

Espacios de poder

Política y religión protestante en Sudáfrica contemporánea

Autor:

Arduino, María Eugenia

Tutor:

Seiguer, Paula

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis Doctoral

Espacios de poder.

Política y religión en Sudáfrica contemporánea

Doctoranda

Mg. María Eugenia Arduino

Directora: Dra. Paula Seiguer

Co – Director: Dr. César Ceriani Cernadas

2017

Para Federico y Guillermo,
móviles de mi historia personal
y compañeros en el tránsito de la cotidianidad.

A Gina y Andrés, por su incentivo a la valoración
de la memoria de los pueblos.

Prefacio

El desarrollo de la presente investigación ha sido un proceso en el cual fui acompañada por personas que a través del tiempo me brindaron aliento, principalmente en los momentos en los que compatibilizar su elaboración y el trabajo en la universidad resultó una tarea compleja.

Mi directora, la Dra. Paula Seiguer, sostuvo una constante y eficiente colaboración académica, a través de la cual no solamente respondió dudas y encaminó búsquedas sino que, con delicada prudencia, logró que la motivación inicial hacia la tarea no decayera con el tiempo.

Del Dr. César Ceriani Cernadas, codirector, recibí atinados aportes teóricos y bibliográficos que, incorporados al trabajo, lo enriquecieron con la finalidad de ampliar la perspectiva analítica necesaria para comprender las múltiples complejidades que contiene el tema central.

Numerosos colegas del ámbito académico cedieron horas de su tiempo para brindar sugerencias, responder consultas y participar en espacios de intercambio producto de los cuales obtuve importantes contribuciones, tanto en cuestiones metodológicas como conceptuales.

En el mismo sentido, resultó valiosa la participación en grupos dedicados a la investigación de temas afines, así como la asistencia a eventos académicos en los cuales fueron promovidas tanto la actualización bibliográfica como la revisión de tópicos relacionados.

En Sudáfrica conté con la buena disposición de integrantes de diferentes áreas de la University of Cape Town, y de múltiples asesores en los archivos consultados. En el mismo sentido, los aportes de numerosos ciudadanos sudafricanos entrevistados y / o consultados, han resultado de decisiva ayuda ante el caleidoscópico escenario estudiado.

En el núcleo familiar, tuve un gran apoyo para lograr la finalización del escrito, a lo que se sumó el privilegiado e invaluable aporte de reuniones de reflexión, consulta y revisión que desde la pertenencia disciplinar de esposo e hijo devino en una valiosa instancia de colaboración.

Por la paciencia, la contención y la cooperación de todos los mencionados, deseo expresar mi agradecimiento a la vez que mis disculpas, dado que los cinco años de este proceso demandaron que una gran parte de mi atención estuviese centrada en la realización de la tesis como objetivo a cumplir.

El camino recorrido fue fructífero, tanto por los resultados que gradualmente fueron obtenidos como por el entrenamiento metodológico realizado. El transcurso analítico que acompañó a cada etapa me permitió arribar a la comprensión de un tema que, en sí mismo, resulta doloroso a la vez que cautivante.

Concretamente, la interrelación entre las expresiones de un cristianismo protestante reelaborado en África e instancias políticas emanadas de la compleja realidad sudafricana contemporánea permitieron dar cuenta del devenir de una sociedad heterogénea, atravesada por procesos de conflicto y de reconstrucción colectiva.

Dicho escenario expresó, a lo largo de su marcha histórica, las imbricaciones reales y simbólicas que los diferentes sectores protagónicos sostuvieron por medio de sus ideas, acciones y decisiones, enmarcadas en un contexto mundial signado por los paradigmáticos cambios acaecidos desde mediados del siglo XX y hasta el presente.

Para comprender tales interacciones, el conocimiento histórico, disciplina desde la cual se estructura el escrito, permitió interpelar al pasado para entender los procesos por medio de los cuales la sociedad sudafricana asumió desafíos superadores luego de décadas de enfrentamiento y opresión.

Así, se pretende exponer, particularmente, el entramado de mediaciones que permitieron la puesta en marcha de dinámicas de vinculación, antagonismo y negociación para dar cuenta de la heterogeneidad y la persistencia de articulaciones político – religiosas presentes en el devenir sudafricano contemporáneo.

En las páginas que siguen, junto con la finalidad de contribuir en el ámbito académico con la exposición de un tema que aún en el presente posee aristas inexploradas y provoca debates, quedará expresado el énfasis que se pretende destacar en relación con la promoción de la convivencia multicultural, la pacificación social y la buena gobernanza.

Eugenia Arduino, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017.

Índice de contenidos

Prefacio	3
Presentación	6
Introducción	15
Aspectos contextuales.....	15
Estado del conocimiento.....	19
Marco teórico.....	43
Primera Parte	60
1.1- Cristianismo en expansión.....	63
1.2- Cristianismo protestante anglicano.....	71
1.3- Cristianismo reformado.....	87
1.4- Cristianismo metodista.....	97
1.5- Cristianismo pentecostal.....	111
Segunda Parte	128
2.1- Religión en África.....	131
2.2- Diversidad en Sudáfrica.....	143
2.3- El contexto sudafricano.....	154
2.4- El dilema sudafricano.....	170
2.5- Ley y orden.....	186
Tercera Parte	211
3.1- Pasado en transición.....	214
3.2- Transformación y verdad.....	240
3.3- Reconciliación y justicia.....	268
3.4- Cristianos y ciudadanos.....	290
3.5- Política y religión.....	303
Conclusiones	331
Fuentes / documentos	360
Bibliografía consultada	365
Anexo	418

Presentación

La tesis doctoral que se presenta se halla inscrita en el área de Historia de la carrera dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y el tema de la investigación se centra en las características del proceso de interrelación entre sectores políticos y las principales vertientes cristianas protestantes de la República de Sudáfrica, desde mediados del siglo XX hasta el presente.

En lo personal, siempre tuve un interés particular por África, probablemente derivado tanto de lecturas literarias como de relatos familiares. Luego, un seminario cursado sobre el *apartheid* en Sudáfrica, lo profundizó, intensificando el deseo de poder comprender cómo podía haber sido sostenido tal sistema durante tanto tiempo. A la vez que el tópico en sí mismo, también me resultó llamativa la escasa información académica disponible que trascendiera lo netamente fáctico e institucional.

Los autores que tangencialmente lo habían tratado, eludían ahondar en cuestiones socio – culturales, en el impacto ocasionado, y en el papel desempeñado por los actores más vulnerables. Las justificaciones explicativas hasta los años '80 casi lo naturalizaban como una forma política más, a la vez que sólo unos pocos escritos superaban la censura sudafricana y exponían una parte de la dramática trama local.

Lo que comenzó con una motivación inicial, devino más tarde en un gran desafío, dado que a medida que el tiempo transcurrió hasta la instauración de la democracia plena en ese país, en 1994, la bibliografía se multiplicó, y sobre todo en la etapa de transición y en la posterior. La desigualdad institucionalizada durante décadas, basada en criterios raciales, comenzó a ser estudiada desde diferentes ámbitos disciplinares, y en ese sentido, el tema también demandó ser analizado en sus variadas expresiones y perspectivas.

Así, con el fin de obtener como resultado un conocimiento interpretativo / analítico / explicativo, fue investigada la presencia de cuatro vertientes cristianas protestantes en Sudáfrica, particularizando en las instancias de reelaboración producidas a partir de la diversidad etnorreligiosa local, para comprender el modo a través del cual aquellas se

interrelacionaron con los representantes políticos desde la segunda mitad del siglo XX y hasta el presente.

La indagación se desarrolló a partir de la apertura a planteamientos epistemológicos diversos, como instancia de reflexión crítica en torno a los múltiples factores que articularon la relación entre religión y política. De ese modo, quedaron explícitas las formas de vinculación entre aquéllas, sus características sociales y culturales, y sus intercambios formales e informales. Por su parte, la conexión entre la historia, la antropología y los estudios culturales / sobre religión, enriqueció la inmersión en las complejidades de un tema que, en sus diferentes niveles de análisis, expresó las mediaciones de los actores diversos, para comprender el entramado de sus intervenciones, anclados en un escenario cambiante en el tiempo.

En cuanto a la organización interna de la tesis, la misma comienza con un prefacio seguido por una breve presentación del tema a tratar y la descripción de la estructura del escrito. Luego, en la introducción, son explicitados los aspectos contextuales desde los cuales aquélla fue planteada conceptualmente, y el estado del conocimiento sobre el tópico central, organizado en tres variables: religión, política y la relación entre ambos. A continuación se presenta un marco teórico de referencia, en el cual se hallan incluidos los autores desde cuyas propuestas fueron tomados aportes que colaboraron con el análisis de los conceptos relevantes tratados. Finalmente, se expone una explicación sobre los aspectos metodológicos empleados en el transcurso de la investigación.

El desarrollo del cuerpo principal está compuesto por tres ejes / partes principales. En el primero se aborda un recorrido histórico por la expansión cristiana protestante en África en general y en Sudáfrica en particular, desde una perspectiva teórico - descriptiva, a los efectos de explicar las modalidades de ingreso al continente, sus objetivos y el impacto de las experiencias de misionalización. En el segundo, por medio de un desarrollo explicativo - enunciativo, se focaliza en el poder político sudafricano, sobre todo desde el siglo XX, y sus acciones / ideas en relación con la instauración y vigencia del *apartheid*¹. Sus inicios y el progresivo endurecimiento derivado de su legislación fueron interrelacionados tanto con las complicidades de algunas vertientes cristianas protestantes

¹ Con la palabra *apartheid* se denominó, en Sudáfrica, al sistema que, según criterios raciales, institucionalizó una rígida segregación en todos los órdenes, junto con la atribución de derechos diferenciales. En *afrikaner*, el término significa separación, y si bien fue practicado de hecho desde finales del siglo XIX, fue implementado por el Partido Nacional desde 1948 hasta que en 1994 fue reemplazado por un sistema democrático multipartidista y multirracial.

como con los ideales potenciadores de resistencias sustentados por otras. El tercer eje, de modalidad interpretativa, está orientado hacia el análisis de la retórica discursiva de los integrantes tanto de las iglesias como del poder político, protagonistas de la transición hacia la democracia multipartidaria. Las instancias de reconciliación y posterior restauración social resultan claves para comprender cambios y continuidades en los posicionamientos ideológicos político – religiosos. De este modo, cada eje descrito conforma una de las tres partes estructuradoras de la tesis, que internamente está organizada en capítulos.

Tres objetivos generales organizan este estudio: el primero se propone comprender los mecanismos a partir de los cuales las ideas y prácticas, tanto políticas como de las vertientes religiosas estudiadas en Sudáfrica, utilizaron argumentos teológicos como forma de legitimación sobre sistemas ideológicos y políticos impuestos a la sociedad, tanto en el caso represivo del *apartheid*, como en la resistencia *antiapartheid*. El segundo objetivo se orienta hacia la exposición de la relación histórica entre política y religión protestante en dicho país a partir de las interacciones sostenidas a lo largo del tiempo, con la finalidad de demostrar que no se trató de sectores homogéneos e incommunicados enfrentados, sino que, por el contrario, sostuvieron una constante heterogeneidad a la vez que intensos intercambios entre sí que incidieron en la realidad de los diferentes momentos históricos del siglo XX y hasta el presente. Finalmente, el tercero, a modo de propósito medular de la tesis, plantea explicar la reestructuración política, social y religiosa operada en los sudafricanos a partir de la vigencia de las ideas de *reconciliación* propuestas tanto desde el poder político como desde las adscripciones religiosas. A partir de cada uno de esos objetivos generales se despliegan, respectivamente, otros de índole específica: enunciar las diferencias ideológicas, políticas y sociales entre las principales iglesias cristianas protestantes seleccionadas, antes y después del *apartheid*; describir la interrelación político – religiosa a partir de retórica discursiva utilizada por integrantes de ambos sectores en perspectiva histórica; y analizar el aporte de las iglesias en la Comisión para la Verdad y la Reconciliación por medio de las ideas de justicia restaurativa, perdón, *ubuntu* y reconciliación, con la finalidad de detectar las causas por las cuales aún se manifiesta una particular interacción poder – religión / religión – poder en el presente en Sudáfrica.

En la primera parte, en cinco capítulos, se expone el ingreso al continente africano y particularmente al territorio de la actual Sudáfrica, de las cuatro adscripciones cristianas

protestantes seleccionadas. Aquéllas se caracterizaron, en general, por sostener nociones distorsionadas y paternalistas sobre los negros, considerándolos ‘seres inmaduros y necesitados de protección especial, que habitaban en regiones insalubres’.

La descripción de la modalidad de instalación, de las ideas sustentadas y de las acciones evangelizadoras propuestas por reformados, anglicanos, metodistas y evangélicos, junto con las relaciones establecidas con la población africana y con los representantes del poder, demostró que aquéllas fueron expresión de particularidades teológicas y administrativas en las diferentes áreas de incumbencia de sus integrantes. La acción misional, por su parte, no solamente operó en el ámbito religioso, sino que se extendió al ejercicio de su influencia en temas seculares. En relación con la ordenación de pastores, se propuso evitarla para los negros, pues se afirmaba que no serían capaces de cumplir con todas las tareas que la labor demandaba. No obstante, tal principio fue trascendido por la realidad que, en la amplia territorialidad contuvo pastores de diferentes adscripciones y pertenencia étnica.

Así, desde mediados del siglo XIX, hubo africanos cristianos que decidieron formar denominaciones independientes siguiendo el modelo de organización eclesiástica que habían difundido los misioneros. Su intención era conducir iglesias propias como reacción frente al racismo y a la opresión que soportaban durante el colonialismo, además de satisfacer las demandas espirituales de una población que los admitía de mejor grado. Esa cuestión motivó el lento surgimiento de un cristianismo contextual, que se apoyó en muchos casos en la educación impartida en ámbitos escolares, también liderados por la iniciativa misional. Las interacciones posibles fueron infinitas, pues dependieron del tipo de dominio colonial que administrara el territorio, el contexto, el estilo de liderazgo ejercido y los personalismos en pugna.

La segunda parte –también organizada en cinco capítulos– se centra en la explicación del escenario sudafricano, en el cual descendientes de holandeses / *afrikaners* y de británicos rivalizaron históricamente por el poder y el control de la región. Ya en el siglo XX, mediaron para la convivencia y compartieron la estructura de gobierno un tanto disociada entre lo político y lo económico².

² El territorio asistió a los primeros contactos con europeos hacia el siglo XV a través de la navegación costera, pero fue en 1652 en que un grupo holandés se instaló en el Cabo. Luego llegaron alemanes y franceses que huían de persecuciones religiosas en sus países, y en 1806 lo hicieron británicos que tomaron el control de la región. Las rivalidades entre la población local, los británicos y los *boers* (campesinos en lengua *afrikaans*: descendientes de holandeses dedicados a actividades agropecuarias, que más tarde fueron

Los pueblos locales, integrantes fundamentales de dicho escenario, fueron desposeídos de su territorio y dominados, por lo que protagonizaron situaciones de conflicto y tuvieron que intervenir en los cruces, las relaciones y las rupturas que interconectaron de manera cambiante los diferentes elementos que componían la experiencia colectiva del espacio en el que fueron subalternizados. Las diversas religiones / religiosidades que desde el pasado se hallaban presentes en el territorio sudafricano pervivieron resignificadas con el conjunto de retóricas teológicas utilizadas por los misioneros. Instancias de adaptación, reelaboración y refuncionalización operaron para que se produjeran superposiciones y pragmáticas fusiones.

En 1948 fue instaurado el *apartheid*, practicado de hecho desde antes, que devino en el control de la población en todos los aspectos de la vida. No solamente creó fronteras internas, sino que racializó y despolitizó a la mayoría no blanca. Las vertientes protestantes actuaron en general, legitimándolo, como la reformada, y en algunos casos, evitando confrontaciones con el gobierno por medio de una tácita neutralidad, como la metodista, la anglicana y la pentecostal. No obstante, las disidencias fueron constantes y significativas³. Entre esas dos posiciones hubo un conjunto de situaciones intermedias, diversas y complejas que emanaron de la realidad cotidiana. La división de las iglesias en función de la etnicidad: para blancos y para no blancos, se sumó a otras escisiones, como la espacial.

aludidos también como *afrikaners* o africanos en las áreas urbanas) se profundizaron, sobre todo por la apropiación del territorio. En 1887, el hallazgo de oro complejizó el escenario, que derivó en el posterior estallido de dos guerras anglo – *boers* motivadas, sobre todo, por la posesión territorial y el control político – económico de la región, resuelto a favor de los británicos, que desde 1910 controlaron la recién creada Unión Sudafricana. Los derechos políticos fueron reconocidos sólo a los varones blancos adultos, y las ideas de superioridad racial se reforzaron paulatinamente. La Ley de Tierra Nativa, en 1913, reservó el 87% del área cultivable del país como propiedad de los blancos mientras que la mayoría no blanca (*coloureds*, negros, asiáticos) quedaba confinada al 13 % restante. Desde 1948, el Partido Nacional, integrado sobre todo por *afrikaners*, gobernó e impuso el sistema de *apartheid*, o desarrollo separado, vigente hasta 1994. Los descendientes de británicos, por su parte, fueron, en general, expresión del poder económico sudafricano. El 31 de mayo de 1961 se declaró la República de Sudáfrica (Giliomee: 2003 b).

³ Si bien podría pensarse que había homogeneidad en la posición ideológica sobre el *apartheid*, hacia el interior de cada vertiente protestante –tal como fue plasmado por la mayor parte de la bibliografía durante los ‘años ‘70 a ‘90-, hubo debates y disidencias que en general se evitaba que se hicieran públicos. Entre quienes se manifestaron abiertamente como activistas *antiapartheid* se destacaron el pastor reformado Alan Boesak, el reverendo metodista Paul Verryn, el reverendo anglicano William Barnett, y el pastor Frank Chikane, pentecostal. En lo público, una reunión realizada entre el 14 y el 17 de diciembre de 1960 en Johannesburg, para promover el diálogo interracial, resultó en la *Cottesloe Declaration*, por medio de la cual fue solicitada la expulsión de las iglesias reformadas del Consejo Mundial de Iglesias como rechazo a la discriminación racial vigente en ellas. Además, se rebatió la idea de que la etnicidad pudiese ser razón para la exclusión de las iglesias y se afirmó que el *apartheid* era anticristiano.

Véase http://kerkargief.co.za/doks/bely/DF_Cottesloe.pdf. Sitio web de la Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid - Afrika. Consultado el 12 de enero de 2016.

De allí que el ejercicio del servicio religioso, atravesado por esas cuestiones, tuvo que flexibilizar en muchas regiones la rigidez que la propia ley establecía.

Finalmente, se da cuenta del modo en que el contenido bíblico fue usado como base ideológica del *apartheid*, a la vez que, lentamente, también vehiculizó voces de desafío a su poder opresor. Hacia el interior de las adscripciones surgieron discrepancias que derivaron en la interpelación a sus respectivas autoridades por medio de variadas estrategias y recursos, que llegaron hasta la conformación de espacios de oposición.

En la tercera parte se incursiona en la imbricación entre actores, acciones e ideas a partir del interjuego sostenido entre el poder político y las justificaciones emanadas del contexto religioso protestante. Allí se explica el modo a través del cual los discursos operaron en correspondencia con la segregación sustentada, poniendo en evidencia mecanismos de interpretación de los diferentes niveles de la realidad.

En las áreas urbanas y periurbanas, en las cuales se especializa la tesis, los intercambios interétnicos derivados de las relaciones laborales dieron lugar al surgimiento de intersticios de vinculación que potenciaron la diversidad de percepciones y reacciones, tanto entre los diferentes grupos –blancos, *coloureds*, negros⁴– como hacia el interior de cada uno. De ese modo, las ideas de resistencia pudieron fluir y expresarse. La religión, por su parte, jugó un papel destacado en la movilización social, y muchos cristianos se sintieron motivados por un compromiso colectivo en el cual tanto la ideología como la fe estuvieron presentes. Así, los cambios discursivos⁵ atravesaron sustancialmente tanto a las instituciones como a los actores sociales, que asistieron a fluctuaciones y redimensiones constantes que, en muchos casos, impulsaron la resistencia *antiapartheid*.

⁴ Fue denominado *coloured* el grupo humano derivado de una de las clasificaciones realizadas por la política de *apartheid* vigente en Sudáfrica a partir de 1948 (anteriormente se utilizaba el término de modo informal). Se incluyó en dicho agrupamiento a descendientes de pobladores llevados en el pasado, de modo forzado, para trabajar como esclavos, desde las regiones correspondientes a las actuales India, Indonesia, Malasia, etc., quienes se unieron a lo largo del tiempo con colonos blancos y población negra. La 'identidad inventada' que fueron desarrollando desde mediados del siglo XX no fue uniforme, como tampoco lo fue a partir del final del *apartheid*. Véase para el tema el texto de Martin, Denis Constant (2001) 'What's in the name 'coloured'?'. En: *Social identities in the new South Africa after apartheid*. Kwela Books: Cape Town. Actualmente es un término usado en el censo nacional para aludir a personas de ascendencia étnica mixta.

⁵ Diferentes reuniones produjeron documentos que fueron directamente dirigidos contra el poder político. Una de ellas, la Confesión Belhar buscó, dentro de la iglesia reformada, promover un 'clamor de la fe' y un 'llamado a la fidelidad y al arrepentimiento' en la lucha contra el *apartheid*, pero recién en 1994 sus principios fueron adoptados por la Uniting Reformed Church in Southern Africa, la Dutch Reformed Mission Church, y la Dutch Reformed Church in Africa. Lo más importante en ella fue considerar que el *apartheid* constituía una *status confessionis*, es decir, una 'amenaza para el cumplimiento del Evangelio'. Confesión Belhar. Iglesia de la Misión Reformada Holandesa, 1982.

<https://www.crna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar>. Sitio web de la Christian Reformed Church. Consultado del 11 de febrero de 2016.

En los años '70, el poder político profundizó estrategias dirigidas hacia el control de todos los aspectos de la cotidianidad para que la red represiva no dejase ningún espacio posible a través del cual alguien eludiera la ley y el orden. Obviamente, como todo entramado, fue permeado por innumerables subterfugios, que se expresaron a través de variadas modalidades. Una forma de coacción estatal fue la de las comisiones investigadoras, a las cuales fueron sometidos individuos, grupos e instituciones en la medida en que se buscaba presionarlos por su posicionamiento ideológico *antiapartheid*, comunista, etc. En tal sentido, un caso paradigmático fue la inspección⁶ realizada al Instituto Cristiano de Sudáfrica, creado en 1963 como núcleo de estudios contra la segregación⁷.

A pesar de las múltiples intimidaciones, varios líderes e integrantes de las iglesias respondieron con mayor desafío a las políticas gubernamentales, a la vez que continuaron trabajando e invitando a feligreses negros a las iglesias blancas. Las adscripciones protestantes, en ese sentido, trataron de responder, a partir de su histórico paradigma ecuménico, a la evolución del panorama socio - político sudafricano de finales del siglo XX⁸. El persistente empeoramiento de las condiciones de vida llevó a los sudafricanos segregados a una resistencia cada vez más visible, que tuvo, como contrapartida, el incremento de la violencia represiva. En ese insostenible marco de conflicto social se hizo necesaria una negociación para la convivencia, que también fue impulsada por el contexto internacional.

Se trabajó para el logro de una metamorfosis social, política y económica, primero por medio de una Comisión para la Verdad y la Reconciliación que trató los temas de las

⁶ Bajo la presidencia del jurista Eloff, en 1981, se ordenó una pesquisa sobre las actividades del Instituto Cristiano, que debía poner a disposición toda su documentación para los integrantes de la comisión. Ésta redactó un informe, que con 376 páginas de contenido fue entregado en febrero de 1984 luego de no hallar nada ilegal en las actividades del Instituto. *Eloff Report. Report of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches*, noviembre de 1981. Consultado del 3 de febrero de 2016.

http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=tra19830510.026.019.

⁷ Uno de los aspectos que más indignaba a las iglesias era que según la Ley de Nativos, el Primer Ministro tenía la atribución de prohibir la asistencia de los negros a varios lugares, incluyendo los servicios de la iglesia, cuestión que consideraban les correspondía a ellas. Además, se habían producido detenciones de pastores por no adherir a ello, e inclusive algunos fueron deportados. Véase:

<http://www.sahistory.org.za/politics-and-society/apartheid-legislation-1850s-1970s>. Sitio web de South African History on line. Consultado del 13 de febrero de 2016.

⁸ Otro documento relevante por medio del cual las iglesias se expresaron fue el Kairós, en el cual 156 líderes de unas 20 denominaciones protestantes abordaron, junto con una reflexión teológica, la crítica hacia el *apartheid* y hacia las iglesias que cooperaron con él y permitieron su división ideológico – racial.

Documento Kairós. Challenge to the church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa. 1985. Véase: <https://kairossouthernafrica.wordpress.com/2011/05/08/the-south-africa-kairos-document-1985/> Consultado del 3 de febrero de 2016.

víctimas y los victimarios en los años de *apartheid*, y luego, con la promulgación de la constitución de 1996⁹, que contemplaba la igualdad en la diversidad. Desde entonces se inició una etapa de democratización que, lentamente, buscó pacificar y reconciliar a la sociedad. Los presidentes que se sucedieron hasta el presente esgrimieron retóricas de esperanza y unión en la pluralidad, enmarcadas en un sentido ético – religioso similar al que atravesó la lucha *antiapartheid*.

La dialéctica de opresión – resistencia avanzó hacia lo que se denominó la transición, el final del *apartheid* y la consolidación democrática, momentos en los cuales, la sociedad en su conjunto debió ser redefinida para adaptarse a un cambiante momento histórico en el que la pluralización formó parte de su nueva estrategia de supervivencia. Las iglesias protestantes, en ese marco, trataron de responder de modo acorde al panorama sociopolítico sudafricano de finales del siglo XX. Los primeros desafíos fueron la unificación denominacional, ya que aquéllas habían estado escindidas racialmente durante décadas; y la mirada retrospectiva, con sentido crítico, sobre su actuación pasada y presente.

Así, hubo continuidad y cambio, balance del pasado y audacia para el futuro, tradición y transformación, aspectos todos que generaron tensiones, acuerdos y negociaciones tendientes a reconciliar las ideas con las acciones que las iglesias habían mantenido durante las décadas pasadas. Quedó diferenciada cierta dicotomía que había existido entre las posiciones oficiales y / o de liderazgo, por un lado, y la *praxis* de la congregación y / o resistencia, por el otro, matizadas por diversidad de situaciones intermedias. Cada adscripción debió afrontar las consecuencias derivadas de las actuaciones y argumentaciones sustentadas durante los años de *apartheid*: la aceptación o no de la separación racial, la falta de acciones tendientes a su finalización, los vínculos sostenidos con el poder político, las oscilaciones y contradicciones discursivas, y fundamentalmente, las relaciones con los fieles.

La reconciliación, como instancia superadora de décadas de inequidad, fue decisiva para comprender el comienzo de la etapa de democracia multirracial en 1994. Para lograrla, fueron propulsadas acciones como el funcionamiento de la Comisión para la

⁹ Constitution of the Republic of South Africa. 1996. Act N° 108.

http://www.acts.co.za/constitution_of_the_republic_of_south_africa_1996.

Sitio web que provee de documentación on line para profesionales. Consultado del 27 de febrero de 2016.

Verdad y la Reconciliación¹⁰ y diversas reuniones de reflexión teológica y política de las cuales emanaron documentos relevantes que serán tratados para comprender el proceso¹¹.

En síntesis, a partir de la descripción realizada de la estructura de la tesis, se expresa que se trata de un trabajo de tipo analítico, interpretativo y explicativo. Como impacto se espera que contribuya al conocimiento general sobre el tema con nociones renovadas que, a pesar de haber sido tratadas por una parte de la bibliografía específica, carecía de estudios en los que las ideas y acciones de las cuatro adscripciones cristianas protestantes seleccionadas se hallaran descritas en su relación con el escenario político sudafricano.

Como aporte, también se busca demostrar que los sectores antagónicos investigados no actuaron de modo homogéneo, sino que sostuvieron constantes redimensiones hacia su interior derivadas de la dinámica de las relaciones sustentadas entre sí. De ese modo, la idea de un total poder blanco enfrentado a un bloque de población heterogénea no blanca nunca fue real, pues los cruces, los diálogos y las transacciones existieron siempre, generando intervínculos dinámicos, cambiantes y pendulares, según fuese conveniente para el momento y la circunstancia.

Sudáfrica, ya en democracia desde 1994, otorgó, en general, la amnistía a aquellos que revelaran plenamente sus crímenes políticos al Comité de Amnistía de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Se buscaba la recuperación de la verdad, el empoderamiento de las víctimas y que los perpetradores asumieran su responsabilidad. Así, la naturaleza distintiva de tal amnistía, a modo de un tránsito excepcional hacia una nueva sociedad posconflicto, fue interpretada como una forma de justicia para una sociedad en transición hacia la pacificación, la superación de un pasado doloroso, y una negociación para la convivencia. Las vertientes religiosas y el sector político se comprometieron a trabajar juntos en tal tarea, a la vez que a realizar una profunda autocrítica de su accionar pasado. En el presente, aún queda mucha tarea pendiente de ser realizada en el tema.

¹⁰ Véase <http://www.csvr.org.za/index.php/publications/1714-from-truth-to-transformation-the-truth-and-reconciliation-commission-in-south-africa.html>. Sitio web de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación. Consultado el 4 de febrero de 2016.

¹¹ La Declaración Rustenburg fue uno de ellos, y constituyó una especie de confesión o aceptación por parte de las Iglesias, sobre el daño ocasionado por el *apartheid* y una iniciativa para la adopción de fórmulas de reparación. Rustenburg Declaration. National Conference of Churches in South Africa, Pretoria, 1990. <http://www.sacbc.org.za/wp-content/uploads/2013/05/appendix-1-the-rustenburg-declaration.pdf>. Sitio web de la Southern African Bishops' Conference. Consultado del 5 de febrero de 2016.

Introducción

*No someterse a lo pasado ni a lo futuro.
Se trata de ser enteramente presente.*
Karl Jaspers¹²

Aspectos contextuales

Desde comienzos del siglo XX se ha asistido a la persistencia y a la diversificación de experiencias de religiosidad, entendidas como expresión de cambios sociales y culturales. África no fue una excepción en tal proceso, protagonizado por sus habitantes junto con complejos desafíos locales. Los enunciados que históricamente habían tenido presencia en el continente junto con los propuestos por quienes expandieron allí las adscripciones cristianas protestantes desde el siglo XVII atravesaron por situaciones de resignificación tales que condujeron a un renovado y dinámico escenario de la espiritualidad. Además del mensaje bíblico, las experiencias de misionalización difundieron otros mecanismos culturales, que con el tiempo fueron incorporados selectivamente por la población local, hecho que produjo como resultado el surgimiento de un cristianismo resignificado y contextualizado en África.

En el territorio de la actual Sudáfrica, específicamente, aquella religión estuvo presente desde 1665 por medio de la adscripción reformada. Más tarde se sumaron otras, entre las que se destacaron la anglicana, la metodista y la pentecostal. Las cuatro llevaron a cabo su práctica misional diferenciándose en sus organizaciones e ideas. Las comunidades locales, por su parte, asistieron a tal difusión como a una situación de intenso dramatismo que irrumpió en sus cosmovisiones y derivó en procesos de estandarización de

¹²Citado en Straehle Porras, Edgar (2015) Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. Madrid: Portal de revistas electrónicas de la Universidad Autónoma de Madrid. Núm. 10. Pág. 24.

imaginarios, de discursos y de simbolismos. De ese modo, se sumaron nuevas complejidades a un contexto de por sí multiforme.

Desde finales del siglo XIX fue implementada una creciente segregación que inicialmente fue aplicada de hecho, y que con el tiempo fue fundamentada por un *corpus* legal, basado en criterios raciales, que la minoría blanca impuso sobre la población, en su mayoría no blanca. La aplicación institucionalizada de aquella derivó en la consolidación en 1948 del *apartheid* o política de desarrollo separado, vigente hasta 1994. En ese contexto, algunas de las adscripciones protestantes sustentaron justificaciones teológicas de la racialización y la separación aplicadas. No obstante, y en el sentido opuesto, existieron otras que expresaron enunciados tendientes a la promoción de la resistencia a tales imposiciones, o que evitaron tomar posición sobre el tema. La compleja realidad sudafricana evidenció entonces un escenario de múltiples cruces, interrelaciones y rupturas que caracterizó los vínculos entre la religión y la política. Los diferentes actores que operaron a partir de ellos se expresaron por medio de discursos y prácticas que actuaron como mecanismos de expresión y articulación, persistentes en el tiempo.

En el marco de lo expuesto, el propósito principal que guía esta tesis es, en un sentido amplio, analizar la relación entre la política y la religión en Sudáfrica a partir de las imbricaciones de ideas y acciones sostenidas entre las iglesias cristianas protestantes –en las modalidades reformada, anglicana, metodista y pentecostal– y el poder, en su expresión política, desde mediados del siglo XX y hasta el presente. De modo particular, se pretende explicar el conjunto de heterogéneas estrategias que condujeron a aquellos actores –poder político y adscripciones religiosas– a la fundamentación discursiva de instancias tanto de opresión como de resistencia en el marco de un particular proceso local como fue el *apartheid*.

Asimismo, resulta significativo exponer el entramado de mediaciones simbólicas, jurídicas e institucionales que permitieron la puesta en marcha de dinámicas de vinculación, antagonismo y negociación para dar cuenta de la heterogeneidad y la persistencia de articulaciones político – religiosas presentes en el devenir sudafricano contemporáneo. Así, el problema central, la relación política – religión protestante en Sudáfrica, justifica su relevancia a partir de la importancia que reviste en ciencias sociales la comprensión del modo en que operan ciertos mecanismos de control y de toma de decisiones basados en retóricas regionalizantes de la política o, su contracara, politizantes

de la religión¹³. En tal sentido, la mutua interdependencia entre religión y política en el escenario histórico local, así como las complejidades de orden teórico / conceptual para describirla fue intersectada con las acciones e ideas emanadas del conjunto social que se hallaba ineludiblemente inmerso en una agobiante realidad. De allí que haya resultado pertinente comprender las dimensiones que se desplegaron a partir de los discursos y las prácticas, creadoras de la realidad en la que aquéllos transitaron su devenir.

La elección del tema surgió a partir del interés personal ya expuesto y de la experiencia obtenida a través de investigaciones previas sobre tópicos históricos sudafricanos¹⁴: fue detectado un conjunto de vínculos entre política y religión que aparecían escasamente expresados en la producción académica. Aquella vacuidad bibliográfica motivó el estímulo por producir una investigación que diera cuenta de las imbricaciones y cruces entre ambas dimensiones. Sumado a ello, el campo religioso internacional ha evidenciado, en las últimas décadas, procesos de 'religionalización' de la política, así como, en el sentido contrario, algunos contextos han asistido a procesos de politización de situaciones que conceptualmente pertenecerían a la esfera de la religión¹⁵.

Por lo antedicho, investigar la articulación entre la política y la religión en Sudáfrica¹⁶ contemporánea resulta relevante por tratarse de un caso en el cual los mecanismos de vinculación generados por las prácticas religiosas y los discursos políticos podrían devenir en indicadores y / o categorías de análisis aptos para indagar otros escenarios en los cuales se presuma una interacción similar. En tal sentido, debe ser destacado que el análisis del caso propuesto busca trascender el paradigma eurocéntrico

¹³ La utilización de los conceptos religionalizante y politizante constituye un mero recurso lingüístico que intenta describir a través de esos neologismos el conjunto de elementos que desde la religión son utilizados en la esfera política, y los que desde ésta son aplicados en aquélla. Ambos han sido utilizados por el autor Zigmunt Bauman aludiendo al reemplazo producido, en las últimas décadas, de expresiones ideológicas seculares por formulaciones, también ideológicas, de índole religiosa, y viceversa. Véase Bauman, Zigmunt (2008) 'Terrorismo y violencia'. Lancersos, Patxi - Díez de Velasco, Francisco (Eds.) (2008) *Religión y violencia*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

¹⁴ Tesis de Licenciatura, *Argentina y Sudáfrica. Información y diplomacia*, UNLu, 1995; tesis de Maestría Ciencias Sociales *Estructuras de significación y apropiación selectiva de religiosidad. El caso del Pentecostalismo en áreas urbanas sudafricanas*, UNLu, 2011; y libro publicado en 2014 *Mundos de fe. Espacios resignificados de espiritualidad en Sudáfrica contemporánea*. Buenos Aires: Mnemosyne.

¹⁵ Se mencionan, a modo de ejemplo, algunos países que evidencian en los últimos años situaciones relacionadas con lo descripto: Birmania, India, Sri Lanka, Tailandia, Indonesia, Bangladesh, Pakistán, Afganistán, Israel, Palestina, Irak, Siria, México, Brasil, Rusia, Nigeria, República Centroafricana, Somalia, Sudán del Sud, entre otros. <http://www.pewforum.org/2014/01/14/religious-hostilities-reach-six-year-high/>. Sitio web Pew Research Center. Consultado el 2 de febrero de 2016.

¹⁶ El territorio, denominado Unión Sudafricana desde 1910, constituyó en 1961 la República de Sudáfrica.

para focalizar la comprensión de formas locales de interrelación y *praxis* político – religiosa.

De manera complementaria, otro aporte valioso de esta propuesta radica en su apoyo documental para el proceso de dar voz a los protagonistas, tanto individuales como institucionales, omitidos en el período de censura oficial. Del mismo modo, resultan importantes los testimonios y relatos emanados de la implementación de historia oral en la tarea de campo, a través de los cuales, un interesante entramado colectivo aporta una mirada plural y decantada a la configuración teórico / conceptual.

A partir del complejo universo de religiones presentes en el escenario sudafricano, fueron seleccionadas cuatro adscripciones cristianas protestantes, tanto por la cantidad de fieles que nucleaban, como por su ascendiente sobre la población, sostenido a lo largo del tiempo, por su amplia proyección espacial, sus acciones asistenciales y educativas, y sus expresiones concretas derivadas del ideario de fe. Reformados, anglicanos, metodistas y, más tarde, pentecostales se diferenciaron por su retórica teológica así como también por sus ideas y sus relaciones tanto con el poder político como con los fieles. Con el tiempo, debieron afrontar divisiones internas por disputas doctrinales, rivalidades de liderazgo y por su posicionamiento ante la política segregacionista del gobierno etnocrático.

Las modalidades de interrelación que sostuvieron dependieron de las fluctuantes circunstancias del devenir histórico, tanto local como internacional, y en una mutua interdependencia expresaron diversidad de formas posibles de articulación en un entramado dinámico de actores que, con sus acciones y omisiones, definieron hasta los más mínimos intersticios de sus relaciones sociales e institucionales.

Particularmente, se puso especial énfasis en el abordaje del tema a partir de una mirada sudafricana, entendiéndose esto como un posicionamiento por medio del cual se buscó dejar de lado el eurocentrismo intelectual para dar prioridad a fuentes y bibliografía emanadas del propio contexto local, y sobre todo, de la última década. La razón de ello se fundamenta en la intención de eludir a quienes han tratado temas generales análogos situados en el resto del continente, ya que Sudáfrica posee particularidades que no pueden ser contenidas por una mirada continental generalizadora.

Finalmente, se debe destacar que, a pesar de la complejidad que implica el desarrollo de una investigación sobre un ámbito como el de referencia, la realización de esta tesis desde la Argentina responde al interés de focalizar en un tópico que puede ser

considerado paradigmático y esclarecedor de múltiples aristas vinculadas con las ciencias sociales, como los casos de gobiernos autoritarios, situaciones de desigualdad de derechos, de terrorismo de estado, de genocidio, de censura, de hegemonía religiosa, de derecho internacional, entre otras. En el caso sudafricano, especie de laboratorio de mecanismos de sociabilidad, fue impulsada la superación de un pasado signado por la violencia y la inequidad vigentes durante décadas. La redimensión de ideas y acciones de sus actores políticos y religiosos, en profunda interrelación, pudo ofrecer escenarios de integración y diversidad que aún continúan en proceso.

Estado del conocimiento

En todas las investigaciones que son realizadas desde una distancia espacial considerable, los desafíos de la recolección bibliográfica y heurística se tornan intensos. No obstante, el acceso a reservorios, tanto de modo presencial como virtual, sumado a la disponibilidad de un vasto *corpus* de libros y documentos digitalizados y de consulta en línea permite –y hasta dificulta– el arribo al punto de saturación teórica requerido¹⁷. Para el tema propuesto, han sido consultados aportes historiográficos diversos, derivados de diferentes disciplinas de las ciencias sociales, tanto sobre aspectos generales como particulares. Luego de una revisión general, se procedió a sistematizarlos en función de ejes temáticos: Sudáfrica y la religión, Sudáfrica y la política, y las relaciones entre ambas en dicho escenario y en perspectiva histórica.

Dado que se particulariza en adscripciones derivadas del protestantismo, el primer eje fue delimitado por los escritos sobre tal religión y por un panorama de las expresiones sudafricanas, tanto previas a la difusión cristiana como posteriores, devenidas en instancias de reelaboración. Luego se reunieron los principales aportes sobre dicho país y su contexto político, y finalmente, los que articulan ambos aspectos. Para la confección de un estado de

¹⁷Fueron relevados principalmente The Western Cape Archives and Records Service, 72 Roeland St, Gardens, Cape Town; el Centre for Social Science Research, Faculty of Humanities, University of Cape Town, 7701 Rondebosch, Cape Town; la National Library of South Africa, 5 Queen Victoria St, Cape Town, y el Historical Papers Research Archive de la Universidad de Witwatersrand, en East Campus, University of the Witwatersrand, 1 Jan Smuts Avenue, Johannesburg.

la cuestión, la bibliografía consultada fue organizada temáticamente, y emanó de diferentes disciplinas de las ciencias sociales: historia, estudios culturales y antropología sobre todo.

Como resultado del procesamiento de los textos académicos, fueron observadas varias cuestiones: primero, que habían sido producidos muy pocos trabajos desde el ámbito de la Historia que evidenciaran las acciones y las ideas emanadas del poder político y de las adscripciones religiosas protestantes en mutua interrelación. Así, es en dicha relativa vacuidad en la cual inicialmente se fundamenta la producción de la presente tesis. En tal sentido, demostrar la existencia de constantes intercambios interétnicos, a pesar de segregación institucionalizada, aporta una nueva mirada a los trabajos existentes que, en general, presentan al conjunto de actores desempeñándose con agencias más bien sectoriales o individuales, y limitados a sus ámbitos de actuación pública / privada. Así, se sostiene que la dinámica de las relaciones blancos / no blancos implicó un tipo de interacción en la que hubo constante intercambio entre los unos y los otros, a pesar de las imposiciones legales que lo impedían / dificultaban.

