis*, Eugene 1987.
- , *Racism, Reconciliation and Resistance*, en: CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *Theology and Violence. The South African Debate*, Grand Rapids 1988, 139-156.
- , *From Cottesloe to the Road to Damascus (Confessing Landmarks in the Struggle against Apartheid)*, en: G. LOOTS (ed.), *Listening to South African Voices. Critical Reflection on Contemporary Theological Documents (Annual meeting of the Theological Society of Southern Africa held at the University of Port Elizabeth, 29-31 August 1990)*, Port Elizabeth 1990, 1-18.
- , *Liberating Reformed theology. A South African Contribution to an Ecumenical Debate*, Michigan-Cape Town 1991.
- , *Christianity in Twentieth-Century South Africa*, en: M. PROZESKY - J. DE GRUCHY (eds.), *Living Faiths in South Africa*, New York 1995, 83-115.
- , *Christianity and Democracy*, Cambridge 1995.
- , *Bonhoeffer, Apartheid and Beyond: The Reception of Bonhoeffer in South Africa*, en: —, (ed.), *Bonhoeffer for a New Day (Theology in a Time of Transition)*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 353-365.
- , *Grappling with a Colonial Heritage: The English-speaking Churches under Imperialism and Apartheid*, en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa (A Political, Social and Cultural History)*, Berkeley 1997, 155-172.
- , (ed.), *Bonhoeffer for a New Day (Theology in a Time of Transition)*, Grand Rapids-Cambridge 1997.
- , *Reconciliation. Restoring Justice*, Minneapolis 2002.
- , *The Church Struggle in South Africa. Twenty-fifth Anniversary Edition*, Minneapolis 2005.
- , *Being Human. Confessions of a Christian Humanist*, London 2006.
- DE GRUCHY, J. - DE VILLIERS, W. (eds.), *The Message in Perspective*, Johannesburg 1969.
- DE GRUCHY, J. W. - VILLA-VICENCIO, Ch. (eds.), *Apartheid is a Heresy*, Grand Rapids 1983.

- , *Doing Ethisc in Context. South African Perspectives*, Marynoll 1994.
- , *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, Maryknoll-Cape Town 1995.
- DE SEBASTIÁN, L., *África, pecado de Europa*, Madrid 2007.
- DENIS, P., *Archbishop Hurley's Contribution to the Second Vatican Council*, en: M. T. FATTORI - A. MELLONI (eds.), *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999, 233-260.
- DENIS, PH. - MBAYA, H., *Select Annotated Bibliography of the History of the Catholic Church in Southern Africa, 1980-1996*, Johannesburg 1997.
- DU PLESSIS, J., *The Life of Andrew Murray of South Africa*, London 1919.
- DURAND, J. J., *A Confession. Was It Really Nesessary?*, en: G.D. CLOETE - D.J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church 1982*, Grand Rapids 1984, 32-41.
- , *Church and State in South Africa: Karl Barth vs. Abraham Kuyper*, en CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *On reading Karl Barth in South Africa*, Grand Rapids 1988, 121-137.
- DU TOIT, A., *Puritans in Africa? Afrikaner "Calvinism" and Kuyperian Neo-Calvinism in Late Nineteenth-Century South Africa*: CSSH 27(1985) 209-240.
- , *No Chosen People: The Myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalism and Racial Ideology*: AAR 8 (1983) 920-952.
- , *Captive to the Nationalist Paradigm: Prof. F.A. van Jaarsveld and the historical evidence for the Afrikaner's ideas on his Calling and Mission*: South African Historical Journal 16 (1984) 48-79.
- ELPICK, R., *Missions and Afrikaner Nationalism: Soundings in the Prehistory of Apartheid*, en: D. L. ROBERT (ed.), *Converting Colonialism (Visions and Realities in Mission History, 1706-1914)*, Grand Rapids 2008, 54-78.
- , *The Benevolent Empire and the Social Gospel*, en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History*, Claremont 1997, 347-369.
- ELPICK, R - DAVENPORT, R. (eds.), *Christianity in South Africa (A Political, Social and Cultural History)*, Berkeley 1997.
- ENGELBRECHT, S. P., *History of the Nederduits Hervormde Kerk*, Pretoria 1925.
- GART, A., *Catholic Church and Apartheid*, Johannesburg 1989.
- GENERAL SYNODICAL COMMISSION DUTCH REFORMED CHURCH (ed.), *Church and Society. A Testimony of the Dutch Reformed Church as adopted by the General Synod of the Dutch Reformed Church, October 1986*, Bloemfontein 1987.
- GERDENER, G. B. A., *Die Afrikaner en die sending*, Cape Town 1959.
- GERSTNER, J. N., *The Thousan Generation Covenant (Dutch Reformed Covenant Theology and Group Identity in Colonial South Africa, 1652-1814)*, Leiden 1991.
- GEYSER, A. S. (et al.), *Delayed Action*, Pretoria 1960.
- GOVENDER, J. (ed.), *Unity and Justice. The Witness of the Belydende Kring*, Braamfontein 1984.
- GROVES, CH., *The Planting of Christianity in Africa*, 4 vols., Cambridge 1958 (reimp. Cambridge 2002).
- HEXHAM, I., *Religious Conviction or Political Tool? (The Problem of Christian National Education)*, JTSA 26 (1979) 13-23

BIBLIOGRAFÍA

- , *Dutch Calvinism and the Development of Afrikaner Nationalism*: African Affairs 79 (1980) 195-208.
- HESLAM, P. S., *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids 1998.
- HINCHLIFF, P., *The Anglican Church in South Africa*, London 1963.
- HOFMEYR, J. W. - VORSTER, W. S., *New Faces of Africa, Essays in Honour of Ben Marais*, Pretoria 1984.
- HOFMEYR, J. W. - CROSS, K., *History of the Church in Southern Africa*, 2 vols., Pretoria 1986-1988.
- HOFMEYR, J. W. - PILLAY, G. J. (eds.), *A History of Christianity in South Africa*, Pretoria 1994.
- HOFMEYR, J. - MILLARD, J. A. - FRONEMAN, J. J. (eds.), *History of the Church in South Africa (A Documentary & Source Book)*, Pretoria 1994.
- HOFMEYR ET AL. (eds.), *1948 Plus 50 Years. Theology, Apartheid and Church, Past, Present and Future*, Pretoria 2001.
- HOPE, M. - YOUNG, J., *The South African Churches in a Revolutionary Situation*, Maryknoll 1985.
- HORN, N., *From Barmen to Belbar and Kairos*, en: CH. VILLA-VICENCIO (ed.), *On Reading Karl Barth in South Africa*, Grand Rapids 1988, 105-119.
- HUDDLESTON, T., *Naught for Your Comfort*, London 1956.
- HUBER, W., *The Barmen Declaration and the Kairos Document (On the Relationship between Confession and Politics)*, JTSA 75 (1991) 48-60.
- , *Hope in Crisis*, en: S. JACOB (ed.), *Hope in Crisis. Report of the Eighteenth National Conference of the South African Council of Churches held at St Barnabas College, Johannesburg. June 23-27, 1986*, 38-53.
- HUET, P., *Ééne Kudde en een Herder, Verhandeling over de Toebrenging van Heidenen tot de Christelijke Kerkgemeenskap*, Kaasptad 1860.
- HURLEY, D., *Vatican II. Keeping the Dream Alive*, Pietermaritzburg 2005.
- KAUFMANN, L. T., *Good News to the Poor; The Impact of Albert Nolan on Contextual Theology in South Africa*, en: T. S. MCGLORY - L. T. KAUFMANN (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001, 17-32.
- KEARNEY, P. (ed.), *Denis E. Hurley. Memoires (The memoirs of the Archbishop Denis E. Hurley, OMI)*, Pietermaritzburg 2006.
- INTERNATIONAL COMMISSION OF JURISTS (ed.), *The Trial of Beyers Naudé*, London 1975.
- IVE, A., *A Candle Burns in Africa, The Story of the Church of England in South Africa*, Hillcrest 1992.
- JOHANSON, B., *Race, Mission and Ecumenism. Reflections on the Landman Report*, JTSA 10 (1975) 51-61.
- KEARNEY, P., *Guardian of the Light. Denis Hurley, Renewing the Church, Opposing Apartheid*, New York-London 2009.
- KEET, B. B., *Suid Afrika Waarheen?*, Stellenbosch 1955 (trad. ingles, Whiter South Africa?, Stellenbosch 1955).