En segundo término, también se halló evidencia acerca de cierta generalización que, en la mayoría de los textos afecta al tratamiento sobre las posiciones ideológicas de los diferentes actores políticos y religiosos. Ambos aparecen descriptos como integrantes de microespacios homogéneos, alineados y sin diferenciación con la línea principal de pensamiento emanada de las instituciones que los contenían. Contrariamente a ello, se sustenta que, a partir de los documentos incorporados a la investigación, puede ser demostrada la existencia de matices, tanto individuales como colectivos, que han sido de gran importancia. Aquéllos permitieron confirmar que fue constante la divergencia de intereses y de posturas entre los individuos y los grupos, en los liderazgos y en sus bases, en la toma de decisiones, en las negociaciones y / o en los conflictos. Así, el análisis de la experiencia colectiva en la sociedad sudafricana durante y después del *apartheid* evidencia que, como proceso complejo, contuvo cruces, relaciones y rupturas que interconectaron a todos los actores más allá de sus pertenencias étnicas, institucionales, religiosas o políticas, expresados por medio de la negociación, la cooperación, las disidencias y los acuerdos.

Como tercer elemento, se observó que en la descripción de las adscripciones religiosas se tiende a omitir o a presentar de modo difuso todo contenido ideológico que se refiera a política. En esta tesis se incorpora una nueva apreciación, que evidencia el intenso contenido de ideas relacionadas con la política en las iglesias protestantes investigadas,

portadoras de constantes mensajes que impactaron en la esfera del poder. Éste, por su parte, también accionó con / contra aquéllas con concretos y diferenciados postulados y acciones.

En síntesis, se logra dar cuenta de las constantes imbricaciones entre los actores, tanto políticos como religiosos, institucionales e individuales, a lo largo del tiempo. La modalidad de vínculo dependió del momento y la circunstancia, pero, en una caleidoscópica red de relaciones expresaron todas las formas posibles de articulación: la connivencia, la oposición, la presión, la amenaza, el acuerdo, la indiferencia, la neutralidad, la traición, la reversión de alianzas, entre otras. El entramado de tales interacciones se combinó con las múltiples variables emanadas de los propios actores sociales, de sus acciones, sus reacciones y sus omisiones, dinamizados por cambiantes escenarios temporales y espaciales, a pesar de que el arropamiento legal de la rígida etnocracia sudafricana dejaba pocos intersticios para la ello.

a. Religión e historiografía

Al profundizar en la revisión de autores sobre la religión protestante en Europa, se observa que existe una inabarcable cantidad de bibliografía que ofrece un heterogéneo panorama de los aspectos histórico – teológicos, en los que fue descrito el escenario de su surgimiento como movimiento derivado del cristianismo, a partir de la Reforma del siglo XVI (Leonard: 1964). En ese sentido, la mayor parte de los escritos se centró en el delineado de las principales tradiciones protestantes, exponiendo el modo en que luteranos, calvinistas, presbiterianos, anglicanos, bautistas, metodistas, y más tarde pentecostales, entre otros, han construido su camino teológico y se propulsaron desde el siglo XIX a todos los continentes (Stauffer: 1981).

El movimiento, emanado de la protesta escrita entregada por una minoría de luteranos a la Dieta Imperial alemana de Speyer en 1529, fue detalladamente tratado, así como las afirmaciones de principios y acciones a llevar a cabo: ‘estaban destinados por la gracia y ayuda de Dios¹⁸ a guiarse sólo por su palabra, el santo Evangelio contenido en los libros bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento’ (Castellote: 1997). Con el tiempo, y ante

¹⁸ Se utilizará la modalidad vigente en la Real Academia Española por la cual Dios debe ser escrito con mayúscula inicial en la acepción de ser supremo que en las religiones monoteístas es considerado hacedor del universo: <http://dle.rae.es/?w=dios>. Del mismo modo, Biblia / Escrituras: <http://dle.rae.es/?id=GKXHvDj> / Evangelio: <http://dle.rae.es/?id=H8e86e9>. Sitio web de la Real Academia Española de Letras. Consultado el 3 de marzo de 2016.

el desarrollo de *ethos* distintivos en función de las diferenciaciones históricas, culturales, geográficas y de liderazgo, se profundizó su rechazo a la iglesia constantiniana y se consolidó la afirmación de sus creencias y de sus actividades: el estudio teológico, la traducción y la crítica bíblica, y el movimiento ecuménico (Fletcher – Roper: 2008).

Una de las principales denominaciones protestantes, el metodismo dio origen a un numeroso y diverso grupo de seguidores en Gran Bretaña en el siglo XVIII, gracias a cuya vigorosa actividad misionera, detalladamente descrita en la bibliografía, se extendió desde 1765 por las colonias británicas de América del Norte, y posteriormente, desde allí, a otros continentes (Filoramo *et al*: 2001). Su propósito era el de ‘diseminar la santidad bíblica y reformar a la nación’ en el aspecto espiritual, aunque también luchó por temas como la abolición del sistema de trata esclavista, al que denominó ‘la más execrable de las villanías’, y por reformas legislativas conducentes a una mayor justicia social (Kenneth Cracknell: 2005)

El anglicanismo, por su parte, cobró importancia en Inglaterra cuando le fue rechazada la anulación de su matrimonio a Enrique VIII, quien optó por proclamarse a sí mismo Jefe Supremo de la Iglesia. Así, sus orígenes relacionados con la política local son destacados en la mayoría de los textos, junto con las tensiones religiosas posteriores para contener la violencia suscitada (Fletcher – Roper: 2008). La búsqueda de la iglesia anglicana de una identidad propia, sosteniendo una posición central y tolerante basada en la misión y la expansión (Neil: 1966) fue matizada en la bibliografía con el relato del trabajo misionero propulsado durante el siglo XVIII, y con la expansión del imperio británico en el XIX, para llevar el Evangelio tanto a los nuevos fieles como a los colonos (Wingate *et al*: 1998).

A su vez, la iglesia reformada neerlandesa, surgida del primer sínodo de 23 dirigentes reunidos en Emden, Alemania, en octubre de 1571, y del de Dordrecht, en los Países Bajos, en 1578, se estructuró teológicamente como tolerante y amplia en su seno, hecho que la condujo a numerosos cismas resaltados en su historia (Kerkorde: 1951). Junto con la expansión como potencia marítima, la mayoría de los autores describió el modo en que los contenidos bíblicos constituyeron una herramienta para que los misioneros, dirigidos por el poder civil de la Compañía de Indias Orientales y Occidentales, viajaran hacia América del Norte y del Sur, Asia sudoriental y África para la difusión de la fe y los valores reformados (González – Cardoza: 2008, 150).

Sobre el protestantismo en general y sus denominaciones en particular en el territorio de lo que luego sería Sudáfrica la bibliografía es abundante, y puede ser clasificada en dos grupos principales que expusieron tópicos tales como las conexiones con las iglesias madre, el desarrollo local y el vínculo con los nativos / los europeos. Dentro de uno, hubo quienes refirieron la llegada de la fe cristiana al continente hasta el siglo XX con una visión histórico – descriptiva de la expansión misionera (Anderson: 2004); y en el otro grupo, fueron expuestas las transformaciones simbólicas producidas a principios de ese siglo, y aceleradas desde 1950 (Kalu: 2008).

Cada adscripción religiosa recibió aportes teóricos de quienes reconstruyeron descriptivamente su llegada al territorio, como el caso de la iglesia reformada holandesa (Gerstner: 1991), y la significativa inserción de las iglesias anglicana y metodista (Elbourne: 2002). Aquéllas, conceptualizadas como cristianismo de trasplante, sumaron a la bibliografía la relevancia del factor religioso en el desarrollo de una identidad distintiva de la sociedad blanca, que construyó su representación colectiva cimentando su superioridad ‘como una derivación de la obra divina para con el otro no cristiano e inferior’ (Davenport: 2000).

El posterior ingreso a la escena religiosa del pentecostalismo, a comienzos del siglo XX (Anderson: 2001) sumó una nueva línea hacia la pluralidad que, junto con las ya mencionadas, difundió el cristianismo a múltiples regiones y comunidades africanas (Hodgson: 1997; Turner: 1975; Etherington: 1997; Beck: 1997). Aquellos pueblos se convirtieron en los integrantes mayoritarios de iglesias que, con el tiempo, protagonizaron escisiones y cambios que dieron lugar a congregaciones independientes, en las que el componente étnico fue una variable decisiva (Pretorius – Jafta: 1997).

Hubo también intelectuales que se ocuparon de cuestiones estrictamente doctrinarias, describiendo las prácticas de fe (Elphick - Davenport: 1997), y un grupo que proyectó sus trabajos hacia el presente motivado sobre todo por el incremento cuantitativo de iglesias y de fieles (Prozesky – De Gruchy: 1995). Por el contrario, en un ámbito reducido y heterogéneo, hubo quienes relacionaron el tema de la religiosidad a partir de un análisis socio – económico – político (Corten – Fratani: 2001), con lo estrictamente político a escala global (Freston: 2001), y con la teología de la liberación en África (Hopkins: 2005). Tal teología fue abordada en tres áreas temáticas: una de estudios generales (West: 2008), otra relacionada con las etapas del *apartheid* (De Gruchy: 2013), y

una tercera específica de teología negra (Moore: 1994). Además fueron producidos escritos emanados de instituciones enroladas en la teología de la liberación (Walshe: 1987), el ecumenismo (Peterson: 1990), y los derechos humanos (Westhuizen: 1991).

Autores diversos discurrieron sobre las relaciones entre la religiosidad y la politización en la etapa *postapartheid* (Abdulkader Tayob – Weisse: 1999), y la Reconciliación (Wilson: 2000). Dado que todos esos tópicos partieron desde diferentes enfoques y disciplinas, dieron como resultado la edición de variados estudios académicos, trabajos de difusión, y publicaciones procedentes del propio espacio religioso.

Los cambios sociales, por su parte, y sobre todo los religiosos, constituyeron un objeto de estudio para antropólogos que describieron mecanismos por medio de los cuales aseveraron que tales permutas, más que generar conflicto, reforzaban el orden establecido (Gluckman: 1955). Así, afirmaron que, con el tiempo, se habría producido una derivación en cuanto a la participación en política, que inclusive habría sido aceptada por las iglesias. Esto habría permitido que la plataforma proselitista cristiana se vinculara con el poder político como modo de acceder a instancias participativas y prácticas cívico – democráticas (Borer: 1998).

No faltaron quienes ampliaron la perspectiva y vincularon a la religión con la problemática del HIV, entendiendo que las conductas morales rígidas derivadas de la práctica religiosa podrían actuar como freno a la expansión de la enfermedad (Becker - Geissler: 2009). Concomitantemente, otros autores vieron en esa relación religión – enfermedad un tópico delicado (Feldman: 2008), ya que algunos fieles, una vez infectados, esperaban una sanación milagrosa de dudosa efectividad real. De mismo modo, hubo trabajos que destacaron el retorno a prácticas mágicas y brujería perseguidas durante la época colonial (Ashforth: 2005). Unos pocos especialistas enfocaron el tema tomándolo como una derivación de móviles conspirativos, en los que la expansión cristiana funcionaría como una forma de propagación encubierta del imperialismo capitalista estadounidense (Corten – Fratani: 2001), o bien como un conjunto de prácticas de enriquecimiento poco éticas (Pollak Eltz - Salas de Lecuna: 1998).

El estudio de las manifestaciones religiosas / espirituales africanas, por su parte, tuvo aportes destacables, tanto por autores europeos (Auge: 1998) como africanos (Mbiti: 1992), del mismo modo que para el caso de las religiones en África del sur (Chidester *et al*: 1997). En su mayoría, aquéllas fueron explicadas a partir de sus principales elementos

constitutivos y de su herencia cultural. Las publicaciones más recientes, por su parte, tienden a despojar al tema de toda connotación peyorativa y a vincularlo con los estudios multirreligiosos actuales (Mndende: 1998).

Las modificaciones producidas en dicho campo a partir del siglo XX, evidenciadas a través del surgimiento de nuevas religiones y en la expansión de otras en diferentes áreas geográficas, fueron abordadas por estudios especializados: teológicos, historias de las misiones y de instituciones de caridad (Porter: 2002 /1932/). Más tarde, durante las últimas décadas, la mirada se focalizó en tópicos específicos, como las pervivencias religiosas (Sundkler: 1976), el *ubuntu* (Swanson: 2007), la etnicidad (Pieterse: 1996), la educación multicultural (Kumar: 2006), las migraciones (Adogame – Weisköppel: 2005) y las narrativas sobre el pasado (McEachern: 2002).

Entre los aspectos menos desarrollados pudieron ser detectados los vinculados con las expresiones religiosas en áreas rurales; los que relacionan a la religión con cuestiones de género / minoridad, y los que desarrollen estudios sobre la espacialidad, la territorialización simbólico – religiosa, o la sacralización de espacios. En el mismo sentido, hay áreas que deberían ser actualizadas en su perspectiva de análisis, como las que tratan sobre la identidad africana, y sobre todo, la subyacente en las confesiones religiosas cristianas protestantes. En tal sentido, sólo algunos (Ogbu Kalu: 2008) y (Anderson: 2004) han afirmado que aquélla posee un carácter diferencial y que ha sido elaborada en África como respuesta a vivencias locales.

Luego del recorrido realizado a través de una parte significativa de la producción bibliográfica relacionada con la religión en África en general y Sudáfrica en particular, se consideró pertinente realizar un aporte producto del cual se dé cuenta de la relación del sustrato africano local que como plataforma de las cuatro adscripciones cristianas protestantes más representativas instaladas en Sudáfrica generó una fe contextualizada y se vinculó con el poder político, tanto durante la etapa del *apartheid* como en la posterior a aquél, en perspectiva histórica y relacional.

b. Política e historiografía

Diversas contribuciones bibliográficas han emanado de escritos políticos, que marcaron con nitidez los cambios en las ideas durante el siglo XX en África en general y en Sudáfrica en particular, sobre todo en teorías sobre la democracia, sobre los derechos

humanos y sobre la inclusión / equidad. Dentro de ellos, se puso especial énfasis en la sociedad civil y en la necesidad de una estructura de gobierno democrática relacionada con las formaciones políticas y de participación autóctonas. Los debates sobre la democracia a finales del siglo XX incluyeron cuestionamientos acerca de cuál ha sido la experiencia local en ese tema (Ake: 2000), y sobre la existencia de una versión vernácula de dicha forma de gobierno (Amin: 1994).

Otros tópicos trataron qué argumentos se esgrimen a favor de ella desde el siglo XXI (Idahosa: 2004), si es necesaria una democracia para el desarrollo (Olukoshi: 1995), si puede consolidarse tal forma de gobierno aplicable a países africanos (Nyongo: 1995), si es factible la adopción del lenguaje político liberal para la democracia local (Chabal: 1998), y las posibilidades de consolidación del multipartidismo (Makinda: 1996).

La discusión más fuerte se dio en torno de dos temas: el primero, en relación con el vínculo entre la democracia y las instituciones autóctonas (Gluckman: 1955): si aquella podría fortalecerse con la experiencia de las africanas o si debía dejar de lado dicho legado y adoptar el modelo externo (Wiredu: 1988); y paralelamente, cuál era la relación entre la herencia cultural, la religión y el autoritarismo (Ayana: 2002). En el segundo, fue la lucha contra la discriminación la que constituyó una problemática recurrente. En tal sentido, la politología se conectó con otras ciencias sociales en el intento de explicar una cuestión tan particular como fue el *apartheid* sudafricano. Los trabajos académicos describieron la situación desde el punto de vista histórico (Varela: 2007; Giliomee: 2003, a; Le May: 1995; Guitard: 1993), con velada y / o explícita crítica al sistema.

La denuncia contra la opresión jurídico – institucional y la privación de los derechos civiles y personales (Mandela: 1987, 1994) fue decisiva para la internacionalización de la protesta *antiapartheid*, al mismo tiempo que la búsqueda de la pacificación y la reconciliación (Tutu: 1999) impulsó desde los años noventa el conjunto de ideas que luego fueron plasmadas en la Comisión para la Verdad y la Reconciliación (Boraine: 2000; Wilson: 2000 y 2001; Schreier: 1998; De Gruchy: 2003) que buscó dar un cierre a la etapa más nefasta de la historia sudafricana.

En el mismo sentido, la producción historiográfica escrita por los propios protagonistas militantes fue muy valiosa (Biko: 1987; Mandela: 1994; Tutu: 1999). La postulación de la noción de *'black'* (Biko: 1998) representó una forma de englobar a todos los segregados por el *apartheid* que, en la realidad, iba más allá de una cuestión de color, y

aludía a un camino hacia el levantamiento contra la opresión racista y la explotación económica para la liberación a través de la dignificación de la identidad africana.

La bibliografía de finales del siglo XX y comienzos del XXI se dirige, sobre todo, a la descripción de los resultados de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, luego del proceso judicial contra los perpetradores del *apartheid* (Boraine: 2000), las cuestiones legales puestas en juego durante los juicios (De Gruchy: 2003), los discursos de *Recognition* y Verdad (Verdoolaege: 2008), y la relación con la economía *postapartheid* (Marais: 2002). Desde entonces, la reconfiguración del campo político, presuntamente reconciliado y ampliado, ha asistido a la publicación de enfoques que dieron cuenta de una mirada más decantada sobre el pasado reciente (Thompson: 2013). Algunos autores redoblaron los esfuerzos hacia los temas del perdón y la pacificación (Tutu: 2013), y otros, dieron cuenta de las limitaciones que el proceso tuvo, sobre todo en aspectos económicos y educativos (Gradin: 2013).

La antropología política, por su parte, produjo interesantes aportes tendientes a operar como instancia de reflexión crítica en torno de los elementos que articularon la relación entre política, sociedad y cultura (López de la Roche: 2000). Las interacciones entre los órdenes culturales, los condicionamientos sociales y las relaciones de poder fueron valiosas contribuciones que buscaron expresar niveles de vinculación presentes en el caso sudafricano (Mars: 1991). Además, fueron estudiadas las sociedades heterogéneas con asimetrías socioculturales y complejidades políticas (Gluckman: 1978), y sus dimensiones (Swartz: 1994), poniendo énfasis en dinámicas como el cambio y la resolución de conflictos, la ampliación del foco analítico desde la estructura social, y el tipo de organización. De ese modo, se buscaba interpretar el proceso, tanto de cambio como de resistencia.

El examen de la formación, reproducción y estrategias de manipulación del poder del Estado en Sudáfrica (Vincent: 1996), implicó comprender el marco general y variables como la historia del discurso oficial sobre el estatus político a partir del cual se podrían justificar acciones como la represión realizada en nombre del estado: el *apartheid* resultaba 'necesario, práctico y justo' (Ashforth: 1990). Aquel estado, en tanto control centralizado sobre un determinado territorio en el que se expresaba el derecho y el orden, debía ser indagado hasta sus márgenes e intersticios (Asad: 2008), espacios en los que las formas y prácticas permitieran interpelar las incertidumbres sociales más allá del lenguaje

estadístico para dar cuenta de las particularidades y heterogeneidades (Vena – Poole (2008).

Así, problematizar la política en ámbitos de la vida cotidiana de los actores sociales y las formas de participación / resistencia, tanto en lo individual como en lo colectivo (Sharma – Gupta: 2006) conllevó a entender la *praxis* relacionada con las mediaciones, las dinámicas y las expresiones que entre los sudafricanos devino en una política del ser y en el problema de pertenecer (Comaroff – Comaroff: 2013). Por su parte, la cultura política, heterogénea intérprete de los símbolos y signos que la sociedad produce, utiliza, desecha y transforma, constituye un área que fue estudiada desde la antropología a partir de las significaciones materializadas por medio de formas simbólicas. Con ellas, los actores sociales se comunican y adquieren sus conocimientos y actitudes frente a la política (Castro Domingo: 2011).

Por eso, dicha cultura contribuye a dar cuenta de las complejidades de los procesos culturales sudafricanos, y de las maneras en que una sociedad se representa a sí misma desde el punto de vista discursivo (López de la Roche: 2001). También, la noción de capital simbólico se tornó relevante como aspecto articulador entre el político y el religioso de la acción social (Krotz: 1997). En ese aspecto, deben ser consideradas las configuraciones emanadas de los vínculos entre individuos organizados en torno de una dinámica, que generalmente involucra poder. Éste sería cambiante y desigual según el equilibrio sostenido entre las partes a lo largo del tiempo.

Así, el conocimiento de tales interacciones permite comprender cómo a partir de las particularidades individuales se expresan las experiencias y las trayectorias sociales, a modo de orientaciones recíprocas que no sólo articulan a los componentes, sino que actúan en formas diferentes y cambiantes en los niveles de organización social (Elías: 2001). En el mismo sentido, los usos de la memoria, tanto para la construcción de consenso como para la conversión de identidades sociales en favor de una actualización histórica, hicieron inteligibles las esferas de poder político y dieron sentido a la multiplicidad de sus relaciones (Tiscornia: 2004), que oscilaban entre la legitimación y la crisis de la justicia por la atenuación de lo punitivo y la promoción del olvido.

En síntesis, luego del relevamiento de la bibliografía expuesta sobre el *ítem* político, se observó que si bien el tema del *apartheid*, su funcionamiento y la transición posterior a su finalización hacia una democracia multipartidaria y multiétnica ha sido

objeto de estudio, entre otros temas relacionados, son escasos los trabajos que, a partir de la cultura política expresen sus imbricaciones con las ideas emanadas de adscripciones religiosas en el contexto sudafricano. En ese aspecto, la investigación aporta modalidades de acción y negociación por medio de las cuales tales denominaciones interactuaron con el poder político, a lo largo del siglo XX y hasta el presente, tanto para validarlo como para sostener disidencias y oposiciones en una dinámica red de vínculos.

c. Articulaciones entre religión y política

La compleja interacción entre cristianismo y política en Sudáfrica contemporánea, puede ser organizada, desde el punto de la bibliografía que la expresó, en tres momentos: uno a principios del siglo XX, relacionado con demandas de sectores medios africanos canalizados junto con algunas de las iglesias (Mills: 1997); otro hacia 1920 / 1930, con un cristianismo social que buscó cierta convivencia interracial (Klaaren: 1997); y un tercero, en instancias de lucha contra el *apartheid*, con el surgimiento de demandas de activistas tanto negros como blancos y de teólogos (Walshe: 1997).

De ese modo, la cultura política se fue gestando a la par de la lucha por una sociedad justa, primero en aspectos económicos (Bhorat – Kanbur: 2006), luego en lo institucional (Borer: 1998) y en lo racial (Ganiel: 2008). Las influencias ideológicas fueron múltiples y producto de fusiones locales: los valores comunales y la igualdad, propios de la cultura bantú (Hutchinson: 1957) se sumaron a los elementos no racialistas (Sharp: 1998) ya presentes desde la tradición política británica en El Cabo, al marxismo y a valores cristianos, presentes en algunos de los líderes del Congreso Nacional Africano, que encabezaron campañas ecuménicas opositoras al *apartheid* (Tutu: 1988).

Cada adscripción cristiana realizó la actualización de su dinámica interna en perspectiva histórica (Bentley: 2014; Boesak: 2015; Gifford: 2006), así como la redefinición de su posición ideológica ante los cambios *postapartheid* (Jansen: 2004). En relación con otras religiones, como la musulmana (Tayob: 1996) y la hindú (Sooklal: 1991), persistió la escasez de trabajos, al igual que los enfocados hacia estudios de género e infancia (Nolde: 1991).

Debe ser destacado que desde el campo de la antropología histórica fueron realizados interesantes contribuciones relacionadas con estudios sobre las misiones religiosas en general (Araujo: 2008), las cristianas (Beidelman: 1974) y las protestantes en

particular (Comaroff: 1982, 1991 y 1997); así como también sobre la religiosidad de los pueblos de África del sur (Eiselin: 1934; Hutchinson: 1958 y Schapera: 1958). En todos los casos mencionados se relacionó tangencialmente a tales misiones con el orden instituido, ya sea el dominio colonial o el *apartheid*.

En los temas de transición (Mamdani: 2013), reconciliación (Minow: 2008), perdón (Tutu: 2012), olvido (Jirsa: 2004), reconstrucción (Jenkins: 2000) e implementación de políticas de la memoria (McEachern: 2002), ha habido una interesante producción que ha ido decantándose ideológicamente al alejarse del momento en que se produjeron tales instancias. Luego, en los últimos años, la perspectiva expresa dinámicas de reelaboración (Urbsaitis: 2012) en función de logros y temas pendientes de resolución, relacionando las actuaciones políticas de los presidentes *postapartheid* y el apoyo que las adscripciones religiosas (Bediako: 2000) otorgaron a las gestiones de gobierno (Arduino: 2011) para continuar el proceso de consolidación democrática (Anderson: 2005). Además de la diversidad de aportes y de puntos de vista, los ámbitos desde los cuales fueron realizados son múltiples, y van desde lo institucional (Boraine: 2000; De Gruchy: 2003), lo político (Wilson: 2000), el derecho (Bosch: 1991), hasta lo filosófico (Verdoolaege: 2008), lo religioso (Tutu: 2000) y lo racial (Sharp: 1998). No obstante, todos contribuyen a sostener, profundizar y actualizar temas que poseen plena vigencia.

Si bien hubo variedad de autores y tópicos tratados, es exigua la producción que pueda dar cuenta del escenario teológico protestante, expresado a través de sus cuatro adscripciones más significativas, y en relación con el poder, referido políticamente, en un caso particular como el sudafricano. Por ello, en la presente tesis se incursiona en tal tema: para aportar una visión integradora y relacional de las ideas, acciones e interacciones entre aquellas denominaciones y las instancias políticas que ejercieron el poder, desde 1948, momento en que fue institucionalizado el *apartheid* o desarrollo separado hasta su finalización, en 1994, y con proyección hasta el presente.

Además de la bibliografía consultada, que actúa como permanente referencia, resulta importante la utilización de documentos que expresan, a partir de su interpretación y contextualización, elementos sustentantes del entramado que caracterizó a las relaciones entre la política y la religión. Los testimonios y relatos obtenidos como resultado de la tarea de campo, complementaron el proceso de dar voz a los protagonistas. De ese modo, un complejo y rico colectivo expresó una mirada plural de la configuración conceptual.

Aspectos metodológicos

Tal como fue expresado, esta tesis pretende poner en evidencia las relaciones entre el poder, en su expresión política, y cuatro adscripciones cristianas protestantes en Sudáfrica, desde mediados del siglo XX hasta el presente. Para ello, se realiza un análisis de las ideas y prácticas desde la perspectiva de los actores, para comprender los mecanismos de articulación entre ambas (Krotz: 1997). El contexto sudafricano fue seleccionado en función de sus particularidades etnopolíticas, entre las que se evidenció, de modo elocuente, tanto una tipología de conducción diferencial, como un andamiaje legal cuestionable en términos de reconocimiento de derechos, y la importancia cuantitativa y cualitativa en temas de religiosidad cristiana protestante. El recorte temporal, por su parte, responde a la delimitación del tema en un lapso para el cual el cristianismo protestante y el poder político interactuaron en Sudáfrica al compás de la instauración, profundización y disolución del sistema de *apartheid*, vigente entre 1948 y 1994. El rango se extiende hasta el presente para incorporar algunas de las transformaciones iniciadas en la etapa de la democracia multirracial vigente desde 1994.

A partir de lo expuesto, se comenzó con el desarrollo de la situación problemática luego de la detección de la diferenciada participación en acciones políticas, tanto concretas como discursivas, por parte de quienes lideraban y / o integraban las iglesias cristianas protestantes¹⁹ en Sudáfrica, durante el *apartheid* y luego de su finalización. Del mismo modo, se observó que el poder, en su expresión política²⁰, construyó dicha plataforma de segregación apoyado tanto en una profusa normativización legal como en la

¹⁹ La selección realizada de las cuatro adscripciones cristianas protestantes –reformada, anglicana, metodista y pentecostal– obedece, inicialmente, a la necesidad de un recorte entre la numerosa cantidad de expresiones derivadas de dicha religión que arribaron según la modalidad misional al continente africano y a la región de la que más tarde sería la República de Sudáfrica. En sentido particular, la reformada fue incluida por ser la primera que llegó a la región y en la que el poder político sustentador del *apartheid* se apoyó; la anglicana y la metodista, por su diferenciado ascendiente británico angloparlante y su visibilidad sustentada en acciones educativas y comunitarias; y la pentecostal, por ser la de ingreso más tardío: en la primera década del siglo XX, con mayor captación de seguidores. Las cuatro nuclearon a un amplio sector de fieles, tuvieron una destacada cobertura territorial y ejercían acciones reconocidas por la población.

²⁰ En la Unión Sudafricana -vigente desde 1910 hasta que se transformó en la República de Sudáfrica en 1961- fue creado en 1914 el Partido Nacional. En 1934 se fusionó con el Partido de Sudáfrica para formar el Partido Unido, pero quienes se opusieron ello organizaron el Partido Nacional Reformado que gobernó Sudáfrica entre 1948 a 1994. En 1997, pasó a ser el Nuevo Partido Nacional hasta que en 2005 perdió su importancia electoral. <http://www.sahistory.org.za/topic/union-south-africa-1910>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 7 de enero de 2016.

fundamentación teológica que posicionaba a la población blanca como al 'pueblo elegido por Dios para gobernar y ejecutar sus designios' (Gerstner: 1991).

Así, puede ser afirmado que el cristianismo protestante devino en una poderosa influencia ideológica, pues si bien partía de un núcleo bíblico común, adoptó enunciados diferenciados. Las iglesias propusieron una respuesta cristiana a situaciones locales, y para ello se expresaron de modo diverso, acorde con disímiles interpretaciones contextuales. Concretamente, en el sentido amplio de su cosmovisión, aquél fue propulsor de ideas de igualdad e inclusión para la minoría blanca en el ejercicio del poder político. A su vez, constituyó la base ideológica utilizada por el gobierno para justificar la política de desarrollo separado para la población no blanca, que sumó a la opresión institucional y étnica²¹, la de la fe, fundamentada bíblicamente.

En relación con ello, se sostiene que tanto en lo político como en lo religioso hubo una gran diversidad de reacciones a las imposiciones legisladas, y que tanto los actores individuales como los colectivos fueron cambiantes en sus posiciones: no toda la población blanca sustentó al *apartheid*, ni las adscripciones religiosas respondieron homogéneamente a sus coacciones. Por ello, se generó un escenario diverso, cambiante y flexible de enfoques basculantes en el tiempo.

Precisamente en ese contexto heterogéneo se focaliza esta tesis, cuyo problema central busca explicar las múltiples posiciones que los actores, individuales / colectivos, religiosos / políticos sostuvieron, de modo concreto / simbólico, frente a la particular forma de opresión instaurada desde el estado en la multiétnica Sudáfrica contemporánea. Para ello, se recurrió a la interpretación de la retórica discursiva y de las prácticas ejercidas tanto por representantes políticos como religiosos, que de modo personal / institucional pusieron en juego mecanismos de interacción en el marco situacional descripto.

Operativamente, se consideró relevante realizar el abordaje de dicho problema a partir de tres dimensiones que permitieron sistematizar los discursos y las prácticas mencionados en función de su recurrencia: la diferenciación étnica, el control social y los

²¹ La legislación que estructuró y sostuvo el *apartheid* organizó a la población en base a criterios raciales: blancos, *coloureds*, negros, asiáticos. Esta racialización se expresó además en lo espacial, en lo legal y en lo cultural, apoyada en el principio de desarrollo separado. <http://www.sahistory.org.za/article/black-consciousness-movement-south-africa-grade-12>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 17 de abril de 2016.

valores colectivos, entre los cuales el *ubuntu*²² tuvo un papel destacado. La indagación de aquéllos con estos tres aspectos permitió dar cuenta de la multiplicidad de operaciones presentes entre los actores sudafricanos.

La primera dimensión, la diferenciación racial, fue central en el discurso del sistema de *apartheid*, fundamentada por medio de un conjunto de leyes que abarcaron desde la separación espacial hasta la prohibición de matrimonios mixtos²³. En lo religioso, las iglesias reformadas para blancos, particularmente, sostuvieron una justificación teológica de dicho sistema²⁴. Así se asociaron las ideas del Partido Nacional con la iglesia reformada, ¿pues habían formado una estrecha relación de trabajo en el diseño racialista del *apartheid*. Dicha iglesia siempre legitimó la política de dominación blanca y funcionó como una teología del *apartheid* que se basó en una particular lectura de la Biblia (Chidester *et al*: 1997). En las iglesias anglicana, metodista y pentecostal, aspectos como los expuestos eran considerados extremos, y si bien buscaban sostener la esencia evangélica de ‘hermandad de los hijos de Dios’, en líneas generales evitaron confrontar con lo establecido por la ley civil que imponía la diferenciación racial en todos los órdenes.

El control social, como segunda dimensión, operó de diferentes modos: el gobierno lo impuso de modo real y simbólico, por medio de leyes, fuerzas de seguridad represoras, sistemas de delatores e infiltrados, sanciones económicas, judicializaciones, etc. Las iglesias, oscilaron entre la coerción por medio de la culpa y el castigo divino, y la elusión conveniente de intervención en situaciones comprometedoras. No obstante existieron acciones de apoyo a la población oprimida, como el permiso de reunión en templos, la protección de fieles perseguidos por acciones *antiapartheid*, etc.

²² *Ubuntu* es un concepto emanado de la cultura sudafricana en general, y significa que la humanidad de cada individuo está ligada a la colectiva, porque sólo de ese modo se puede ser humanos: juntos. En sentido general, *ubuntu* alude a la idea de humanidad como aglutinadora de toda diversidad. (Swanson: 2007).

²³ -Ley de Registro de Población N° 30 de 1950. Se anotaba a cada persona según su pertenencia étnica.

-Ley de Áreas de Grupo N° 41 de 1950. Se creaban áreas residenciales separadas para cada grupo étnico. Muchos negros y población *coloured* debió mudarse de modo forzado.

-Ley de Servicios Públicos Separados N° 49 de 1953. Esta ley disponía la separación del espacio de uso de los servicios públicos, destinándose áreas reservadas a los blancos y otras para los no blancos. Esto buscó eliminar el contacto entre los blancos y otros grupos.

-Ley de Prohibición de Matrimonios Mixtos N° 55 de 1949. Prohibió los matrimonios entre blancos y personas no blancas.

²⁴ Génesis 4:11-15 (el episodio de la marca de Caín, identificada por algunos teólogos calvinistas con la piel oscura) y Génesis 9:18-27 (sobre la maldición de Cam, descendiente de Noé, argumentándose que Cam tenía piel oscura y que estaba destinado a ser esclavo de sus hermanos). Véase Santa Biblia, Reina Valera, 1909. http://www.iglesiareformada.com/Genesis_1_25.html. Sitio web de la Iglesia Reformada. Consultado el 14 de diciembre de 2015.

La tercera dimensión, de los valores colectivos, se expresó a través de discursos gubernamentales por un lado, y el sustento ideológico que se otorgaba a la iglesia reformada, por otro, cuando se reforzaba el concepto de que los *afrikaners* eran 'el pueblo elegido por Dios para estar en la tierra prometida', Sudáfrica, y ejecutar 'el plan divino que se les había asignado por medio de la unión, el aislamiento y la predestinación'. Las otras tres iglesias, también resaltaron valores evangélicos, pero que proyectaban 'la igualdad, la justicia y la paz hacia un escenario futuro', mientras promovían la resignación ante el sufrimiento de la opresión presente. Luego de finalizada la etnocracia, el *ubuntu* actuó como el principal valor de cohesión y restauración social.

A partir de lo expresado, surgió un interrogante principal: ¿cuáles fueron las características de la interacción entre la política y el cristianismo protestante tanto durante la vigencia del *apartheid* como desde su finalización y hasta el presente en la República de Sudáfrica? Como derivaciones de dicha pregunta, surgieron otras: ¿Cómo se conformó, desde la perspectiva histórico – procesual, el campo religioso en África del sur? En ese marco, ¿qué papel desempeñaron las religiones africanas locales en relación con la presencia cristiana protestante?. ¿Qué estrategias argumentales fueron utilizadas tanto desde el ámbito religioso como desde el político durante la época del *apartheid*, y cuáles fueron las diferencias de su finalización?. ¿Qué cambios se produjeron en las diferentes adscripciones religiosas cuando comenzó la democracia multiétnica sudafricana y a qué lógicas discursivas se recurrió para describir / justificar el pasado y para intervenir en el presente?. ¿Cómo colaboraron las iglesias con el proceso de Reconciliación *postapartheid*, y a partir de ello, cómo resignificó la sociedad sudafricana las ideas de perdón y *ubuntu*?. ¿Cómo se interrelacionó desde entonces la política con la religión a través de la retórica utilizada por ambas? ¿Podría ser detectado en el presente un uso político de la religión, o más bien se trataría de un discurso religioso aplicado a la política?

Por medio de las respuestas iniciales obtenidas para aquellas cuestiones a partir de la lectura bibliográfica y la interpretación de las fuentes, se sustenta como hipótesis que un sector de la teología cristiana protestante ofreció en Sudáfrica, desde mediados del siglo XX, tanto una plataforma ideológica para el sostén de un marco religioso en el cual se apoyó el *apartheid*, como las argumentaciones y el impulso potenciador para acciones de resistencia, tendientes al logro de la liberación de dicho régimen. Por su parte, reformados, anglicanos, metodistas y pentecostales, expresaron en sus diferentes niveles, a lo largo del

tiempo y en escenarios heterogéneos posicionamientos que derivaban de la estructura teológica a la cual pertenecían. No obstante, y a pesar de la rigidez de la estructura legal vigente, evidenciaron disidencias y tomas de decisiones que demuestran que no fueron espacios homogéneos, inconexos ni estáticos, sino todo lo contrario. Del mismo modo, los imaginarios político - religiosos habrían sido catalizadores de la transformación *posapartheid*, de la construcción de la memoria histórica en sus formas oficiales y no oficiales, y de los vínculos entre lo personal y lo social para la resignificación de una identidad sociopolítica que amoldó y modificó luchas pasadas para articularlas con reivindicaciones presentes y futuras.

A partir de dicha hipótesis, se buscará evidenciar la heterogeneidad de aristas ideológicas presentes en el escenario sudafricano, y los intersticios a través de los cuales las instancias de conflicto y negociación posibilitaron el desarrollo de una democracia multiétnica y multicultural que, luego de décadas de racismo institucionalizado, aún se halla en camino del logro de una *praxis* democrática renovada. Para ello, el diseño de la investigación se basó en tres ejes conceptuales principales: en el primero, fue abordado el tema de la expansión cristiana protestante en África en general y en Sudáfrica en particular; en el segundo, se focalizó en la política y sus acciones durante la instauración y vigencia del apartheid; y en el tercero, se analizó la retórica discursiva de los integrantes tanto de las Iglesias como del poder político.

Metodológicamente se utilizó el criterio hipotético - deductivo, en tanto se consideró a la investigación como un proceso caracterizado por complejas interacciones cualitativas integrantes de una estructura intervencional y flexible, susceptible de ser reconsiderada ante la dinámica del análisis documental y los aportes de las entrevistas. Desde el inicio de la indagación bibliográfica / heurística, y en el transcurso de la investigación, ésta fue definida por acciones y decisiones en relación con la selección y el ordenamiento de elementos temáticos imprescindibles para producir conocimiento. Desde esa perspectiva, se propuso un quehacer investigativo comprometido con las configuraciones emanadas de los vínculos entre individuos organizados en torno de una dinámica que involucra el poder (Mars: 1991). Aquél, cambiante y desigual según el equilibrio sostenido entre las partes a lo largo del tiempo, junto con las interacciones de sus actores, permitió comprender cómo a partir de las particularidades individuales se expresaron las experiencias y las trayectorias sociales, a modo de orientaciones recíprocas

que no solamente articularon a los componentes, sino que actuaron en las diferentes formas y niveles de organización social (Elías: 2001).

Se adoptó entonces, una concepción del objeto de estudio que incorporó en el conjunto de inferencias la analogía y la abducción, con validez estrictamente epistemológica (Peirce: 1973). Así, la hipótesis conjeturada fue contrastada desde diversas teorías / interdisciplinas, y por la empiria, a través de inferencias inductivas contextualizadas. Una vez delimitado el núcleo conceptual, se procedió, por medio de un proceso hipotético - deductivo, a su análisis operacionalizado a través de técnicas cualitativas (Samaja: 1993). Como complemento de las herramientas metodológicas expuestas, el concepto de procesos estocásticos aplicado a las ciencias sociales colaboró con la percepción aleatoria de los eventos como interacciones en los sistemas (Beck: 2000). Aquéllos, creadores de sus propias condiciones de posibilidad, se demostraron, en algunos casos, volátiles en su relación con las variables que se interrelacionaron con ellos. De ese modo, colaboraron con la comprensión del comportamiento humano expresado como fluctuante y situado (Peña: 2003).

En tal sentido, la dinámica organizativa buscó comprender tanto las instancias jerárquicas como las heterárquicas, en las que los sujetos y objetos de conocimiento variaron según los contextos y las situaciones epocales condicionantes de posibles cambios / continuidades, rupturas / permanencias, alianzas / traiciones, conflictos / acuerdos. De ese modo, tanto los agentes institucionales como el conjunto social en general, pusieron en evidencia sus interacciones, estrategias y aspiraciones, detectadas por medio de una mirada relacional que permitió superar las instancias individuales y las particularidades de grupo.

En síntesis, tomando de cada campo disciplinar los códigos particulares, fueron realizados enlaces significativos para resolver los interrogantes planteados al comienzo de la investigación de manera transdisciplinar. A ellos se sumaron las ideas generales y particulares emanadas de la bibliografía académica, las de las fuentes y el entrecruzamiento del contexto histórico con los actores, las ideas y las prácticas. Ese *corpus* documental se basó en fuentes primarias: documentos públicos y privados, oficiales y confesionales, junto con censos y estadísticas, a ser contrastados pertinentemente. Tales elementos fueron sometidos a un análisis discursivo – crítico, y luego, interrelacionados con la bibliografía o fuente secundaria, general y específica para obtener un desarrollo explicativo – enunciativo.

La *Confesión Belga*, como declaración completa de la fe reformada, junto con el *Catecismo de Heidelberg*, instrumento para la predicación, y la Institución de la Religión Cristiana, guía para la comprensión de las Escrituras, fueron documentos contextuales que, junto con los *Cánones de Dordt*, aportaron la perspectiva bíblica reformada en cuestiones centrales para la experiencia cristiana.

La *Declaración Cottesloe* y el *Mensaje al Pueblo de Sudáfrica*, por su parte, constituyeron interpelaciones que las iglesias realizaron contra el racismo y la confrontación interétnica evidenciados en ellas como derivación de la política de *apartheid*. Del mismo modo, resultaron relevantes las numerosas presentaciones públicas contra dicho sistema realizadas por Desmond Tutu, tanto en su papel religioso como en el político.

Los llamados a rechazar la etnocracia sudafricana fueron múltiples por parte de algunas adscripciones, como el caso de la *Declaración Obediencia 81* de la metodista. Como contrapartida, el gobierno ordenaba constantemente investigaciones sobre ellas, como la de la *Comisión Eloff*, que indagó las actividades del Consejo Sudafricano de Iglesias, su gestión, funciones, financiación, uso del dinero, etc. En el documento *La intención divina*, Tutu desafió las acusaciones de tal comisión.

La *Schlebusch*, también organizada por el estado represor, fue la comisión que investigó a las organizaciones cristianas *antiapartheid*, incurriendo en acusaciones de las que los inculpatos se defendieron en el *Análisis del Reporte de la Comisión de Investigación Schelbusch*. En el mismo sentido, el gobierno propulsó la *Comisión Wiehahn*, solicitando el registro de los sindicatos africanos con el propósito tácito de controlarlos y neutralizar su activismo opositor.

Las iglesias continuaron expresándose periódicamente: la *Confesión Belhar*, emanada de la Iglesia de la Misión Reformada Holandesa, proponía obedecer los principios cristianos en unidad y sin violencia. En el mismo sentido, el *Documento Kairós* expresó, como declaración teológica, su oposición a las consecuencias del *apartheid* desde su lugar de teología contextual y liberadora.

La *Declaración Rustenburg* discurrió de modo similar, convocando a asumir las responsabilidades por las acciones desafortunadas cometidas en el pasado sudafricano. El *Acuerdo Nacional de Paz*, por su parte, buscó el logro de estabilidad y consolidación de un proceso de reconstrucción destinado a abordar los efectos de la violencia política en el

ámbito local. Más tarde, la *Carta de derechos y libertades religiosas de Sudáfrica*, y el *Consejo Sudafricano para la protección y promoción de los derechos y las libertades religiosas* colaboró con la consolidación gradual de los principios que durante décadas habían sido reclamados.

En el aspecto político, la *Carta de la Libertad*, documento y declaración de los principios fundamentales de la Alianza del Congreso Sudafricano expresó, junto con el *Discurso de Albert John Luthuli* al recibir el Premio Nobel de la Paz, el de *Nelson Mandela en el Juicio de Rivonia*, y el *Mensaje al Pueblo de Sudáfrica* de Oliver Tambo, el conjunto de reivindicaciones solicitadas por el pueblo sudafricano, como aspiraciones ideológicas y también contra la opresión institucionalizada del gobierno blanco.

Los *Manifiestos de Lusaka* solicitaron, por medio de la declaración de jefes de estado africanos, el tratamiento de cuestiones de derechos humanos y el fin de la supremacía blanca, al igual que la Carta africana sobre los derechos humanos y de los pueblos, o *Carta de Banjul*. Estos documentos contribuyeron a contextualizar la lucha sudafricana en el escenario regional y continental.

Cuando el arzobispo Desmond Tutu dio su *Discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz*, se refirió a la terrible situación ocasionada por el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, el presidente P.W. Botha profundizó las medidas represivas contra la población no blanca. Poco tiempo después, la resistencia al régimen elaboró una *Guía hacia la Democratización*, confirmada por Nelson Mandela en los *Discursos y Declaraciones* que dio luego de su liberación en Sudáfrica y en las Naciones Unidas.

Los *Informes parciales y finales de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación* fueron decisivos para comprender las instancias del proceso de transición hacia la democracia multiétnica. Finalmente, el *Discurso de Nelson Mandela* en la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista de Sudáfrica resultó sumamente valioso para comprender la situación presente, al igual que el reciente *Discurso del presidente Jacob Zuma* en el día Nacional de la Reconciliación.

Para la utilización de datos específicos, fueron de gran utilidad los *Censos*, principalmente los de 1991, de 2001 y de 2011. Del mismo modo lo fueron la *Constitución de la República de Sudáfrica*, y documentos públicos como los consultados sobre política educativa, demografía y reportes emanados de comités ministeriales sobre temas de educación, principalmente de índole religiosa.

Por lo antedicho, tanto la propuesta historiográfica presentada en el estado de la cuestión, como las fuentes que son incluidas en el contenido de la tesis constituyen elementos relevantes para el desarrollo de los objetivos propuestos. De ese modo, la factibilidad de la investigación queda evidenciada, a lo que se suma el entrecruzamiento de aquéllas con las entrevistas obtenidas.

En tal sentido, para la actividad de campo, inicialmente fueron realizadas observaciones participantes artificiales no estructuradas, para acceder a la perspectiva del sujeto estudiado: incursionar en sus categorías mentales, sus interpretaciones, sus percepciones, sus sentimientos, los motivos de sus actos, a través de la combinación de sensibilidad empática y comprensión intelectual (Vilanova: 2006).

Luego, para la obtención de opiniones de las unidades informantes, fueron elaboradas consignas funcionales a la información requerida, de tipo informal, focalizado, flexible y abierto. Fue planificada la recolección de nociones relacionadas con la manera indexical en que se autopercebían como ciudadanos y como integrantes de alguna adscripción religiosa cristiana (Grele: 1991).

Ya relevado un conjunto de narrativas conversacionales, se procedió, a la indagación sobre cuestiones más específicas. Los entrevistados, emanados aleatoriamente entre el universo de asistentes y colaboradores de los servicios religiosos en iglesias del área urbana de Cape Town y Johannesburg, respondieron al objetivo de expresar la percepción individual sobre relación religión – política antes y después del *apartheid*, junto con las continuidades, oscilaciones y cambios en ideas y prácticas²⁵.

La perspectiva teórica utilizada en las entrevistas, el interaccionismo simbólico, tendió a la búsqueda de elementos significativos de la propia conducta, resultante de la interacción social y de su sistema de significados intersubjetivos. Se dedicó especial atención al vocabulario empleado por los protagonistas, junto con la manera de utilizarlo, indicador del modo en que recrean su experiencia pasada y presente (Blumer: 1983). Fueron consideradas, además, instancias de paralenguaje, como modificaciones fónicas,

²⁵ Entrevistas realizadas en iglesias pentecostales Eden Christian Fellowship, Cape Town, Min: Billing Siwila, y People of Destiny Church, Johannesburg, Rev. Samuel Matoka.

Iglesias metodistas: Langa Methodist Church, Cape Town, Pastor Nathy West, y View Methodist Church, Pretoria.

Iglesias reformadas: The Reformed Church Cape Town, Cape Town, y United Reformed Church in Southern Africa, Cape Town.

Iglesias anglicanas: St. Pauls Anglican Church, Cape Town, y Anglican Church of Southern Africa, Cape Town.

sonidos fisiológicos o los derivados de estados emocionales, y todo otro elemento *cuasi* léxico que, junto con la actitud gestual, la proxémica, tanto social como interaccional, la cronémica y los emanados de la comunicación no verbal o kinésica en general, contribuyeran a comprender al individuo en su relación con lo consultado (Peirce: 1973). En el contacto inicial, se produjo una instancia de interacción entrevistador / entrevistado para la explicación preliminar. Luego, fue enunciada una pregunta exploratoria, otra estructural, y en caso de ser necesario, una de contraste y / o una repregunta. A continuación, se procedió al análisis y a la interpretación de los testimonios sistematizados, centrándose tal proceso en los sujetos (Portelli: 2005).

El texto producido mediante la situación de entrevista, representativo del universo social de referencia del entrevistado, permitió captar mediante sucesivas lecturas y relecturas de su historia expresada oralmente, los distintos elementos constitutivos de su mundo significativo, la visión de sí mismo o *self*, la emergencia de discursos arquetípicos que lo relacionaron con su / s grupos de referencia, la forma en que hizo uso de etiquetas sociales y tipificaciones para referirse a las cuestiones consultadas, etc. (Merlinsky: 2006). De ese modo, luego de la observación y el contacto con las unidades informantes, la contribución de sus respuestas, y el procesamiento de los resultados de sus opiniones, se relacionó el conocimiento obtenido con la bibliografía general y específica, y las fuentes, para la presentación formal como uno de los capítulos de la tesis.

El recorte temporal realizado en la investigación, vinculado con la vigencia del *apartheid*, fue extendido hasta el presente para comprender las instancias de reconciliación posconflicto y de consolidación democrática durante las cuales, los contactos entre política y religión se resignificaron gradualmente, a la vez que expresaron cambios y continuidades que se evidencian aún en la actualidad. La dimensión temporal utilizada para el desarrollo histórico – contextual del tema fue diacrónica, dado que la evolución de las adscripciones religiosas fue investigada longitudinalmente como proceso de largo plazo. Para las entrevistas, la dimensión aplicada fue sincrónica y construida de modo tal que pudiese ser aprehendida de modo transversal.

Las unidades de análisis se centraron en las vertientes protestantes para el aspecto religioso, y en el poder político en Sudáfrica representado por el gobierno del Partido Nacional hasta 1994 y el del Congreso Nacional Africano desde entonces y hasta el presente. Como subunidades fueron seleccionadas cuatro adscripciones derivadas de dicha

fe: la reformada, la anglicana, la metodista y la pentecostal. Tal selección responde a que las primeras iglesias cristianas establecidas en Sudáfrica fueron la Iglesia Reformada Holandesa - *Nederduitse Gereformeerde Kerk-NGK*, de teología calvinista y presente en Cabo de la Buena Esperanza desde 1652. Luego, en el s. XIX y con el dominio británico llegaron la iglesia anglicana y la metodista, entre otras. Derivadas de la expansión de misiones en el continente, surgieron iglesias negras y autónomas, hecho que dio cuenta de un cristianismo reelaborado en África. Más tarde llegó la Misión de Fe Apostólica Pentecostal, que ganó fieles predominantemente entre sectores urbanos, socialmente bajos, como resultado de una constante expansión basada en la inclusión y en el optimismo que difundía.

El Partido Nacionalista sudafricano, instaurador del sistema de *apartheid*, basó aspectos de su ideología en principios religiosos de la NGK, y ésta devino en la iglesia reformada para blancos. La Iglesia Metodista, por su parte, incluyó entre sus fieles a una importante proporción de población negra, aunque al igual que la reformada y anglicana, tuvo instancias de connivencia con el poder político. No obstante, hubo constantes voces disidentes, entre las que se destacó Desmond Tutu, primer obispo anglicano negro de Sudáfrica, que escribió y predicó contra el *apartheid*. Integró la South African Council of Churches y lideró la resistencia, realizando fuertes críticas e impulsando acciones para su finalización. Más tarde, 41 comunidades religiosas presentaron sus testimonios en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En el informe final de tal documento quedó explicitado el modo en que muchos líderes y asociaciones religiosas cristianas estuvieron involucrados en el *apartheid*, tolerándolo y hasta justificándolo como forma de apoyo al gobierno blanco. Otras, en cambio, impulsaron la segregación a cambio de privilegios. Finalmente, existieron las que intentaron resistir a la opresión y vieron amenazadas sus vidas y bienes.

Por todo lo expuesto, se consideró que para una comprensión fehaciente del tema, constituyen ejes relevantes la iglesia reformada, por su cercanía con el poder político gobernante; la metodista por sus voces disidentes; la anglicana, a la cual lideró Tutu, por la resistencia religiosa y política; y la pentecostal, por su convocatoria numéricamente importante y su labor inclusiva en la etapa *postapartheid*.

Los niveles de análisis fueron construidos a partir de: un marco general, para describir el proceso de difusión del cristianismo protestante en Sudáfrica; uno particular,

basado en la ideología sustentada por cada iglesia y por el gobierno antes y durante el *apartheid*; y otro específico, para describir la resignificación *postapartheid* operada tanto en esas cuatro denominaciones como en el poder político.

El problema investigado, entonces, justifica su relevancia a partir de diferentes aspectos que se reúnen en él. Por un lado, dado que los pueblos que han sufrido situaciones graves de violencia institucional y social suelen manifestar consecuencias que solamente luego de largos períodos logran ser superadas, el caso sudafricano resulta paradigmático, tanto en su desarrollo como en su modalidad de recomposición social posterior. En otro sentido, si bien la interrelación política – religión ha sido, a lo largo de la Historia, un eje de investigación recurrente, en este caso, el análisis de los recursos discursivos de los actores en el contexto sudafricano, adquiere un interés particular ante las estrategias de control y conducción política sostenidas durante décadas.

Un aspecto destacado que contribuye a la pertinencia del problema de investigación desarrollado es la producción teórica sobre el tema, estudiado desde variadas perspectivas y campos disciplinares. En tal sentido, se buscó focalizar la atención en la heterogeneidad de los posicionamientos ideológicos, en sus cruces, contradicciones, alternancias y continuidades. Ante ello, la diversidad bibliográfica y de las fuentes permitió el análisis en los distintos momentos históricos. El lugar de la política, enfocado hacia la relación estructura – agencia, pudo ser esclarecido a partir de las expresiones de la comunidad en instancias de ejercicio de micropolítica. A partir de la indagación acerca del entramado de relaciones de poder, las estrategias, las alianzas y las redes de conexión se logró dar cuenta de algunas de las interacciones sostenidas.

Toda investigación debe ser realizada sobre la base de un recorte conceptual, espacial y temporal. En tal sentido, la presente dejará variables para trabajos posteriores debido a que su inclusión implicaría el desplazamiento de los objetivos principales propuestos. Por ello, las cuestiones relacionadas con situaciones de género, minoridad, educación, escenario rural, entre otras, no fueron profundizadas. En síntesis, se justifica el tema presentado por la elaboración de un conocimiento renovado y totalizador sobre un tema tratado en un momento histórico cercano a los sucesos y comprometido con la realidad local. De allí que como impacto de este trabajo se espera contar con un conjunto de elementos metodológicos y teóricos para el posterior abordaje de otros estudios de caso, tanto africanos como de otros continentes, en los cuales la interrelación entre política y

religión haya promovido instancias de impacto social que puedan ser interpretadas con el encuadre del caso sudafricano.

Dado el papel que históricamente ha tenido la religión como ámbito de gestión de 'lo sagrado' y de negociación / confrontación constante en las relaciones de poder, de dominación y de resistencia en Sudáfrica, y que aún hoy son sostenidas líneas de pensamiento derivadas de las adoptadas a partir de su democratización, resulta relevante comprender dichas ideas y su proyección en la resolución de desafíos presentes del país.

Marco Teórico

La perspectiva de análisis utilizada en el presente trabajo remite a un marco teórico basado en enfoques derivados de la Historia en particular y de las Ciencias Sociales en general: aportes de los Estudios Culturales, de la Antropología y, en menor medida, de la Sociología. Así, las herramientas teórico – conceptuales desde las cuales fueron intervenidos los tópicos investigados se desprendieron de corrientes y / o contribuciones de pensamiento que colaboraron con la integración del tema a marcos referenciales pertinentes. De ese modo, fueron incorporados conceptos que autores relevantes han elaborado para comprender procesos y contextos sobre política, religión, y sobre la interacción entre ambas.

La historia de Sudáfrica, concretamente, tuvo una producción historiográfica atravesada por numerosos autores que, formados en el paradigma eurocéntrico, lo aplicaron a su pasado. Las culturas locales fueron explicadas por medio de categorías diferenciales, dado que supuestamente no poseían una antigüedad documentada, como el viejo continente, ni condiciones etnoculturales para igualarlo. Así, aún en textos de finales del siglo XX, tales representaciones continuaban vigentes. Con el claro objetivo de dejar atrás los enfoques eurocéntricos mencionados, el académico Leonard Thompson aportó un tratamiento descriptivo del escenario local, en el cual destacó con objetividad, el racismo que, en general, la población blanca sostuvo desde finales del siglo XIX hacia la no blanca, descartando explicaciones emanadas de otros autores que atenuaron, matizaron o hasta negaron dicho posicionamiento.

El mencionado autor también se destacó por una afirmación que complementó la anterior explicación, según la cual el *apartheid* fue sostenido durante décadas como consecuencia de la codicia económica de la minoría blanca que, lenta pero persistentemente lo consolidó por medio de la opresión etnócrata institucionalizada (Thompson: 2000). La minuciosidad de sus explicaciones permitió relacionar aspectos que confluyeron en situaciones de conflicto social. Sin caer en una dicotomía estructural, conceptualizó los prejuicios raciales y su contrapartida, la resistencia de personas no blancas, aludiendo a factores de choque como la posesión / desposesión de tierras para el uso minero – industrial, en una relación que se estructuró de modo excesivamente asimétrico.

No obstante lo expuesto, una contribución decisiva de Thompson fue la de su afirmación de heterogeneidad en la composición del protagonismo social, como contrapartida de la homogeneidad que sus colegas generalmente habían esgrimido. No todos los blancos ni todos los no blancos tuvieron actuaciones alineadas étnicamente y a lo largo del tiempo, sino que propuso, para el aspecto político, la aseveración de que existieron cruces desde el pasado, que se profundizaron con el devenir contemporáneo. De ese modo, junto con una explicación cronológica lineal, no sólo planteó percibir los intervínculos derivados de un entramado social complejo, sino que destacó la importancia de la correlación de dicho proceso con el contexto internacional de la época.

El antropólogo francés Georges Balandier, por su parte, dedicado al estudio de las sociedades africanas, fue uno de los especialistas que particularizó en su situación colonial y en las transformaciones poscoloniales. Por medio de una mirada política, también estudió el mecanismo de poder en aquéllas, particularizando en las incompatibilidades al interior de dicho sistema, en las contradicciones, las tensiones y los movimientos inherentes a toda sociedad (Balandier: 1969). En el mismo sentido, su enfoque dinámico, orientado al estudio del cambio de los movimientos sociales, buscó el modo de dar respuesta a cómo, por qué y hacia dónde se encaminaban las sociedades modernas. En su perspectiva, los agentes sociales que interactúan en la contemporaneidad lo hacen sobre una estructura antigua que aún subyace vigente y sería promotora de que, a pesar de una apariencia de orden, sea el desorden el que se exprese constantemente.

Así, Balandier buscó a través de su contribución teórica, dar un lugar al desorden en la teoría social, dado que el conflicto social impactaría en las relaciones políticas,

convirtiéndose en conflicto político. Al ser la política el lugar del conflicto, esto conduciría a distintas formas de violencia, entre las que las utilizadas como instrumento político serían las que en última instancia legitimarían el poder en un contexto de incertidumbre (Balandier: 1993).

Cuando por su intensidad y duración ese escenario se presentara insostenible y afectara a la institucionalidad misma, sería necesario el logro de una estrategia estatal que pudiese administrar el desorden. Los acuerdos y las negociaciones apaciguadoras serían la clave para el surgimiento de un nuevo orden producto de un protagonismo político que ofreciera una ruptura con el pasado y una proyección esperanzadora para el futuro. Esas nociones resultan aplicables al caso sudafricano; no obstante, lo que Balandier teorizó en relación con las clasificaciones de las sociedades y sistemas políticos africanos precoloniales resulta cuestionable en el presente desde el punto de vista de otros especialistas (Wolf: 1981).

La sociedad, abordada desde criterios como el dinámico y contextual descriptos, contiene conductas humanas que reciben, en gran medida, condicionamientos de las denominadas tecnologías del poder, que las someten a cierto tipo de fines o dominación. En tal sentido, hubo autores que incursionaron en el análisis de las lógicas del dominio del sujeto, del poder y del yo, de las que emanó la idea de la gobernabilidad como el contacto entre las tecnologías de dominación generales y personales en mutua imbricación (Foucault: 1981). El Estado, por su parte, sólo es el efecto móvil de un régimen de gobernanza múltiple, en el que se halla el biopoder, vinculado tanto a la anatomopolítica de cuerpo humano como máquina disciplinada, como al cuerpo, en tanto especie de una población a regular en una biopolítica y economía demográfica.

En algunos casos, esa forma de biopoder incorpora, a través de la biología, el racismo como mecanismo regulador dirigido a fragmentar / desequilibrar, y hasta a matar introduciendo cesuras en el *continuum* biológico como dispositivo para suprimir presuntos enemigos peligrosos para la población. Así, en una sociedad de normalización, el estado basado en el biopoder, podría ejercer la función homicida por medio del racismo, tendiente a asegurar la muerte real o simbólica de unos sobre otros. Un claro exponente de eso resultó ser la tecnología del *apartheid* para el caso sudafricano, institucionalizada como una burocracia que construyó una sociedad dual en la que una minoría sometió en todas las áreas a la mayoría a partir de diferenciaciones raciales (Negri: 1992). Una vez instaurada y

sostenida por medio de instrumentos de coerción y pánico, devino en una pobreza programada por el poder, sustentadora de los engranajes capitalistas de acumulación.

En tal sentido, el *apartheid* sudafricano fue en esencia un régimen de silenciamiento, con mecanismos diversos para asegurarlo: desde el asesinato literal y las desapariciones de cuerpos, hasta el universo del confinamiento solitario y la proscripción²⁶. Desde finales de los años '50 la hegemonía de dicho pensamiento comenzó a ser matizada por profesionales como el sudafricano Max Gluckman, quien produjo trabajos con un enfoque renovado. En ellos, relegó los conceptos de estructura, función y equilibrio, para utilizar los de proceso y conflicto, que permitieron estudiar prácticas y estrategias esgrimidas por los individuos ante la manipulación del poder. Su llamada 'teoría del conflicto' aportó, entre 1950 y 1960 que reconocía la funcionalidad de aquél como una relación social con elementos positivos para la sociedad humana, en tanto y en cuanto se pudiera mantener bajo control sus potencialidades destructivas y desintegradoras. Este enfoque permitió superar la noción del conflicto como una patología social, o, en todo caso, como su síntoma. La sociedad perfecta y todas las utopías sociales sostenían la necesidad de constituir un modelo de agrupamiento humano sin conflictos, de pura cooperación. En el caso sudafricano, solamente los blancos podrían lograrlo, dadas sus 'cualidades raciales'. Así, por medio de la reevaluación de la connotación negativa tradicional y el postulado del conflicto social como un mecanismo de innovación y cambio, Gluckman pudo observar en la tarea de campo líneas de fractura internas, divergencias de intereses e inversiones de posturas.

De esa manera, las conductas políticas pudieron ser comprendidas desde el presupuesto de la centralidad del conflicto. A su vez, la cuestión de los liderazgos y la toma de decisiones, las negociaciones o los conflictos, el papel de los símbolos y las ceremonias en las dinámicas del poder, entre otras conductas fueron comprendidos por medio de un análisis situacional o método de caso extendido basado en registros etnográficos, y no escindidos del contexto general (Gluckman: 1968).

Para conciliar la percepción de que el conflicto alteraba dinámicamente a la sociedad, con la asunción de que algunas instituciones sociales se reproducían precisamente a partir de las situaciones conflictivas, Gluckman respondió con su concepto

²⁶Tal como lo describe Agamben con la noción de campo, se impuso una estructura en la cual el estado de excepción se hizo estable / legal, y sobre la que se asentó el poder. Véase Giorgio Agamben (1998) ¿Qué es un campo? *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Buenos Aires. N° 2, marzo.

de modelo del equilibrio: un recurso metodológico para el estudio de sistemas sociales en proceso de cambio. Aquél representó la habilidad de combinar el estudio de tales sistemas sociales con el de las interacciones entre personas, indagando el papel de la acción de los individuos en la permanencia y transformación de la realidad. Así, esa formulación permitió asumir doblemente la fuerza centrípeta de cohesión que reside en la vida de las instituciones sociales mismas, con la centrífuga que se halla en la acción de los individuos en relación con esas instituciones.

Junto a ello, consideró que no toda manifestación del conflicto implica la reproducción orgánica del *status quo*: 'la idea de que hay conflictos que son solucionados en el interior del sistema social como un todo, y que contribuyen al funcionamiento global de ese mismo sistema, tiene paralelos fisiológicos, pero los sociales, a diferencia de los sistemas orgánicos, son fluidos: ellos pueden cambiar mucho más rápidamente, y pueden también intercambiar...' (Gluckman: 1991). Tales nociones fueron relevantes para explicar hechos que, lejos de amenazar la unidad del cuerpo social, ilustraron la capacidad integradora y / o restauradora del sistema que lo organiza. Se pudo considerar entonces que un conflicto y su forma de resolución podían ser objeto de una puesta en escena que, al mismo tiempo podría liberar la expresión de una rebelión contra el orden social y reabsorberla.

El modelo de equilibrio, entonces, constituyó una herramienta para comprender sistemas complejos donde actuaba una pluralidad de elementos interdependientes, y su uso permitió hacer inferencias sobre el proceso en el tiempo, en relación con el cambio social y cómo éste podría afectar las formas estructurales (Gluckman, 1968). El autor designó, en tal sentido, tres categorías de cambios: los *repetitivos* o *situacionales*, que reproducirían el sistema social, reforzando las relaciones e instituciones derivadas de estas; los *estructurales – limitados*, que alterarían parcialmente las relaciones estructurales, pero no serían capaces de romper las dinámicas y el ordenamiento del *status quo*; y los *estructurales - radicales*, que promoverían una ruptura de las relaciones y de las instituciones en las que se hallaran enmarcados.

Desde esa perspectiva, la resistencia del pueblo sudafricano no blanco ya no podía ser interpretada como una disrupción atávica e incomprensible ante el orden instituido blanco, sino que uno de los importantes aportes de dicho autor fue el de señalar que la necesidad de subsistir obliga a las partes en litigio a aceptar una forma de solución que se

ajuste a las costumbres, valores y leyes compartidas por todos. Así, la red de relaciones intrasociales podía ser mantenida estable y descargar las tensiones provocadas por los choques de intereses a través de los conflictos, sin peligro de que surgiera un estado tal de caos provocado por los antagonismos múltiples, y que la sociedad entera llegase a desintegrarse (Berruecos: 2009).

El estudio de la política, su vínculo con el poder y de los actores sociales tanto impulsores de ella como los receptores, resultaba ser el de los procesos implicados en la determinación e instrumentación de las metas políticas y en el logro diferenciado del uso del poder por los miembros del grupo respecto de esas metas (Swartz: 1994). En la alternancia de cambio y equilibrio, el contrario entrópico del conflicto, estaría la clave para comprender cómo un sistema tendería a volver a la situación previa una vez superado el desorden, con el fin de que permaneciera en la misma condición anterior del funcionamiento de esos procesos (González Alcantud: 1998).

Para el desarrollo de estas explicaciones, Gluckman remitió a las teorías del materialismo dialéctico y a la de Freud sobre la ambivalencia en las relaciones estudiadas por la psicología. Afirmó que la vida social se constituye en procesos complejos cuyo estudio requiere la interconexión entre métodos diversos, y una especial habilidad para captar los cruces, relaciones y rupturas que interconectan de manera casi siempre insospechada los diferentes elementos que componen la experiencia colectiva en un espacio dado. Con tales afirmaciones, abrió paso para reflexionar sobre el lugar social del propio investigador en el proceso de construcción del conocimiento en cualquier trabajo de campo antropológico.

Así, su aporte resultó una herramienta importante como crítica radical para el caso de Sudáfrica y el *apartheid*, en relación con las teorías de la diferencia cultural basada en la 'raza', que otorgaban un fundamento a las políticas segregacionistas del Estado. Como contrapartida, propuso que las comunidades africanas y europeas formaban un solo sistema social con dos grupos 'raciales' que constituían paradójicamente la base de la unidad estructural de esa sociedad. Lo fundamental del modelo de análisis propuesto fue que, pese a que la dominación blanca fue una imposición política con trazos de violencia simbólica, social, económica y física, la dinámica de las relaciones entre blancos y negros implicó un

tipo de interacción en la que hubo intercambio entre los unos y los otros²⁷. Aquélla estableció equilibrios en los que operó la alternancia de tres elementos de sociabilidad: separación, conflicto y cooperación.

A partir de aquéllos, Gluckman propuso esquemas de interpretación de las relaciones sociales en los que el contacto entre grupos diferenciados étnica, cultural, religiosa, social y / o económicamente pudo ser observado bajo situaciones de dominación de unos frente a otros. De esa manera, enmarcó a la sociedad sudafricana en un proceso continuo de cambio, y un contexto en el que el contacto entre esos grupos generaba alteraciones sustanciales en los dos bloques. Tales transformaciones no dejaron en ningún momento de estar condicionadas por el modelo blanco de dominación, lo que simultáneamente determinaba que el intercambio social ocurriera bajo los tres mecanismos de sociabilidad antes mencionados.

Esas tres dinámicas de relación entre los grupos segregados, dadas las características de la intolerancia relacional blanca, determinaron el tipo de acuerdo establecido entre las partes produciendo formas fluidas de estabilidad social que, a la larga, y sobre todo en los escenarios urbanos²⁸, resultaron en fuertes tendencias hacia la violencia física explícita (Lube Guizardi: 2012). En ese sentido, la combinación de los tres modelos de interconexión entre los unos y los otros era lo que daba la tónica general de las instituciones sociales, generando un equilibrio social muy lejos de ser entendido como un momento de paz, orden e igualdad.

²⁷ La categoría de necropolítica, o la política como trabajo de muerte propuesta por el historiador y filósofo camerunés Achille Mbembe permite problematizar el entrelazado de la política contemporánea en acciones de violencia y terror para justificar la excepción, idea ya expuesta por Foucault en la biopolítica como tecnología del poder entendida como el control y la regulación de la vida biológica de la población por parte del Estado. Para el *apartheid*, la noción permite comprender cómo una lógica de segregación legitima la expropiación del territorio, la redistribución espacial y la explotación de habitantes no blancos bajo la categorización de poseedores de vida desechable o superflua. Para el concepto de necropolítica, véase Mbembe, Achille (2011) *Necropolítica*. Mesulina: España.

²⁸ Las sociedades se expresan en espacios concretos, y en tal sentido, la redistribución espacial realizada por el *apartheid* evidenció un aspecto real y simbólico a la vez de la segregación. Por medio del esquema de la dialéctica del espacio urbano, puede ser estudiada desde la interrelación de tres espacios: el primero, el conjunto de prácticas espaciales materializadas, que trabajan en forma conjunta para producir y reproducir las formas concretas y los patrones específicos de lo urbano como forma de vida. El segundo, mental o ideal, conceptualizado en imágenes, pensamientos reflexivos y representaciones simbólicas, como un espacio concebido por la imaginación o imaginario urbano. La tercera, o especificidad espacial del urbanismo es descripta como un espacio enteramente vivido, lugar de experiencia y agencia estructurada, individual y colectiva. Véase Soja, Edward (2000) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Contrariamente, se trató de un equilibrio que permitía la continuidad de un sistema de explotación en el que habría más intercambios entre los grupos de lo que ambas partes estaban dispuestas a aceptar. Así Gluckman pudo entender cómo separación, conflicto y cooperación se combinaban y eran significados / resignificados permanentemente por los sujetos. De esa constatación, surgirían dos conclusiones: que no todo conflicto mantiene el orden establecido, y que para estudiarlo, habría que definir el tiempo como categoría prioritaria de la investigación. Para ello propuso una tipología del tiempo de acuerdo con cuatro categorías: el tiempo real, que correspondería a los eventos que constituyen el pasado de una personalidad, cultura o sociedad; el pasado encapsulado, según la manera en que las sociedades fusionan las relaciones sociales del presente; todo aquello que es estructuralmente relevante en las relaciones del pasado, y la estandarización de ideas sobre el pasado (Gluckman: 1991).

El pasado encapsulado generaría un conjunto de ideas acerca del tiempo y de la historia, produciendo una estandarización de imaginarios, discursos y de simbolismos sobre la temporalidad y su sentido último; tiempo como duración estructural. Así, los patrones culturales, las instituciones y también las personalidades producirían una escala temporal propia, interna. No sería posible comprender una institución social sin percibir esa escala que rige su existencia, dinámica y funcionamiento. El análisis de la duración estructural sería el objetivo central de una antropología del conflicto que contemplase el cambio social. Solamente a partir del estudio de esa temporalidad inherente a las instituciones, personalidades y patrones sociales se podría llegar a trazar y comprender la interdependencia de los múltiples elementos que los componen.

Por todo lo antedicho, el punto de vista de Gluckman permitiría una lectura que a la vez recuperaría la acción de sujetos en la construcción de las relaciones sociales en el presente, y el modo en que esta acción impactaría en las estructuras sociales de larga duración. Si por equilibrio se considerara a las relaciones interdependientes entre diferentes partes del todo de una comunidad en un tiempo particular, entonces la duración estructural sería justamente este tiempo óptimo, interno a la institución observada, en el que aquél se consolidara: el necesario para el establecimiento y la reproducción de un conjunto de relaciones de interdependencia entre los elementos componentes de la institución.

Así, el abordaje de los conflictos y de su expresión social propuestos por Gluckman constituyó un aporte teórico fundamental, pero su principal impacto sobre las ciencias

sociales pudo ser comprendido en el marco de las transformaciones metodológicas que lo acompañaron. El autor ofreció al pensamiento antropológico y sociológico un primer acercamiento a un debate epistemológico que se reiteraría a finales del siglo XX, de la mano de otros autores (Lube Guizardi: 2012). En tal sentido, algunos de los conceptos teóricos del sociólogo alemán Norbert Elías resultaron valiosos para abordar la multiplicidad de actores y sus vinculaciones en el escenario sudafricano, a partir de un tratamiento superador de la dicotomía orden / conflicto. Para ello, la idea de interdependencia entre aquéllos y sus relaciones, permitió comprender cómo se sucedían situaciones diversas más allá de las intenciones personales.

En ese aspecto, si bien Elías resaltó la importancia de la pertenencia social, cultural y la subjetividad propia a la hora de la toma de decisiones, propuso que debían ser consideradas las configuraciones emanadas de los vínculos entre individuos organizados en torno de una dinámica, que generalmente involucraba poder. Éste sería cambiante y desigual según el equilibrio sostenido entre las partes a lo largo del tiempo. El conocimiento de tales interacciones permitiría comprender cómo a partir de las particularidades individuales se expresarían las experiencias y las trayectorias sociales, a modo de orientaciones recíprocas que no solamente articularían a los componentes, sino que actuarían en diferentes formas y niveles de organización social (Elías: 2001).

En ese marco, el uso del concepto de figuración fue utilizado para combatir la enraizada separación de individuo y sociedad en algunos estudios sociales, que impedía pensar en ambos como entidades integradas. Por eso, aquélla sería el resultado de los procesos que podrían surgir en la relación entre dos personas o partir de colectivos más amplios, como formas de pensar, actuar e interactuar en un momento específico. A su vez, la idea de *continuum* histórico, también trabajada por Elías, pudo ser aplicada a Sudáfrica, para comprender cómo se llegó al proceso de inicio, desarrollo y el posterior desmantelamiento del *apartheid*. El autor planteaba que se debía conocer al conjunto de figuraciones que antecedían a otras, es decir, entender a la historia como un transcurso cuyas fronteras resultaban efímeras y no como una linealidad de eslabones. La realidad social surgiría del interjuego de las acciones y las ideas, y de la relación entre ellas y el poder en marcha hacia toda transformación de las figuraciones. En ese escenario, los individuos, agentes de cambio en un proceso de larga duración, serían seres procesuales, constitutivamente asociados por vinculaciones de interdependencia (Elías *et al.*: 1998).

En su perspectiva, individuo y sociedad, la conformación de los comportamientos individuales y la sociogénesis de las interdependencias interindividuales, remitirían a dos aspectos del proceso de largo plazo de la civilización que construirían los hombres para el logro de una diferenciación y para la prolongación de las líneas de interdependencia y / o consolidación del poder: ‘...El entramado entre los seres humanos, sus interdependencias, son las que vinculan a unos con otros... son procesos sociales que implican complejos entre las personas, que no son estructuras externas o coercitivas que accionan sobre ellas, sino una serie de lazos largos y diferenciados, que se desarrollan a través del tiempo, que supera la perspectiva del individuo clausus y de la sociedad como una entidad independiente que se impone a los individuos...’ (Elias: 1987). Así, no sólo buscó analizar procesos sociales, sino que operativizó un modelo de análisis de aspectos multidimensionales que resultó de gran apoyo como propuesta teórica para comprender la dinámica que predominó en Sudáfrica en las relaciones entre la política, la pluriétnicidad e ideas, tanto políticas como religiosas.

Para reflexionar sobre los diferenciados modos de refundar una comunidad política en la que las acciones pasadas puedan obtener esclarecimiento y reconciliación social general, resultó interesante el aporte conceptual de la filósofa búlgara Julia Kristeva, quien se refirió a casos en los que fueron necesarias estrategias diversas para lidiar con instancias de conflicto y malestar social (Kristeva: 2009). Mientras por un lado consideró que tales experiencias ofrecían la posibilidad de un nuevo comienzo, un tiempo nuevo como el que fue propuesto para la etapa *postapartheid* en Sudáfrica, por otro propició conceptualmente el fortalecimiento de un lazo social unificador.

En relación con el sufrimiento por el pasado, expresó que no era posible erradicarlo, sino que ‘sólo es posible atravesarlo, indefinidamente: recomenzando nuevos lazos, lenguajes, creatividades, otra relación con el tiempo ... cuando unos nuevos bárbaros que han perdido hasta la capacidad de sufrir siembran el dolor y la muerte alrededor de nosotros y en nosotros, cuando la pobreza se acrecienta dramáticamente en el mundo globalizado frente a la acumulación de riquezas extravagantes que no se preocupan en lo más mínimo por este agudo contraste, la compasión y la sublimación ¿no es acaso un triste auxilio?...’ (Kristeva: 2009).

Para un conjunto de sudafricanos, el proceso de Reconciliación iniciado desde 1994 con recursos como la exposición de la verdad sobre el pasado y la pacificación, se pensaba

que produciría la creación de sentido en un presente propio. Sólo podría ser lograda una reconciliación cuando se hubiesen silenciado "... la indignación y la ira, que nos obligan a la acción, y el significado de un acto sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración..." (Kristeva: 2009). Así, la aceptación de la irreversibilidad de las acciones acaecidas, y sobre todo las vinculadas al sufrimiento colectivo, permitirían el restablecimiento de la confianza social, entendida como la posibilidad de creación de un renovado tejido de relaciones interpersonales. Estas ideas fueron esenciales para comprender la labor de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, que propugnó por el 'conocimiento de la verdad para el logro de justicia'.

Así, el poder de la justicia fue uno de los más importantes a considerar en la dinámica tendiente al restablecimiento del equilibrio social. Los sudafricanos optaron por la modalidad que concedió amnistías individuales con la condición de la exposición completa de lo sucedido en la instancia del delito por el cual se solicitaba indulto. Esa alternativa fue consistente con la característica principal del *weltanschauung* africano, conocido como *ubuntu* en lengua *nguni*: el ser humano es tal en relación con los otros, y en el marco de una justicia restaurativa, que era característica de la jurisprudencia africana histórica. En ella, la preocupación central no radicaba en la imposición de castigo sino que pretendía la 'reparación de los desequilibrios vigentes y de los vínculos afectados' (Tutu: 2012). Luego de las instancias judiciales, 'el pasado se cerraría y un nuevo liderazgo conduciría al pueblo unido, a través de un puente histórico, hacia la unidad nacional'.

Ese sentido del poder de la justicia, resaltado por el arzobispo sudafricano Desmond Tutu, resultó esencial para la comprensión de la etapa de transición. El logro de una paulatina igualdad fue clave para el restablecimiento del equilibrio social. De ese modo, habría un poder que se fundamentaría en la promoción de las realidades de la justicia social y otro que se relacionaría, en forma más directa, con quienes como individuos, grupos o instituciones, lucharían de manera abierta contra aquellos que cometiesen injusticias. Quien luchase para que las injusticias se repararan, a la vez lo haría para promover su presencia e importancia en la vida humana, generando justicia. La politización progresiva del perdón, en el caso sudafricano, ha estado acompañada por la comprensión de lo perdonable, para quien demostrara arrepentimiento, y lo imperdonable, para aquel que no hubiese evidenciado remordimiento por sus acciones pasadas.

Para la obtención de esa justicia, no se optó ni por los juicios condenatorios como en Núremberg ni por la absolución general, sino por otra modalidad que concedió amnistías a cambio de información, con todas las incertidumbres y consecuencias que esto pudiese generar (Tutu: 2012). Optar por el perdón del modo en que fue propuesto, implicó dejar de lado la finalidad punitiva de la justicia retributiva, para dar curso a la restauración de relaciones sociales enfrentadas durante décadas, y a la búsqueda de la rehabilitación tanto de las víctimas como de los victimarios, a los que se otorgaba la oportunidad de reintegrarse a la comunidad a la que habían agraviado (Tutu: 2012). Además de los anteriores argumentos, la necesidad de pacificación del país, por medio de la negociación de los grupos de poder salientes y los recién instalados en el gobierno, demandaba 'garantías' para los primeros, y la convivencia en continuidad con el aparato saliente, para los segundos (Alexander: 2002).

Puede considerarse, entonces, que diversos y valiosos enfoques académicos han efectuado contribuciones para aspectos específicos y generales de la investigación realizada. No menor fue el emanado de algunas teologías, y particularmente la africana que, forjada en el cruce de la europea translocalizada en África y de la surgida luego de décadas en ese continente, postuló argumentos en torno de la resistencia y la cohesión que impactaron en sus ideas y prácticas instaladas en un particular contexto de diversidad etnocultural. Como se trata de una tesis académica, las nociones referidas se relacionan con cuestiones ideológicas, y las teológicas solamente son mencionadas como expresiones de debate.

La teología misionera, la africana crítica, la *black theology* o teología negra sudafricana y la de la liberación contuvieron en sus discursos y representaciones conceptos que, redimensionados, perduraron en el escenario africano en general y sudafricano en particular, hasta el presente, y en ámbitos que trascendieron la religión: la educación, la prensa, la política, etc.²⁹. La primera estuvo guiada, desde el siglo XV, por la *salus animarum* o teología de la salvación 'de las almas de los negros que, portadores de la maldición bíblica de Cam (Génesis 9, 25 - 27) eran salvajes a los que había que convertir

²⁹ Tal como ya fue explicado, si bien las corrientes mencionadas fueron relevantes en el proceso estudiado, debe ser destacada su perspectiva diferencial con respecto a las emanadas de las Ciencias Sociales y Humanas.

para prevenir su entrada segura al infierno³⁰. Esta será una referencia inicial que será tomada en la etapa de aplicación inicial del *apartheid* informal, desde finales del siglo XIX, sobre todo por parte de la iglesia Reformada.

Ya desde la década de 1920, la teología de *plantatio Ecclesiae* sustituyó a la anterior considerando a los pueblos como una tabula rasa sin civilización, a los que ‘había que edificar implantando la iglesia con todas sus estructuras materiales y espirituales’ (Eboussi Boulaga: 1984). La normativización institucionalizada desde el sector político siguió a ese principio, y un conjunto de medidas fueron tomadas gradualmente, hasta que en 1948 se instauró formalmente el sistema de *apartheid*. Desde entonces, el poder político multiplicó la legislación que particularmente buscaba prohibir derechos –como el del sufragio, entre otros–, espacios, –como la expropiación de tierras y los desplazamientos de población–, y diferenciar el resto de las situaciones de vida de los sudafricanos no blancos.

Posteriormente, una teología adaptada al escenario local buscó revertir los planteos de las dos ya mencionadas, por medio de las acciones de pastores negros que, hacia 1956, cuestionaban sus ideas y el futuro misional vinculado a la cultura africana (Mulago: 1964). Desde los años sesenta, surgió una teología africana crítica con dos preocupaciones principales: estrechar los vínculos entre la vida real y los contenidos bíblicos, y expandir sus ideas al resto del continente para contemplar sus problemas. Los representantes de esas corrientes negaron que pudiese existir una teología universal debido a la pluriculturalidad de los pueblos (Muzorewa: 1985).