- KINHORN, J., *Dutch Reformed Church Teology, A Theology of Exploitation?*, JTSA 49 (1984) 4-13.
- , *Die NG Kerk en Apartheid*, Johannesburg 1986.

- , *The Theology of Separate Equality: A Critical Outline of the DRC's Position on Apartheid*, en: M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid*, London 1990, 57-80.
- , *On the Theology of Church and Society in the DRC*: JTSA 70 (1990) 21-36.
- , *The Church and Contemporary Theological and Political Documents (Some remarks in the light of the case of the DRC-versus-Documents)*, en: G. LOOTS (ed.), *Listening to South African Voices. Critical Reflection on Contemporary Theological Documents (Annual meeting of the Theological Society of Southern Africa held at the University of P.E. 29-31 August 1990)*, Pietermaritzburg 1990, 19-31.
- , *Modernization and Apartheid: The Afrikaner Churches*, en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History*, Cape Town 1997, 135-154.
- , *Aspects of the Role of the White Afrikaans Component in the Transition in South Africa*, en: A. TAYOB - W. WEISSE (eds.), *Religion and Politics in South Africa (From Apartheid to Democracy)*, Münster 1999.
- KLAAREN, E. M., *Creation and Apartheid, South African Theology since 1948*, en: R. ELPICK - R. DAVENPORT (eds.), *Christianity in South Africa*, Berkeley 1997, 373-374.
- KOBIA, S., *The Courage to Hope*, Geneva 2004.
- KRETZSCHMAR, J., *The Voice of Black Theology in South Africa*, Braamfontein 1986.
- KUYPER, A., *Lectures on Calvinism. Six Lectures Delivered at Princetown University under the Auspices of L. P. Stone Foundation*, Grand Rapids 1931.
- LELYVELD, J., *Move Your Shadow, South Africa Black and Withe*, Johannesburg 1986.
- LEWIS, C. - EDWARDS, G. E. (eds.), *The Historical Records of the Church of the Province of South Africa*, London 1934.
- LIVINGSTONE, D., *Missionary Travels and Researches in South Africa*, London 1857 (trad. castellano, Viajes y exploraciones en el África del SUR, La Coruña 2008).
- LOMBARD, J. H. P., *Apartheid, Change and the NGK*, Emmarentia 1982.
- LOOF, C. J. A., *Bevryding tot eenwording The Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1993*, Kampen 1998.
- LUBBE, J. J., *About 1948, What happened?*, en: J. W. Hofmeyr - C. J. S. LOOMBARD - P. J. MARITZ (eds.), *1948 plus 50 years. Theology, apartheid and church, Past, Present and Future*, Pretoria 2001, 46-67.
- MÄNA, K., *Teología africana para tiempos de crisis (Cristianismo y reconstrucción de África)*, Estella 2000.
- MARTEY, E., *African Theology. Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993.
- MBITI, J., *An African Views American Black Theology*, en: J. CONE - G. WILLMORE (eds.), *Black Theology. A Documentary History*, vol. 1, 477-482.
- MCGLODY, T. S. - KAUFMANN, L. T. (eds.), *Towards an Agenda for Contextual Theology. Essais in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001.
- MCLEOD, B., *Naudé, Prophet to South Africa*, Atlanta 1978.
- MEIER, A. - RUDWICK, E. (eds.), *Black Protest in the Sixties*, New York 1970.
- MEYER, P. M., *The Roman Catholic Church in South Africa. A Select Bibliography*, Cape Town 1979.
- MOORE, B. (ed.), *Black Theology: The South African Voices*, London 1973.
- , *The Challenge of Black Theology in South Africa*, Atlanta 1974.

BIBLIOGRAFÍA

- MOTHALBI, M. (ed.), *Essays on Black Theology*, Johannesburg 1972.
- MOSALA, I. - TAGALE, B. (eds.), *The Unquestionable Right to Be Free (Black Theology from South Africa)*, Maryknoll 1986.
- MUZOREWA, G. H., *The Origins and Development of African Theology*, Maryknoll 1985.
- NASH, M. (ed.), *Your Kingdom Come, Papers and Resolutions of the Twelfth National Conference of the SACC, Hammanskraal, May 5-8, 1980*, Johannesburg 1980.