En esa misma línea se constituyó la teología negra sudafricana o *black theology*, expresión acuñada en Estados Unidos por James Cone³¹ en 1970. La necesidad de una *praxis* crítica del racismo y del *apartheid* fue esencial, y ambos fueron considerados como fenómenos ligados a la expansión del capitalismo en el sur de África. Entre sus representantes, se destacó el teólogo luterano Manas Buthelezi³², quien propuso un enfoque antropológico que describía a los africanos negros con una existencia cotidiana que había sido vapuleada por los europeos (Hankela: 2006). Paralelamente, surgió otra teología que

³⁰ Véase Moutin, Osvaldo Rodolfo (2012) La *salus animarum* como un posible acercamiento a la historia global. *Rechtsgeschichte - Legal History* Rg 20. Pp. 377-378. <http://dx.doi.org/10.12946/rg20/377-378>. Sitio web de la International DOI Foundation. Consultado el 9 de junio de 2015.

³¹ Véase sobre James Cone en <https://utsnyc.edu/academics/faculty/james-h-cone/> Sitio web Union Theological Seminary in the City of New York. Consultado el 15 de abril de 2016.

³² Sobre Manas Buthelezi véase <http://www.sahistory.org.za/dated-event/manas-buthelezi-minister-religion-and-former-bishop-central-diocese-evangelical-lutheran>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 11 de abril de 2016.

utilizó un discurso radicalizado para sostener la resistencia y un firme carácter liberador de la opresión blanca (Fabella - Sugirtharajah: 2003).

Las principales etapas en su devenir estuvieron signadas por la lucha para el reconocimiento de su existencia y de su identidad. Así, la primera generación de teólogos, Tharcisse Tshibangu, Alphonse Ngindu Mushete y Oscar Bimwenyi-Kweshi³³, reivindicó que sus iglesias tenían derecho al mismo tratamiento que las europeas para desarrollar su modo particular de relacionarse con la espiritualidad y el pueblo local. Más tarde, una segunda generación defendió el reconocimiento de un cristianismo elaborado en África: Jean-Marc Ela, Kä Mana, Eboussi Boulaga, François Kabasele Lumbala, Engelbert Mveng, Vincent Mulago³⁴, entre otros. Finalmente, en las últimas décadas, el compromiso

³³ - Mgr Tharcisse est né à Kipushi, dans la province du Katanga. A l'heure où le Congo-belge se prépare à l'indépendance, Tharcisse Tshibangu est ordonné prêtre, le 9 août 1959, pour le compte de l'archidiocèse de Lubumbashi. C'est aussi en cette époque qu'il commença à approfondir la question de la possibilité d'une théologie africaine. Le débat épistémologique avec son professeur, le chanoine belge A. Vannest donna lieu à des recherches approfondies sur la possibilité d'une théologie proprement africaine et scientifique. <http://www.digitalcongo.net/article/72965>. Sitio web de la República Democrática del Congo. Consultado el 14 de enero de 2016.

- Alphonse Ngindu Mushete 'a contextualisé ses recherches à la pratique de la théologie en milieu africain du sud du Sahara. Il en a analysé les thèmes majeurs et déterminé les deux tâches urgentes qui incombent à la théologie en Afrique, en l'occurrence l'inculturation et la libération. Il a essayé de comprendre et de formuler le donné révélé en rapport avec la conjoncture ecclésiale, historique et culturelle propre à cette partie d'Afrique, démontrant ainsi, à la suite de son maître, que la Révélation déborde toujours par transcendance et en richesse vécue les formules culturelles, qu'aucune ne l'appréhende de façon adéquate et qu'elles peuvent être équivalentes dans des horizons divers ou complémentaires'. Véase Poulat, Emile (1978) Ngindu Mushete. Le problème de la connaissance religieuse après Lucien Laberthonnière. *Archives de sciences sociales des religions*. Volume 46, Numéro 2, pp. 286-287.

- Oscar Bimwenyi-Kweshi: 'La recherche des fondements de la théologie africaine et de sa pertinence caractérise la pensée du Oscar Bimwenyi. Il est connu qu'en christianisme le Principe de tout ancrage de tout discours théologique n'est pas seulement « Dieu » en tant qu'il est un et unique. En plus de cette unicité, Dieu est au même moment et de façon inaltérable Trinité des hypostases'. <http://etudesafricainesdelatrinite.blogspot.com.ar/2009/06/la-trinite-et-le-discours-theologique.html>. Sitio web de Estudios Africanos. Consultado el 14 de enero de 2016.

³⁴ - Jean-Marc Ela: Su obra más famosa fue *Cry África*, representativa de la esencia de la teología de la liberación en África subsahariana. En ella, Elá expresó que, si bien el cristianismo subordinó a los africanos a una posición de dependencia de los europeos, también les otorgó oportunidades para la liberación emanadas del Evangelio, promotor del restablecimiento de la dignidad en las personas marginadas. Véase sobre el particular a Mudimbe, V. Y. (1988) *The invention of Africa: gnosys, philosophy and the orden of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

- Kä Mana: 'La théologie de la reconstruction est davantage une synthèse qu'un nouveau courant théologique. Le concept de reconstruction a été forgé par la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA). Il s'agit d'une tentative de dépasser les tiraillements entre les courants de l'inculturation et de la libération, pour rendre compte, en théologie, de tous les besoins et de toutes les attentes des Africains aux niveaux social, culturel, économique, politique. C'est le théologien luthérien congolais, Kä Mana, qui a le mieux systématisé le concept de théologie de la reconstruction'. Véase Mana, Kä (1992) *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*. Nairobi: CETA.

- Eboussi Boulaga: 'Sur fond de crise d'identité générée par l'esclavage et la domination coloniale, la production intellectuelle en Afrique est souvent habitée par la quête de nouveaux repères, une quête qui oscille constamment entre les extrêmes de la nostalgie du passé d'une part et du mimétisme servile de

de fomentar una nueva evangelización en África se lanzó principalmente para lograr la liberación, la autodeterminación responsable, la reconstrucción y acciones capaces de fomentar una verdadera cultura política y democrática en África.

En síntesis, los aportes emanados de las corrientes teóricas y autores expuestos son importantes para la investigación, por cuanto constituyen un marco a partir del cual el caso sudafricano puede ser comprendido en las instancias relacionadas con la interacción entre política y religión en su contexto. No obstante, todo el marco teórico impone la necesidad epistemológica de ser transversalizado, tanto por medio de conceptualizaciones como de niveles operativos y de etapas de análisis. En tal sentido, la noción de sistemas complejos resultará operativizadora de tal proceso (García: 2006).

Un sistema puede ser considerado un conjunto organizado, que tiene propiedades como totalidad que no resultan aditivas de las de los elementos constituyentes. La organización de aquél sería el conjunto de las relaciones entre los componentes, incluyendo los vínculos entre ellas, y su construcción se produciría a partir de abstracciones e interpretaciones que constituirían el objeto de la investigación. Metodológicamente, en Ciencias Sociales, suelen ser realizados recortes en totalidades relativas autónomas para ser utilizadas en el trabajo científico específico. Así, un sistema deviene en una representación de un recorte de la realidad, y los elementos integrantes expresan abstracciones y conceptualizaciones del material empírico tomado del dominio total de la investigación.

l'Occident triomphant d'autre part. Ayant mis à nu le « fétichisme » aliénant de ces deux alternatives, Fabien Eboussi Boulaga, philosophe camerounais, fait désormais partie du panthéon d'intellectuels africains qui, au lendemain des indépendances, ont problématisé avec une originalité certaine le devenir de l'Afrique'. Véase Boulaga, Fabien (2009) *La philosophie du Muntu*. Yaoundé: Karthala.

- François Kabasele Lumbala: Véase Kabasele-Lumbala, François (1994) *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*. *Archives de sciences sociales des religions*. Volume 86, Numéro 1.

- Engelbert Mveng: Mveng vigorously promoted the inculturation of the African church, including its visual art forms. He strove to combine liturgy and traditional African arts as a way to illustrate a "theology of life," one which promotes the ultimate triumph of life over all forms of death. Mveng considered African liturgical art to be an expression of the cosmic celebration of life'.

<http://indigenesusjesus.blogspot.com.ar/2012/05/engelbert-mveng-theology-of-life.html>. Sitio web Indigenous Jesus. Consultado el 14 de enero de 2016.

- Vincent Mulago: Père de la philosophie Bantoue et l'un de piliers de la théologie africaine et fondateur du Centre d'Etudes des Religions Africaines. C'est d'abord le témoignage d'une "conscience d'une authenticité forte", exprimée avant même la fin de la colonisation belge (1956), appelant à la reconnaissance d'une identité culturelle, intellectuelle et sociale africaine, tant au niveau religieux qu'au niveau politique. L'abbé Mulago a été un "témoin-acteur" important de l'histoire du demi-siècle passé de l'inculturation de l'Eglise catholique dans le continent africain'. Véase Mulago, Vincent (2007) *Théologie africaine et problèmes connexes; au fil des années (1956-1992)*. Paris: Harmattan.

La organización de dicho material es realizada a partir de inferencias con las cuales se vinculan los procesos que concurren al tipo de actividades que caracterizan el funcionamiento del sistema. En uno complejo, el funcionamiento es el resultado de la confluencia de múltiples factores que interactúan de manera tal que el sistema no puede ser descompuesto ni descrito por la simple suma de estudios independientes sobre cada uno de sus componentes. En ese sentido, es necesario explicar los procesos que tienen lugar dentro del sistema a la vez que el resultado de sus interrelaciones, es decir, dar cuenta del funcionamiento complejo como totalidad organizada que, como tal, exige distinguir niveles de análisis, cada uno determinado por instancias diferentes. El primer nivel de análisis está generalmente integrado por subsistemas, como el económico - social, etc., mientras que el segundo considera los cambios introducidos como resultado de fenómenos de carácter más general, por ejemplo, medidas políticas, etc. El tercer nivel se refiere a cambios que ocurren en aquéllos, pero circunscriptos a cierta localidad, ocasionados por modificaciones globales, como políticas internacionales.

La interacción entre cada uno de los niveles incidirá en la estructura total del sistema. A su vez, deberán ser considerados determinados elementos de contorno y externalidades que, al relacionarse entre sí conformarán un proceso dinámico / causal en el que las variables fluctuarán en el tiempo y en el espacio. A partir de las descripciones expuestas, los tres niveles operativos de la investigación estarán horizontalmente desplegados para que, por medio del atravesamiento de los marcos teóricos, obtengan de los subsistemas inferencias pertinentes para ser aunadas en un sistema interconectado de conclusiones.

Así, el nivel estructural estará enfocado hacia el estado en su doble dimensión: la interior, en relación con todos los subsistemas de lo componen; y exterior, con los vínculos de sostén / oposición internacional, en su interrelación con el *corpus* ideológico cristiano de las adscripciones seleccionadas. El segundo nivel, en el cual la política de *apartheid* en Sudáfrica se consolidó, mantuvo y finalizó con características temporales y espaciales fluctuantes, evidenciará su interrelación como sistema con la resistencia / connivencia de las vertientes cristianas seleccionadas. Los actores, las ideas y las acciones, tanto de imposición como de oposición evidenciarán, como tercer nivel, los cambios que desembocarán en una nueva realidad de transición hacia la consolidación de un contexto en

el que la restauración permitirá un cierre y un procesamiento del pasado en términos de sutura histórica.

Luego de la presentación realizada en esta Introducción sobre los aspectos contextuales que describen el tema sobre el cual trata la tesis y el punto de partida desde el que inicia su desarrollo; del estado del conocimiento bibliográfico disponible en relación con tópicos de religión cristiana protestante y de la política en Sudáfrica en perspectiva relacional; de la metodología a emplear y de las propuestas teóricas a partir de las cuales se abordan los ejes principales, las páginas que siguen darán cuenta, en un primera parte, del arribo y expansión de misiones protestantes en África en general y en Sudáfrica en particular.

Primera Parte

*'L'Église a besoin de se redéfinir en assumant ce que j'ai appelé le cri de l'homme africain. Cela répond à une tradition enracinée dans la Bible où Dieu entend le cri du malheureux. Au moment où les nations nanties ne cessent de tirer la corde qui étrangle l'Afrique, l'Église doit relire la Bible, vivre la foi à partir d'en bas, c'est-à-dire d'un peuple livré à la famine, à l'exploitation et à la misère. Comment? Il faut sortir des presbytères, vivre avec le peuple, marcher et travailler avec lui'*³⁵.

Jean - Marc Ela

Luego de la presentación del tema investigado, de la descripción de los recursos metodológicos utilizados y del contexto teórico - historiográfico que enmarca la propuesta, se expone a continuación el tema de la difusión del cristianismo protestante hacia y en el continente africano en general, con la finalidad de describir la inserción de las cuatro denominaciones seleccionadas: anglicanismo, calvinismo, metodismo y pentecostalismo, y de explicar aspectos que predominaron en dicho proceso. El eje que estructura los párrafos que siguen plantea la adopción de una perspectiva situacional, centrada en tipos y mecanismos textuales específicos, que permite captar las operaciones puestas en juego, derivadas de una imagen misional general, junto con el conjunto de mediaciones locales, que contribuyeron a un entramado múltiple y cambiante.

A la vez, aquella configuración habilita la percepción de eventuales subversiones de las relaciones de prelación entre las iglesias como institución, sus integrantes y / o líderes, y sus objetivos. En ese sentido, se suscribe la idea inicial de que en algunos casos, en las excepciones habría radicado el campo más rico de construcción discursiva, mientras que las constantes habrían actuado reforzando y reproduciendo estereotipos. Por otro lado, el

³⁵ El párrafo surgió de una entrevista realizada al teólogo y sociólogo camerunés Jean - Marc Ela por el politólogo francés J. – F. Bayart. Su obra más famosa fue *Cry África*, representativa de la esencia de un sector de la teología de la liberación en África subsahariana. En ella expresó que, si bien el cristianismo subordinó a los africanos a una posición de dependencia de los europeos, también les otorgó oportunidades para la liberación emanadas de la reinterpretación de algunas ideas del Evangelio, como por ejemplo, la promoción de la dignidad de personas marginadas.

<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/008113.pdf>. Politique africaine es una revista de análisis de la política en África. Consultado el 7 de febrero de 2016. Véase además sobre el particular a Mudimbe, V. Y. (1988) *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

estudio de los formatos religiosos y los escenarios de su *praxis* siempre habrían aparecido atravesados por complejidades de orden teórico, hecho por el cual, se buscó focalizar en espacios específicos y en momentos determinados, a la vez que se consideró clave toda fusión con las expresiones preexistentes devenidas en resignificados sistemas de fe.

En tal sentido, la historia de la presencia cristiana protestante en África fue la de las iglesias que se propusieron interactuar con dicha sociedad por medio de objetivos y modalidades diferenciados³⁶. Inicialmente estuvieron poco orientadas hacia la actividad misionera concreta por principios teológicos aún en proceso de cambio y por conflictos internos y / o escisiones en las metrópolis, entre otras razones (González – Cardoza: 2008). De ese modo, los primeros movimientos fueron endebles, pero superadas algunas de las ya mencionadas cuestiones internas de las confesiones, y de la mano de un renovado contexto histórico y social ilustrado, fueron impulsadas numerosas iniciativas que dieron cuenta de un sentido evangelizador activo y expansivo a partir del siglo XIX.

Hubo misiones interdenominacionales, como la Sociedad Misionera de Londres³⁷, a las que se sumaron juntas denominacionales, como la de la iglesia anglicana. Luego surgieron las denominadas misiones de fe, no dependientes de ningún cuerpo eclesiástico, y las sociedades misioneras especializadas en determinados ministerios, como el medicinal, el educacional, entre otros (Porter: 2002). Sus integrantes estaban, generalmente, bien instruidos, y algunos hasta poseían estudios universitarios. También había laicos que no estaban ordenados y que se habían formado en escuelas bíblicas. En cuanto a su potencialidad espiritual, ostentaban un fuerte impulso a la acción sustentado en la falta de temor, dado que al llevar ‘la bandera de la religión, suponían estar protegidos de todo mal’.

La recepción, en líneas generales, osciló desde la hostilidad, la sospecha, la persecución y la amenaza hasta la aceptación, la adhesión y el logro de objetivos relacionados con la expansión del Evangelio y su adopción. Las diferencias culturales

³⁶ El desarrollo que se expondrá a continuación resulta un tanto profuso en cuanto a lo descriptivo sobre los ingresos al continente africano de actores colectivos, ideas e instituciones vinculadas con el protestantismo. Dicha modalidad ha sido intencional y cumple con la finalidad de presentar un tema que ha sido escasamente desarrollado de modo integrado en la bibliografía editada sobre el tema. A su vez, constituye uno de los objetivos propuestos para la investigación.

³⁷ La Sociedad Misionera de Londres fue la reunión interdenominacional de religiosos cristianos constituida en Inglaterra en 1795 con el objetivo de difundir y sostener la expansión de dicha religión. También trabajó en la traducción del Evangelio a múltiples idiomas y en la fundación de núcleos de enseñanza teológica para formar a nuevos difusores. Para ampliar el tema véase Ellis, William (1844) *History of the London Missionary Society*. London: John Snow.

locales pudieron ser o no superadas según la flexibilidad individual, la persistencia y la capacidad de generar vínculos con los evangelizados (Fletcher – Roper: 2008). Fue desde la Conferencia de Berlín, en 1884 / 5³⁸, en que el dominio colonial europeo se impuso en el continente, y los misioneros debieron interactuar más y con nuevas premisas con los cuadros administrativos a cargo de cada región. A su vez, pudieron penetrar hacia el interior del territorio, en el que hallaron múltiples pueblos para los que se hizo necesaria la traducción de las Escrituras.

Desde el siglo XX, las estrategias evangelizadoras estuvieron dirigidas, en todas las adscripciones, tanto a la cuestión espiritual como a la promoción humana, para lo cual fueron implementadas áreas de educación, formación de predicadores locales y actividades de caridad. No obstante, el cambio más importante que el nuevo siglo trajo fue el paulatino proceso de africanización, por medio del cual se produjo la fusión de valores cristianos con los autóctonos (Saayman: 2007). El surgimiento de denominaciones locales lideradas por africanos fue el paso siguiente, cuando ya la instrucción había promovido a la acción a religiosos nativos que fueron convocantes de sus pares. Los aspectos negativos derivados de algunas conductas de los misioneros europeos también impulsaron a que esos emprendimientos fuesen apoyados, y los fieles buscaron dejar atrás maltratos y coerciones que en todas las adscripciones estuvieron presentes.

A continuación se presenta un panorama de la expansión misionera cristiana en el continente africano, particularizado en las regiones ubicadas al sur del Sahara. A partir de dicha descripción se podrá percibir la importancia que adquirieron tanto por la territorialidad que abarcaron como por la diversidad de denominaciones que encabezaron. Más tarde, coexistieron las corrientes europeas y las locales surgidas como derivaciones.

³⁸ La Conferencia de Berlín, celebrada entre el 15 de noviembre de 1884 y 26 de enero de 1885, fue convocada por Portugal y organizada por el Canciller de Alemania, Otto von Bismarck. Aquella tuvo como agenda explícita la propuesta de resolución de problemas planteados a partir de la expansión colonial europea en África, y una tácita, relacionada con la partición de dicho continente. Diplomáticos de catorce estados acordaron la libre navegación marítima y fluvial de los ríos Níger y Congo, la libertad de comercio y el derecho a ocupar un territorio si se sostenía la presencia efectiva en él, entre otras medidas. Así, siete potencias europeas tomaron progresivamente control sobre casi la totalidad de la espacialidad africana. Para el tema véase Gentili, Anna (2012) *El león y el cazador. Historia del África subsahariana*. Buenos Aires: CLaCSO.

1.1- Cristianismo en expansión

La definición instrumental de religión -como elemento caracterizado por su poder simbólico de aplicar valores de sagrado a lo que es humano y social-, cuando es comprendida como una instancia de explicación del mundo real, puede ser definida como un ámbito organizado de intercambios sociales, y como productora de significados / modos de control, en procura de legitimación por la sociedad (Hervieu-Léger: 2004, 31 - 35). De ese modo, aquélla desempeña un papel estratégico en la construcción de universos significativos, ya que ubica los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico - espiritual³⁹. En tal sentido, las modificaciones del campo religioso⁴⁰ producidas a partir de la Reforma Protestante del siglo XVI, constituyeron una nueva instancia de interrelación hombre – Dios.

Como movimiento surgido a partir del cristianismo, el protestantismo⁴¹ se centró en sus principales tradiciones doctrinales hasta llegar a las configuraciones de iglesias que, como nuevas adscripciones, se expandieron mientras aún continuaban redefiniendo sus contenidos y organización interna. Las variables de expansión, introspección y disciplina

³⁹ Según Geertz: 'The anthropological study of religion is therefore a two-stage operation: first, an analysis of the system of meanings embodied in the symbols which make up *the religion proper*, and, second, the relating of these systems to social-structural and psychological processes'. Véase Geertz, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books; Geertz, C. (1983) *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.

⁴⁰ La teoría social de Bourdieu, útil para enmarcar este tema, es denominada constructivismo estructuralista, y permite entender la sociedad en tres movimientos: como estructura 'estructurada' históricamente; como estructura capaz de 'estructurar' las prácticas sociales y las relaciones de poder; y como estructura abierta a las transformaciones, es decir, con capacidad de ser estructurable por las luchas de poder emprendidas por los actores sociales. Utiliza dos conceptos clave: el campo especializado y el *habitus*. El primero es un campo de fuerzas que asegura la reproducción del poder, como un escenario de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El campo es tanto reproducción como cambio. Las estructuras objetivas no existen fuera de la conciencia y la voluntad de los agentes, y orientan sus prácticas y sus representaciones de acuerdo con las reglas del juego. El modelo fue perfeccionado estudiando distintos campos especializados: la educación, la religión, el poder político, el intelectual, el estético. Para Bourdieu, el problema de estudiar la religión reside en que se va a abordar el espacio social especializado en la creencia, pero no cualquier creencia, sino la que se tiene en lo sagrado, en lo divino, en lo superior, en lo trascendental, en lo universal e invariable. El campo religioso para Bourdieu es un aparato de dominación simbólica. El dominio está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los secretos de salvación. Véase De la Torre, Renée. *Revista Universidad de Guadalajara*. Dossier Pierre Bourdieu, intelectual del siglo XX.

Disponible en <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>. Sitio web de la Universidad de Guadalajara. Consultado el 10 de diciembre de 2015.

⁴¹ Con tal designación se hace referencia al conjunto de iglesias surgidas a partir de la Reforma protestante de los siglos XVI-XVII y sucesivos desprendimientos: luteranos, anglicanos, metodistas, presbiterianos, bautistas, etc. Expandidas hacia el mundo, se constituyeron otras denominaciones hacia finales del siglo XIX y principios del XX: pentecostales, adventistas y testigos de Jehová.

social se manifestaron según las condiciones locales y las circunstancias. Así, anglicanos, metodistas, calvinistas y otras denominaciones derivaron de la 'protesta' escrita entregada por reformados en la Dieta Imperial alemana de Speyer en 1529⁴², en desacuerdo con una presunta paralización de la renovación religiosa derivada de la afirmación de que 'los cristianos estaban destinados a guiarse sólo por la palabra de Dios contenida en el Evangelio' (Leonard: 1965, 35).

Simbólicamente, ser protestante significaba antirromano o no – romano, por lo cual se comenzó a preferir las denominaciones de evangélico –aunque en Europa ese término normalmente designa a los seguidores de Lutero– y reformado, voz utilizada más comúnmente por los calvinistas. Con el tiempo cada adscripción desarrolló *ethos* distintivos según sus diferenciaciones históricas, culturales y geográficas. Así, a pesar de sus divisiones, todos estuvieron relacionados por convicciones comunes, la principal de las cuales era la aceptación de la Reforma como parte imprescindible de su historia. Aquello no excluía para ningún fiel un vínculo que se remontaba a los apóstoles, y la continuidad con el cristianismo patrístico y medieval era apreciada en diversos grados por distintas tradiciones protestantes (Shorter: 2006).

A partir del sentido misional que la caracterizó, la expansión cristiana llegó a todos los continentes de la mano de misioneros procedentes de Europa Occidental y Estados Unidos⁴³ desde mediados del siglo XIX, excepto algunos casos como los de Etiopía - Egipto⁴⁴ y Sudáfrica⁴⁵, entre otros⁴⁶, en que el ingreso se produjo antes de esa época. Hacia

⁴² La Protesta de Speyer fue el documento presentado por seis príncipes y catorce ciudades libres alemanas integrantes del Sacro Imperio Romano Germánico el 19 de abril de 1529 para 'protestar' contra el edicto por medio del cual el Emperador Carlos V anulaba la tolerancia religiosa que había sido concedida a los principados alemanes, con la finalidad de contener al movimiento de reforma de la Iglesia iniciado por Lutero en 1517. Véase Fulbrook, Mary (2009) *Historia de Alemania*. Madrid: Akal. Pág. 57 y ss.

⁴³ Un grupo de misioneros protestantes llegados a África Occidental eran ex esclavos liberados que se desempeñaron en fuertes europeos como capellanes, pero no tuvieron demasiado impacto local con su obra. Más tarde, a finales del siglo XVIII, se produjo el arribo de otros predicadores que fundaron la colonia libre de Sierra Leona. Véase para este tema a Koschorke, K. - Ludwig, F. - Delgado, M. - Spliesgart, R. (Eds.) (2007) *A history of Christianity in Asia, Africa, and Latin America. 1450-1990. A documentary sourcebook*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing. Pág. 186.

⁴⁴ El Reino de Aksum fue el primer sitio en que se adoptó oficialmente el cristianismo en África, cuando San Frumentius de Tiro convirtió al Rey Ezana durante el siglo IV. Algunos autores consideran que el Evangelio habría entrado en el territorio de lo que actualmente es Etiopía incluso antes, con el oficial real descrito como bautizado por Felipe el Evangelista en la Biblia en Hechos 8:26-40. Hoy, la Iglesia Ortodoxa Etiópe es la dominante, aunque las protestantes han ganado terreno recientemente. Las Iglesias coptas, por su parte, formadas a partir de la separación del Patriarcado de Alejandría en 451 del resto del cristianismo primitivo, evangelizaron en Egipto, Etiopía y Eritrea. Según su doctrina, Jesucristo poseía una naturaleza humana pero no divina. Han conservado su liturgia en lengua egipcia copta y pese a estar insertas en pleno mundo musulmán y haber sufrido persecuciones, han logrado sobrevivir en el Cairo en donde reside el Patriarca de Alejandría. Actualmente, la Iglesia Copta está compuesta por tres ramas: la Iglesia Copta de Alejandría, la

finales de ese siglo, muchos africanos cristianos formaron nuevas denominaciones independientes⁴⁷ siguiendo el modelo de organización eclesiástica que les habían legado aquellos misioneros, y con el deseo de tomar el propio control como reacción frente al racismo y a la opresión que se evidenció durante el colonialismo.

Un grupo de Iglesias, las mesiánicas, se expandieron a la vez que divulgaron la idea de que sus pastores poseían poder y santidad como portadores de mensajes divinos optimistas. Más tarde devinieron en la Iglesia Kimbanguista⁴⁸, en la que luego sería la República Democrática del Congo; la Iglesia Bautista de Nazaret de Isaías Shembe⁴⁹ y la Iglesia Cristiana Sión⁵⁰, ambas en el territorio de la actual Sudáfrica. Esa última remonta sus orígenes a la denominación Católica Apostólica Cristiana en Sión, fundada por John Alexander Dowie⁵¹ en dicha ciudad cercana a Chicago, en los EE.UU. Desde 1908, algunos de sus misioneros, procedentes desde allí establecieron congregaciones en Sudáfrica, haciendo hincapié en cuestiones doctrinales como la sanidad divina, la abstención de carne de cerdo y el uso de ropas blancas.

Etíope y la de Eritrea. Derivadas de ese cristianismo copto, durante la primera mitad del siglo XX en Etiopía surgió un movimiento profético que anunció que de la persona del Ras Tafari Makonnen, que luego adoptaría el nombre de Haile Selassie. Se inició, entonces, un movimiento mesiánico destinado a que África fuera liberada del imperialismo europeo, y a que los descendientes de esclavos negros residentes en América volvieran a su contiente de origen. Surgieron así una serie de Iglesias que conformaron el Movimiento Rastafari. Véase a Koschorke *et al. Op. Cit.* Pág. 141.

⁴⁵ Los colonos holandeses que se instalaron en el sur de África desde mediados del siglo XVII, lo hicieron acompañados por representantes del cristianismo protestante de la Iglesia Reformada Holandesa, quienes sostuvieron el control espiritual de la población hasta el siglo XIX. Aquella dio lugar a varias denominaciones reformadas en Sudáfrica, incluyendo a la Iglesia Reformada Holandesa Sudafricana, o *Nederduits Gereformeerde Kerk*, la Iglesia Reformada Germanoholandesa, la Iglesia Reformada, la Iglesia Protestante Africana, y la Iglesia Unida Reformada en Sudáfrica, todas de habla mayoritariamente *afrikaans*. David Bosch, profesor de Teología de la Liberación, misiólogo y autor de reconocidas obras como *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991) fue uno de los miembros más reconocidos de las Iglesias reformadas en Sudáfrica. Véase a Koschorke *et al. Op. Cit.* Pág. 262.

⁴⁶ Los Hermanos Moravos, pietistas alemanes cuya meta fue difundir el Evangelio por el mundo, llegaron a África en la década de 1780. La Sociedad Misionera Bautista, fundada por William Carey en 1792; la Sociedad Misionera de Londres, fundada en 1795, y la Sociedad Misionera de la Iglesia, fundada en 1799, los siguieron. Véase a Koschorke *et al. Op. Cit.* Pp. 174 - 176.

⁴⁷ Se realizará una síntesis de ellas, dado que la magnitud cuantitativa es excesiva y no es objetivo del presente trabajo su relevamiento total. Para ello, se las agrupará y presentará en un desarrollo descriptivo.

⁴⁸ Véase el sitio web <http://www.kimbanguiste.cd/>. Eglise de Jésus Christ sur la terre par Son Envoyé Spécial Simon Kimbangu ou Eglise Kimbanguiste. Consultado el 27 de julio de 2015.

⁴⁹ http://ulwazi.org/index.php/Isaiah_Shembe_and_the_Nazareth_Baptist_Church_-_Memories_from_Inanda. Sitio web ULWAZI. Sharing indigenous knowledge. También sitio web sudafricano: <http://www.southafrica.net/za/en/articles/entry/article-southafrica.net-the-shembe-church>. Consultado el 29 de julio de 2015.

⁵⁰ Véase <http://www.zema.org/>. Sitio web Zionists of the African Independent Churches in Southern Africa. Consultado el 30 de julio de 2015.

⁵¹ <http://healingandrevival.com/BioJADowie.htm>. Sitio web de la publicación Healing and Revival Press Staff. Consultado el 31 de julio de 2015.

De algunos de ellos derivaron grupos pentecostales, cuya enseñanza se concentró en los dones espirituales, el bautismo en el Espíritu Santo y el hablar en lenguas. Producto de varias escisiones posteriores surgieron: la Misión de Fe Apostólica predominantemente dirigida a fieles blancos; grupos de la iglesia de Sión negros, que conservaron gran parte de la tradición original; iglesias apostólicas, que se diferenciaron por poner más énfasis en una formación teológica formal; y en 1935, la Iglesia de la Fe Apostólica, que se oponía a la poligamia, a la religión africana, y al uso de medicamentos y atención médica en general, por considerar que esas prácticas comprometían la 'sanidad divina' (Koschorke *et al*: 2007, 133 – 148).

Así, una de las primeras observaciones que se desprenden de lo expuesto, es que durante las primeras décadas del siglo XX, fueron frecuentes en África occidental los contactos tanto con iglesias procedentes de Europa como desde Estados Unidos. Otra, permite detectar la existencia de rivalidades derivadas de cuestiones de liderazgo, disidencias por tópicos doctrinales, de vinculación con el escenario preexistente, y de interjuego con cada dominio colonial, hechos que condujeron a múltiples escisiones. Un elemento particular fue el modo en que ese cristianismo externo, ante la distancia de sus sedes centrales, se expresó: imposiciones que abarcaron áreas más amplias de la vida social, tratamiento racializado de los fieles, reinterpretación bíblica, repudio y persecución de prácticas culturales locales, entre otros.

Región de África ecuatorial

Producto de una de las mencionadas separaciones fue la Iglesia de África⁵², fundada en 1901 como una fractura entre los misioneros y un grupo de cristianos africanos que se habían formado a partir de la fe anglicana en lo que actualmente es Nigeria⁵³. Si bien mantuvo principios y dogmas de dicha religión, la conducción recayó sobre un primado local (Koschorke *et al*: 2007, 189) que utilizó la Biblia en inglés y en *yoruba*. En las décadas siguientes, el núcleo pastoral fue entrenado en la escuela de teología de la propia iglesia de manera más formal, y junto con la conducción espiritual, comenzó a ser relevante el desarrollo de tareas sociales, como la labor en escuelas, hospitales y proyectos de desarrollo.

⁵² <http://www.theafricanchurch.org/>. Portal web de la African Church. Consultado el 31 de julio de 2013.

⁵³ Se utilizarán en estas páginas las denominaciones de las regiones con el nombre que más tarde, desde su independencia, adoptaría cada país.

Otro caso, en una región cercana a la anterior, fue el de la Iglesia encabezada por Moses Orimolade Tunolashé, quien más tarde se haría famoso por su apodo de Baba Aladura y por ser el fundador en 1925 de la *Eternal Sacred Order of Cherubin and Sherafim Society*⁵⁴, movimiento basado netamente en la oración para la obtención de la ‘sanidad divina’ (Anderson: 2001). En 1930, un hecho descrito como ‘la resurrección de una persona en la iglesia liderada por el apóstol José Ayo Babalola en Oke-Oye Ilesa’, convocó la presencia de multitudes que buscaron ‘ser sanadas por el poder de la oración’. Ese fenómeno de ‘sanidad colectiva’ duró 60 días y se denominó avivamiento. Luego de varios cambios de nombre, aquélla devino en la Iglesia Apostólica de Cristo, que desde 1942 y hasta el presente se extendió a varios países (Koschorke *et al*: 2007, 156).

Al territorio coincidente con parte de la actual Uganda, el denominado reino de Buganda, de religión mayoritariamente musulmana, ingresaron misioneros cristianos para evangelizar. Ellos llevaron a cabo su labor hasta que, luego de la muerte del rey Muteesa I⁵⁵, su hijo, Mwanga II, ordenó la expulsión de todas las religiones extranjeras⁵⁶. Luego, la zona fue gobernada desde 1893 como protectorado por el Reino Unido, con una política oficial de tolerancia hacia los misioneros de todas las religiones (Castelli – González: 1987). La población fue muy resistente a la conversión hasta 1890, año en que el ingreso de nuevas adscripciones produjo un lento incremento de adhesiones, acentuado luego durante el siglo XX.

Región de África oriental

En el territorio aproximado al que ocupa la actual Kenia, fue fundada en 1895 la Misión al Interior de África, con la finalidad de tratar de ‘esparcir las buenas nuevas de Jesucristo a los pueblos de África’ de la mano de Peter Cameron Scott, un misionero escocés – estadounidense. Éste, acompañado por un grupo de colaboradores, estableció una red de estaciones operativas⁵⁷. Luego de su muerte, su sucesor, Hulburt⁵⁸ amplió la labor

⁵⁴ <http://www.esocs.net/>. Sitio web de la Eternal Sacred Order of Cherubin and Sherafim Society. Consultado el 31 de marzo de 2016.

⁵⁵ <http://www.mru.ac.ug/>. Sitio web de la Universidad creada por Muteesa I, en actividad actualmente en Uganda. Consultado el 29 de marzo de 2016.

⁵⁶ <http://www.buganda.or.ug/index.php/ssekabaka-daniel-mwanga-ii>. Sitio web del reino de Buganda. Consultado el 11 de marzo de 2016.

⁵⁷ http://www.dacb.org/stories/kenya/scott_petercameron.html. Sitio web Dictionary of African Biography. Consultado el 30 de marzo de 2015.

⁵⁸ <http://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/g-h/hurlburt-charles-e-1860-1936/>. Sitio web de la Boston University School of Theology. Consultado el 31 de marzo de 2015.

misional a lo que actualmente son Tanzania (1909), Uganda (1918), República Centroafricana (1924) y Sudán (1949). Además de cuestiones de fe, se ocuparon de la creación de centros de atención médica, escuelas, y en las últimas décadas, de programas de radio y de la existencia de una línea aérea interna⁵⁹.

La Iglesia Africana del Espíritu Santo⁶⁰, por su parte, fue expulsada de la Misión al Interior de África arriba mencionada, cuando por una experiencia de 'avivamiento pentecostal' dirigida por un misionero que practicó la 'imposición de manos' produjo disidencias entre sus líderes. Por ello, se inició como iglesia independiente ya en el siglo XX. En ese caso en particular se asistió a una situación de fusión que retomaba la creencia en la importancia de los mensajes recibidos en sueños, las visiones y las profecías, entre otros elementos africanos, con los principios bíblicos cristianos, exteriorizados tanto a través del uso de tambores para acompañar el canto como de la liturgia institucionalizada. Como tercer ejemplo destacable en la zona oriental, se menciona la Iglesia Africana de Israel Nínive, fundada en 1942 por David Zakayo Kivuli a partir de su separación de la Iglesia de Nínive original. A su muerte, fue sucedido por Mamá Kivuli Rebecca, que hasta los años '80 tuvo una destacada actuación en la iglesia en cuestiones de salud y administración de recursos (Melton: 2005).

Región de África central

Con ese último objetivo coincidió con la Lumière Eglise du Cristo du Saint Esprit, que se expandió por el escenario que más tarde ocupó la República Democrática del Congo⁶¹. Fundada en 1931 como una comunidad cristiana independiente y fruto del

⁵⁹ Véase <http://www.aimair.org/>. Sitio web de Africa Inland Mission Air. Ésta es una organización de aviación misional Cristiana, integrante de la *Africa Inland Mission*. Sus miembros brindan soporte en el traslado a misioneros y ministros de zonas centrales del continente. Utilizan la aviación para su misión "go and make disciples". Consultado el 30 de julio de 2014.

⁶⁰ Véase http://www.keeping-the-faith.info/ke_spirit.html. Sitio web de la African Church of the Holy Spirit. Consulta realizada el 30 de julio de 2013.

⁶¹ Puede leerse en Kinshasa, 12/01/2010 (ACP, vía mediacongo.net) la siguiente nota: '*L'Eglise du Christ Lumière du Saint-Esprit au Congo appelle à l'aide au dédouanement. Le chef spirituel, représentant général légal de l'Eglise du Christ Lumière du Saint-Esprit au Congo, le patriarche Moïse Kayuwa Tshibunmbu Wa Kapinga, a lancé lundi, au cours d'un point de presse au patriarcat à Kinshasa, un appel aux personnes et organisations de bonne volonté pour une contribution aux frais de dédouanement d'un important don en souffrance dans les entrepôts de l'ONATRA à Kinshasa depuis novembre dernier. Ce don de l'ONG "Cry For Help" (Cri pour l'aide) basée dans la ville de Zaragoza en Espagne, à l'Eglise du Christ Lumière du Saint-Esprit au Congo, est contenu dans des containers comprenant des usagers d'articles vestimentaires et des chaussures que cette Eglise attend distribuer aux nécessiteux pris en charge par cette confession religieuse et d'autres en dehors ainsi qu'aux enfants abandonnés appelés 'enfants de la rue'. Pour des besoins de dédouanement, le patriarche Kayuwa, qui avait déjà invité l'épouse du Président de la République, Olive*

‘movimiento del Espíritu Santo’, su doctrina se basó en ‘la creencia en un solo Dios, creador de todo el universo y en el bautismo del Espíritu Santo; en la obediencia de los diez mandamientos y en la Biblia, y en la sanación por la imposición de manos’. Sus objetivos fueron evangelizar a la población, establecer congregaciones y construir iglesias, organizar actividades educativas, médicas, sociales y otras destinadas al desarrollo espiritual, moral y físico de las personas. También trabajó en la promoción de proyectos de desarrollo rural, y en el ejercicio de relaciones cordiales con otras comunidades cristianas.

En ese escenario se expresó otra confesión cristiana, la Iglesia de Jesucristo sobre la Tierra por su enviado especial Simon Kimbangu⁶². Aquella inició su camino luego de que tal líder realizara lo que su comunidad consideró la ‘sanación milagrosa’ de una mujer, el 6 de abril de 1921. Las profecías, recuperaciones y resurrecciones que supuestamente produjo condujeron a que las autoridades del dominio colonial belga lo consideraran como desestabilizador político, dado que ejercía una fuerte influencia sobre la población. Fue arrestado, juzgado y condenado a muerte, pero la pena fue conmutada por un destierro a 2000 km de esa localidad, donde murió 30 años después. Aunque la agrupación fue

Lembe Kabila à visiter le centre médical de son Eglise à l'arrivée d'un premier don en matériels et appareils médicaux de la même ONG, vient particulièrement d'adresser à la première Dame de la RDC une lettre, sollicitant l'intervention de celle-ci pour le dédouanement de ce nouveau don, tout comme il vient d'en faire autant à la Fondation M'Zee Laurent Désiré Kabila, a-t-il révélé. L'ONG 'Cry For Helps 'a aussi fait un don en matériels et appareils médicaux au centre médical de l'Eglise du Christ Lumière du Saint-Esprit au Congo situé au quartier III de la commune de Masina, qui offre ses services aux habitants de cette municipalité ainsi qu'à ceux des communes environnantes'.

En: <http://www.mediacongo.net/show.asp?doc=14450>. Sitio web de información periodística sobre la República Democrática del Congo, su diáspora y actualidad africana en general. Consultado el 29 de julio de 2015.

⁶² Como semblanza de Kimbangu : *Le 6 avril 1921, dans le petit village de Nkamba dans l'ouest de la République Démocratique du Congo un chrétien africain, Simon Kimbangu, déclenche sans le vouloir un mouvement d'éveil spirituel aux implications profondes Les répercussions ont si profondes qu'elles ébranlent jusqu'aux fondements de l'édifice colonial belge. Alarmé, le pouvoir colonial s'empare de Simon Kimbangu qu'il s'empresse de condamner, après un «procès» risible, à la peine de mort. C'était le 3 octobre 1921. Cela en dépit du fait que l'action de renouveau spirituel commencée par Simon Kimbangu s'est déroulée dans le cadre des Eglises officielles. Ce mouvement prend des lors le nom de Kimbanguisme. Il est persécuté atrocement de 1921 à décembre 1959; et les persécutions ont fait 150 000 martyrs, dans des camps de concentration qui ne le cèdent en horreur qu'à ceux mis sur pied par le pouvoir nazi. On doit au Kimbanguisme d'avoir jeté les bases de l'indépendance politique, du Congo belge en particulier. Le mouvement kimbanguiste qui, depuis son institutionnalisation en 1959 a pour nom officiel de E.J.C.S.K - Eglise de Jésus-Christ sur la terre par son envoyé spécial Simon Kimbangu, est une Eglise à l'échelle planétaire qui a aujourd'hui près de dix-sept millions de membres dans le monde, repartis en République démocratique du Congo (ex Zaire), au Congo Brazza, en Angola, en Zambie, au Rwanda , au Burundi, en République Centrafricaine, au Kenya, au Madagascar, en Afrique du Sud, au Nigeria, au Cameroun, au Gabon, au Sénégal, en Côte d'ivoire, en Belgique, en France, aux Pays-Bas, en Suisse, en Espagne, en Finlande, en Allemagne, en Angleterre, en Suède, en Irlande, en Italie, au Portugal, au Canada, au Brésil et aux USA.*

En: <http://www.kimbanguisme.net/kimbanguisme/kimbanguisme1.htm>. Portal virtual de Teología, Historia y actualidad administrado por la Iglesia Kimbanguista. Consultado el 3 de julio de 2015.

reprimida severamente, los fieles siguieron multiplicándose hasta que en 1959 fue reconocida por el poder colonial en igualdad con las demás iglesias protestantes y con la católica. Desde 2001, la conducción quedó a cargo de Simón Kimbangu hijo⁶³ y de Joseph Diangienda Kuntima, jefe espiritual y representante legal. A partir de entonces se expandieron por el resto del continente, por Europa y América. En cuanto a lo teológico, esta denominación aceptaba cuatro sacramentos, y la trilogía 'Bolingó, Mibeko, Misal', que significa amor, mandamientos, trabajo⁶⁴.

La organización asociativa de todas las iglesias referidas constituyó un avance decisivo en su consolidación y una estrategia de unidad tanto para el fortalecimiento individual como colectivo frente a las denominaciones religiosas europeas. En tal sentido, su unión en la premisa de 'propagar el Evangelio de Jesucristo por parte de las iglesias africanas independientes a las poblaciones negras africanas' las vigorizó. Operativamente, los objetivos abarcaron desde el fomento de la educación teológica hasta la asistencia mutua. En cuestiones de dogma, sostuvieron la primacía de las Escrituras, la creencia en la sanación por medio de la oración y del uso de agua bendita, pero con una dinámica reinterpretación. Su fortaleza residió en el aprovechamiento de similitudes con las culturas africanas, para las que la oración, el canto y la danza ocupaba un lugar destacado (Koschorke *et al*: 2007, pág. 193 y ss.).

La figura del líder religioso, por su parte, difería en denominación según la región: arzobispo, obispo, pastor, diácono, evangélico, etc. No había esquemas definidos sobre la formación teológica, y el servicio religioso no exigía dedicación exclusiva, sino que solía ser compartido con el ejercicio de actividades seculares. La secesión desde un núcleo original de nuevas confesiones fue constante, y la iniciativa africana aportó múltiples aspectos de las vertientes religiosas autóctonas. En tal sentido, se destacaron: la inclusión de la veneración de los ancestros, la fe en la sanidad y la revelación, la consideración del pastor como un profeta, y la inclusión de mujeres, como características comunes a la mayoría de ellas.

⁶³ <http://www.jccesk.com/>. Sitio web de la Jesus Christ's Church on Earth by his special envoy Simon Kimbangu. Consultado el 3 de abril de 2016.

⁶⁴ Tomaron como base a la Biblia y al Credo de Nicea, identificando a su líder, Simon Kimbangu, con el Espíritu Santo, y a Jesucristo, como el redentor de la humanidad. Predicaron el amor al prójimo, la obediencia a las leyes divinas y la práctica de buenas obras, preceptos sintetizados por la divisa Bolingo - Mibeko - Misala. Proscribieron las bebidas alcohólicas, el baile, las drogas, el tabaco, la poligamia, el adulterio, y el consumo de carne de cerdo. Su ciudad 'santa' pasó a ser Nkamba. Véase a Boahen, A. Adu (Ed.) (1990) *Africa under colonial domination, 1880-1935*. California: University of California Press. Pp. 83 a 94 y 289 a 301.

De lo descripto puede concluirse entonces que, desde el siglo XIX y durante el XX, la expansión cristiana en África ha sido principalmente el resultado de esfuerzos misioneros de procedencia externa y del surgimiento de iglesias africanas independientes, algunas veces llamadas iglesias instituidas en África o iglesias indígenas africanas, las cuales se expandieron veloz y persistentemente (Beidelman: 1974). Desde las últimas dos décadas del siglo XIX, quedó claro que la presencia y el accionar protestante tuvo estrechos vínculos con el poder político local que, en fase expansiva del colonialismo en el continente, interactuó con tales emprendimientos. Cuestiones de disciplinamiento, control, trabajo, relocalización, y justicia, entre otros, se intersectaron con los sistemas administrativos de dominios coloniales que pretendieron el servicio a bajo costo de una población que fuese un engranaje más del sistema extractivo eurocéntrico y capitalista vigente en la época.

Luego de haber realizado un sucinto recorrido por la expansión misionera cristiana en general hacia y en el continente africano, y de particularizar en las iglesias que se instalaron regionalmente como expresiones de fusión y síntesis espiritual⁶⁵, se enfocará a continuación en las denominaciones de origen europeo que serán estudiadas para el caso sudafricano.

1.2- Cristianismo anglicano

El cristianismo anglicano fue considerado, desde sus orígenes, en dos sentidos: por un lado, un producto de la ya mencionada Reforma Protestante del siglo XVI, luego de la ruptura con Roma en 1534 por la promulgación de la Ley de Supremacía que atribuía al rey la potestad de líder supremo de la iglesia; y por otro, como una derivación del contexto político de la época (Rodríguez: 2005). Más tarde, durante el siglo XVIII y desde principios del XIX, expandió sus características teológicas ya definidas entre ellas se destacaron 'la moderación, el pragmatismo y la limitación del espíritu humano en relación con una especulación sobre lo trascendente'. Hacia la segunda parte del siglo XIX, se

⁶⁵ Se omitió intencionalmente incursionar en mayores niveles de detalle para no dispersar el objetivo de describir el ingreso y la instalación de las vertientes más significativas, consideradas tanto en términos de su persistencia en el tiempo como de su expansión en el territorio africano.

autoproclamó como una síntesis doctrinal en la que se favorecía la unidad ecuménica (Beidelman: 1974).

No obstante, resultó difícil distinguir en el anglicanismo un sistema de creencias completamente independiente, pues debido a su historia y al clima intelectual que lo influyó desde sus orígenes, mantuvo tensión constante con el catolicismo, hecho que dio lugar a especulaciones heterodoxas. La separación misma de Roma, por razones más políticas que religiosas, condujo a que una vez consumada tuvieran que ser buscadas razones intelectuales para justificar la existencia de una iglesia sin doctrina de origen propio. Durante el periodo de controversia que siguió a dicha escisión, los reyes y teólogos realizaron variadas tentativas de imposición de una uniformidad doctrinal en cada Iglesia nacional.

La fe católica y apostólica contenida en las Escrituras e interpretada a la luz de la tradición y la razón fue mantenida. Más tarde fue refuncionalizada y expresada a través del Libro de Oración Común, adaptado por las iglesias locales en los ritos de ordenación y en el Cuadrilátero Chicago-Lambeth, expuesto en la conferencia misionera de Chicago en 1886 y adoptado por la Conferencia de Lambeth de 1888⁶⁶. Dicho documento expuso los cuatro pilares doctrinales del cristianismo anglicano: el Antiguo y Nuevo Testamento, el Credo de los Apóstoles y el Credo Niceno. Así, los diferentes libros de oración común dieron expresión al carácter inclusivo que se encontraba en el seno de las iglesias, intentando seguir una vía media en relación con otras tradiciones cristianas.

Para el culto, fueron sostenidos los sacramentos de bautismo y eucaristía, mientras que la confirmación, la reconciliación, el matrimonio, la unción de los enfermos y la ordenación fueron objeto de discusiones sostenidas a lo largo del tiempo y el espacio. En

⁶⁶ El Cuadrilátero Chicago-Lambeth, fue un documento articulador de cuatro puntos de la identidad Anglicana, como modo de encapsular los fundamentos de la doctrina y como punto de referencia para el debate ecuménico con otras denominaciones cristianas. Así, las Sagradas Escrituras, fuente necesaria para la salvación; los credos, como declaración de la fe cristiana; los sacramentos de Bautismo y Comunión, y el episcopado histórico, adaptado localmente, fueron unidos en un ensayo que, en 1886 proclamó: *‘Nosotros, los obispos de la Iglesia Episcopal Protestante en los Estados Unidos de América, reunidos en el Consejo como obispos en la Iglesia de Dios, por la presente declaramos solemnemente a todos aquellos a quienes pueda interesar, y en especial a nuestros hermanos cristianos de las diferentes comuniones en esta tierra, que, en sus diversos ámbitos, han sostenido por la religión de Cristo, nuestro sincero deseo de que por la oración del Salvador que sean todos en uno...’* El impacto de dicha resolución fue significativo en la identidad anglicana desde su aprobación por la Conferencia de Lambeth, pues proporciona la base para una ética compartida, que fue cada vez más importante en las iglesias coloniales influenciadas por la cultura británica junto con las normas locales. Al mismo tiempo, ha sido el *locus* para el diálogo ecuménico. Véase el documento en el sitio web *The Lambeth Conference* <http://www.lambethconference.org/resolutions/1888/>. Consultado el 23 de julio de 2015.

general, las iglesias se mantuvieron en comunión con la sede de Canterbury, cuyo arzobispo representaba el núcleo de la unidad anglicana⁶⁷. La tarea ecuménica, por su parte, tuvo para los anglicanos dimensiones muy particulares, involucradas con la esencia misma de su sentido misional. En el comienzo de aquélla, los territorios extraeuropeos fueron considerados campos ideales, en los que aún con poca identidad eclesial propia podrían intervenir exitosamente.

Por ello, la expansión territorial del imperio británico desde el siglo XVIII concomitante con el inicio de la movilización de misioneros por parte de sociedades privadas creadas para propagar la fe y a la captación de fieles, condujo a la fundación de numerosas iglesias en todo el mundo a la vez que a la presencia de aquellos enviados, portadores del 'mensaje bíblico'⁶⁸. Poco después, con el final de las guerras napoleónicas en 1815, y desaparecidas las exigencias de una contienda europea constante, Gran Bretaña profundizó sus esfuerzos por la ampliación del imperio, tanto formal como informal, en un proceso en el que la difusión global del protestantismo fue decisiva.

El XIX fue el gran siglo misionero, y África, Asia y América Latina se convirtieron en los destinos de una multitud de predicadores decididos a llevar su 'verdad religiosa' a aquellos lugares distantes de sus sitios de origen. En ese escenario, Iglesia Anglicana se encaminó junto con el Imperio Británico en una empresa que aunaba intereses estatales y privados, religiosos y laicos, económicos y políticos (Seiguer: 2006). Por lo general, fueron establecidas congregaciones y organizaciones eclesiásticas del estilo de aquellas con las que estaban familiarizados en sus países de origen. Ya instaladas, gozaban de relativa autonomía⁶⁹, no obstante lo cual la Iglesia de Inglaterra continuaba siendo la estructura centralizadora en lo organizativo, y recaía en el monarca la autoridad máxima en los asuntos legales, regidos por las leyes del Parlamento.

⁶⁷ Véase <http://www.anglicancommunion.org/communion/abc/>. Sitio web de la Comunidad Anglicana. Consultado el 23 de julio de 2015.

⁶⁸ Las principales de tales sociedades anglicanas fueron: la Sociedad para la Promoción del Conocimiento Cristiano (Society for Promoting Christian Knowledge, o SPFK, de 1699), la Sociedad para la Propagación del Evangelio en el Extranjero (Society for the Propagation of the Gospel Abroad, 1701), la Sociedad Misionera de Londres (London Missionary Society, 1795), la Sociedad Misionera de la Iglesia (Church Missionary Society, 1799), y la Sociedad Colonial y Continental de la Iglesia (Church Colonial and Continental Society, 1823) Véase Seiguer; P. (2006) *Protestantes y liberales. Breve discusión para seguir reflexionando. Centro de Historia Política*. Buenos Aires: UNSaM.

⁶⁹ La Iglesia Anglicana se caracterizó por una gran amplitud teológica, basada en la concepción protestante de la iglesia como *congregatio fidelium* antes que como estructura terrenal (idea que está presente desde los escritos del primer Lutero), lo que implica una mayor flexibilidad en el discurso y las prácticas, que tienden a adaptarse a las necesidades de la comunidad real (Seiguer: 2010).

Región de África occidental

En ese contexto, el cristianismo anglicano se hizo presente desde el siglo XVIII, a través de un grupo de misioneros que eran antiguos esclavos liberados, e inicialmente se habían desempeñado como capellanes en fuertes europeos. Su labor no fue exitosa y para continuarla llegaron otros que, a finales de ese siglo, lograron instalarse en la colonia libre de Sierra Leona⁷⁰. Tal fue el caso de Samuel Ajayi Crowther, educado por anglicanos de la Church Missionary Society⁷¹. Por su parte, la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*⁷², fue una entidad que desde 1751 tuvo presencia en la región que más tarde sería Ghana. La misionalización allí encontró cierto rechazo inicial, dado que fueron detectadas connivencias entre los predicadores y los agentes del poder colonial británico que desagradaron a los fieles. No obstante, en 1909 fue creada la Diócesis de Accra⁷³.

En la expansión hacia la región que más tarde sería Nigeria, el primer misionero de la vertiente protestante ingresó en 1842, seguido por el equipo que lo hizo en 1845 con clara visión evangelizadora. Desde entonces, lograron incursionar en la región del pueblo *yoruba*, fundaron una misión allí en 1852 y luego, la Misión Níger, iniciada en Onitsha, en 1857⁷⁴. Ya en el siglo XX, y hacia 1935, había cinco diócesis en África occidental, dos de las cuales eran la Diócesis de Lagos (1919) y la de Níger (1920). Aquéllas, junto con las de

⁷⁰ Como ya fue indicado anteriormente, hubo excepciones como los casos de los que en el siglo XX serían Etiopía, Egipto y Sudáfrica, en que el ingreso del cristianismo protestante se produjo antes de esa época, en las adscripciones reformada y otras.

⁷¹ Crowther tuvo una vida paradigmática: fue captuado para ser vendido como esclavo cuando tenía 13 años, y pasó por seis dueños que lo revendieron. Cuando era trasladado en un barco portugués hacia América, una nave británica lo derivó a Sierra Leona, dado que era la época en que la trata esclavista atlántica ya estaba prohibida. Pudo formarse en la fe cristiana y en idiomas locales así como en inglés para misionar entre los pueblos por los que transitaba. Llegó a ir a Londres en 1851 y luego regresó, consiguiendo ser ordenado como el primer obispo negro en África. Constituye un exponente de una de las formas de cristianismo africano. http://www.dacb.org/stories/nigeria/legacy_crowther.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 23 de marzo de 2014.

⁷² La *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG) fue una organización misionera de la Iglesia de Inglaterra que estuvo activa en el área atlántica británica en los siglos XVIII y XIX. Fundada en 1701 por el reverendo Thomas Bray junto con un pequeño grupo de laicos, envió clérigos anglicanos, maestros y literatura religiosa a las colonias de Gran Bretaña. En el marco del establecimiento de nuevas iglesias, se puso en marcha el primer programa misionero británico en África occidental a partir de la década de 1750. Más tarde, la relación entre la acción misionera y los objetivos de los imperialistas británicos quedaron inevitablemente unidos hasta mediados del siglo XX.

<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0067.xml>. Sitio web de la Universidad de Oxford para proveer recursos a estudiantes y profesionales. Consultado el 23 de julio de 2015.

⁷³ <http://www.aco.org/tour/province.cfm?ID=W2>. Sitio web de la Anglican Communion. Consultado el 23 de julio de 2015.

⁷⁴ Véase Dike, Onwuka (1962) *Origins of the Niger Mission 1841-1891. A paper read at the Centenary of the Mission at Christ Church, Onitsha, on 13 November 1957*. Ibadan: Published for the C.M.S. Niger Mission by the Ibadan University Press. http://anglicanhistory.org/africa/ng/dike_origins1957.html. Sitio web de la Anglican History. Project Canterbury. Consultado el 25 de julio de 2015.

Sierra Leona (1852), Accra (1909) y Gambia (1935) formaron la Provincia de África Occidental desde 1951⁷⁵. Posteriormente se les sumaron las de Liberia, Guinea y Camerún.

En la Constitución de las jurisdicciones provinciales, se señalaba en su artículo 1: *"De conformidad con los principios cristianos, la Iglesia de esta provincia proclama que todos los hombres tienen los mismos derechos, el valor y la dignidad a los ojos de Dios, y teniendo en cuenta el atender a las necesidades especiales de las diferentes personas, no permitirá ninguna discriminación entre los miembros y el gobierno de la Iglesia"*⁷⁶. Así, la misión principal de la provincia era la de 'dar testimonio de la vida de Jesús' a personas de diferentes sitios, y acercarlas a la sumisión a la Iglesia, a fin de que logran una existencia en común acorde con el Evangelio y por medio de la enseñanza, la prédica y otros servicios pastorales, para crear, teóricamente, una sociedad justa y equitativa, aunque en la práctica, tales cuestiones fueran de dudosa aplicación. En 1977 había 21 diócesis en la provincia de África Occidental, 16 de las cuales pertenecían a Nigeria, hasta que esta inauguró en 1979 su propia provincia. Desde el año 2000, bajo la dirección del arzobispo Akinola, la difusión ha sido amplia y destacado el incremento de fieles⁷⁷.

Región de África central

La Iglesia Anglicana de África Central, por su parte, envió a los primeros misioneros hacia Nyasalandia en 1882⁷⁸. En la región norte de lo que hoy es Zimbabwe, dicha Iglesia se remontaba a las iniciativas procedentes desde África del Sur, que comenzaron en 1811, cuando se creó la diócesis de Mashonaland. Un obispo anglicano que se desempeñó en la región, George W. H. Knight-Bruce⁷⁹, sostuvo:

... 'I know that among a certain section of the european population in Africa any movement towards raising the natives in any way would be resented, and I presume that they would disapprove of the action of the civil authorities in encouraging schools for general education among natives; but this is a very

⁷⁵ http://www.accraanglican.org/index.php?option=com_content&view=article&id=97&Itemid=174. Sitio web de la Iglesia Anglicana en Accra, Ghana. Consultado el 21 de julio de 2015.

⁷⁶ <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0067.xml> Sitio web de la Universidad de Oxford para proveer recursos a estudiantes y profesionales. Consultado el 23 de julio de 2015.

⁷⁷ <http://www.oikoumene.org/es/member-churches/church-of-nigeria-anglican-communion>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias. Consultado el 27 de julio de 2015.

⁷⁸ <http://www.nmalawianglican.org/organization/dhistory.html>. Sitio web de la iglesia anglicana en Malawi. Consultado el 1 de abril de 2016.

⁷⁹ http://www.dacb.org/stories/southafrica/knight-bruce_george.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 23 de marzo de 2015.

different position to saying that, from our standpoint in England, Christianizing the natives does no good...

... Their position would be that they wish to treat the native as a thing to be used: that any elevation of him may put ideas into his head that had better not be there: that he may know too much for them. The position taken by the enemies of missions in England is a totally different one...that the native is injured by the process⁸⁰'....

De ese modo, expresaba que la opinión de los europeos que residían en la región, ya fuesen funcionarios, comerciantes o militares, consideraba un gasto inútil el que ocasionaba la misionalización. En cambio, los residentes en Gran Bretaña, insistían en los posibles males de integrar a la población local a una cultura para la cual, presuntamente, aún no estaban preparados. Knight – Bruce criticó ambas posiciones, considerando que la labor cristiana producía interesantes logros. Otro misionero anglicano, el obispo Charles Mackenzie⁸¹, llegó al continente con el presupuesto de crear un África espiritual para los africanos y oponerse a la esclavitud aunque los fines del colonialismo muchas veces se oponían a esas ideas por necesitar un adoctrinamiento funcional a él, fuertemente disciplinador (Thompson: 2012). En el texto que escribió expresó:

... 'The question had been raised before, whether it would be right to use guns in self-defense, if by any possibility our own people should attack us. And we were nearly unanimous in thinking that we had better let matters go to any extremities, even to the loss of our own lives, than take the life of one of those for whose conversion we had come'⁸²...

Mackenzie había estado en Natal desde 1855 trabajando con colonos ingleses. Luego, como jefe de la misión de las universidades en África central, fue consagrado obispo en Ciudad del Cabo, en 1861, desde donde pasó a Nyasalandia para establecer una estación de la misión. Al año siguiente, el barco que llevaba suministros médicos se hundió y el obispo murió al poco tiempo por falta de tratamiento para la malaria. Desde entonces

⁸⁰ Véase Knight-Bruce, G. W. H. (1895) *Memories of Mashonaland. Sometime Bishop of Mashonaland*. London and New York: Edward Arnold. Cap. VI. http://anglicanhistory.org/africa/knight-bruce_mashonaland1895/. Sitio web de la Anglican History. Project Canterbury. Consultado el 3 de abril de 2016.

⁸¹ Véase <http://www.zanzibaranglican.or.tz/history-heritage/history/>. Sitio web de la Iglesia anglicana de Zanzíbar. Consultado el 11 de abril de 2016.

⁸² Mackenzie, Charles (1864) *Memoirs of Bishop Mackenzie. 1818 – 1891*. London: Bell and Daldy. Disponible en https://archive.org/stream/memoirofbishopm00good/memoirofbishopm00good_djvu.txt. Consultado el 4 de enero de 2015.

la expansión fue progresiva e constante, sobre todo hacia el interior, área en la que múltiples y heterogéneos pueblos asistieron a la creación de iglesias que diversificaron las tareas misionales hacia cuidados médicos y promoción sanitaria, educación básica y hasta prácticas agrícolas (Ward: 2006). Ya en el siglo XX, se contaba con un obispado móvil, y recibió la incorporación de las provincias de los que más tarde serían Botswana, Malawi, Zambia y Zimbabwe. Con la independencia, aquélla cambió su nombre de Nyasalandia a Malawi en 1964, y las iglesias en los cuatro países han desarrollado un fuerte liderazgo local, esforzándose por el logro de la independencia financiera⁸³.

Región de África oriental

La diócesis anglicana de África Oriental comenzó su acción en 1884 incluyendo a Tanganica y los territorios de las actuales Uganda y Kenia, con el reverendo James Hannington⁸⁴ como el primer obispo. Un año después, los ex esclavos Ismael Semlery William Jones se convirtieron en los primeros africanos en ser ordenados bajo dicho ministerio⁸⁵. Ya desde 1844, el primer representante de la Church Missionary Society (CMS), Dr. Johann Ludwig Krapf⁸⁶ había llegado a Mombasa, y dos años después se le había unido el Rev. Johannes Rebman para vincular la región con la costa oriental. Necesitaron aprender los idiomas locales para toda comunicación y explicación doctrinal, gracias a lo cual Krapf pudo traducir luego partes del Evangelio al *kiswahili* desde 1847 (Ward: 2006).

En 1850 se produjo la primera conversión documentada, al ser bautizado Mringe⁸⁷, un lisiado que abrazó la fe anglicana (Omulokoli: 2000, 131 – 143). La diócesis de Mombasa, creada en 1898, comprendía la cobertura geográfica de la gran Kenia y el norte

⁸³ <http://www.oikoumene.org/es/member-churches/church-of-the-province-of-central-africa>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias. Consultado el 27 de julio de 2015.

⁸⁴ James Hannington, nacido 1847, fue enviado desde Inglaterra en 1884 por la Iglesia Anglicana como obispo misionero a África ecuatorial oriental. Cuando se dirigía hacia Uganda, fue detenido por los emisarios del rey Mwanga, y junto con sus compañeros fueron tratados brutalmente. Una semana más tarde, 29 de Octubre de 1885, la mayoría de ellos fueron ejecutados. Las últimas palabras de Hannington fueron: *‘Ve a decirle a tu amo que he comprado el camino a Uganda con mi sangre’*.

<http://justus.anglican.org/resources/bio/278.html>. Biographical Sketchs of memorable Christians of the past. Consultado el 7 de abril de 2016.

⁸⁵ <http://calmview.bham.ac.uk/GetDocument.aspx?db=Catalog&fname=Index+to+printed+Annual+Letters+1886-1904.pdf>. Sitio de University de Birmingham, Cadbury Research Library, Special Collections, Church Missionary Society Archive 1799-2009. Consultado el 27 de julio de 2015.

⁸⁶ http://www.dacb.org/stories/ethiopia/legacy_krapf.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 21 de marzo de 2015.

⁸⁷ <http://www.ackkenya.org/ack/history.html>. Sitio web de la Anglican Church of Kenya. Consultado el 1 de marzo de 2015.

de Tanganyika. El primer misionero, McGregor, llegó a Kenia Central en 1900 y tres años más tarde fueron publicadas las primeras Escrituras traducidas al *kikuyu* y al *luo*⁸⁸. Desde el siglo XX la misión se extendió hasta el centro y el oeste, y las conversiones se multiplicaron en un clima de avivamiento espiritual. La Biblia completa traducida al swahili fue difundida en Mombasa en 1914, hecho que contribuyó a un movimiento de masas en las iglesias de Nyanza y el centro de Kenia desde 1916. Finalmente, desde 1927 Nairobi encabezó una diócesis propia que consagró a sus obispos⁸⁹.

En 1943, el Consejo Misionero de Kenia fue reestructurado para convertirse en el Consejo Cristiano de Kenia, y una década más tarde, fue creada la United Theological College de St. Paul en Limuru⁹⁰. Así, el primer arzobispo africano de la Iglesia Anglicana de Kenia, Festo Olang⁹¹ fue consagrado por el Arzobispo de Canterbury, al año siguiente. Hacia 1960 fue creada la Provincia Anglicana de África Oriental, con L.J. Beecher como el primer arzobispo, y jurisdicción sobre regiones de lo que más tarde serían Kenia y Tanzania; hasta que diez años más tarde fueron conformadas provincias separadas. Fundada sobre las ideas de 'fe apostólica en Jesucristo y con la misión de preparar a todo el pueblo de Dios para enfrentar los desafíos del nuevo milenio', propugnó por la expansión de la enseñanza, la sanidad y la transformación social para 'crecer en la fe y vivir la vida en plenitud'⁹².

El Consejo Consultivo Anglicano, representante del anglicanismo mundial, celebró su reunión inaugural en Limuru, a la vez que defendió la creación de las Diócesis de Maseno del Norte y del Sur (Hastings: 2000). Años más tarde, el Rev. Dr. Manasses Kuria⁹³ sucedió como segundo arzobispo de la iglesia, al Rev. Festo Olang⁹⁴, hasta que en

⁸⁸ <http://www.ackkenya.org/ack/history.html>. Sitio web de la Anglican Church of Kenya. Consultado el 27 de julio de 2015.

⁸⁹ <http://www.oikoumene.org/es/member-churches/anglican-church-of-kenya>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias Consultado el 25 de enero de 2015.

⁹⁰ <http://www.spu.ac.ke/>. Sitio web de la St. Paul University, Nairobi, Limuru, que promueve como misión: 'to develop servant leaders by imparting knowledge, skills and values through creative methods of education, research and Christian spiritual formation'. Consultado el 7 de agosto de 2015.

⁹¹ http://www.dacb.org/stories/kenya/olang_festo.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 21 de marzo de 2015.

⁹² <http://www.ackkenya.org/ack/history.htm>. Sitio web de la Anglican Church of Kenya. Consultado el 27 de julio de 2015.

⁹³ http://www.dacb.org/stories/kenya/kuria_manasses.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 21 de marzo de 2016.

⁹⁴ http://www.dacb.org/stories/kenya/olang_festo.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 19 de marzo de 2016.

1998 el Rev. Dr. David Gitari⁹⁵ fue elegido el tercer arzobispo de tomar su lugar. Ese mismo año fue cambiado el nombre de la iglesia por el de Iglesia Anglicana de Kenia⁹⁶. Mons. Benjamin Nzimbi fue elegido como el cuarto arzobispo, y el Arzobispo Dr. Eliud Wabukala⁹⁷ como quinto, hecho que se une a que, en un período de 158 años, la iglesia ha establecido 29 diócesis, y numerosas instituciones y universidades teológicas vinculadas entre sí. En el presente, consideran que la tarea evangélica continúa, tanto en lo socio – cultural como hasta en lo político:

... 'During the one party system, the regime enjoyed total power. The only opposition was the church. This changed with the advent of the multi-party democracy leaving the church with little to talk about. Hence, today the church still champions matters on morality and shares advocacy with the civil society.

The church has suffered from the onslaught of modernism and the wind of change has been impossible to ignore. The church can no longer afford to be rigid. For example, today we allow dancing, playing of instruments and rap music. This was never done before.

This will add onto certain values that are healthy for the society. The society, and especially the church, needs moral re-armament of sorts. Gone are the days when serving God was a divine calling, today many look at it as a finance making venture with the gospel of prosperity...⁹⁸.

En lo social y educativo, la iglesia lideró numerosas instituciones, como por ejemplo, una escuela de idiomas para el personal expatriado y local; un centro de desarrollo de la comunidad para los niños huérfanos y desamparados; varios centros de instrucción, y un programa provincial de educación teológica basado en un plan estratégico de cinco años que se centraba en la evangelización y en la transformación social (Ward: 2006). Además de África Oriental, la Sociedad Misionera también había comenzado a trabajar entre 1864 y 1878 en Mpwapwa. Tras la división de la Provincia de África

⁹⁵ http://www.dacb.org/stories/kenya/gitari_david.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 1 de marzo de 2016.

⁹⁶ <http://www.oikoumene.org/es/member-churches/anglican-church-of-kenya>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias. Consultado el 5 de octubre de 2015.

⁹⁷ <http://www.anglicancommunion.org/structures/member-churches/member-church/diocese/position.aspx?church=kenya&dio=all-saints-cathedral-diocese&pos=primate-and-archbishop-of-all-kenya&posID=6678>. Sitio web de la Iglesia Anglicana, Área Kenia. Consultado el 7 de julio de 2015.

⁹⁸ <https://fcasa.wordpress.com/about-2/primates-council/archbishop-nzimbi/>. Sitio web Fellowship of Confessing Anglicans. Consultado el 25 de julio de 2015.

Oriental en las de Kenya y Tanzania, fue creada la Iglesia Anglicana independiente, con 18 diócesis en el continente y una en las islas de Zanzíbar⁹⁹ y Pemba.

Como desde mediados del siglo XIX fueron dos las sociedades misioneras británicas que trabajaron en la zona: la Misión de las Universidades para el África Central y la Sociedad Misionera de la Iglesia, la Iglesia Anglicana se caracterizó por proceder de dos tradiciones eclesiales distintas: anglo/católica y evangélica¹⁰⁰. Tuvo un sínodo como órgano máximo para la toma de decisiones que se reunió en asambleas generales cada tres años; un comité permanente o consejo general como instancia ejecutiva entre las reuniones sinodales; consejos de obispos y comités. Además, nucleó instituciones como la Unión de Madres, la Organización de la Juventud Anglicana de Tanzania y la Asociación Evangelística Anglicana para dicha región. Tales entidades proveyeron servicios como facultades de teología, centros de capacitación para mujeres, centros de formación profesional y de prensa, entre otros. Junto con esas ayudas sociales, incursionaron en programas sobre salud –tuberculosis y malaria– como forma de prestar ayuda a la comunidad¹⁰¹.

En el devenir de la expansión anglicana en África, la Iglesia que sería de la zona que posteriormente sería Uganda fue establecida en 1887, también por misioneros de la Sociedad Misionera de la Iglesia de Inglaterra. Durante el primer medio siglo de funcionamiento, fue llamada Iglesia Nativa Anglicana, hasta que ya en el siglo XX fue convertida en una provincia autónoma junto con las Iglesias de Ruanda y Burundi, y en 1980 pasó a ser una provincia por sí sola. La historia de dicha adscripción en Uganda estuvo marcada por el martirio y los conflictos civiles. La declaración de la misión de la iglesia establecía que:

"La Iglesia de Uganda es una provincia independiente de la Comunidad Anglicana en todo el mundo, que adhiere a las Sagradas Escrituras... Se encarga de llevar a cabo la misión de Cristo de predicar, enseñar, sanar y

⁹⁹ <http://www.zanzibaranglican.or.tz/>. Sitio web The Anglican Diocese of Zanzibar (ADZ) Consultado el 1 de julio de 2015.

¹⁰⁰ <http://www.anglicancommunion.org/tour/province.cfm?ID=T>. Sitio web de la Comunidad Anglicana. Área Tanzania. Consultado el 21 de julio de 2015.

¹⁰¹ <http://www.anglicancommunion.org/structures/member-churches/member-church/diocese.aspx?church=tanzania&dio=dar-es-salaam>. Sitio de la Diócesis Anglicana de Dar es Salaam. Consultado el 23 de julio de 2015.

*alimentar a su gente para que tengan vida abundante, pacífica y justa de en comunidad*¹⁰²...

No obstante, y así como ya fue mencionada la ejecución del Rev. James Hannington, hubo otros religiosos que fueron objeto de violencia y hasta muerte en la región. El rey de Buganda vio amenazado su liderazgo cuando, en el comienzo de la época colonial chocaron los intereses de las diferentes potencias europeas que avanzaban en el territorio y la expansión de dos adscripciones cristianas. Así, anglicanos y católicos buscaban la captación de fieles, mientras el rey Mwanga II prefería que, sobre todo sus funcionarios, fuesen musulmanes. Cuando varios de ellos se convirtieron al cristianismo, los mandó ejecutar entre 1885 y 1887¹⁰³. El impacto ocasionado por esos sucesos en Gran Bretaña condujo a diferentes posiciones: quienes vieron como inútiles los esfuerzos misioneros por ‘civilizar a los africanos’ y quienes llamaron a profundizar dicha labor.

Históricamente las actividades misionales habían incluido el desarrollo espiritual y la resolución de conflictos a través de iniciativas de paz. Ya en el siglo XX, se impulsaron programas para crear una iglesia sostenible, para la promoción de valores cristianos relacionados con la creación de espacios para los jóvenes en la iglesia y de redes de intercambio económico / cultural, entre otros¹⁰⁴. La presencia anglicana en territorio del actual Burundi se estableció a través de la labor de la mencionada Sociedad Misionera de la Iglesia, en los años 1930. Creció rápidamente, sobre todo focalizada en actividades médicas y educativas. El primer obispo nacional fue consagrado en 1965 junto con la creación de la diócesis de Buye, entre otras. Desde entonces, fueron cinco bajo el nombre oficial de Iglesia Anglicana de Burundi¹⁰⁵.

Entre las enseñanzas constaban la fe en el Señor Jesucristo, la doctrina, los sacramentos y la enseñanza de la Iglesia una, santa, universal y apostólica. Su propósito era mantener y fortalecer la visión y misión en el territorio, en conformidad con la doctrina y la fe de la comunión anglicana (Ellis: 1844). Desde su arribo, aquélla había sostenido su compromiso con la evangelización y la promoción de la educación, junto con el sostén del ministerio teológico. Tuvieron un particular interés en las ideas de reconciliación social, la

¹⁰² <http://www.oikoumene.org/es/member-churches/church-of-uganda>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias. Consultado el 25 de julio de 2015.

¹⁰³ <http://www.buganda.com/martyrs.htm>. Sitio web del Reino de Buganda. Allí son descriptos los ejecutados, con sus nombres, pertenencia religiosa y modo de ejecución. Consultado 9 de enero de 2015.

¹⁰⁴ <http://churchofuganda.org/>. Sitio de la Iglesia Anglicana de Uganda. Consultado el 7 de enero de 2015.

¹⁰⁵ <http://anglicanburundi.org/>. Sitio de la Iglesia Anglicana de Burundi. Consultado el 5 de julio de 2015.

repatriación de refugiados y de personas desplazadas, el desarrollo comunitario, la alfabetización y la educación de jóvenes¹⁰⁶. En territorio cercano, hoy Sudán, la Sociedad Misionera de la Iglesia comenzó a trabajar en 1899, y la fe anglicana se expandió durante algunas décadas en un área que poseía una amplia mayoría musulmana. La diversidad étnica, lingüística y cultural local dificultó la tarea evangelizadora, que contó como principal exponente a Archibald Shaw¹⁰⁷.

Aquél llegó en 1905 a un campamento en la localidad de Malual, y desde allí comenzó a interactuar con la población local. Contrajo malaria, luego de cuya recuperación se dirigió a la villa de Gwalla, donde comprendió la necesidad de traducir la Biblia al *dinka*. Además, contribuyó a la literatura vernácula con un manual de lectura, un libro de higiene y un manuscrito sobre geografía. En lo religioso, creyó que produciendo un libro de oraciones y uno de himnos mejoraría los servicios litúrgicos. Insistió en otorgar melodías a esos himnos, y logró que el canto propio de los niños africanos combinara las escalas musicales europeas. Su tarea se extendió varias décadas hasta que en 1940 se retiró, pero continuó en el territorio (Chaptman *et al*: 2015, 247).

La misión sufría de permanente escasez de personal y dinero en los años 1920 y 1930, aunque todas las estaciones tenían escuelas elementales para niños y niñas, y una de nivel secundario. A finales de la década de 1930, los fieles aumentaron y hacia 1941 había aproximadamente unos 18.000 (Sundkler – Steed: 2000). Las ordenaciones locales también se incrementaron, y Daniel Deng¹⁰⁸ en 1955 devino en el primer obispo anglicano de Sudán. Durante las guerras civiles que se desarrollaron en el territorio entre 1955-72, y desde 1983 hasta el acuerdo de paz en 2005, los efectos de tal situación recayeron también en la iglesia en términos de desplazamiento de personas y destrucción de vidas y propiedades. En 1976 fue creada una nueva provincia, que constó de cuatro diócesis, donde residía el arzobispo¹⁰⁹. Desde 1992 las diócesis se duplicaron y varias de ellas fueron objeto de problemas causados por el conflicto armado. A pesar de eso, el funcionamiento

¹⁰⁶ <http://www.anglicancommunion.org/structures/member-churches/member-church.aspx?church=Burundi>.

Sitio de la Iglesia Anglicana de Burundi. Consultado el 21 de julio de 2015.

¹⁰⁷ <http://www.combonisouthsudan.org/index.php/jpaic/symposium-2011/226-the-role-of-the-local-church-towards-the-independence-of-south-sudan>. Sitio web Comboni Missionaries. Consultado el 27 de julio de 2015.

¹⁰⁸ Sobre Daniel Deng, véase <http://www.sudantribune.com/spip.php?article26817>. Periódico Sudan Tribune. Consultado el 27 de julio de 2015.

¹⁰⁹ <http://www.anglicancommunion.org/structures/member-churches/member-church.aspx?church=sudan>. Sitio de la Iglesia Anglicana de Sudán. Consultado el 27 de julio de 2015.

pudo ser mantenido con el apoyo de dos oficinas de enlace en Jartum y Kampala, al igual que 15 universidades teológicas y escuelas bíblicas para la formación del clero¹¹⁰.

En el espacio congoleño, la primera obra misionera protestante arribó en enero de 1878 con los Rev. George Grenfell¹¹¹ y Thomas Comber¹¹² de la Baptist Missionary Society¹¹³. Luego, llegaron otros hasta que en 1891 fue construida la primera iglesia en Léopoldville¹¹⁴. La Iglesia Anglicana, por su parte, comenzó con predicadores que llegados desde Uganda se asentaron en Boga en 1896, en la sub-región de Ituri. Después de su muerte, en 1933, la propagación de la iglesia se llevó a cabo a través de la sub-región de Kivu del Norte¹¹⁵. La primera conferencia de misiones protestantes se realizó en 1902 en Léopoldville y diez años después fue lanzada la revista oficial *Congo Mission News*¹¹⁶. Después de la independencia del Congo en 1960 la iglesia anglicana experimentó un momento de gran expansión, por lo cual fue creada en 1972 la primera diócesis, integrante de la Provincia de Uganda, Ruanda, Burundi y Boga-Zaire. En 1992 aquélla fue red denominada como Provincia de la Iglesia Anglicana de Congo¹¹⁷ y pasó a tener siete diócesis. Como miembro de la Iglesia de Cristo en el Congo se la conoce como la Comunidad Anglicana. El sínodo provincial celebrado en 2003 en Bukavu decidió el traslado de la sede de la provincia de Bunia a Kinshasa, y una nueva diócesis fue inaugurada el 20 de diciembre de 2003 en la capital¹¹⁸.

En las cuestiones de fe fue afirmado que 'Jesucristo representaba el único camino de salvación', y fueron aceptados como base teológica los tres Credos, el Libro de Oración Común y las Escrituras. La prioridad llevada a cabo fue la evangelizadora, junto con la capacitación del personal directivo y de los laicos a través de seminarios e institutos

¹¹⁰ <http://www.khartoum.anglican.org/>. Sitio de la Diócesis de Khartoum. Consultado el 5 de julio de 2015.

¹¹¹ Sobre George Grenfell véase http://www.grenfellhistory.co.uk/biographies/george_grenfell.php. Sitio web Grenfell Family History. Consultado el 25 de junio de 2015.

¹¹² Sobre Comber véase http://www.dacb.org/stories/cameroon/comber_thomasjames.html. Sitio web del Dictionary of Christian Biography. Consultado el 3 de agosto de 2015.

¹¹³ Su nombre original era Particular Baptist Society for the Propagation of the Gospel Amongst the Heathen. Véase sitio web de la William Carey University. <http://www.wmcarey.edu/carey/bms/bms.htm>. Consultado el 25 de junio de 2015.

¹¹⁴ <http://www.bmsworldmission.org/>. Sitio web de la Baptist Missionary Society. Consultado el 25 de junio de 2015.

¹¹⁵ <http://www.oikoumene.org/es/member-churches/church-of-christ-in-congo-anglican-community-of-congo>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias para el Congo. Consultado el 21 de julio de 2015.

¹¹⁶ <http://www.fccgalesburg.org/50YearsinCongo2.pdf>. Smith, Herbert (s/f) *Fifty Years in Congo*. Consultado el 1 de octubre de 2015.

¹¹⁷ Province de l'Eglise Anglicane du Congo. <http://www.anglicancongo.org/>. Sitio web de la Province de l'Eglise Anglicane du Congo. Consultado el 27 de julio de 2015.

¹¹⁸ <http://ecc.faithweb.com/>. Sitio de L'Eglise du Christ au Congo. Consultado el 1 de agosto de 2015.

bíblicos, además del cuidado de la salud y la promoción de la paz y la reconciliación¹¹⁹. A pesar de tales objetivos, los desafíos fueron múltiples, ya que el país ha sufrido recurrentes situaciones de conflicto bélico en la región de los Grandes Lagos. La violencia, la mala gestión de los dirigentes políticos y la inestabilidad económica empobrecieron a la mayor parte de la comunidad.