- NAUDÉ, P., *From Pluralism to Ideology, The Roots of Apartheid Theology in Abraham Kuyper, Gustav Warneck and Theological Pietism*, Scriptura 88 (2005) 161-173.
- NAUDÉ, B. - SÖLLE, D., *Hope for Faith. A Conversation*, Geneva 1986.
- NEDERDUITSE GEREFORMEERDE KERK, *Report of the Committee on Current Affairs of the General Synod of the Nederduitse Gereformeerde Kerk*, Cape Town 1966.
- NGINDU-MUSHETE, A., *Les themes majeures de la théologie africaine*, Paris 1989.
- NOLAN, A., *Jesus before Christianity*, London 1976 (trad. castellano: «¿Quién es ese hombre?» *Jesús, ante el cristianismo*, Santander 1981).
- , *Lectures on Theology of Liberation*, en: A. Nolan - R. BRODERICK, *To Nourish our Faith. Theology of Liberation for Southern Africa*, Hilton 1988, 1-82.
- , *God in South Africa. The Challenge of the Gospel*, Cape Town 1988 (trad. castellano: *Dios en Sudáfrica*, Santander 1989).
- , *Kairos Theology*, en: J. DE GRUCHY - CH. VILLA-VICENCIO (eds.), *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, Maryknoll-Cape Town 1994, 212-218.
- NOLAN, A. - BRODERICK, R., *To Nourish our Faith. Theology of Liberation for Southern Africa*, Hilton 1988.
- NÜRNBERGER, K., *Suscribing to Confessional Documents Today*, JTSA 75 (1991)
- NÜRNBERGER, K. - TOOKE, J. (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, Cape Town 1988.
- NYAMITI, Ch., *The Way to Christian Theology for Africa*, Eldoret 1978.
- OLDHAM, J. H., *Christianity and the Race Problem*, London 1924.
- OSTORE, W., *Sailing on the Next Tide. Missions, Missiology and the Third Reich*, Frankfurt 2000.
- PATON, A., *Apartheid and the Archbishop: The Life and Times of Geoffrey Clayton*, London 1974.
- , *Cry the beloved Country*, New York 1948.
- PAW, J. C., *Anti-Apartheid theology in the Dutch Reformed Family of Churches. A depth-hermeneutical analysis*, Vrije UNIVERSITEIT, September 2007.
- PONTIFICIA COMISIÓN JUSTICIA Y PAZ, *La Iglesia ante el racismo*, Ecclesia 2412 (1989) 19-38.
- PROZESKY, M. (ed.), *Christianity amidst Apartheid. Selected Perspectives on the Church in South Africa*, New York 1990.
- PROZESKY, M. - DE GRUCHY, J., *Living Faiths in South Africa*, New York 1995.
- RANDAL, P., *Spro-Cas revisited, The Christian contribution to Political debate*, en: CH. VILLA-VICENCIO - J. DE GRUCHY (eds.), *Resistance and Hope. South African essays in honour of Beyers Naudé*, Grand Rapids 1995, 165-173.
- ROBERTS, D. L., *Quest for a Black Theology*, Philadelphia 1971.
- , *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Philadelphia 1971.
- , *A Black Political Theology*, Philadelphia 1974.
- , *Black Theology Today*, New York 1984.

- , *Converting Colonialism (Visions and Realities in Mission History, 1706-1914)*, Grand Rapids 2008.
- ROBINSON, P. J., *The 1982 Belhar Confession in Missionary Perspective*, en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church* 1982, 42-52.
- RYAN, C., *Beyers Naudé. Pilgrimage of Faith*, Cape Town 1990.
- SERFONTEIN, J. H. P., *Apartheid, Change and the NG Kerk*, Johannesburg 1982.
- SJOLLEMA, B., *Eloquent Action*, en: P. WEBB (ed.), *A Long Struggle. The Involvement of the World Council of Churches in South Africa*, Geneva 1994, 12-44.
- SMITH, D., *What does status confessionis mean?*, en: G. D. CLOETE - D. J. SMIT (eds.), *A Moment of Truth. The Confession of the Dutch Reformed Mission Church* 1982, Grand Rapids 1984, 8-16.
- , *A Status Confessionis in South Africa?*, JTSA 47 (1984) 21-46.