Aproximadamente donde hoy se extiende la actual Ruanda, hubo dos médicos misioneros de la Sociedad de la Iglesia Misionera, Arthur Stanley Smith y Leonard de Sharp¹²⁰, que recorrieron el territorio entre 1914 y 1916. En 1922, llegaron a Rukira, y Geoffrey Holmes, capitán del ejército británico, comenzó una misión en Gahini en 1925¹²¹, con los siguientes objetivos:

We Christians of the province of the Anglican church of Rwanda, rooted in Jesus Christ, grounded upon Holy Scriptures, the ancient creeds and liturgies of the Church, and renewed by the power of the holy spirit. In thankfulness to us in all the past years, and in dependence on God for His grace and power for the Future: commit ourselves to be a church that glorifies God by proclaiming our Savior and Lord Jesus Christ, in prayerful dependence on the Holy Spirit; a church that is able-based, spiritually dynamic, united, disciplined, self supporting; committed to pragmatic evangelism, social welfare and a Church that epitomizes the genuine love for Christ and His creation.

Vision: PEAR /Province of the Anglican Church of Rwanda/ exists to Coordinate the activities of member dioceses; to glorify God through worship, teaching, proclaiming the good news of Jesus Christ, to promote justice, truth and the well being of the people, to preserve and care for world, so that the present and future generations can realize all their God given potential. To achieve this mission, we shall organize, mobilize, and equip the church and the community for effective Spiritual and Social transformation...¹²².

¹¹⁹ <http://www.congochurchassn.org.uk/history/>. Sitio web de la Provincia de la Iglesia Anglicana de la RDC. Consultado el 21 de julio de 2015.

¹²⁰ <http://www.ear-acr.org/>. Sitio web de la Province of the Anglican Church of Rwanda. Consultado el 7 de julio de 2015.

¹²¹ <http://www.aco.org/tour/province.cfm?ID=R>. Sitio de la Comunidad Anglicana de Ruanda. Consultado el 25 de julio de 2015.

¹²² <http://www.ear-acr.org/index.php/pear-history>. Sitio de la Provincia de la Iglesia Anglicana de Ruanda. Consultado el 3 de julio de 2015.

En 1926, el reverendo Halord Guillebaud, por su parte, bautizó a los primeros convertidos y realizó la traducción al kinyarwanda de los textos cristianos¹²³. Otras misiones se iniciaron en 1931 por el reverendo Geoffrey Holmes, en Kigeme y el reverendo Verity junto con el Dr. Tarbot en Shyira. Entre 1935 y 1936 hubo un avivamiento espiritual que se difundió hasta el este de África, Europa y otras regiones. Ya en 1965, el nombre de la adscripción cambió a Iglesia Anglicana de Ruanda, y su primera diócesis fue constituida en 1966 bajo el liderazgo del primer obispo de Ruanda, el Excmo. Rev. Adony Sebununguri¹²⁴. En 1979, la iglesia Anglicana en Ruanda aún todavía pertenecía a la Provincia de Ruanda, Burundi y Zaire Boga, hasta que en 1992, se convirtió en una provincia autónoma dentro de la Comunión Anglicana¹²⁵.

De ese modo, aquélla quedó a cargo de cuatro Diócesis: Kigali, Butare, Shyira y Byumba, con el obispo Augustin Nshamihigo como primer líder. Con el tiempo, se añadieron otras cinco diócesis cercanas. El segundo arzobispo fue entronizado en 1998, y fue el Rev. Emmanuel Kolini. En la reunión extraordinaria celebrada en St. Etienne Biryogo en 2007, el Colegio de Obispos llegó a una resolución para cambiar el nombre por el de Provincia de la Iglesia Anglicana de Ruanda¹²⁶. Al igual que todos los estratos de la sociedad ruandesa, la iglesia sufrió las diferentes instancias de violencia y el genocidio de 1994¹²⁷. Para mitigar las consecuencias, una de sus principales prioridades fue la formación de los religiosos, y la colaboración en temas de salud, traumas posconflicto, y en la reconciliación, restauración y rehabilitación social.

Región de África meridional

La Iglesia Anglicana del sur del continente africano fue producto de un largo devenir. La adscripción es la más antigua del continente, iniciada por anglicanos británicos

¹²³ Guillebaud, Harold (1941) *The Righteous Judge*. Published posthumously. <https://lifebeyonddeath.wordpress.com/2013/11/12/the-righteous-judge-by-harold-e-guillebaud/>. Consultado el 21 de julio de 2015.

¹²⁴ <http://www.ear-acr.org/index.php/pear-history>. Sitio de la Provincia de la Iglesia Anglicana de Ruanda. Consultado el 27 de julio de 2015.

¹²⁵ <http://www.ear-acr.org/>. Sitio de la Provincia de la Iglesia Anglicana de Ruanda. Consultado el 21 de julio de 2015.

¹²⁶ <https://geoconger.wordpress.com/category/anglican-church-news/anglican-church-of-rwanda/page/2/>. Sitio web The Religious, Political and Cultural journalism of George Conger. Consultado el 9 de abril de 2015.

¹²⁷ El arzobispo anglicano Nshamihigo antes mencionado fue acusado en 1994 de participar en el genocidio de Ruanda, adjudicando la responsabilidad a los rebeldes. Debió exiliarse y actualmente es rechazado por la iglesia anglicana como miembro.

<http://www.theguardian.com/world/1999/aug/23/chrismcgreal>. Consultado el 21 de julio de 2015.

presentes en Ciudad del Cabo desde 1806. El primer obispo fue nombrado en 1847, año en que se estableció la Diócesis Anglicana de Ciudad del Cabo, que incluía las regiones de El Cabo, el Estado Libre, Natal y la isla de Santa Helena¹²⁸. Hacia 1870, aquéllas se organizaron durante el primer sínodo en una provincia autónoma de la comunión anglicana, celebrado en Ciudad del Cabo. Con el tiempo logró contener 25 diócesis que abarcaron regiones de los actuales Angola, Lesotho, Swazilandia, Mozambique, Namibia y Sudáfrica¹²⁹. La amplia membresía que nucleó se caracterizó por la diversidad de pueblos, lenguas y elementos culturales que demandaron que las oraciones fueron traducidas a las nueve lenguas más habladas¹³⁰. En 1955 la diócesis de Mashonaland, Matabele, y la parte sur de Botswana dejaron la Provincia de África del Sur, cuando se formó la Iglesia de la Provincia de África Central. A su vez, el nombre de la iglesia fue cambiado en 1982 por el de Iglesia de la Provincia de África del Sur, y en 2006, al de Iglesia Anglicana de África Meridional.

Los desafíos que atravesó la comunidad anglicana allí se relacionan sobre todo con los hechos histórico – políticos sucedidos en el escenario local. El conjunto de interacciones sostenidas durante el siglo XIX entre aquélla, sus misioneros y representantes fue constante: alianzas, conflictos bélicos¹³¹, cooperación, y un entramado de redes que se reelaboraban cotidianamente. Pero fue durante el régimen de *apartheid* en que la realidad se endureció, extendida a toda la región de África del sur hasta finales de su vigencia. La consolidación de la nueva democracia en Sudáfrica, la reconstrucción de Angola y Mozambique después de muchos años de guerra civil, la lucha contra la pobreza, entre otros males, interpelaron a cada integrante del anglicanismo local.

Tales tensiones desafiaron a quienes, frente a la opresión institucionalizada debieron tomar decisiones y dirimir qué ideas iban a sostener. La distancia de sus pares en Europa y, en variados casos, cierta capacidad de autodeterminación contribuyeron a que

¹²⁸ <http://www.oikoumene.org/en/member-churches/anglican-church-of-southern-africa>. Sitio del Consejo Mundial de Iglesias. Consultado el 24 de marzo de 2015.

¹²⁹ <http://www.aco.org/tour/province.cfm?ID=S4>. Sitio de la Comunidad Anglicana. Consultado el 23 de abril de 2015.

¹³⁰ <http://www.anglicanchurchsa.org/>. Sitio de la Iglesia Anglicana de África del Sur. Consultado el 22 de mayo de 2015.

¹³¹ La inestabilidad fue una constante entre los pueblos de África del sur (san, khoikhoi, griquas, batlhaping, damaras, barolong, barutse, bapedi, baganana, basutu, maswazi, matonga, matabele, mabaca, mampondo, mamfengu, batembu, maxosa, etc.) durante el siglo XIX, ocasionados en gran medida por un conjunto de factores: problemas ecológico / ambientales, avance del dominio territorial *boer* y británico y las guerras anglo – *boers*, pugna entre liderazgos intraétnicos e interétnicos, entre otros. Sobre el particular, véase Gentili, Anna (2012) *El león ... Op cit.*

podrían favorecer estrategias de acción / resistencia que, en definitiva, constituyeron intersticios a través de los cuales se produjo el manejo de las presiones y los conflictos. A pesar de ello, la mayoría mantuvo la línea ideológica emanada de sus superiores, que más bien coincidía con el eurocentrismo central, mientras que una minoría impulsó espacios de opinión heterogéneos y dinámicos.

Así, el desarrollo de una sociedad democrática que pudiese superar un pasado de escisiones sociales, étnicas, políticas e institucionales constituyó una de las prioridades con las que trabajó hasta el presente esta vertiente protestante. Desde lo religioso, se propuso ‘promover y expandir un ministerio integral para todos los fieles...’ y ‘acercar los principios cristianos para la construcción de una nueva sociedad en la que los pobres y los vulnerables no estuviesen divididos por las fuerzas de la fragmentación social...’¹³². El supuesto de ‘capacitar en todos los territorios del continente a los adeptos en temas de educación, salud y espiritualidad, elementos todos relevantes para el desarrollo humano y la promoción de la buena gobernanza’ se vio complejizado por la dinámica del sistema de *apartheid*, que generó disputas hacia el interior de la adscripción.

Temas como el empoderamiento, especialmente en relación con situaciones contra las mujeres y los niños, la denuncia de formas de explotación, la contención de poblaciones desplazadas, la ayuda a migrantes estigmatizados por la xenofobia actual, la ampliación y mejora en términos educativos, sanitarios y de vivienda, la violencia urbana, entre otros tópicos, han constituido una agenda renovada de los objetivos misionales desde finales del siglo XX en el continente.

1.3- Cristianismo Reformado

La denominación reformado ha sido utilizada, en general, para incluir a las iglesias que adhirieron a los principios del movimiento de protesta iniciado en la región central y norte de Europa a principios del siglo XVI. No obstante, en sentido estricto, el nombre fue aplicado a aquellas adscripciones basadas en raíces históricas derivadas principalmente de las consideraciones teológicas de Jean Calvin¹³³ y Ulrich Zwingli¹³⁴, entre otros. El

¹³² Council of Anglican Provinces of Africa. Vision & Mission Statement.

Véase <http://www.capa-hq.org/index.php/about-us/vision-mission>. Sitio web del Council of Anglican Provinces of Africa. Consultado el 4 de enero de 2015.

¹³³ Para detalles biográficos véase <http://www.museeprotestant.org/en/notice/jean-calvin-1509-1564/> Virtual Museum of Protestantism. Consultado el 15 de abril de 2016.

supuesto principal que las sostenía era que 'Jesús resucitado poseía el liderazgo único, sin intermediaciones'. La doctrina, por su parte, enseñaba que la escritura bíblica se regía por la discernibilidad del texto y por el 'testimonio personal del Espíritu Santo en el corazón de cada ser humano'. La salvación se producía por la gracia mediante el sostén de la fe, por soberanía de Dios y por el llamado a ser agentes de transformación en el mundo (Benedetto – McKim: 2009).

Con el tiempo, los reformados sostuvieron generalmente formas de política eclesiástica en las que la organización de las iglesias se instituía en niveles locales, regionales, nacionales y general, tomada del modelo apostólico del Nuevo Testamento. Así, fueron fundadas denominaciones principalmente en Francia, Suiza, Alemania, Hungría, Inglaterra, Escocia y Países Bajos (Delumeau: 1985). El primer sínodo de los 23 líderes reformados holandeses se celebró en octubre 1571 en la ciudad alemana de Emden, reunión considerada fundacional de la Iglesia Reformada Holandesa, la más antigua de las de los Países Bajos. A su vez, el primer sínodo local tuvo lugar en Dordrecht en 1578, y desde entonces, la Iglesia sostuvo un vínculo cercano con el poder político.

La expansión de las enseñanzas reformadas se produjo durante los siglos XVII y XVIII, hasta que a mediados del XIX se suscitaron dos escisiones: la Afscheiding¹³⁵ en 1834 y la Doleantie¹³⁶, en 1886. Ya en el siglo XX, la reunión de todas las ramas condujo al establecimiento de la Iglesia Protestante de los Países Bajos, resistida por diferencias doctrinales por congregaciones que la dejaron para reunirse en la Iglesia Reformada Restaurada (Duke – Lewis: 1992, 113). Derivada del sentido misional reformado holandés, las casi todas las vertientes tuvieron el mandato de predicar el Evangelio, hecho que se materializó de la mano de la expansión comercial y colonial de dicha potencia marítima, que impulsó a misioneros dirigidos por el poder civil de la Compañía de Indias hacia América del Norte y del Sur, Asia sudoriental y África (González – Cardoza: 2008, 150 y ss.).

En ese sentido, en América del norte ingresaron a principios del siglo XVII junto con migrantes holandeses que establecieron allí en sus colonias, y la actual Iglesia

¹³⁴ Para detalles biográficos véase <http://www.museeprotestant.org/en/notice/ulrich-zwingli-1484-1531/>. Sitio web Virtual Museum of Protestantism. Consultado el 15 de abril de 2016.

¹³⁵ Para el tema véase <http://www.protestant.nu/Encyclopedie/tabid/359/Page/afscheiding/Default.aspx> Sitio de la Enciclopedia Protestante Holandesa. Consultado el 21 de marzo de 2016.

¹³⁶ Véase el documento Doleantie en www.gereformeerde-kerk.nl/docs/Doleantie.doc. Sitio web de la Iglesia Reformada Holandesa. Consultado el 23 de marzo de 2016.

Reformada en América es la descendiente más directa de las numerosas tradiciones establecidas por las congregaciones reformadas en la región. Hacia el sur de ese continente, incursionaron en la antigua Guayana Holandesa, y ya en la primera mitad del siglo XVII arribaron a Brasil acompañando la expansión política y comercial que rivalizaba con otras potencias europeas en la región. A una primera ocupación de Bahía, en 1624, siguió una segunda entre 1630 hasta 1654 en Pernambuco, Itamaracá, Paraíba y Río Grande (Benedetto – McKim: 2009).

Durante tales ocupaciones holandesas llegaron unas decenas de pastores, misioneros para predicar entre los indígenas, y trabajadores laicos llamados consoladores que se ocuparon de los enfermos. Todos estuvieron bajo la autoridad de la iglesia reformada en Holanda, a la vez que fueron establecidas nuevas sedes y se formaron presbiterios que celebraron la primera reunión del sínodo en julio de 1644. Las actas tales reuniones expresaron la promoción de una fe rigurosa y puritana exigida a los fieles, junto con el cuidado de la moral de los demás habitantes, que poco interés demostraron en asuntos espirituales. Los pastores que llegaron fueron encargados de edificar iglesias y predicar la palabra de Dios, junto con la conversión de indígenas y negros para implantar una comunidad cristiana en el nuevo contexto (De Jong: 1971). Desde 1661, los contratiempos militares y el cambio de objetivos geopolíticos de Holanda la llevaron a la renuncia de toda presencia en Brasil, hecho que condicionó la declinación de la presencia de la fe reformada en el territorio hasta dos siglos más tarde, en que comenzó una nueva evangelización protestante.

En el continente africano, el comandante Jan van Riebeeck llegó a la región sur, el 6 de abril de 1652 con la orden de asumir el comando de un asentamiento holandés en el área que más tarde sería de Ciudad del Cabo. Luego procedió a fortificar el lugar como estación de abastecimiento para las rutas comerciales de la Compañía Holandesa de Indias Orientales entre los Países Bajos y el sudeste asiático (Hofmeyr: 1994). Aquél condujo el fuerte hasta 1662 y contó con la presencia de misioneros reformados. La Vereenigde Oost-Indische Compagnie estableció la primera Iglesia Reformada Holandesa en El Cabo, y en 1665 llegó el primer ministro regular, reverendo Johan van Arckel¹³⁷. En 1688, llegaron refugiados protestantes franceses que con el tiempo vieron asimilada su fe con la reformada holandesa (Theal: 1964).

¹³⁷ <http://d6.sahistory.org.za/dated-event/joan-van-arkel-first-minister-religion-cape-arrives-table-bay-board-nieu-middelburg-date>. Sitio web South African History on line. Consultado el 17 de abril de 2016.

Las congregaciones que funcionaron en las cercanías de Ciudad del Cabo, estaban encabezadas por pastores pagados por la compañía para sostener las cuestiones espirituales locales, aunque los temas eclesiásticos eran supervisados por el presbiterio de Amsterdam. El credo era igual que el de la metrópolis, pero con el tiempo, y sobre todo a finales de ese siglo, arribados ingleses las controlaron. Las creencias religiosas locales, por su parte, estaban basadas en la protección de los cultivos y de los animales, de la enfermedad, etc. El respeto al creador y a los antepasados era importante, y los líderes religiosos negociaban con dichas energías para el sostén de la estabilidad de la vida cotidiana. No obstante, el impacto producido por los cambios derivados del dominio colonial complejizaron la cosmovisión de la población.

En algunos casos, los africanos se mostraron dispuestos a asimilar las ideas y prácticas cristianas con el fin de apropiarse de los 'beneficios de la salud, la educación y la protección' que ofrecían los misioneros, sin necesidad de negar lo esencial de sus propios sistemas de creencias. En tal sentido, en el encuentro misionero con el pueblo africano 'fue librada la batalla' por el intercambio de símbolos e ideales religiosos en una lucha que involucraba además el espacio y el modo de sobrevivir¹³⁸. Las 14 iglesias holandesas se reunieron en un primer sínodo en 1824, y en 1849 se publicó su órgano oficial *De Kerkbode*. En 1859 abrió sus puertas el seminario teológico en Stellenbosch¹³⁹, y la Iglesia se extendió en el territorio para asistir a quienes se habían desplazado en el Gran *Trek* hacia el norte en 1836¹⁴⁰. Así, la tarea misionera fue llevada a cabo tanto entre los nativos de Ciudad del Cabo como en los protectorados de África del sur¹⁴¹.

¹³⁸ En relación con el impacto producido por los misioneros en los contactos con los pueblos locales: *'It is quite wrong to regard the African minds as so many jugs, which had only to be emptied of the stuff that was in them and refilled with the particular form of doctrine they, the missionaries were engaged in teaching. But this is precisely the assumption that led to the missionaries, frequent failure to convince Africans of the truth and significance of their gospel. With few exceptions, missionaries, colonists and others encountering Africans for the first time voiced similar sentiments. J. W. Dunbar Moodie, reflecting on his work among the Xhosa observed: 'The Xhosa are a reasoning and independent people, who have no prejudices in favor of Christianity, and have no immediate interest to serve by adopting our religion ...'*. Véase Warren, Max (1967) *Social history of the Christian mission*. London: SCM Press.

¹³⁹ En 1679, el gobernador Simon van der Stel viajó hacia el interior y acampó en una zona a la que denominó Stellenbosch. Allí fue construido en 1687 un edificio para funciones cívicas, que desde 1858 se convirtió en la sede de la primera institución de educación superior para la población holandesa-afrikaans de la población: el Seminario Teológico de la Iglesia Reformada Holandesa. Desde 1918 funciona la Universidad de Stellenbosch, sitio en el que desde el año 2000 se forman los ministros de la Iglesia Reformada Holandesa y de la Iglesia Unida Reformada en Sudáfrica el sur de África.

Véase <http://academic.sun.ac.za/theology/history.html>. Sitio web de la Faculty of Theology at Stellenbosch University. Consultado el 14 de diciembre de 2015.

¹⁴⁰ 'The Great Trek was a movement of Dutch-speaking colonists up into the interior of southern Africa in search of land where they could establish their own homeland, independent of British rule. The determination

Más tarde fueron organizadas alrededor de 50 iglesias misioneras, que quedaron bajo el control de un comité de la Iglesia en Ciudad del Cabo, a la vez que fueron en su mayoría agrupadas para formar un sínodo. También se instituyeron escuelas para misioneros y otros cristianos, y se inauguró una escuela de la Iglesia Reformada Holandesa en Ciudad del Cabo en 1878 para la educación de profesores, y funcionaron sociedades filantrópicas y bíblicas (Shell: 1994). Una de las cuestiones que fueron priorizadas en las misiones reformadas, fue, al igual que en las demás adscripciones cristianas, la obra evangelizadora, dado que consideraban que proporcionaba una nueva perspectiva sobre la relación espiritual con el contexto. En tal sentido, el desafío se hallaba en la interacción con la multietnicidad local y las estrategias de inserción (Marais: 1957).

Doctrinalmente, se basaron en tres artículos de fe: el Catecismo de Heidelberg¹⁴², la *Confessio Belgica*¹⁴³, y los Cánones de Dort¹⁴⁴, a partir de los cuales se dio respuesta a

and courage of these pioneers has become the single most important element in the folk memory of Afrikaner Nationalism. However, far from being the peaceful and God-fearing process which many would like to believe it was, the Great Trek caused a tremendous upheaval in the interior for at least half a century'. <http://www.sahistory.org.za/south-africa-1806-1899/great-trek-1835-1846>. Sitio web South African History on line. Consultado el 16 de abril de 2016.

¹⁴¹La Iglesia Reformada Holandesa dio lugar a varias denominaciones reformadas en lo que luego sería Sudáfrica, incluyendo la Iglesia Reformada Holandesa en Sudáfrica, el Nederduitsch Hervormde Kerk, la Gereformeerde Kerke en Suid-Afrika, la Iglesia Protestante Afrikaans, y la Iglesia Reformada Unida de África Austral. Para el tema véase Gerstner, Jonathan Neil (1991) *The thousand generation covenant. Dutch Reformed covenant theology and the rise of a sense of group identity among the colonists of South Africa. 1652-1814*. Netherlands: Brill.

¹⁴² El Catecismo de Heidelberg, escrito en 1563 por los teólogos Zacarías Ursinus y Gaspar Oleviano, discípulos de Calvino y de Melancton respectivamente. Concebido originalmente como un instrumento de enseñanza para promover la unidad religiosa en el Palatinado, pronto se convirtió en una guía para la predicación. Consiste en una confesión en 129 preguntas sobre todos los aspectos esenciales de la doctrina cristiana.

<https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/heidelberg-catechism>. Catecismo de Heidelberg en inglés, en sitio web de la Reformed Church.

http://www.iglesiareformada.com/Catecismo_Heidelberg.html.

Sitio web de la Iglesia Reformada, documento en castellano. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

¹⁴³ La Confesión Belga, escrita en 1561 constituye una declaración clara y completa de la fe reformada, realizada por Guido de Bres, para lograr la tolerancia del rey Felipe II de España, que estaba decidido a acabar con todas las facciones protestantes en su jurisdicción. En tal sentido, el documento se esmeró en señalar la continuidad de dicha fe con la de los antiguos credos cristianos, así como en diferenciarla tanto con los católicos como con los anabaptistas. El texto fue adoptado por el Sínodo de Dort en 1619, como una de las bases doctrinales de la fe reformada. Se compone de 37 artículos que se ocupan de los aspectos fundamentales de la fe cristiana, como la naturaleza de Dios, la Biblia, la Trinidad, la deidad de Cristo, el pecado original y los sacramentos. Véase en <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/belgic-confession>. Sitio web de la Christian Reformed Church. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

¹⁴⁴ Los Cánones de Dort provienen de un sínodo internacional de personas reformadas celebrado en Dordrecht, Países Bajos, entre 1618 a 1619. Uno de los principales objetivos de dicha reunión fue resolver una controversia teológica –el arminianismo– relativa a la forma en que los creyentes reciben las gracias de Cristo y afirmar cinco puntos de trascendencia teológica. Fue un texto muy importante por haber delineado una perspectiva bíblica reformada en asuntos centrales para la vida y la experiencia cristiana, y también por haber proclamado a esta iglesia como la ‘comunidad de los elegidos’, idea que más tarde será base para

aspectos esenciales de la cosmovisión cristiana, como la naturaleza de Dios, el pecado, los sacramentos, etc. Además, se realizó un replanteo de la posición calvinista en relación con la predestinación y la salvación. El trabajo propagador se desarrolló en diferentes etapas¹⁴⁵. En una primera, entre 1779 y 1834, se enfocó en la conversión de población negra, sobre todo la que había sido objeto de trato brutal (Worden: 1985) y deshumanizado en instancias de explotación esclava¹⁴⁶. Concomitantemente, en la región del sur se asistía a un proceso de institucionalización de la segregación racial, que gradualmente devino en racismo¹⁴⁷. La segunda se extendió entre 1867 y 1939, y en ella, la misión traspasó el territorio y llegó, en general, hasta el centro de África. Esa expansión le dio vitalidad, pero el tema más importante que caracterizó a este período fue el despertar de la identidad *afrikaner* en el contexto de la urbanización y la industrialización, dado que habían sido descubiertos diamantes en Kimberley¹⁴⁸.

A partir de tal situación, la minería y sus actividades derivadas comenzaron a expandirse sostenidamente hasta el comienzo de la segunda guerra mundial. Un sentido misional surgido entre los *afrikaners*, a quienes ‘Dios les había otorgado una vocación especial como pueblo elegido en África’, actuó como cierta motivación para el trabajo en esa labor y como justificación para la colonización del país¹⁴⁹. En la Conferencia de

aspectos teóricos del *apartheid* sudafricano. Consultado el 13 de diciembre de 2015. <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/canons-dort>. Véase el sitio web de la Reformed Church, y http://www.iglesiareformada.com/Canones_de_Dort.html, de la Iglesia Reformada. Consultado el 3 de enero de 2016.

¹⁴⁵ La primera fue propulsada por la participación de otras sociedades misioneras en el país; la segunda, se produjo cuando la RDC comenzó a centrarse en las áreas fuera de El Cabo; la tercera, fue impulsada por el informe Tomlinson sobre la situación de la obra misionera en el país; y la última se detonó cuando la RDC volvió a concentrar su misión en países extranjeros (Saayman: 2007: 57 - 62).

¹⁴⁶ Según el Sínodo de Dort, todos los esclavos cristianos debían ser puestos en libertad y recibir instrucción en la fe, junto con el bautismo. Los que hubiesen sido importados, después de treinta años de servicio, y los esclavos nacidos en El Cabo, al llegar a la edad de cuarenta años, debían ser liberados, siempre que hablaran holandés y profesaran la fe cristiana. En el caso de los niños esclavos, debían asistir a la escuela y a la iglesia dos veces cada domingo, y aprender el Catecismo de Heidelberg. Baste decir que estas normativas nunca fueron respetadas y que condujeron a constante conflicto con sus dueños. Véase Watson, R.L (1990) *The Slave Question: liberty and property in South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

¹⁴⁷ Inicialmente, las iglesias incorporaron fieles africanos negros y *coloureds*. Con el tiempo hubo presiones para la separación racial, que se materializó cuando en 1881 la Iglesia de la Misión Reformada Holandesa estableció reuniones por color. Para el tema véase Boesak, Allan A. (2015) *Black and Reformed. Apartheid, liberation, and the Calvinist tradition*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.

¹⁴⁸ Véase <http://www.sahistory.org.za/archive/all-glitters-rock-which-future-will-be-built-luli-callinicos>. Sitio web South African History on line. Consultado el 11 de abril de 2016.

¹⁴⁹ En el territorio que actualmente corresponde a Sudáfrica, el ya mencionado arribo de los holandeses a El Cabo en 1652 fue continuado por su expansión hacia tierras del interior. Sus descendientes, denominados bóeres sostuvieron la fe reformada holandesa de sus antepasados, que estuvo signada por el desarrollo de una identidad *afrikaner* de pueblo elegido por Dios para habitar en África. Junto con la fe, la Iglesia Reformada Holandesa promovió la lengua *afrikaans* y la cultura de origen holandesa, que más tarde fue reelaborada

Kroonstad de 1931, la Reformed Dutch Church promulgó una política misional oficial en la que asumía que su posición era contraria a toda forma de igualdad entre blancos y negros: los primeros ‘debían guiar los destinos políticos y los segundos debían ser conducidos’ (Kgatla – Magwira: 2015). Durante las siguientes cuatro décadas no cambiaron esa mirada, hasta que en octubre de 1986 se reunieron para revisarla.

Un tercer período, entre 1954 y 1976, posicionó a las misiones reformadas en una situación de cruce de las fronteras interiores, dado que por el contexto político de la época, signado por la continuidad del Partido Nacional en el poder, reconocieron que históricamente se habían beneficiado de su interacción con el partido gobernante, que las tareas misionales fueron ambiguas casi todo el tiempo, y que si bien desde una cuarta fase iniciada en 1990 se habían propuesto incluir ciertas instancias de igualdad entre blancos y negros, se había tratado más de algo formal que real (Giliomee: 2003 c). África en general era considerada por Europa un campo de expansión misional limitado que se potenció desde las décadas de 1950 y 1960, con el proceso de independización. Las iglesias locales fueron obteniendo paulatinamente su autonomía de las centrales e involucrándose en temas relacionados con el desarrollo, la justicia social, el racismo, la evangelización y la educación teológica, entre otros.

Región de África occidental

En África occidental, aquéllas fundaron su propia organización ecuménica regional. En el caso de la región de la actual Nigeria, la expansión de las iglesias se produjo por medio de la obra misionera procedente de América del Norte, a través de la Sudan United Mission. Se convirtió en autónoma con el nombre Eklesia Kristi, y en 1993 se red denominó Iglesia Reformada de Cristo en Nigeria para reflejar la identidad local y la doctrina reformada¹⁵⁰. Entre sus actividades y programas sostuvo las actividades comunitarias relacionadas con proyectos de salud y alfabetización, a la vez que enfatizó el discipulado y

localmente. Aunque en 1829 fue rechazada formalmente la discriminación sobre la base del color de la piel, en la práctica, las personas no blancas fueron objeto de ella, e incluso, en 1857 el sínodo permitió la celebración de servicios separados por color. El espacio, la racialidad y la lengua fueron los tres elementos que, identificados bíblicamente con el mito de Babel, fueron la plataforma de sus fundamentaciones. Con el tiempo, por diferencias teológicas y prácticas con la iglesia reformada del Cabo – NGK, Sínodo del Cabo, se separaría la iglesia del estado de la República de Sudáfrica – NHK, en 1860, y la GK, dirigida por Dirk Postma en 1859. Así, las iglesias se desarrollaron separadamente en cada provincia de Sudáfrica, con las diferenciaciones que tal situación conllevaba. Véase Elphick, *Op. Cit.*, p. 197.

¹⁵⁰ <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/reformed-church-of-christ-in-nigeria>. Reformed Church of Christ in Nigeria. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

el sentido misional creando seminarios teológicos reformados. Contó con un sistema de tres niveles de gobierno: consejo de la iglesia local, distrital y sínodo.

La Iglesia Evangélica Reformada de Angola, por su parte, fue fundada en 1922 en la provincia de Uige por misioneros procedentes de Inglaterra y Suiza. Durante la guerra de liberación, entre 1961 y 1975, sufrió persecuciones por su soporte a los nacionalistas angoleños, a los que apoyaba con argumentos liberadores¹⁵¹. Muchos predicadores debieron huir mientras otros quedaron bajo control del gobierno portugués. Después de la independencia logró reconstituirse, reuniendo a quienes estaban en el exilio y dando continuidad a la expansión evangelizadora en más de la mitad de las provincias del país. Fue creado un instituto bíblico propio y el ministerio a mujeres, para luego continuar con tareas de educación infantil, promoción de áreas de salud y variadas acciones comunitarias.

Desde África del sur, pioneros evangelizadores arribaron a lo que hoy es Burkina Faso a finales del siglo XIX. La tarea misional realizada con la población local condujo a que se multiplicaran las congregaciones, que más tarde se agruparon, hasta que en el siglo XX devinieron en una iglesia autóctona e independiente¹⁵².

Región de África central y sur

En la región central, que más tarde sería la República Democrática del Congo, se comenzó la difusión cristiana en 1824, y aunque la discriminación sobre la base del color fue rechazada desde el punto de vista formal, en la práctica, se produjo, e inclusive se llegó a permitir la realización de servicios separados, aspecto que contribuyó a la fragmentación de los numerosos pueblos locales¹⁵³. Hacia el sur, la Iglesia Reformada de Zambia surgió del trabajo de la misión de la Iglesia Reformada Holandesa del Estado Libre de Orange, Sudáfrica. En 1943 se convirtió en un sínodo, y en 1966 se le concedió la autonomía, a partir de la cual instó a la evangelización de la población. Como otras denominaciones, expandió la obra misional a áreas de salud, educación, diaconía y empleo¹⁵⁴.

¹⁵¹ <http://ierasg.blogspot.hu/p/nossa-historia.html>. Sitio de la Igreja Evangélica Reformada de Angola. Consultado el 14 de diciembre de 2015.

¹⁵² <https://www.oikoumene.org/fr/member-churches/association-of-evangelical-reformed-churches-of-burkina-faso>. Sitio de la Association des Eglises évangéliques réformées du Burkina Faso. Consulta realizada el 14 de diciembre de 2015.

¹⁵³ <http://www.urccongo.net/2101.html>. Sitio de la Iglesia Reformada Unida del Congo. Consulta realizada el 14 de diciembre de 2015.

¹⁵⁴ <http://www.reformiert-online.net/adressen/detail.php?lg=eng&id=112175>. Sitio de la Iglesia Reformada de Zambia. Consulta realizada el 14 de diciembre de 2015.

El actual Zimbabue, por su parte, registra presencia misionera desde el siglo XIX, pero fue a finales del XX cuando Andries Adriaan Louw creó la primera sede de la misión en Morgenster. Conocido como Andrew, nació en Harrismith, hoy Sudáfrica, y era hijo de un ministro de la Iglesia Reformada Holandesa¹⁵⁵. En Mashonaland, con la ayuda de evangelizados negros formados por Stephanus Hofmeyr logró un discreto éxito en la región. Con la ayuda de su esposa Cindy Malan tradujo la Biblia al *karanga*, dictó cursos de teología y sostuvo un seminario teológico. Décadas más tarde, la iglesia consolidó su autonomía, y en 1977 se convirtió en la Iglesia Reformada de África. Poco después de la independencia del país en 1980, el nombre fue cambiado a la Iglesia Reformada en Zimbabwe¹⁵⁶.

A partir de 1990, y especialmente en Sudáfrica, algunos integrantes de la iglesia aceptaron cuestionar principios sostenidos, y elementos de la identidad religiosa que se hallaban amalgamados con la *afrikaner* se vieron un tanto flexibilizados. Durante décadas los teólogos habían realizado una interpretación bíblica, fundamentando la política de desarrollo separado en la 'voluntad de Dios'¹⁵⁷. En contraste, la Iglesia Reformada Unida, surgida de la fusión de las iglesias negras y de *coloureds* producida entre 1994 y 1996, se pronunció en contra de los abusos cometidos por el *apartheid* y priorizó la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas, la formación de los pastores y ayudantes laicos, los programas educativos, los servicios médicos, y la creación de una universidad teológica (Bosch: 1991).

¹⁵⁵ http://www.dacb.org/stories/zimbabwe/louw_andries.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 1 de abril de 2016.

¹⁵⁶ <http://www.rczi.org.uk/home.htm>. Sitio de la Iglesia Reformada de Zimbawe. Consultado el 14 de diciembre de 2015.

¹⁵⁷ Ya en el siglo XX, el Partido Nacionalista en el poder desde 1948 puso en marcha el régimen racista del *apartheid*, basado en una separación institucionalizada de los blancos, los negros y los *coloureds*. Las iglesias reformadas para blancos sostuvieron una justificación teológica de dicho sistema, contenida en el texto bíblico y resultado de la imbricación con identidad y nacionalismo *afrikaner*. Así se conformó, progresivamente, una asociación entre el Partido Nacional y la Iglesia Reformada, pues "*habían formado una estrecha relación de trabajo en el diseño racista del apartheid. La iglesia siempre legitimó la política de dominación racista y funcionó como una teología del apartheid que se basó en una particular lectura de la Biblia*" (Chidester *et al*: 1997). En esa interpretación bíblica, los teólogos de la Iglesia Reformada Holandesa fundamentaron en Dios la política de desarrollo separado, dado que "*él era el hacedor de separaciones*". Recién en 1986 aquéllos admitieron que el *apartheid* ya no podía ser considerado como un imperativo bíblico, y entre 1994 y 1996 las iglesias negras y de *coloureds* se fusionaron para formar la Iglesia Reformada Unida (Bosch: 1991). A su vez, un documento firmado en 1986: la Confesión de Belhar, logró poner un fuerte énfasis en la unidad, la reconciliación y la justicia, reafirmando las bases confesionales de la iglesia reformada, la unidad y la necesidad de llevar a cabo la renovación espiritual que las llevaría a redimensionar su sentido misional presente (Saayman: 2007).

Del anterior panorama pueden ser obtenidos conceptos relevantes para comprender las características que la expansión de la fe reformada imprimió en el escenario africano. La noción de predestinación, a partir de la cual 'sólo algunos fieles estaban destinados a salvarse', y el principio de 'concesión de bienes' (Calvino: 1597, cap. XIV, 5 y ss.) se vio expresado cuando los pobladores blancos sostuvieron que 'eran los únicos que podían acceder a ellos por su nivel de civilización y prosperidad'. La población negra, por su parte, fue considerada, en el mejor de los casos, 'una especie salvaje' a la que había que educar pero separada de los blancos para no ver interrumpido su 'proceso de desarrollo'. Del mismo modo se utilizó la idea de 'tierra prometida para justificar la apropiación de aquellas que pertenecían a los no blancos.

En el caso sudafricano, el sentido misional *afrikaner*, que luego de largas travesías por las tierras inhóspitas del Transvaal, al igual que Canaán en el Libro del Éxodo, fue justificado por medio de la noción de 'pueblo elegido por Dios'. Algunos pasajes bíblicos¹⁵⁸, a su vez, fueron utilizados para justificar el racismo por medio de ideas de superioridad de los blancos como una característica derivada del plan divino. De ese modo, el cristianismo reformado se convirtió en una poderosa influencia sobre la población de África del sur en general y de Sudáfrica en particular, quienes fueron contenidos en una fe común (Du Toit: 1998). Todas sus iglesias compartieron creencias y organización similares, difundiendo la idea de un Dios planificador de la vida y del destino de cada individuo en la tierra, entre los cuales había 'elegidos que se salvarían mientras adhiriesen a las enseñanzas bíblicas y sostuvieran la fe'.

Si bien organizativamente, cada congregación tenía en cuenta decisiones tomadas por la comunidad, y las relativas a la política y la disciplina eran manejadas generalmente por sínodos regionales, el tema de la separación racial atravesó la historia de los reformados en Sudáfrica, sostenido o rechazado, entre las presiones locales y las directivas enviadas desde Europa. A medida que el sistema de *apartheid* fue cada vez más cuestionado, los líderes de la adscripción estuvieron, en general, más comprometidos con él, y aquella comenzó a ser percibida como un obstáculo para la reforma política. No obstante, cabe destacar que tal accionar no fue homogéneo y que las voces de disidencia,

¹⁵⁸Génesis 4:11-15 (el episodio de la marca de Caín, identificada por algunos teólogos calvinistas con la piel oscura) y Génesis 9:18-27 (sobre la maldición de Cam, descendiente de Noé, argumentándose que Cam tenía piel oscura y que estaba destinado a ser esclavo de sus hermanos). Véase Santa Biblia, Reina Valera, 1909. http://www.iglesiareformada.com/Genesis_1_25.html. Sitio web de la Iglesia Reformada. Consultado el 14 de diciembre de 2015.

aunque minoritarias, expresaron disconformidad con la ruptura socio – cultural que tal régimen producía.

Así, hubo pastores reformados que se esforzaron por reducir la imagen racista de la iglesia. Uno de ellos, el reverendo Beyers Naude¹⁵⁹, dejó su iglesia sólo para blancos a finales de 1970 y se unió a una parroquia para negros. Los esfuerzos de otros religiosos fueron limitados, entre otras causas, por el hecho de que las finanzas eran controladas por las autoridades de la iglesia, que apoyaban al *apartheid*. Como se explicará más adelante, debieron pasar décadas, mediadas por una cruenta lucha social y política para que el andamiaje del racismo institucionalizado sostenido por un amplio cuerpo legal y administrativo pudiese comenzar a ser desmantelado. Desde entonces, el cristianismo reformado produjo, en África del sur, una lectura centrada en paradigmas relativamente renovados.

1.4- Cristianismo Metodista

Tal como ya fue expresado, hacia finales del siglo XIX un importante número de vertientes cristianas presentes en África habían continuado la labor iniciada por misioneros europeos y otras habían formado denominaciones independientes, designadas ‘iglesias instituidas’ en el continente, siguiendo el modelo de organización eclesiástica aprendido de aquéllos. Sus motivaciones estaban fundadas en deseos de independencia del control ejercido por los antiguos líderes y como reacción frente al racismo que, a pesar de la presunta ‘hermandad’ que bíblicamente se les explicaba, no se les demostraba. Luego del logro de sus independencias, las nuevas naciones asistieron al pedido de las iglesias para

¹⁵⁹El detonante para decidir pasar a la oposición del *apartheid* fue la denominada masacre de Sharpeville ocurrida en marzo de 1960 en esa ciudad sudafricana. En dicha protesta popular, la policía sudafricana reprimió y mató a decenas de manifestantes negros que reclamaban la finalización de las restricciones a su libertad de movimiento. Naudé, desde entonces, puso fin a su apoyo a las enseñanzas religiosas y políticas de su iglesia, dedicándose a brindar apoyo para la reconciliación racial y la igualdad de derechos. Esta disidencia produjo replanteos y cuestionamientos al interior de la Iglesia Reformada, como la Declaración Cottesloe.

Para mayor información véase <http://www.sahistory.org.za/people/reverend-beyers-naud%C3%A9>. Sitio web de South African History on line. Consultado el 14 de diciembre de 2015.

que fueran incorporadas a una institución nucleante, hecho que derivó en la creación del Consejo Mundial de Iglesias¹⁶⁰.

Así, su presencia y participación brindó una nueva dimensión a la agenda del movimiento ecuménico cristiano africano, condicionando la demanda de temas relacionados con la promoción de programas de desarrollo, justicia social, fin del racismo y resolución de conflictos, junto con la evangelización y la educación teológica, entre otros. El metodismo, como manifestación del cristianismo presente en el continente, ingresó tempranamente en aquella agrupación. Originado en Gran Bretaña en el siglo XVIII, se extendió desde 1765 por las colonias británicas de América del Norte, y, desde allí, se proyectó a otros continentes como consecuencia de su vigorosa actividad misionera¹⁶¹.

En Europa, aquél se había originado a partir de lo que fue denominado el avivamiento iniciado por John Wesley entre los años 1735 y 1740, y seguido por otros predicadores. Se trató de un movimiento tendiente al logro de una mayor cercanía a la vida cotidiana del creyente como reacción contra lo que era percibido como ‘apatía’ de la Iglesia de Inglaterra. El propósito del metodismo de Wesley era el de *‘diseminar la santidad bíblica y reformar la nación’ en el aspecto espiritual, aunque también luchó por*

¹⁶⁰ El Consejo Mundial de Iglesias es una comunidad de denominaciones cristianas que acepta a Jesucristo como Dios y salvador según el testimonio de las Escrituras, y que procura responder en conjunto a su vocación común. Su historia se remonta a movimientos de estudiantes y laicos del siglo XIX, la conferencia mundial sobre misión de Edimburgo de 1910 y la encíclica del Sínodo (Orodoxo) de Constantinopla de 1920, en la que se sugería la creación de una ‘comunidad de iglesias’ semejante a la Liga de las Naciones. Dirigentes y representantes de más de 100 iglesias votaron en 1937-38 la fundación de un Consejo Mundial de Iglesias, pero su inauguración se retrasó a causa del estallido de la segunda guerra mundial. La primera asamblea del CMI fue en 1948, con 147 iglesias miembro. Su objetivo es la unidad de los cristianos, para lo cual agrupa a 349 iglesias y comunidades en más de 110 países y territorios de todo el planeta, representando a unos 560 millones de cristianos, incluidas la mayoría de las iglesias ortodoxas, gran cantidad de las anglicanas, bautistas, luteranas, metodistas y reformadas, así como muchas de las unidas e independientes. Si bien la mayoría de las fundadoras eran europeas y estadounidenses, hoy la mayor parte son de África, Asia, el Caribe, América Latina, Oriente Medio y el Pacífico. Para sus iglesias miembros, el CMI es un espacio en el que reflexionan y trabajan juntas por la unidad cristiana y se reúnen en asamblea cada seis u ocho años. Véase <https://www.oikoumene.org/es/about-us/history>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias. Consultado el 20 de abril de 2016.

¹⁶¹ Un grupo de personas encabezadas por John Wesley y su hermano Charles, junto con George Whitefield comenzaron a difundirlo, centrándose en el método de estudiar la Biblia para producir una renovación dentro de la Iglesia de Inglaterra, a la cual consideraban alejada de los fieles en la cotidianidad. Ayunaban, predicaban y se abstenían de toda forma de lujo. Propusieron doctrinariamente la necesidad de un Nuevo Nacimiento, la Salvación por la Gracia, la Justificación por la Fe, la acción constante y sostenida del Espíritu Santo sobre el alma de los creyentes para perfeccionar y santificar sus vidas, la Santísima Trinidad, y los sacramentos de Bautismo y Comunión. Mientras John Wesley tuvo influencias del teólogo holandés Jacobus Arminius en relación con la idea del libre albedrío -en oposición a la doctrina de la predestinación calvinista-, Whitefield adoptó puntos de vista más próximo a ésta. Charles Wesley, por su parte, se hizo famoso por los cantos congregacionales durante las ceremonias religiosas. En: Filoramo, G. – Barbero, V. – Giardello, G. (2001) *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal. Pág. 370.

*temas sociales como la abolición del sistema de la trata esclavista, a la que denominó 'la más execrable de las villanías'*¹⁶². Tal conceptualización resultó relevante cuando se expandió a África.

Con ese antecedente, en el siglo XIX, metodistas ingleses campesinos y obreros industriales, imbuidos por 'la fe del Evangelio, con un nuevo sentido de su dignidad humana como hijos de Dios, y el consecuente derecho a igualdad de oportunidades para una vida plenamente humana', bregaron por reformas legislativas conducentes a una mayor justicia social. La doctrina propuesta estableció la necesidad de un nuevo 'nuevo nacimiento espiritual, la salvación por la gracia, la justificación por la fe, la acción constante y sostenida del Espíritu Santo sobre el alma de los creyentes para santificar sus vidas, el trabajo caritativo, y el alivio del sufrimiento de los pobres'¹⁶³.

Otorgaron más énfasis al servicio y al perfeccionamiento de su estilo de vida que a asuntos doctrinales. Los escritos esenciales fueron la Biblia, el texto con cantos escritos y el Libro de Disciplina¹⁶⁴. El gobierno de la institución era jerárquico, y las congregaciones locales debieron sujetarse a un distrito regional con un superintendente, que a su vez era parte de una conferencia bajo el liderazgo de un obispo. La inclusión en las reuniones religiosas de los himnos¹⁶⁵ de Charles Wesley, hermano de John, sentó las bases para el uso del canto congregacional como forma de exaltación religiosa, conformando una tradición que ha demostrado cómo la religión puede ser contextualizada en diferentes ámbitos culturales, contribuyendo al movimiento ecuménico y a las relaciones interreligiosas (Kenneth Cracknell: 2005).

¹⁶² <http://www.wesleyheritagefoundation.org/>. Sitio web de la Fundación Wesley. Consultado el 11 de septiembre de 2013.

¹⁶³ 'Las creencias teológicas seguidas fueron: en la inspiración, infalibilidad y autoridad suprema de la Biblia, en Dios y en la Trinidad, en Jesucristo como el Hijo de Dios, concebido del Espíritu Santo y que nació de María quien tuvo más hijos, en la crucifixión, el sepulcro y la resurrección de Jesucristo, en el pecado del hombre y la razón por la cual se separa de Dios, en la justificación por la fe, la regeneración y el nuevo nacimiento a través de Jesucristo, en la santificación, por medio del Espíritu Santo, en la santidad como una forma de vida, en el bautismo con el Espíritu Santo y en hablar en otras lenguas, como el Espíritu dirige a la persona, lo cual es la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo, en el bautismo en agua por inmersión, en la sanidad divina, en la Santa Cena del Señor, en la premilenial Segunda Venida de Jesús para resucitar a los justos muertos y arrebatarse a los santos vivos, y para reinar en la tierra mil años; en la resurrección corporal; vida eterna para los justos y castigo eterno para los inicuos'. <http://www.methodist.org.za/theology/doctrine> 8. Sitio web metodista. Consultado el 5 de septiembre de 2015.

¹⁶⁴ Véase Libro de la Disciplina. <http://www.nyac.com/thebookofdisciplineoftheunitedmethodistchurch> Sitio web de la United Methodist Church. Consultado el 20 de abril de 2016.

¹⁶⁵ 1040 Himnos de Charles Wesley. http://www.hymntime.com/tch/bio/w/e/s/wesley_c.htm. Sitio web Charles Wesley. Consultado el 19 de abril de 2016.

Las vidas y acciones de John Wesley (1703-1791) y de su hermano, Charles (1707-1788), estuvieron signados por su sentido misional común. Ambos se desempeñaron en la Iglesia de la colonia de Georgia, en América, en 1736, pero, desilusionados, regresaron a Gran Bretaña poco tiempo después. Esa experiencia fue transformadora y los propulsó a un exitoso crecimiento de su comunidad de fieles. Para fortalecer el trabajo pastoral en las colonias de América del Norte, John Wesley envió a dos de sus predicadores laicos, Richard Boardman y Joseph Pilmore en 1769, y dos años más tarde hizo lo propio con Richard Wright y Francis Asbury. Este último se convirtió con el tiempo en la figura más importante del metodismo americano, que rápidamente se expandió¹⁶⁶.

Allí, comenzado como un movimiento laico con relevante participación afroamericana, fueron varios los predicadores que tomaron el liderazgo, realizando su tarea de difusión con abnegada atención: Robert Strawbridge, en 1760 en Maryland y Virginia; y Philip Embury, junto con Thomas Webb, en 1788 en Nueva York¹⁶⁷. La independencia americana tuvo un profundo impacto en la nueva fe, pues hizo necesario introducir cambios, y el propio Wesley envió a Thomas Coke¹⁶⁸ a Estados Unidos para difundir el libro de oraciones / *Preacher's Manual*¹⁶⁹ elaborado por él, con la incorporación de treinta y nueve artículos. Esta instancia sería el antecedente que posteriormente devendría en una iglesia independiente.

En la primera conferencia metodista en las colonias, celebrada en Filadelfia en 1773, se acordó que no se administrarían los sacramentos porque los predicadores eran laicos, y que los fieles los recibirían en la iglesia anglicana local. Además, convinieron en sostener una fuerte disciplina entre las sociedades y tales instructores. El problema consistía en que la distancia era un obstáculo, hecho que produjo la necesidad de realizar la

¹⁶⁶ <http://www.umc.org/who-we-are/roots>. Sitio web de la United Methodist Church. Consultado el 20 de abril de 2015.

¹⁶⁷ <https://archive.org/details/americanmethodism>. Sitio del Proyecto Metodista Americano. Consultado el 1 de agosto de 2014.

¹⁶⁸ Véase Drew, Samuel (1817) *The life of the Rev. Thomas Coke, LL. D.: including in detail his various travels and extraordinary missionary exertions, in England, Ireland, America, and the West-Indies: with an account of his death, on the 3d of May, 1814, while on a missionary voyage to the Island of Eylon, in the East-Indies. Interspersed with numerous reflections; and concluding with an abstract of his writings and character*. London: T. Cordeux.

¹⁶⁹ Véase Clarke, Adam (1837) (Comp.) *The Preacher's Manual. Including Clavis Biblica, and a letter to a Methodist Preacher*. London: Mason, T. & Lane, G.

ordenación de nuevos líderes de iglesias. Para ello, Wesley ordenó a Coke que asumiera como superintendente general para la región americana para tal fin¹⁷⁰.

En 1784, en la Conferencia de Navidad celebrada en Baltimore con la asistencia de religiosos americanos entre los que se contaban los afroamericanos Harry Hosier y Richard Allen, el movimiento se organizó como Iglesia Metodista Episcopal en los Estados Unidos¹⁷¹. En 1787 fue fundada la Sociedad Libre Africana en Filadelfia, Pensilvania, como una entidad de ayuda mutua basada en una identidad religiosa metodista afroamericana fuerte a partir de la cual se desarrollaron dos congregaciones afrodescendientes: una Metodista Episcopal Africana y la otra Episcopal Protestante. Su fundador fue el antes mencionado Richard Allen¹⁷², un ex esclavo que había sido predicador desde 1783, y había iniciado su labor con su comunidad en la iglesia de St. George en Filadelfia. El incremento de fieles lo llevó a tener su propio templo, el Metodista Episcopal Africano, convirtiéndose en el primer obispo negro.

Allen difundió un mensaje de disciplina y un testimonio social vigoroso, haciendo que sus miembros se convirtieran en buenos herederos de los principios wesleyanianos, denunciando la esclavitud y oponiéndose al envío de negros libres de los Estados Unidos a Liberia (Madise – Taunyane: 2013). Dada la vulnerabilidad social de muchos de sus feligreses, la congregación desempeñó también funciones de escuela, estaciones para el ferrocarril, y como foros para condenar la esclavitud negra y la violencia contra los que no eran criminalizados por ese negocio humano. Expandió la evangelización hacia el Sur de Estados Unidos y en los años ´80 nucleaba a miles de miembros afroamericanos.

En 1785 fue publicada la primera *Discipline*. Luego, en 1792, se organizó una Conferencia General, y poco después, en 1808, fue creada una editorial y propulsado el avivamiento. Más tarde, dos iglesias se formaron como derivación: una encabezada por un pastor reformado alemán y otra por un granjero luterano, ambos convertidos al metodismo¹⁷³. Durante la primera mitad del siglo XIX, el Segundo Gran Despertar¹⁷⁴

¹⁷⁰ <http://www.gcah.org/history/biographies/thomas-coke>. The United Methodist Church. General Commission on Archives and History. Consultado el 15 de diciembre de 2015.

¹⁷¹ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/>.

Sitio del World Methodist Council. Consultado el 15 de diciembre de 2015.

¹⁷² http://www.aaregistry.org/historic_events/view/richard-allen-bishop-ames-first-leader. Sitio web de la African American Registry. Consultado el 11 de septiembre de 2013.

¹⁷³ Véase *The Book of Discipline of The United Methodist Church* (2012). The United Methodist Publishing House.

condujo a la expansión religiosa protestante en Estados Unidos, concretada a través de avivamientos y reuniones entre ‘pecadores’ que fueron guiados hacia la conversión. Predicadores y fieles se multiplicaron, acentuando el respeto a los textos y a las experiencias. Luego, aquéllos viajaban para la difusión hacia nuevas regiones.

La multiplicación de escuelas dominicales se convirtió en el centro principal de los futuros miembros de la iglesia. Para ello, la educación fue impulsada por medio del establecimiento de ámbitos cuyos programas de estudio para predicadores asegurasen que tuvieran los conocimientos básicos sobre teología y la Biblia. Como complemento, fueron realizadas publicaciones y toda literatura como lectura para los fieles. No obstante los progresos, la etapa estuvo signada por escisiones, basadas sobre todo en cuestiones raciales. Esas disputas se agudizaron cuando el metodismo se expidió en contra de la esclavitud, llegándose a dictaminar que los dueños de esclavos no podían ser miembros de la iglesia. La división no tardó en producirse, y en la Conferencia General de 1844¹⁷⁵, las facciones pro-esclavistas y antiesclavistas se enfrentaron. Como consecuencia de ello, se planificó una separación de la cual surgió la Iglesia Metodista Episcopal del Sur¹⁷⁶, y la escisión entre metodistas del norte y del sur se intensificó en los años previos a la elección de Abraham Lincoln en 1860 y luego por la guerra civil, en la que cada iglesia ‘oró para que la voluntad de Dios diera la victoria a su bando’.

Junto con su crecimiento dentro del país, se dio inicio a un programa de acción misionera que proponía llevar al metodismo americano a todos los continentes. Mientras tanto, las sociedades metodistas de Gran Bretaña también se convirtieron en iglesia, y se expandieron a las áreas coloniales y en las que tenía presencia el imperio (Madise - Taunyane: 2013). A pesar de los bien definidos principios oficiales, sus miembros se destacaron por sostener puntos de vista muy diferentes sobre temas políticos y sociales, derivados de los escenarios en los cuales la fe se expresaba. El denominador común era la promoción de la idea teórica de sociedad inclusiva en materia de etnicidad, posición económica, de género y edad (Hyde: 1889).

¹⁷⁴ Se denominó de ese modo, o Segundo Gran Avivamiento (1790–1840) a un momento histórico de gran actividad evangelizadora cristiana y de conversiones. El primero había ocurrido medio siglo antes, en congregaciones de Nueva Inglaterra, la zona interior, noroeste y sur de los Estados Unidos. <http://xroads.virginia.edu/~ma95/finseth/evangel.html>. Sitio de la Universidad de Virginia, American Studies Programs. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

¹⁷⁵ Véase Methodist Episcopal Church (1840) *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church. Held in the city of Baltimore*. New York: G. Lane & C. B. Typsett. Volume 2, pp. 61 y ss.

¹⁷⁶ <https://archive.org/details/historyofmethodi02barc>. Sitio del Proyecto Metodista Americano. Consultado el 1 de agosto de 2014.

Entre 1865 y 1913 la situación se estabilizó, los fieles se acrecentaron y el trabajo misionero fue alto en las agendas de las iglesias. Aquéllas se dirigieron hacia Europa, Asia, África y América Latina, e incluso intervinieron mujeres que formaron sociedades misioneras para reclutar a todos quienes quisieran llevar la palabra bíblica a lejanas regiones, como Isabella Thoburn, Susan Bauernfeind, y Harriett Brittan¹⁷⁷. Desde comienzos del siglo XX fueron debatidas nuevas cuestiones, como los problemas sociales vigentes, y la cooperación entre las iglesias y pensamientos ecumenistas. Luego, la Primera Guerra Mundial agregó otro debate: el pacifismo metodista opuesto a las lealtades nacionales. No obstante, hacia 1930, surgió una propuesta para la partición de la iglesia unida en seis unidades administrativas llamadas jurisdicciones, entre las que cinco eran geográficas y la sexta era racial, pero al fin la mayoría optó por la unión, que se consolidó en 1939. Entonces, durante la segunda guerra, regresó el debate y el desprecio por la violencia y su apoyo a la objeción de conciencia.

Finalizado tal conflicto, la preocupación principal se situó en la restauración de la templanza en la vida cotidiana y social en general, y en agendas de paz y orden mundial, apoyando el establecimiento de una organización mundial para servir como foro para la resolución de problemas sociales, económicos y políticos internacionales. De todos modos, fue mantenida la preocupación por el ecumenismo y la unión de la iglesia, que en 1951 se convirtió en miembro activo del Consejo Mundial de Iglesias. La membresía, desde 1968 disminuyó en Europa y Estados Unidos, pero aumentó en África y Asia. La Iglesia, por su parte, continuó esforzándose por convertirse en una comunidad en la que todas las personas, independientemente de su origen social o étnico, pudiesen participar en todos los niveles del ministerio¹⁷⁸.

Región de África occidental

La expansión a África se produjo hacia diferentes regiones casi simultáneamente. En la zona occidental, fue Daniel Coker, quien, en 1820 llegó como predicador, a partir de su labor previa en Baltimore¹⁷⁹. Desde allí se expandió la misión a Liberia y más tarde, ya

¹⁷⁷ Véase Brittan, Harriett G. (1969) *Scenes and incidents of every-day life in Africa*. New York: Negro Universities Press.

¹⁷⁸ <http://www.umc.org/who-we-are/developments-and-changes-since-1968>. Sitio de la Comunidad de la Iglesia Metodista Unida. Consultado el 1 de agosto de 2014 a las 03:23 hs.

¹⁷⁹ <http://www.methodistheritage.org.uk/thomas-coke-memorial-celebrations-brecon.htm>. Consultado el 11 de diciembre de 2015.

en el siglo XX, a áreas cercanas en las que la iglesia tuvo un amplio impacto en la educación¹⁸⁰. Hacia 1890 se intensificó la presencia de metodistas en escenarios de control británico, que más tarde serían colonias. Entonces, conformaron las primeras comunidades, a la vez abrieron templos que gozaron de gran éxito evangélico y lograron expandirse a lo que luego serían Togo¹⁸¹, en 1843, y Costa de Marfil¹⁸². Desde allí se proyectó la expansión misional a Camerún.

En aquel año también llegó la iglesia metodista de Benín de la mano de Thomas Birch Freeman¹⁸³, hijo de un esclavo liberado procedente de la Sociedad Misionera Metodista de Londres¹⁸⁴. La posterior difusión se produjo por varias regiones al oeste y norte del río Níger, en lo que luego sería Nigeria. En Costa de Oro, más tarde Ghana, el misionero metodista pionero Joseph Rodas Dunwell¹⁸⁵ desembarcó en la costa del cabo el 1 de enero de 1835, y comenzó a trabajar en los pueblos de de la costa, algunos de los cuales ya eran cristianos¹⁸⁶. Posteriormente, Thomas Birch Freeman, ya presente en la zona, llevó la fe a toda la región a pesar de las dificultades emanadas de conflictos con el gobierno colonial.

La presencia metodista en Liberia fue temprana, desde 1822, encabezada por emigrados negros desde Estados Unidos que buscaban dar cuenta de 'la causa de Cristo en el continente africano'¹⁸⁷. Allí arribó, como primer ministro misionero, el Rev. Melvin B. Cox¹⁸⁸. La Iglesia Metodista Sierra Leona, por su parte, tuvo sus raíces en un grupo de

¹⁸⁰ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/africa/name/west-africa-african-methodist/>. Sitio web del World Methodist Council. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

¹⁸¹ <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/methodist-church-of-togo>. Sitio del World Council of Churches. Consultado el 5 de diciembre de 2015.

¹⁸² <https://emu-ci.org/>. Sitio de l'Eglise Méthodiste Unie-Côte d'Ivoire. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

¹⁸³ http://www.dacb.org/stories/ghana/freeman_t2.html. Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 20 de abril de 2016.

¹⁸⁴ Guide to the Council for World Mission / London Missionary Society Archive 1764-1977. The Library School of Oriental and African Studies. Last Revised October 2014. <http://www.cwmission.org/wp-content/uploads/2015/06/guide-cwmission-1764-1977.pdf>. Sitio web del Council for World Mission. Consultado el 11 de abril de 2016.

¹⁸⁵ <https://www.modernghana.com/news/311631/reverend-joseph-dunwell-remembered.html>. Sitio web de Modern Ghana. Consultado el 20 de abril de 2016.

¹⁸⁶ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/name/ghana-methodist-church>. Sitio web del World Methodist Council. Consultado el 11 de diciembre de 2015.

¹⁸⁷ La historia de la ocupación del territorio de la actual Liberia data de 1816 cuando a la Sociedad Americana de Colonización, una organización privada de Estados Unidos, se le dio una carta por el Congreso de los Estados Unidos para enviar negros liberados a la costa oeste de África. Véase para el tema a Gentili, Anna. *Op. Cit.*

¹⁸⁸ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/country/West+Africa/>. Sitio web del World Methodist Council. Consultado el 15 de diciembre de 2015.

esclavos liberados que llegaron a ese territorio en 1792, y junto al posterior envío de una misión wesleyana en 1811 encabezada por el reverendo George Warren¹⁸⁹. Por disidencias con ella, fue creada en 1844 la Iglesia Metodista de África Occidental¹⁹⁰, que mantuvo vínculos con la anterior adscripción aunque se mantuvo separada organizacionalmente.

Región de África central y oriental

El área central asistió a la llegada de la Iglesia Metodista Unida en la República Democrática del Congo¹⁹¹, iniciada por las Iglesias Metodistas de los Estados Unidos. También el posterior Mozambique¹⁹² fue receptor de la expansión misional desde 1890, al igual que Angola¹⁹³, pero allí el trabajo pastoral tuvo que competir con la presencia católica sostenida por el dominio colonial portugués que, tempranamente, había contado con los evangelizadores en los territorios. A principios del siglo XIX, se sumó la iglesia metodista Episcopal, que se estableció oficialmente luego de una conferencia general en 1888. Desde allí se inició la relación con la iglesia etíope, se organizó lo que sería la Iglesia en Zambia¹⁹⁴ y se desplegaron las herramientas que desde África del sur permitieron la formación regional, que se expresó en tarea solidaria y educativa¹⁹⁵.

Luego, en 1914, se llevó a cabo la primera conferencia misionera general en Livingstone, y otra en 1931, que aprobó la formación de misiones unidas para dar servicio a los trabajadores de las minas de cobre de la región, motivo por el cual se la llamó Iglesia Unión de Copperbelt¹⁹⁶. La región actualmente ocupada por Kenia¹⁹⁷ recibió la expansión cristiana metodista hacia 1862 y desde entonces se extendió a la región este, al área de

¹⁸⁹ <http://www.methodist.org.uk/downloads/wcr-clarkserveinsalone-newsletterjuly-22072011.pdf>.

Sitio Methodist Church in Britain. Consultado el 20 de abril de 2016.

¹⁹⁰ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/name/sierra-leone-west-african-methodist-church/>. Consultado el 5 de diciembre de 2015.

¹⁹¹ <http://www.umcor.org/Umcorg/Programs/Country-Offices/Democratic-Republic-of-Congo->. Sitio web de la United Methodist Committee of Relief, con los objetivos y misión de la la United Methodist Church of RDC. Consultado el 19 de abril de 2016.

¹⁹² <http://www.moumethodist.org/umcinmozambique>. United Methodist Church in Mozambique. Consultado el 19 de abril de 2016.

¹⁹³ <http://angolaumc.org/>. United Methodist Church of Angola. Consultado el 17 de abril de 2016.

¹⁹⁴ http://www.newlifezambia.com/Update-Delberts_HSE.html. Sitio web de la United Methodist Church in Zambia. Consultado el 1 de diciembre de 2015.

¹⁹⁵ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churchese/afrika/name/central-africa-african-methodist-episcopal/>. Sitio web World Methodist Council. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

¹⁹⁶ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/name/zambia-united-church/>. Sitio web World Methodist Council. Consultado el 9 de diciembre de 2015.

¹⁹⁷ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/name/kenya-methodist-church/>. Sitio web del Consejo Mundial Metodista. Consultado el 16 de diciembre de 2015.

Uganda¹⁹⁸ y Tanzania¹⁹⁹, convirtiéndose en autónoma en enero de 1967. En el posterior Zimbabwe, la iglesia metodista se originó bajo el liderazgo del Rev. Owen Watkins y el Rev. Isaac Shimmin²⁰⁰, que llegaron a Fort Salisbury en 29 de septiembre 1891²⁰¹.

En la zona cercana a Burundi, un grupo de predicadores se reunió en 1835 para dividir el territorio con la finalidad de organizar la estrategia evangelizadora en lo que más tarde, en el siglo XX, fue la Conferencia del Este. Décadas de movimientos institucionales y de población condujeron a que la labor social emanada del metodismo permitiera su permanencia, aunque de modo oscilante. Ya en 1968, se formó la Iglesia Metodista Unida, autónoma aunque con vínculos consultivos con la de Gran Bretaña.

Pragmáticamente, la adscripción fue considerada como una comunidad inclusiva sin tener en cuenta el origen étnico, la posición económica, el sexo o la edad de sus componentes, y que se esforzaba por poner en práctica el Evangelio en la vida de las personas y en las estructuras de la sociedad africana, junto con la realización de esfuerzos ecuménicos generales²⁰². En todas las áreas de difusión, una de las prioridades fue la evangelización unida al fortalecimiento de iglesias locales, que debían desempeñarse de modo inclusivo hacia los pueblos. Otros desafíos fueron la educación de la conciencia cristiana y el énfasis en la vida familiar y laboral.

Región del África del sur

El sur de África presenció el arribo del metodismo cuando ingresó a la zona, en 1806, por medio de soldados británicos integrantes de una guarnición destacada a la región de El Cabo²⁰³. El primer misionero fue nombrado en respuesta a un llamamiento del sargento John Kendrick, y fue el Rev. John McKenny²⁰⁴ que llegó en 1814, pero el

¹⁹⁸ <http://methodist-presandvp.blogspot.com.ar/2010/01/methodist-church-in-uganda-3rd-january.html>. Sitio de la Methodist Church of Uganda. Consultado el 21 de abril de 2016.

¹⁹⁹ <https://www.facebook.com/The-United-Methodist-Church-of-Tanzania-1420494638245006/>. Sitio web de la United Methodist Church of Tanzania. Consultado el 17 de abril de 2016.

²⁰⁰ <https://thethodistchurchinzimbabwe.wordpress.com/about/>. Sitio de la Methodist Church in Zimbabwe. Consultado el 17 de abril de 2016.

²⁰¹ <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/name/zimbabwe-united-methodist-church>. Sitio web de la United Methodist Church in Zimbabwe. Consultado el 19 de diciembre de 2015.

²⁰² <http://www.umc.org/>. Sitio de la United Methodist Church. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

²⁰³ El cristianismo metodista inició su expresión en África del Sur a través de un soldado del regimiento británico, John Irwin, que cumplía su servicio en el Cabo, y comenzó a celebrar reuniones de oración en 1795. Luego, hizo lo mismo en un predicador laico metodista, George Middlemiss, soldado del regimiento 72 de El Cabo en 1805. Véase Bentley, W. (2014) *Methodism and transformation in South Africa: 20 years of constitutional democracy*. HTS Theologiese Studies/ Oxford Institute for Methodist Theological Studies. 70, Art. #2673.

²⁰⁴ <http://www.richmond-college.com/principals/McKenny.html>.

governador le negó el permiso para predicar y dos años después fue reubicado en Ceilán (Cable: 1967). En 1816 llegó el reverendo Barnabas Shaw²⁰⁵, desafió a las autoridades y comenzó a predicar sin permiso. Todos los habitantes fueron llamados a unirse a la iglesia, que inicialmente no tuvo intenciones diferenciadas en relación con lo étnico²⁰⁶. A finales de ese siglo, seis distritos misioneros ya habían logrado convertirse en una conferencia de fieles²⁰⁷.

Una segunda línea de avance se abrió en 1820 cuando llegó William Shaw junto con nuevos colonos británicos, y rápidamente expandió las acciones misionales, entre la Colonia del Cabo y Natal. Aquél no limitó su atención a tales colonos, sino que difundió el cristianismo metodista entre pueblos locales²⁰⁸. En 1834, William Boyce²⁰⁹ publicó una gramática *xhosa* y al igual que otros misioneros vieron conveniente difundir partes de las Escrituras bíblicas traducidas. También fueron admitidos como predicadores que aspiraban a obtener su ministerio, y el más destacado fue Charles Pamla²¹⁰, considerado el padre del ministerio africano (Sundkler – Steed: 2000).

A partir de ello, la tarea que desempeñaron fue enseñar lectura, escritura y aritmética en escuelas diurnas subsidiadas por el gobierno de El Cabo y, en menor medida, en Natal. En 1855, el gobernador Sir George Grey dio lugar a una escuela de formación industrial en Healdtown, que pasó por diferentes modalidades hasta que en el siglo XX, fue

Sito web del Richmond College. Consultado el 19 de noviembre de 2015.

²⁰⁵ <http://tabatwa.blogspot.com.ar/> y <http://www.barnabasshaw.co.za/>. Sitios web de los descendientes de Barnabas Shaw. Consultados el 7 de noviembre de 2015.

²⁰⁶ Para comprender en alguna medida el impacto local en el caso de la predicación en el pueblo *Namaqua*: *The services were from the first marked by deep attention and great emotion. Savages are but children, and have no idea of restraining their feelings. Often during the sermon they would weep and moan over their sins. Individuals fell prostrate upon the floor, and seemed unable to rise. Some of the Gospel narratives, as the healing of blind Bartimeus, the woman of Samaria, and the Canaanite mother who cried after Jesus, made a deep impression on their untutored souls. Some were plunged into deep distress, and lay on the ground weeping bitterly. Jantje sobbed: 'All the sins that I have committed from my childhood to this day are put before my eyes.'* Hendrik lamented: *'After I heard the word, such was my distress I fell to the ground, and my sins, like a great nail, seemed to fasten me to the earth'*. A woman said: *'I feel something like a serpent in my heart; I hate it, but know not how to get rid of it'*. <http://www.path2prayer.com/article/926/revival-and-holy-spirit/books-sermons/new-resources/biographies/biography-barnabus-shaw>. Sitio web metodista. Consultado el 9 de diciembre de 2015.

²⁰⁷ <http://www.methodist.org.za/heritage/south-african-history>. Sitio web metodista de Sudáfrica. Consultado el 15 de diciembre de 2015.

²⁰⁸ Véase Shaw, William (1860) *The story of my mission in south-eastern Africa: comprising some account of the european colonists, with extended notices of the Kaffir and other native tribes*. London: Hamilton.

²⁰⁹ <http://adb.anu.edu.au/biography/boyce-william-binnington-3036>. Sitio web Australian Dictionary of Biography. Consultado el 17 de abril de 2016.

²¹⁰ http://www.dacb.org/stories/southafrica/pamla_charles.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 19 de abril de 2016.

la secundaria donde estudió Nelson Mandela²¹¹. En el último tercio del siglo XIX, numerosos trabajadores concurren al sur de África para ocuparse en las minas de diamantes de Kimberley, hecho que ofreció una nueva oportunidad para difundir la fe metodista. Por su parte, el Rev. James Allison llevó su ministerio al Estado Libre de Orange (Houle: 2011).

En muchos lugares los misioneros descubrieron que el Evangelio les había precedido a través del trabajo de los hombres como Samuel Mathabathe²¹² y Hans Aapje²¹³ que se habían convertido en el Cabo o Natal y predicaron por su cuenta. Entre 1902 y 1925 el metodismo se consolidó entre la mayoría de los grupos de población con la ayuda de considerables contribuciones en dinero y hombres recibidos de Gran Bretaña. Desde la organización de la Conferencia en 1883, la iglesia trabajó en su expansión, y alcanzó plena independencia en 1927 con ayuda financiera externa. No obstante hubo momentos con severas restricciones para el trabajo misional en tiempos de depresión económica (Madise – Taunyane: 2013). Otros propagadores, como Thomas Gebuza y el reverendo Joseph Wood²¹⁴ abrieron nuevos escenarios de difusión de la fe sobre todo este último que llegó en 1914 hasta el territorio que más tarde sería Namibia en 1914 para supervisar el trabajo con las comunidades locales hasta 1929 (Harries: 2007).

A veces, el avance sobre algunos escenarios se veía obstaculizado por acuerdos previos que los reservaban para algunas adscripciones cristianas, pero con el tiempo, por la falta de control, dicha espacialización se diluía. Generalmente, se actuaba en relación directa con la cercanía, sobre todo en regiones fronterizas entre los diferentes dominios coloniales, dado que la finalidad, según Wesley, era ‘salvar almas’. Los metodistas en general, y tal como lo expresara el Rev. Seth Mokitimi²¹⁵, presidente de la conferencia desde 1964, se opusieron a las medidas relacionadas con el progresivo avance blanco en cuestiones de racialidad y segregación. La política de *apartheid* entre 1948 y 1994 fue en

²¹¹ Dicho líder reconoció el papel que la educación metodista había jugado en su vida y la importancia de instituciones similares, como su escuela primaria en Clarkebury, y las de Transkei, Natal y el Estado Libre de Orange. Véase <http://www.umc.org/news-and-media/methodists-salute-mandela>. Sitio de la United Methodist Church. Consultado el 11 de diciembre de 2015.

²¹² http://www.dacb.org/stories/southafrica/mathabathe_samuel.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography perteneciente al Center for Global Christianity and Mission at Boston University School of Theology. Consultado el 13 de diciembre de 2015.

²¹³ <http://www.methodist.org.za/heritage/south-african-history>. Sitio web metodista de Sudáfrica. Consultado el 19 de diciembre de 2015.

²¹⁴ http://www.myprimitivemethodists.org.uk/page/joseph_wood_ma_dd. Sitio web metodista de Gran Bretaña. Consultado el 1 de diciembre de 2015.

²¹⁵ <http://www.spirituality.org.za/2008/05/seth-mokitimi-methodist-seminary-web.html>. Sitio web del Seth Mokitimi Methodist Seminary. Consultado el 15 de enero de 2013.

general repudiada por la inequidad de su aplicación y fueron manifestadas fuertes críticas a la supuesta supremacía nacionalista blanca a lo largo del tiempo.

Desde entonces, el desafío más fuerte de la adscripción se profundizó en los momentos de resistencia y de transición política, de la mano de la promoción de prácticas de reconciliación social *postapartheid*, y circunstancias posteriores relacionadas con el deterioro socioeconómico, las políticas de salud, género, violencia urbana y desplazados como consecuencia de las migraciones regionales (Madise: 2014).

Luego de la somera descripción sobre la expansión misional metodista, pueden ser extraídas algunas reflexiones. Desde sus inicios, esta vertiente cristiana sostuvo un enfoque coordinado tanto para las cuestiones teológicas vinculadas con el estudio bíblico como para la difusión e incremento de la membresía local y luego mundial. La experiencia en las colonias de América del Norte, condujo a una profundización de su sentido humanista inicial como consecuencia de los padecimientos derivados de la guerra de Secesión y de los temas de racialidad presentes en ese territorio. En este último aspecto, la inclusión de afroamericanos en los servicios, definió una experiencia nueva en relación con la europea.

La recepción fue buena en ese escenario, en alguna medida relacionada con las ideas de 'presencia de Dios, liberación del pecado a través de la conversión', cierto estilo flexible en la forma de culto y una clara posición denunciataria contra la esclavitud y la discriminación racial. Los sectores populares gozaron del 'estusiasmo evangélico' asistiendo a oficios inclusivos de oración pública. Ya hacia la década de 1770, hubo predicadores negros ordenados, algunos de los cuales tenían sus propias congregaciones. La presencia femenina fue mayoritaria, aunque sólo los hombres pudieron ser miembros pastorales. Aún así, a las mujeres se les permitió actuar como auxiliares y misioneras.

Tales vivencias sentaron un antecedente que se sumó a la tolerancia de la diversidad que históricamente sostuvieron en temas tanto teológicos como sociales. No fue menor ese aspecto a la hora de delinear ideas y acciones para en su expansión en el continente africano. La afirmación interrogativa de Wesley '*...Pero aunque una diferencia en cuanto a opiniones o modos de adoración puede impedir una unión externa completa, ¿es necesario que impida nuestra unión en los afectos? Aunque no podamos*

pensar igual, ¿no podemos acaso amarnos igualmente? ¿No podemos ser de un mismo corazón, aunque no podamos ser de una misma opinión?...´ da cuenta de tal flexibilidad²¹⁶.

Las ideas sostenidas no solamente hacían hincapié en hábitos y costumbres, sino que se dirigían a temas como la prohibición de compra y venta de esclavos, la lucha y el contrabando. En el mismo sentido, la experiencia en promoción de las relaciones ecuménicas con otras iglesias cristianas resultó valiosa en el caso africano, pues pudieron insertarse en territorios donde ya estaban presentes otras adscripciones. Así, la expansión realizada desde Gran Bretaña hacia Estados Unidos, y luego a África demostró que, a pesar de tratarse de escenarios tan diferentes, se pudo producir una recomposición tal que permitió a una parte de la población africana su confluencia hacia el metodismo.

Si bien se priorizaron cuestiones de enseñanza de la fe y de traducción / lectura bíblica, con el tiempo, se diversificaron las actividades, extendiéndolas a tópicos de educación, a nociones de cuidados personales, de salud y costumbres, y a la integración de grupos de solidaridad, elementos que fueron valiosos en el contexto del control del dominio colonial. Las demás adscripciones cristianas también estaban en el mismo momento en su cruzada de expansión, y generalmente se impuso la lógica de llegada. No obstante, aún en regiones donde anglicanismo y reformados estaban presentes, el metodismo ganó rápidamente adeptos, sobre todo por su flexibilidad inclusiva.

Los temas económicos de financiamiento desde Gran Bretaña, Estados Unidos o local incidieron en su modalidad y rapidez de difusión, al igual que el tipo de vínculo que se estableciera con el dominio colonial imperante. Para el metodismo, la región colonial portuguesa, al igual que la alemana, no fue tan fértil como la británica. A su vez, se intersecta con lo antedicho, que aún bajo el mismo dominio colonial, las formas de regulación administrativa no siempre fueron uniformes, sino que más bien tendieron a ser acordes a la población, a la actividad económica y a las circunstancias locales. En tal sentido, las áreas fronterizas y las rurales fueron las preferidas para todas las denominaciones cristianas, por sobre las urbanas, principalmente por el perfil de los futuros fieles.

Para el caso sudafricano, será analizado más adelante el accionar de la iglesia metodista en tiempos previos al *apartheid*, durante su vigencia y luego de su finalización, a

²¹⁶ Sermón *El espíritu católico*, Parte 1. Sitio Metowesleyano. Extractos de las obras, sermones, diarios y cartas de John Wesley. Sitio web sobre Wesley: <https://metowesleyano.wordpress.com/2015/11/12/extracto-de-los-sermones-de-juan-wesley-10/>. Consultado el 7 de diciembre de 2015.

los efectos de comprender qué variables decisivas operaron hacia su interior en relación con tal opresión institucionalizada.

1.5 - Cristianismo Pentecostal

Existen diferentes descripciones en relación con el origen del movimiento Pentecostal. En Estados Unidos, un siglo después del arribo y expansión de los ya mencionados predicadores derivados del avivamiento metodista, se introdujo la idea de ‘presencia del Espíritu Santo’, se mantuvieron elementos doctrinales de dicha expresión y se indujo a practicar la glosolalia, en lo que fue un nuevo momento histórico de expansión misional, posterior a la disrupción social ocasionada por la Guerra de Secesión. En ese marco, en 1901 comenzó su accionar en dicho país un movimiento religioso derivado de otras ramas protestantes, en el que se celebraba la creencia en el descenso del Espíritu Santo sobre los discípulos. Entre sus características más significativas se destacaba ‘la experiencia de la conversión y la práctica de la purificación espiritual como camino hacia la obtención de un estado de santidad divina’. El nombre pentecostal fue tomado del día de Pentecostés²¹⁷, haciendo referencia con ello al momento del cumplimiento histórico de la promesa que Jesús dio a sus apóstoles, en el cual recibieron visiblemente al Espíritu Santo. Esa sería la característica inicial que distinguió a este movimiento de las demás denominaciones cristianas, junto con la glosolalia²¹⁸.

Conocido con la denominación de pentecostalismo clásico²¹⁹, fue liderado por Charles Fox Parham²²⁰, que antes había sido pastor metodista. Con esa experiencia,

²¹⁷ La descripción bíblica era: ‘Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. De repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; 3 y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos, 4 Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen’. En: *La Biblia*. Nuevo Testamento. Hechos. C. 2. V. 4.

²¹⁸ El término glosolalia ha surgido de la unión de dos vocablos griegos, Glóssa: lengua y Laleîn: hablar. Hechos 2:4 dice: “Laleîn hetérais glóssais: Hablar en otras lenguas” y 1 Corintios 14:18 “Glóssais lalô: En lenguas hablo”. De allí que glosolalia ha venido a ser la palabra técnica que se usa para describir el “hablar en lenguas” que consiste “en personas que bajo la acción del Espíritu, se pueden expresar en lenguajes que no les son propios y que son entendidos por aquellos que sí los conocen”. Biblia, Hechos de los Apóstoles 2:4-12.

²¹⁹ Se omite intencionalmente hacer referencia al tema pentecostalismo en aspectos históricos como su evolución desde la antigüedad hasta la época estudiada o bien, su posterior devenir europeo. Concretamente, se centrará la atención en traslado al continente africano y su posterior expansión en él.

²²⁰ http://www.apostolicarchives.com/Charles_Parham.html Sitio de los Apostolic Archives International, repositorio historic y centro de investigación para el Century & North American Apostolic Faith Movement. Consultado el 18 de diciembre de 2015.

comenzó a predicar desde 1891 que ‘hablar en lenguajes extraños era una señal del bautismo con el Espíritu Santo’. En 1900 fundó el colegio Bethel de la Biblia, en Topeka, Kansas y para varones blancos solamente, con la finalidad de difundir la fe. Según se relató en la época, en la velada del 31 de diciembre de 1900 y hacia el inicio del 1 de enero de 1901, el Espíritu Santo ‘se derramó’ sobre Agnes Ozman²²¹, de 18 años, quien habló ‘en nuevas lenguas’²²² mientras se le realizaba una ‘imposición de manos’.

A partir de esa vivencia, Parham construyó su teoría de que hablar en lenguas era la evidencia bíblica de que alguien había sido bautizado en el Espíritu Santo. Los fieles se multiplicaron a lo largo de las tres décadas siguientes, al tiempo que, como contrapartida, algunos denunciaron a Parham como un fanático enfermizo (Robeck: 2006, 30 – 39). La realidad fue que la escuela Bethel sólo funcionó durante un año. Aunque la glosolalia ya había sucedido en el siglo XIX tanto en Inglaterra como en EEUU, nunca se le había adjudicado la importancia que los pentecostales posteriores le atribuyeron como primacía doctrinal.

También fueron tomados como episodios fundacionales otras experiencias ocurridas entre el 9 de abril de 1906 y 1909; primero en reuniones de oración en la calle

²²¹ Agnes Ozman. *Personal Testimony of being the first person to Receive the Holy Ghost at "Stones Folly" in Topeka, Kansas. January 1, 1901*. Printed in the *Apostolic Faith* April – 1951. <http://www.apostolicarchives.com/articles/article/8801925/173171.htm>. Sitio web Apostolic Archives. Consultado el 19 de abril de 2016.