- , *The Symbol of Reconciliation and Ideological Conflict in South Africa*, en: W. S. VORSTER (ed.), *Reconciliation and Construction*, Pretoria 1986, 79-112.
- , *Has there Been any Change? On the Role of the Dutch Reformed Church 1974-1990*: Scriptura 76 (2001) 119-126.
- , *The Impact of the Church in South Africa after the Collapse of the Apartheid Regime*, en: K. BEDIAKO ET AL., *A New Day Dawning: African Christianity Living the Gospel*, Zoetermeer 2004, 128-149.
- SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, *Pastoral Letters*, Pretoria 1966.
- STRASSBERGER, E., *Ecumenism in South Africa: 1936-1960*, Johannesburg 1974.
- , *Declaration of Commitment*, Pretoria 1977.
- SPECKMAN, M. T. - KAUFMANN (eds.), *Toward an Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001.
- THAGALE, B. - MOSALA, I. (eds.), *Hammering Swords into Ploughshares (Essays in Honour of Archbishop Mpiilo Desmond Tutu)*, Grand Rapids 1987.
- TAYOB, A. - WEISSE, W. (eds.), *Religion and Politics in South Africa (From Apartheid to Democracy)*, Münster 1999.
- TUTU, D. M., *Black Theology/African Theology-Soul Mates or Antagonist?*, en: J. CONE - G. WILLMORE (eds.), *Black Theology. A Documentary History*, Atlanta 1979, 483-491.
- , *Crying in the Wilderness (The Struggle for Justice in South Africa)*, Grand Rapids 1982.
- , *Hope and Suffering. Sermons and Speeches*, Grand Rapids 1985.
- , *The Rainbow People of God*, New York 1994.
- , *No Future without Forgiveness*, New York 1999.
- , *Dark Days: Episcopal Ministry in times of Repression, 1976-1996*: JTSA 118 (2004).
- UTUK, E., *Visions of Authenticity. The Assemblies of All Africa Conference of Churches 1963-1992*, Nairobi 1997.
- VAN DER WATT, P. B., *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk*, 4 vols., Pretoria 1976-1987.
- VAN DER MERGE, W., *The Development of Missionary Attitudes in the Dutch Reformed Church in South Africa*, Cape Town 1936.
- VAN PRINSTERER, G. G., *Ongeloof en revolutie (van historische voorlenzingen)*, Leyden 1847 (trad. inglesa, *Unbelief and Revolution*, Amsterdam 1975).

BIBLIOGRAFÍA

- VAN WYK, J. A., *Liberation Theology in the African Context*, en: J. W. HOFMEYR - W. S. VORSTER (eds.), *New Faces of Africa. Essays in Honour of Ben (Barend Jacobus) Marais*, Pretoria 1984, 180-190.
- VILLA-VICENCIO, Ch. (ed.), *Theology and Politics in South Africa (An Examination of Some Theological writing in South Africa: JTSA 17 (1976) 25-34.*
- , *Between Christ and Caesar. Classic Contemporary Texts on Church and State*, Cape Town-Grand Rapids 1986.
- , *Trapped in Apartheid. A Socio-Theological History of the English-speaking Churches*, Maryknoll 1988.
- , *On Reading Karl Barth in South Africa*, Grand Rapids 1988.
- , (ed.), *Theology and Violence. The South African Debate*, Grand Rapids 1988.
- , *Civil Disobedience and Beyond. Law, Resistance and Religion in South Africa*, Cape Town-Grand Rapids 1990.
- , *Liberating Reformed Theology. A South African Contribution to the Ecumenical Debate*, Grand Rapids-Cape Town 1991.
- VILLA-VICENCIO, Ch. - DE GRUCHY, J. (eds.), *Resistance and Hope. South African. Essays in honour of Beyers Naudé*, Cape Town 1985.
- VORSTER, W. S. (ed.), *Reconciliation and Construction*, Pretoria 1986.
- WALSE, P., *Church versus State in South Africa. The Case of Christian Institute*, Maryknoll 1983.
- , *Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa*, Pietermaritzburg 1995.
- WEISSE, W. - ANTHONISSEN: C. (eds.), *Maintaining Apartheid or Promoting Change? (The role of the Dutch Reformed Church in a phase of increasing conflict in South Africa)*, New York-München-Berlin 2004.
- WILLMORE, G., *Black Religion and Radicalism*, Garden City 1972.
- WILSON, M., *Missionaries, Conquerors or Servants of God*, King William's Town 1966.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *World Council of Churches' Consultation with Member-Churches in South Africa, Cottesloe, Johannesburg, 7-14 December 1960*, ER XIII 2 (1961) 244-250.
- WORSNIP, M. E., *Between the Two Fires (The Anglican Church and Apartheid, 1948 to 1957)*, Pietermaritzburg 1987.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- ABBLE ET AL, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956.
- ADLER, E., *A Small Beginning. An Assessment of the Five Years of the Program to Combat Racism*, Geneva 1974.
- ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO, *Teología Africana*, Madrid 1978.
- ATKINSON, D. J. - FIELD, D. H. - O'DONOVAN, O. - HOLMES, A. F., *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*, Barcelona 2004.
- AA.VV., *Teologías del tercer mundo*, Madrid 2008.
- BARAUNA, G., *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos*, Madrid 1998.

- BEBANS, S., *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 1992.
- BEBANS, S. B. - SCHROEDER, R. P., *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll 2001.
- , *Teología para la misión. Constantes en contexto*, Estella 2009.
- BENEDICTO XVI, *Discursos en Benín*, Madrid 2001.
- BERGMANN, S., *God in Context (A Survey of Contextual Theology)*, Aldershot 2003.
- BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969.
- , *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio*, Salamanca 1969.
- BOSCH, D., *Transforming Mission (Paradigm Shifts in Theology of Mission)*, Maryknoll 1998 (trad. castellano, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005).
- BOSCH, J., *Los nuevos desafíos a la reflexión teológica*, *Sinite* 14 (1999) 151-155.
- BUENO, E., *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella 1999.
- , *La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma*, en: M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Bilbao 2006, 13-38.
- , *Ecumenismo y misión en Europa*: *Pastoral Ecuménica* 83 (2011) 35-64.
- BÜRKLE, H. (dir.), *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002.
- COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio*, en: A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I, Salamanca 1986, 907-908.
- , *Un tesoro en vasos de barro*: *DE XXXV*, 111 (2000) 155-194.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 342-347.
- CONGAR, Y. M., *L'Église catholique devant la question raciale*, Paris 1953.
- , *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en: Y. M. CONGAR - M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, vol. 3, Madrid 1970, 17-49.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007*, Madrid 2008.
- CONSEJO ECUMÉNICO DE Iglesias, *Upsala 1968. Informes, declaraciones, alocuciones*, Salamanca 1968.
- CHENU, B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris 1987 (trad. castellano: *Teologías de los terceros mundos*, Barcelona 1989).
- DIANICH, S., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1991.
- DULLES, A., *Models of Revelation*, New York 1992.
- ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990.
- GALINDO, A., *Valoración crítica de la teología de la liberación*, en: AAVV, *Teologías del tercer mundo*, Madrid 2008, 249-270.
- GARCÍA ALONSO, M., *La teología política de Calvino*, Barcelona 2008.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Santander 1998.
- , *Itinerarios de teología africana*, Estella 2001.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Salamanca 1982.
- GRESCHAT, M., *Philipe Melancton: Théologien, pédagogue et humaniste (1497-1560)*, Paris 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación*, Madrid 1971.
- HADER, J., *The Context of Kairos Palestine*: ER 64 (2012) 3-6.
- HALL, D. D., *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis 1989.
- HELSEGRAVE, D. J., *Contextualization: Meanings, Methods and Models*, Grand Rapids 1989.
- KASOMO, H., *Los desafíos de la evangelización y misión en África hoy*, en: M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Bilbao 2006, 161-175.
- KINAMON, M. - COPE, B. E. (eds), *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, Geneva-Grand Rapids 1997.
- KOYAMA, K., *Waterbuffalo Theology*, Londres 1974.
- LEHMANN, K., *Problemas metodológicos y hermenéutica de la Teología de la Liberación*, en: AAVV, *Teología de la Liberación*, Madrid 1978, 3-42.
- LÉONARD, E., *Historia General del Protestantismo*, 4 vols., Barcelona 1967.
- LOIS, J., *Inculturación y liberación en la teología africana*: Éxodo 21 (1993) 54-57.
- , *Teología de la liberación en África*, en: J. SOBRINO - J. LOIS - J. SANCHEZ RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, Madrid 1999, 237-250.
- , *Teología de la liberación y magisterio de la Iglesia*, en: AAVV, *Teologías del tercer mundo*, Madrid 2008, 271-289.
- LOSSKY, N. (ed.), *Faisons route ensemble (Rapport officiel de la Huitième Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises)*, Ginebra 1999.
- MADRIGAL, S., *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, en: G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid 2005, 13-95.
- , *El Concilio Vaticano II en las memorias del Obispo sudafricano Denis E. Hurley*: DiEc 141 (2010) 7-91.
- , *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 1012.
- MÁRQUEZ, C., *Hermenéutica, ecclesiología, contextualidad: cuestiones emergentes en el proceso de recepción del BEM*: DiEc 120 (2003) 7-53.
- , *La contextualización como nuevo horizonte de la teología*, en: G. URÍBARRI (ed.), *Contexto y nueva evangelización*, Bilbao-Madrid 2007, 15-47.
- , *Ecumenismo y misión en África*: Pastoral ecumenical 83 (2011) 91-112.
- , «*Ut placeam Deo*». *Servir a Dios bajo el yugo del racismo*, en: D. LAMONT, *Discurso desde el banquillo de los acusados. Pueblo adquirido*, Madrid 2011, 47-84.
- MARTY, M. E., *Pilgrims in their own Land*, New York 1985.
- MCCARTNEY, J. T., *Black Power Ideologies: An Essay in African-American Political Thought*, Philadelphia 1992.
- NEILL, S., *A History of Christian Missions*, London ²1990.
- NEILL, S. - ROUSE, R., *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London 1967.
- OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales en los cinco continentes*, Madrid 2001.
- O'COLLINS, G., *Revelación: pasado y presente*, en: R. LATOURELLE, Vaticano II: balance y perspectivas, Salamanca 1989, 97-104.
- PUI-LAN, K., *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland 2000.

- QUINZÁ, X. - ALEMANY, J. J., *Aportaciones de una teoría del texto a la teología narrativa*: EE 57 (1982) 183-205.
- , *Hermenéutica, textualidad, teología fundamental*, en: C. IzQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el Nuevo milenio*, Bilbao 1999, 635-666.
- REUS, M. (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Bilbao 2006.
- SCHREITER, R., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985.
- , *The New Catholicity (Theology between the Global and the Local)*, Maryknoll 1994.
- , *Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission*: IRM 94 (2005) 74-83.
- SOBRINO, J., *La raíz de la teología de la liberación*, en: AAVV, *Teologías del tercer mundo*, Madrid 2008, 163-168.
- SÖLLE, D., *Teología Política*, Salamanca 1972.
- TOMKINS, O. (ed.), *Faith and Order: The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden: August 18-25, 1952*, Faith And Order Paper no. 15, London 1953.
- TORNOS, A., *Inculturación. Teología y método*, Bilbao 2001.
- SCHREITER, R., *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander 1998.
- VALL, H., *Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen (1934)*, Salamanca 1976.
- WARNECK, G., *Outline of a History of Protestant Missions (From the Reformation to the Present Time)*, New York 1901.
- WERNER, D., *Evangelism from a WCC Perspective: A Recollection of an Important Memory, and the Unfolding of an Holistic Vision*: IRM 96 (2007) 186-203.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES (CHURCH AND SOCIETY COMMISSION), *Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time. Report of the 1966 Geneva world conference on Church and Society*, Geneva 1967.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Central Committee Minutes*, Addis Abeba 1971.
- , (ed.), *Minutes of the Commission and Working Committee, Louvain, 1971*, Faith and Order Paper no 60, Geneva 1971.
- , *Central Committee Minutes*, Geneva 1980.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES (PROGRAMME UNIT ON JUSTICE AND SERVICE - COMMISSION ON THE PROGRAMME TO COMBAT RACISM), *Churches Responding to Racism in the 1980s (The report of the World Consultation on Racism called by the World Council of Churches, Noordwijkerhout, Netherlands 16-21 June 1980)*, Geneva 1983.
- , *South Africa in Crisis*, Geneva 1983.
- ZAHRNT, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo xx*, Zaragoza 1972.