²²² La narración relacionada con ese hecho fue: ‘... De pronto en el transcurso del culto la alumna Agnes Ozman, una joven de 18 años, se acercó a Parham y le solicitó que le impusiera las manos para que recibiera el Espíritu Santo. Inicialmente Parham titubeó un poco, y le explicó “que él mismo no hablaba en otras lenguas”. Ante la insistencia de la joven, Charles le impuso las manos sobre su cabeza. Él recordaría posteriormente: “Apenas había yo repetido unas tres docenas de frases, cuando la gloria cayó sobre ella y comenzó a hablar en idioma chino y con torrentes de gozo y risa ella alababa a Dios en otras lenguas, y no pudo volver a hablar en inglés hasta tres días después...” Como aquello ocurrió mientras los estudiantes estaban leyendo el libro de los Hechos acerca de cómo fue el Bautismo en el Espíritu Santo en la Biblia, todos los asistentes comenzaron a proclamar la nueva experiencia como una nueva etapa en el devenir espiritual: ‘... Al día siguiente fui al pueblo, y a mi regreso encontré a todos los estudiantes sentados en el piso hablando en lenguas desconocidas. Ninguno de ellos hablaba el mismo idioma, ninguno entendía lo que estaba diciendo la persona de su lado. De ese momento en adelante, el desarrollo espiritual fue extraordinario...’

Días después, Parham relataría, en relación con su propia experiencia con la glosolalia:

“... En ese mismo instante sentí que algo se torcía en mi garganta, y la gloria cayó sobre mí, y comencé a adorar a Dios en lengua sueca, que luego se transformó en otros idiomas. Tan pronto como esta restauración milagrosa del poder pentecostal fue propagada alrededor, fuimos inundados con reporteros. Los periódicos en Topeka, Kansas City, St. Louis y muchas otras ciudades, mandaron reporteros que trajeron con ellos profesores de idiomas extranjeros, intérpretes del gobierno, los cuales dieron a la obra una inspección minuciosa. Un intérprete del gobierno declaró haber oído veinte diferentes dialectos correctamente hablados en una sola noche. Todos estuvieron de acuerdo en que los estudiantes estaban hablando en idiomas reconocidos en el mundo, y con la entonación y acento apropiado”... Véase Parham, Charles (1930) *The Life of Charles F. Parham*. Birmingham, AL: Commercial Printing Company. Pp. 52-53 y 142.

Bonnie Brae²²³, y luego en la antigua Iglesia Metodista Episcopal afroamericana del centro de Los Ángeles, a la que Parham trasladó su escuela bíblica. Allí inició sus pasos el pentecostalismo como movimiento que más tarde se expandiría mundialmente. Los ‘servicios del 312 de la calle Azusa’ conducidos por William J Seymour²²⁴, predicador negro y estudiante de Parham, funcionaron en el marco de una congregación integrada en su mayor parte por afroamericanos e hispanos (Robeck: 2006, 40).

En ese lugar se escuchaba a las personas ‘practicar la glosolalia, danzar y alabar a Dios de maneras efusivas’. El periódico Los Angeles Times envió un reportero para hacer reportajes sobre los hechos, burlándose porque ‘una nueva secta de fanáticos hablaba en lenguas extrañas’. Ese sitio de reunión fue llamado posteriormente Misión de la Fe Apostólica, donde se reunieron creyentes en servicios continuados de día y de noche, y en los cuales no se permitían actitudes de discriminación racial o prejuicios de integración. Debido al interés que despertó ese pentecostalismo que nació en la calle Azusa, comenzaron a sumársele miembros de otras denominaciones cristianas atraídas por los presuntos beneficios espirituales y físicos que producía. La mayoría de los asistentes al servicio religioso argumentaba haberlos experimentado y quienes eran extranjeros decidieron regresar a sus lugares de origen para difundir la doctrina²²⁵: Thomas Barrat²²⁶, en 1907, lo trasladó a Oslo, y desde allí se extendió a Alemania, Suecia, Finlandia y en años posteriores a casi toda Europa. El primer misionero Pentecostal en llegar a China fue T. J. McIntosh, quien en 1907 predicó también en Hong Kong.

Dos emigrados suecos que vivían en Estados Unidos, Daniel Berg y Gunnar Vingren, en 1910, recibieron en una reunión de oración la ‘profecía de que debían ir a Pará’, lugar que ni siquiera habían escuchado nombrar antes. Descubrieron que estaba en

²²³ Véase perfil biográfico en http://laist.com/2008/05/24/laistory_bonnie.php#photo-1. Portal periodístico. Consultado el 13 de abril de 2016.

²²⁴ Véase perfil biográfico en <http://www.azusastreet.org/WilliamJSeymour.htm>. Sitio web confesional. Consultado el 11 de abril de 2016.

²²⁵ Entre las creencias de dicha doctrina se hallaban: la Inspiración de las Escrituras, su infabilidad y autoridad suprema, Dios y la Trinidad, el pecado del hombre, la salvación del hombre a través de la fe en Jesucristo, la santificación del hombre a través del Espíritu Santo, la sanidad divina, el arrebatamiento de la Iglesia, la Segunda Venida de Jesucristo, su Reino Milenial, el juicio final, el bautismo en agua en la fórmula bautismal trinitaria, la Santa Cena de Jesucristo, la desaprobación de doctrinas erróneas, la autoridad del creyente sobre los demonios, la existencia del Infierno, la vida eterna en los cielos y la muerte eterna en el lago de fuego. Algunas vertientes incluyen la desaprobación de la homosexualidad en todas sus formas, la abstinencia del alcohol, el tabaco y las drogas, el divorcio y la pena de muerte.

²²⁶ Para su perfil biográfico véase http://www.revival-library.org/pensketches/oth_pentecostals/barratt.html. Sitio web de información general. Consultado el 1 de abril de 2016.

Brasil y, embarcados hacia allí comenzaron la difusión en el noreste brasileño, estableciendo allí las Asambleas de Dios. María W. Atkinson, por su parte, de la denominación Pentecostal Iglesia de Dios de Cleveland fue la fundadora y organizadora del pentecostalismo en México, donde estableció varias iglesias.

De esa forma, el pentecostalismo clásico se propagó a diferentes áreas y fueron establecidas las primeras organizaciones religiosas de esa corriente²²⁷. Se mantuvo una doctrina similar entre todas ellas, resultando ser posteriormente la más conocida la de las Asambleas de Dios, en la cual la mayoría de las denominaciones clásicas se basaron para hacer sus declaraciones de fe (Anderson: 2007). Así, las manifestaciones religiosas descritas ocurrieron en el ambiente religioso de finales del siglo XIX y su transición al XX que, como se indicó, se basaba en un clima exaltado por un presunto 'renacer espiritual'. En ese marco, el pensamiento pentecostal se redimensionó a partir de las ideas difundidas por el movimiento mundial de Santidad liderado por Phoebe Palmer²²⁸ y John Inskip, también orientado hacia la inminencia de dicho renacer.

Las denominaciones protestantes más antiguas fueron hostiles con los pentecostales por discrepancias tanto doctrinarias como de liderazgo. Los criticaron especialmente por los niveles de efusividad de las reuniones religiosas y por la amplitud inclusiva, que contrastaba con el sesgo restringido original. Luego de permanecer un tiempo con reticencia a organizarse, varios grupos se unieron en una asociación local, mientras otra vertiente se ubicó dentro del movimiento mundial de Santidad de principios del siglo XX, y se diferenció por considerar en su discurso a las experiencias religiosas más en términos de 'crisis que en categorías graduales. Como ejemplo de ello, la Iglesia de Santidad de los Bautizados con Fuego²²⁹ sostuvo la 'conversión inmediata mediante el nuevo nacimiento, la santificación como una segunda bendición, el bautismo en el Espíritu Santo y el fuego,

²²⁷ Jean Pierre Bastian se refirió al fenómeno pentecostal como una mutación en el Protestantismo clásico y si bien pone en duda las similitudes entre ambos movimientos, considera que el contenido doctrinal posee elementos en común. Véase Bastian, Jean Pierre (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

²²⁸ Para un perfil biográfico véase <https://www.wesleyanholinesswomenclergy.org/phoebe-palmer-mother-of-the-holiness-revival/>. Sitio web sobre Wesley. Consultado el 19 de diciembre de 2015.

²²⁹ Surgió en Carolina del Norte, EE.UU., en 1880. Su fundador fue Benjamín Hardin Irwin, quien testificó que había tenido una experiencia superior a la salvación y la santificación, a la que llamó el bautismo de fuego.

la sanación divina instantánea a través de la oración, y la inminente segunda venida premilenaria de Cristo²³⁰.

Los predicadores, buenos oratoria y expertos en persuasión, encabezaron lo que ellos llamarían una 'primera oleada de grupos de santidad pentecostal', que incluyó a la Iglesia Pentecostal de Santidad, la Iglesia de Dios en Cristo, predominantemente convocante de población negra, a la Iglesia Santa Unida, y a gran parte de la Iglesia Bautista de la Libre Voluntad Pentecostal. Luego se propusieron mayores logros, y en la primera década del siglo XX enviaron misiones hacia China, Chile, Brasil y África occidental. En 1914 se constituyeron las Asambleas de Dios, que rápidamente se convirtieron en una de las denominaciones pentecostales más significativas en lo cuantitativo. Desde 1945, propiciaron cierta ampliación de la pertenencia social de los fieles admitidos, a favor de sectores medios, junto con los cuales sostuvieron su tradicional base de sectores bajos (Anderson: 2007).

Desde la década de 1950, el proselitismo pentecostal se incrementó junto con el contexto de crisis posterior a la Segunda Guerra Mundial. En América Latina y en África, fueron inicialmente influenciados por Estados Unidos, pero, aun cuando reproducían la ideología dominante, con el tiempo comenzaron a ser reflejo de la cultura popular en la cual se asentaron. Un grupo de los neopentecostales²³¹ siguió también el camino de la diversificación y rápida difusión a decenas de países, al igual que los carismáticos²³². La

²³⁰ Otro posible origen del pentecostalismo es presentado de la mano de John Alexander Dowie quién fundó una ciudad llamada ciudad de Sión. Si bien no creía que el bautismo del Espíritu Santo fuera acompañado de hablar en lenguas, sí sostenía fervientemente el don de sanidades, concepto acorde con el cual vivió su propia vida. Su hija sufrió quemaduras que le prohibió que le fuesen atendieran bajo la idea de que 'Dios le sanaría'. Ella finalmente murió, tal como muchos otros fieles de la iglesia de Sión, ya que se continuó prohibiendo cualquier tipo de atención médica. Fue acusado de homicidio involuntario, y aunque superó esa etapa de su vida, el movimiento que encabezó no prosperó. Véase *Leaves of Healing: the Life, Ministry, and Message of John Alexander Dowie* <https://sites.google.com/site/leavesofhealing/>. Sitio web de información general. Consultado el 18 de diciembre de 2015.

²³¹ Es un movimiento cristiano que surgió a partir de las iglesias bautistas, presbiterianas, luteranas y anglicanas a fines de la década de los cincuenta. Se caracteriza por rechazar que la glosolalia es la principal señal del bautismo por el Espíritu, y por jerarquizar en sus enseñanzas otros elementos litúrgicos que lo distinguen de las iglesias pentecostales clásicas. Para el tema véase Cox, Harvey (1996).

²³² El movimiento carismático, también denominado 'tercera ola del Espíritu Santo' o '*power evangelism*', surgido en California a principios de los años '80, pretendió ser el mayor avivamiento de la historia de la iglesia pentecostal. Entendían por 'ola' a un movimiento singular que alcanzaba una gran capa social específica, para cambiar 'el clima espiritual reinante'. Reconocían como antecedente otras dos olas anteriores: la del movimiento pentecostal desde 1900, época de fundación de iglesias de dicha adscripción; y una segunda ola, desde 1960 en Estados Unidos, cuya finalidad no era fundar nuevas iglesias sino propagar la experiencia carismática dentro de las existentes. Se consideraba que el ministerio de sanidad ayudaba a la evangelización, porque era más fácil hablarles de Cristo a las personas enfermas o con el ejemplo de las que ya hubiesen sanado. Al igual que los pentecostales y los carismáticos, se postulaba que la enfermedad era un arma de Satanás y de los demonios, pero no consecuencia de un pecado o desobediencia. La sanación se

Iglesia Universal del Reino de Dios constituye otra derivación del pentecostalismo²³³, cuyas normas y estatutos señalaban estar fundamentados en la Biblia, en similitud con otras iglesias pentecostales. Aquélla se declaraba cristiana, evangélica y pentecostal, centrandó su discurso en ‘la deidad de Jesús, la trinidad, la resurrección corporal de Jesucristo y la salvación por gracia a través de la fe’.

A lo anterior, solía ser añadido el uso de elementos físicos, como ‘puntos de contacto’ para dicha fe, que eran productos suministrados por la propia iglesia, como imitación de lo que Jesucristo y sus apóstoles hicieron para realizar sus milagros: por ejemplo, Jesús usó barro para curar a un ciego (San Juan 9:7), el apóstol San Pablo utilizó trozos de sus ropas para curar enfermos (Hechos 19:11), entre otros elementos mencionados en la Biblia: aceite de oliva, etc. Doctrinalmente se sustentaron en ‘el Evangelio del Reino, la lucha contra los demonios, la idea de sanidad, la bendición en la vida económica, la liberación de fuerzas malignas y especialmente la restauración de las familias’. Los miembros de la iglesia adquirieron, como hábito sistematizado, la modalidad de entregar diezmos según lo indicado en el libro de Malaquías²³⁴, y la de realizar donativos para el sostén económico de aquélla.

Subyacentes a los antedichos contenidos pueden ser detectadas algunas ideas de reelaboración estadounidense, ya se trate de la teología de la prosperidad –‘Dios no ama la pobreza y enriquecerse no es un pecado’–, o de la entrega y la guerra espiritual, –‘tenemos que expulsar a Satán de nuestros cuerpos, de nuestras almas y de nuestro país’–, a los cuales se agregaron elementos locales²³⁵. Sin embargo, y a pesar de tal declaración de principios, generaron numerosas controversias, dado que la vertiente fue acusada reiteradamente de centrar su accionar en el beneficio económico²³⁶. En 1992 fue excluida

obtenía, entonces, por medio de la imposición de manos sobre o cerca de las zonas enfermas acompañada de oración y sostenimiento de la fe. Véase Bühne, Wolfgang (1994) *Explosión carismática: Un análisis crítico de las doctrinas y prácticas de las llamadas ‘tres olas del Espíritu Santo’*. Madrid: Terrassa. Pp. 72 – 78.

²³³ La IURD es una institución religiosa surgida en 1975 cuando Edir Macedo Bezerra y Romildo Soares fundaron el Salón de la Fe, una pequeña comunidad en Río de Janeiro, Brasil, basada en la doctrina pentecostal. Luego de una disputa entre ambos, se separaron en la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, encabezada por Soares, y en la Iglesia Universal del Reino de Dios, que fue fundada oficialmente el 9 de julio de 1977 por Macedo. <http://jesucristoreinaraporsiempre.webmium.com/iglesia-universal-del-reino-de-dios>. Sitio web de la Iglesia Universal de Reino de Dios. Pare de Sufrir. Consultado el 20 de abril de 2016.

²³⁴ Véase Santa Biblia, Reina Valera, 1909. Versículo 10, capítulo 3.

²³⁵ Véase sobre el tema a Gifford, Paul (1991) *The new crusaders: Christianity and the New Right in Southern Africa*. London: Pluto.

²³⁶ La Iglesia Universal del Reino de Dios posee decenas de cadenas de televisión y de emisoras de radio, empresas de seguros, agencias de viajes, imprentas, inmobiliarias y entidades financieras. Fue investigada en varios países como Chile, México, Venezuela, Estados Unidos y en Sudáfrica. En Brasil, donde cuenta con millones de fieles, se inició un proceso legal en contra de su líder y fundador, Edir Macedo, por lavado de

de la Alianza Evangélica Portuguesa y en 1995, la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España también decidió no reconocerla como iglesia evangélica en esa nación.

Además de tener la mayor parte de sus templos en Brasil y en Estados Unidos, luego se expandió hacia Canadá, México, América Central y el Caribe. Construyó o compró 'lugares de fe' en Argentina, Paraguay, Venezuela, Uruguay, Bolivia, Colombia, Perú, Chile, Rep. Dominicana, Guatemala, El Salvador, Honduras, Jamaica, Nicaragua, Costa Rica, Panamá y Ecuador. En Europa comenzó en Portugal, y luego incluyó a España, Francia, Inglaterra, Italia, Alemania, Rusia, Rumania, Holanda, Bélgica, Luxemburgo, y Suiza. A partir de 1992 llegó a África y se encuentra hoy en Sudáfrica²³⁷, Angola, Mozambique, Cabo Verde, Kenia, Lesotho, Guinea Bissau, Costa de Marfil, Malawi y Uganda, entre otros países, en los que funcionan decenas de templos con fieles en constante aumento²³⁸.

Así, para el continente africano, 1907 fue una fecha clave, por el arribo de los primeros misioneros de la calle Azusa, Estados Unidos, como Lucy Farrow²³⁹, quienes llegaron a Liberia y al territorio de lo que hoy es Angola para predicar 'el Espíritu Santo'. Si bien traían esa variante, al principio actuaron casi conjuntamente con la Iglesia Apostólica de Gran Bretaña local. Hacia 1930, la expansión cobró ímpetu y las diferencias con aquella se hicieron evidentes (Anderson: 2007). El término pentecostal africano puede ser aplicado a las diferentes denominaciones que las vertientes fueron adoptando: iglesias de sanidad profética, del espíritu o espirituales, iglesias pentecostales clásicas, neopentecostales, entre otras, extendidas desde la década de 1970 (Koschorke - Ludwig - Delgado - Spliesgart: 2007).

dinero, falsificación de documentos, evasión fiscal y estafa. Según las autoridades de ese país, la IURD, que tiene templos en 174 países, 'multiplica su fortuna con el diezmo que deben dar sus fieles'. Fuente: http://www.editoriallapaz.org/evangelio_prosperidad_Iglesia_Universal.htm. Sitio web de información religiosa. Consulta realizada el 15 de julio de 2015.

²³⁷ Véase <http://www.uckg.org.za/>. Sitio web de la Universal Church of the Kingdom of God. Consulta realizada el 28 de julio de 2015.

²³⁸ La designación de secta que en algunos casos les fue asignada, genera frecuentes debates, basados sobre todo en su proselitismo: grandes cruzadas atraen a numerosos adeptos y asistentes curiosos a estadios deportivos, teatros, espacios al aire libre, etc. en los que son utilizados recursos técnicos lumínicos y sonoros, junto con una convocatoria multimedial. Pero en el sentido corriente del término, se habla de sectas en razón tanto de su proselitismo como del fuerte compromiso que se exige a los miembros. En tal sentido, la IURD no responde ni a ese ni a otros de los criterios que las caracterizan: la organización cerrada y ultraminoritaria, el exclusivismo, la 'retirada del mundo', entre otros. Véase Anderson, A. *El Pentecostalismo...* Op. Cit. Pág. 280.

²³⁹ <http://www.azusastreet.org/ParticipantFarrowLucy.htm>. Sitio web sobre los eventos de la calle Azusa. Consulta realizada el 30 de octubre de 2014. Véase también Robeck, Cecil (2006) Op. Cit. Pág. 45.

Pentecostalismo en África occidental

Esta región constituyó una zona clave en la difusión de dicha fe, y luego del paso de Farrow, fueron africanos quienes se ocuparon del proselitismo, como William Wade Harris (1865 – 1929), quien predicó en lo que hoy es Costa de Marfil, con su austera túnica blanca y una Biblia en sus manos, incentivando a ‘dejar las religiones locales, a convertirse a la sanidad por la fe y a aceptar el bautismo de los adultos con agua’²⁴⁰. Desde 1895 ya habían arribado allí miembros de las Misiones Africanas de Lyon²⁴¹ para evangelizar. El impacto, en términos de la cantidad de personas que lograron convertir fue muy desalentador, hasta que Harris, desde Liberia viajó la que más tarde sería Costa de Marfil. En 1913 visitó varias aldeas, llamando a la gente de la costa de abandonar sus creencias y a aceptar al ‘Dios verdadero, y a ser bautizado y perdonado por el Salvador’ (Shank – Murray: 1994).

Harris también enseñó a ‘seguir los mandamientos de Dios y a orar en su propia lengua, con música y danza’, a la espera del ‘hombre blanco con el Libro’ y de ‘los nuevos tiempos que estaban por venir’. La inclusión de esos recursos constituyó una variante que acercó el cristianismo a la cosmovisión africana, al igual que el sentido mesiánico del concepto de ‘nuevos tiempos’, analógica con la parusía. Luego, Harris continuó su labor con una iglesia propia. Legado de su larga tarea misional fue la fuerte ruptura masiva con las manifestaciones externas por parte de las religiones africanas a lo largo de la costa de África occidental: desaparición de ‘tabúes’ sobre días y lugares, el desvanecimiento de la práctica de ‘danzas lascivas’, cambios en las ‘fiestas tradicionales’, transformación de los modos de enterramiento y funeral, entre otras. Con el tiempo, también conformó un movimiento de religiosos nativos que incluía a numerosos pueblos según un modelo de unidad en la diversidad: un solo Dios, una ley teocéntrica (los Diez Mandamientos), un día (domingo), un libro (la Biblia), un símbolo (la cruz), un solo bautismo, un lugar de culto,

²⁴⁰ Para aspectos biográficos sobre Harris véase <http://irr.org/african-indigenous-churches-chapter-six>. Sitio web Institute for Religious Research. Consultado el 21 de abril de 2016.

²⁴¹ La Société des Missions Africaines est une congrégation missionnaire fondée le 8 Décembre 1856 par Mgr de Marion Bresllac. Compte actuellement 901 membres et associés, prêtres et laïcs, présents au Bénin, en Côte d’Ivoire, en Egypte, au Ghana, au Libéria, au Maroc, au Nigeria, au Niger, en Centreafrique, au Togo, au Kenya, en Tanzanie, en République démocratique du Congo, en Zambie, et en Afrique du Sud. Ils sont également présents en Europe: France, Irlande, Angleterre, Pays-Bas, Italie, Pologne, Espagne. En Amérique: Canada, Etats-Unis, ainsi qu’en Asie: Inde et Philippines. <http://www.missions-africaines.net/>. Sitio web de las Misiones africanas en Lyon. Consultado el 20 de abril de 2016.

una institución (dirección de la iglesia por doce apóstoles). Hubo oraciones como canciones y la danza sustituyó al sacrificio y el culto local (Haliburton: 1971).

En la región de la actual Ghana, Maame Harris Grace Tani y Papa Kwesi John Nackabah impulsaron a la Church of the Twelve Apostles o Iglesia de los Doce Apóstoles en 1918 a transmitir las enseñanzas de Harris. Por su parte, Peter Anim (1890 - 1984) fue considerado el padre del pentecostalismo en dicho país²⁴². Hacia la misma época, comenzó una avanzada hacia lo que hoy es Togo, mientras las antiguas denominaciones fueron evolucionando en su narrativa y proselitismo. Se consideró que había llegado una verdadera 'ola de entusiasmo religioso, un 'pentecostés en África', un 'avivamiento o *reborn* general' (Anderson: 2007). No faltaron algunas resistencias, que estuvieron más relacionadas a cuestiones formales que doctrinarias: por ejemplo, la imposición de la monogamia. También hubo caminos intermedios, es decir, adhesiones que ni dieron la espalda a la religión africana ni se convirtieron totalmente a las nuevas confesiones. Otra situación similar fue la del desarrollo de varios profetismos, como el de Marie Dahonon, apodada Lalou, fundadora del culto Deima²⁴³ en la región de la actual Costa de Marfil, quien en realidad obedecía a un fenómeno de imitación de Harris.

Las Iglesias Aladura²⁴⁴ o 'gente de oración', por su parte, se basaron en el poder de la oración y, como pentecostales, en todos los efectos y manifestaciones del 'bautismo del Espíritu Santo'. Surgieron como otro desprendimiento de los mencionados predicadores estadounidenses en África occidental a principios del siglo XX. Las más concurridas fueron la Iglesia Apostólica de Cristo, Querubines y Serafines²⁴⁵, y la Iglesia del Señor. El movimiento se inició en Ijebu-Ode, luego Nigeria, en 1918, por Sophia Odunlami, una maestra, y José Sadare, un orfebre, ambos asistentes de la iglesia anglicana San Salvador.

²⁴² http://www.dacb.org/stories/ghana/anim_peter.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography, de Dansoman, Accra, Ghana. Consulta realizada el 4 de noviembre de 2015.

²⁴³ Marie Dahonon, conocida como Marie Lalou, fue una cristiana que recibió por revelación de una especie de reptil con patas de cocodrilo y cuernos de búfalo la enseñanza para preparar cenizas milagrosas o *lalou*, en el culto denominado *Deima*, iniciado en 1942. Sus seguidores usaban crucifijos con la imagen de Jesús y ejercían prácticas mágicas, por lo cual se trató de una fe sincrética. Murió en 1951 pero la forma *lalou* se expandió entre varios pueblos de lo que actualmente es Costa de Marfil. Para más información véase a Daddieh, Cyril K. (2016) *Historical Dictionary of Cote d'Ivoire*. London: Rowman & Littlefield. Pág. 192.

²⁴⁴ <http://cacworldwide.net/newIndex.asp>. Sitio web de la Christian Apostolic Church, que ofrece a los fieles anuncios de eventos, foros participativos, oraciones y otras actividades interactivas. Consultado el 30 de julio de 2013.

²⁴⁵ Moisés Orimolade, que más tarde fue llamado Baba Aladura, o el padre que ora, y Abiodun Akinsowan, llamado Capitán Abiodun, fundaron Los Querubines y Serafines en 1925 como un grupo de oración en la iglesia anglicana hasta su posterior separación en 1928. Sucesivas escisiones caracterizaron a esta denominación. Véase sobre el tema a Hastings, Adrian (2004) *The Church in Africa. 1450-1950*. New York: Oxford University Press. Pp. 515 – 516.

Ellos rechazaron el bautismo infantil y todas las formas de la medicina, ya sea occidental o africana²⁴⁶, y crearon la Oración Band, popularmente llamado Egbe Aladura²⁴⁷. Con el tiempo, se escindió en múltiples denominaciones (Kalu: 2011).

El Aladura²⁴⁸ comenzó como una corriente de renovación en busca de la verdadera espiritualidad, relacionada con una epidemia de influenza acaecida en 1918. En esa circunstancia, un grupo usó la oración en procura de salvar vidas afectadas por dicha epidemia. Se consolidaron y expandieron hasta que en 1920 David Odubanjo²⁴⁹ extendió el movimiento a Lagos, donde continuó difundiendo desde los principios de ´sanidad divina, santidad, y suficiencia de Dios´, las tres creencias fundamentales de la Iglesia en la Iglesia Apostólica de Cristo. Por su parte, Josiah Olunowo Oshitelu²⁵⁰, recibió ´su llamado del Espíritu Santo´ en 1925, cuando tuvo sueños y visiones. Pertenece a la iglesia anglicana, pero fue expulsado por haber atribuido tales manifestaciones a un llamado divino que lo invocaba. Vivió tres años recluido, en los cuales afirmó haber recibido otros mensajes que, interpretados, fueron la base de la doctrina: ayuno, oración, agua bendita y tolerancia a la poligamia, que sustentó a la iglesia que fundó en 1930.

Oshitelu Profeta predicó en *yoruba* el Evangelio de arrepentimiento y de regeneración a través del poder de la oración y el ayuno viajando de pueblo en pueblo. Se dedicó a formar ayudantes que difundieran los principios doctrinales y que captaran prosélitos. Las ceremonias religiosas fueron novedosas: incluían gritos, saltos, aplausos y gente que caía rodando por el piso. En 1937 se estableció en el Santo Monte Tabieorar, – ´festival´–, donde desde entonces se celebra cada año el 22 de agosto, el día en que recibió la revelación divina, con la concurrencia de miles de practicantes²⁵¹. Inicialmente no fue bien recibido ni por las otras iglesias cristianas ni por las religiones africanas, a las cuales criticaba por la práctica de rituales mágicos y otras prácticas sociales, pero a pesar de ello, los Aladura²⁵² crecieron de forma constante.

²⁴⁶ El rechazo era porque el Espíritu Santo es el que sana por medio de la Fe y la Oración.

²⁴⁷ <http://rlp.hds.harvard.edu/faq/aladura-churches-nigeria>. Sitio web de la Harvard Divinity School. Consultado el 21 de abril de 2016.

²⁴⁸ Véase <http://www.aladura.info/>. Portal de la Iglesia Aladura. Consulta realizada el 30 de julio de 2014.

²⁴⁹ Para datos biográficos, véase http://www.dacb.org/stories/nigeria/odubanjo_david_osmond.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 21 de abril de 2016.

²⁵⁰ Para datos biográficos, véase http://www.dacb.org/stories/nigeria/f-oshitelu1_josiah.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 23 de abril de 2016.

²⁵¹ <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/church-of-the-lord-aladura-worldwide>. Sitio web del World Council of Churches. Consultado el 23 de abril de 2016.

²⁵² Véase el portal www.aladura.net, de la Iglesia Aladura. Consultado el 20 de julio de 2015.

En 1947, después de ‘consultas espirituales’, el profeta Oshitelu envió ‘dos apóstoles’ a los territorios de las actuales Sierra Leona y Liberia para llevar la ‘buena nueva’ a la costa occidental de África. La hija del rey Ashanti Prempeh I también fue destinada a predicar en Costa de Oro. Desde entonces, la iglesia se extendió por todo el oeste de África, a Nigeria, Benin, Togo, Ghana, Liberia y Sierra Leona. Además, impulsó el funcionamiento de templos en Europa y los Estados Unidos de América, en los que políticos y funcionarios integran la iglesia (Anderson: 2001).

Así, la Iglesia del Señor de Oshitelu fue la tercera de las pentecostales en Nigeria que condujeron la constante reactivación entre cristianos de África. Introdujeron elementos culturales y costumbres autóctonas en la liturgia, como cantos, instrumentos de percusión, palmas y baile para alabar al Espíritu Santo. Su posición ecuménica permitió la incorporación de fieles sin restricciones, y se abocó a tareas de contención social y educación teológico / universitaria. Como contrapartida, el predicador Garrick Braide²⁵³, en una región cercana del delta del río Níger -en lo que más tarde sería Nigeria- propuso posteriormente la destrucción de toda imagen de dioses locales, y un culto más apegado a formas estrictas (Koschorke *et al*: 2007, 223). Sus seguidores formaron la Christ Army Church²⁵⁴, primera de la región. Las relaciones sostenidas con los administradores del dominio colonial británico incluyeron múltiples complicaciones, ya que muchas veces ordenaban encarcelar a sus predicadores por considerarlos peligrosos para tal orden político - administrativo.

Así entonces, África occidental asistió a la difusión de varias modalidades de expresión religioso – espiritual que tuvieron, sobre todo, dos características predominantes: por un lado, un fuerte personalismo en sus líderes, quienes generalmente se antepusieron a las ideas que proponían; y por otro, los oscilantes vínculos que aquéllos sostuvieron tanto con la población local como con los funcionarios coloniales desde que se hallaron en acción en el territorio. La diversidad de resultados posibles fue amplia, y la multiplicidad de formas del creer enriqueció un escenario ya de por sí heterogéneo.

²⁵³ Véase referencias biográficas en http://www.dacb.org/stories/nigeria/braide1_garrick.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 1 de abril de 2016.

²⁵⁴ <http://nm.onlinenigeria.com/templates/?a=830&z=12>. Community Portal of Nigeria. Consultado el 7 de abril de 2016.

Pentecostalismo en África central, oriental y sur

La llegada a regiones correspondientes a los actuales países de Kenia, Uganda, R. D. del Congo, Ruanda, Burundi y Tanzania consolidó una red de iglesias que, no solamente diversificó el escenario preexistente, sino que desarrolló una destacada heterogeneidad de estilos de expresar la religiosidad y la doctrina, reelaborados y practicados en áreas muy diferentes entre sí. De allí que la combinación creativa de un pentecostalismo de raíces estadounidenses con la religión africana y el cristianismo europeo institucionalizado caracterizó a la mayoría de las adscripciones que, según la herencia premilenarista y la visión pesimista del mundo originales, pensaban su situación de opresión por medio de la impotencia para la acción y la huida hacia el futuro como solución (Cox: 1996).

Esa relativa abstención en iniciativas políticas dejó en manos del líder de cada iglesia la misión liberadora, quien la canalizó sobre todo por medio de la protesta simbólica de resistencia cultural. Recién a mediados de los años noventa, muchos los fieles tomaron conciencia de su potencial para cambiar la realidad a través de su participación en política. Entonces, la comunidad cristiana comprendió que 'por el poder del Espíritu Santo podía movilizar a las fuerzas invisibles para traer el reino de Dios al presente y a su propio espacio', de modo tal que 'los beneficios llegarían y colaborarían con la superación de las desventajas históricas. Desde esa percepción, una nueva forma de ser pentecostal comenzó a modelar a los fieles' (Comaroff: 1985).

En África del sur, el pentecostalismo ingresó desde 1908, cuando los misioneros John G. Lake²⁵⁵ y Thomas Hezmalhalch²⁵⁶ establecieron en lo que actualmente es Johannesburgo, la Iglesia Misión de Fe Apostólica. Ya existía allí desde 1895 la Iglesia Cristiana de Sión fundada por John Alexander Dowie, que contaba con unos numerosos miembros, en su mayoría zulúes, pero luego se unieron rápidamente a la misión. Así, las escisiones y la creación de nuevas iglesias africanas pentecostales fueron fenómenos también frecuentes en el sur del continente. Algunos casos fueron: las Iglesias Asambleas de Dios, fundada en 1909, la Iglesia Apostólica Espíritu Santo de Sión, creada en 1910, y

²⁵⁵ Para aspectos biográficos, véase <https://diariosdeavivamientos.wordpress.com/2015/07/15/john-g-lake-biografia-historia-de-los-avivamientos-pdf/>. Sitio web Relatos sobre los avivamientos y sus protagonistas. Consultado el 19 de abril de 2016.

²⁵⁶ Véase Robeck, Cecil (2006) *The Azusa Street mission and revival. The birth of the global Pentecostal movement*. Nashville: Thomas Nelson Inc.

la de la Fe Apostólica Misión Sión, en 1920. De esta última se separó en 1925, con Engenas Lekganyane²⁵⁷, la Iglesia Cristiana Sión²⁵⁸, con continuidad hasta el presente.

De ese modo, lograron, en menos de un siglo, extender su mensaje a un alto porcentaje de la población. El conjunto de sus iglesias incluyó a varias denominaciones, a iglesias afiliadas y otras independientes que, junto con múltiples organizaciones más pequeñas formaban grupos tanto en el ámbito rural como en el urbano. La actitud predominante sostenida antes y durante el *apartheid* fue de apoyo al sistema de segregación, o bien, de neutralidad, y las iglesias funcionaron con un predominante liderazgo blanco hasta los años noventa del siglo XX. Como contrapartida, surgieron congregaciones autónomas que actuaron más inclusivamente, aunque desalentaron la participación en política para mantener el orden vigente (Elphick – Davenport: 2007) y / o para evitar conflictos con el gobierno.

En la evolución de las vertientes mencionadas, existieron disidencias reiteradas, tanto por cuestiones doctrinales como por el liderazgo de sus representantes. Como consecuencia de ello, las escisiones fueron frecuentes y se originaron nuevas adscripciones que, con el paso del tiempo, dieron lugar a sucesivas ramificaciones. Desde la segunda mitad del siglo XX el proceso se acentuó: continuó la expansión de las iglesias pentecostales, el crecimiento numérico de los fieles, predominantemente en ámbitos urbanos y periurbanos, y los sucesivos redimensionamientos de las prácticas religiosas.

La causa más firme por la cual se podría explicar tal devenir fue que aquéllas habían ofrecido a la población un pentecostalismo contextualizado en África, es decir, que a los elementos doctrinales originales se le sumaron otros, de carácter local, en un proceso de religiosidad resignificada y adaptada a tiempos y a circunstancias particulares (Anderson: 2005, 147). Con marcos históricos complejos, instituciones y estructuras políticas cambiantes, desafíos económicos y sociales cotidianos, los sudafricanos recibieron, no sin cuestionamientos, una opción espiritual alternativa que prometía éxito, pertenencia, salida de la marginalidad, reconstitución socioidentitaria, optimismo, entre otras variables²⁵⁹. No obstante, las religiones locales continuaron subyacentes en el

²⁵⁷ Para aspectos biográficos, véase <http://www.sahistory.org.za/people/joseph-engenas-lekganyane>. Sitio web de la South African History on line. Consultado el 15 de abril de 2016.

²⁵⁸ Anderson, Allan (2001) *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*. Trenton: Africa World Press. Pág. 95 a 97.

²⁵⁹ El término pentecostalismo a veces aparece entre sus nombres, y para designarlas, también se las refiere como evangélicas.

imaginario colectivo, existiendo en un escenario que no dejaba de percibir que el cristianismo había llegado de la mano del colonizador europeo.

Algunos autores interpretaron, luego de observar el apoyo de Estados Unidos al pentecostalismo translocal, que sus iglesias constituirían el ‘brazo espiritual’ del imperialismo capitalista estadounidense (Corten – Fratani: 2001, pág.23 y ss). Otros, como David Stoll²⁶⁰ y el sociólogo británico de las religiones David Martin²⁶¹, se opusieron a tal simplificación del tema. Más allá de las pertenencias ideológicas de la adscripción, la recepción de los fieles africanos superó tales condicionamientos y resignificó tanto los elementos trascendentes como los prácticos. De ese modo, el ‘Evangelio de la prosperidad’ pudo ser inserto tanto en sectores medios como entre los bajos, donde la diferencia étnica llegaba hasta a quedar desdibujada (Anderson: 1992).

Podría concluirse que, si bien los oficios religiosos brindaron a los fieles ‘confianza y ánimo para vencer a la adversidad’, aquéllos también expresaron opiniones de repudio a lo que ocurría cotidianamente. Los pastores, por su parte, predicaban con vehemencia que la esperanza en ‘una vida mejor estaba al alcance de todos’, a pesar de las evidencias de crisis económica e institucional. Así, en África, el pentecostalismo, inmerso en el profetismo, fue a la vez ‘apertura, fusión y esperanza’. Frente al auge de la inestabilidad, muchos oprimidos reivindicaron a través de él la integración y la contención que se les negaba en otras áreas de la sociedad, buscando exteriorizar el mal que los agobiaba a la vez que creían encontrar alivio en ‘el sentido de lo sagrado’ que les aportaba.

Para finalizar esta primera parte, pueden ser esbozadas algunas reflexiones luego del recorrido realizado a través de la expansión cristiana protestante por medio de las cuatro denominaciones descritas, dirigidas hacia el continente africano y particularmente hacia África del sur. Por un lado, dicha expansión estuvo motivada por los móviles de difusión de la fe cristiana como derivación de su esencia doctrinal misma, a la vez que de la necesidad de asistir espiritualmente a quienes, en un momento histórico de expansión transcontinental, habían emigrado a otros continentes. En tal sentido, se trató de la transferencia de teologías que, con el tiempo, devinieron en nuevas formas de cristianismo dotadas de una personalidad resignificada a pesar de las limitaciones que su expansión en contextos coloniales pudo haber impuesto (Dussel: 1986).

²⁶⁰ Véase Stoll, David (1985) *Fishers of men or founders of empire?* Lima: Desco.

²⁶¹ Véase Martin, David (2007) *Does Christianity Cause War?* Londres: Oxford University Press.

Por otro, en una época de disidencias, cismas y luchas por el liderazgo religioso, el sostén de la feligresía resultaba complejo si se veía limitado a la escasa espacialidad intraeuropea. De allí que la opción de misionar en lejanos territorios era casi una cuestión de supervivencia de las adscripciones. No obstante, el arribo a regiones con estructuras espirituales diferentes no hizo la tarea simple, y sobre el terrero se fueron reelaborando y hasta inventando estrategias acordes con la necesidad misional. La distancia operó como potenciadora de iniciativas que no siempre perduraron, y el impacto en los colectivos humanos fue disímil. De ello devino un entramado de situaciones difícilmente catalogables: se osciló desde la completa aceptación de la nueva fe hasta el extremo opuesto de irreductible resistencia. Situaciones de fusión, reelaboración y tránsitos espirituales múltiples acompañaron a casi todas las experiencias en la diversidad espacial.

En las regiones donde hubo éxito, entendido como conversión y sostén en la práctica religiosa, éste podría ser explicado a partir de escenarios en que las aspiraciones de los fieles se vieron cumplidas con la obtención de marcadores identitarios que les habría provisto de una contención que el estilo africano de liturgia no les brindaba. Así se habría consolidado lentamente un cristianismo contextual, que se apoyaba en muchos casos en la educación impartida en ámbitos escolares también liderados por la labor misionera. De todos modos, debe ser considerada también la variable de la coerción, real y / o simbólica, ejercida sobre una población que, durante la incursión imperialista en todo el continente entre 1885 y mediados del siglo XX, asistió a una fuerte disrupción y devino en la construcción de sujetos coloniales que adaptaron su realidad a las instancias de la época.

Las interacciones posibles fueron infinitas, pues dependieron del tipo de dominio colonial que estuviera presente en el territorio, la modalidad de administración institucional, el ambiente, y hasta el estilo de poder local impuesto. Ante mayor rigidez y control institucional, las estructuras de fe también parecían endurecerse, y el perfil de los fieles resultaba disciplinado. En las áreas urbanas, el nivel de aceptación del cristianismo fue mayor, y la resistencia a la conversión se profundizaba en la medida en que se avanzaba hacia zonas interiores y / o rurales, en las que también costaba más sostener la presencia para garantizar la continuidad de la práctica.

Es relevante aseverar que en todo momento existió imbricación entre lo político y lo religioso, ya se tratase de la época precolonial, en la que los acuerdos y / o vinculaciones se realizaron con los líderes locales; de la colonial, en la que los gobernadores y

administradores coloniales fueron quienes sostuvieron interacciones con los responsables de misiones / líderes de iglesias; o de la época independiente, en que los políticos se relacionaron con los religiosos a cargo del liderazgo de las iglesias. Nunca hubo actores sociales que permanecieron aislados, y los temas religioso – políticos no fueron una excepción.

No pueden ser establecidas generalizaciones, ya que cada comunidad estableció vínculos particulares con la adscripción que se instalara. En el caso de que hubiese varias, la aceptación de una u otra muchas veces dependía de variables aleatorias, como distancia, frecuencia de reuniones, contactos previos con europeos, características de la población, etc. Con el tiempo, la interacción se nutrió de cambios que tuvieron relación con ajustes teológico / doctrinales, modalidades de liderazgo pastoral, líneas de acción informadas desde la sede central europea, desarrollo de una liturgia propia, situaciones todas que profundizaron la flexibilidad y la contextualización acorde con el ámbito local.

Otra afirmación que se sostiene es que, nunca los vínculos fueron entre esferas homogéneas, de modo tal que no todos los metodistas fueron uniformemente comprometidos con las órdenes que emanaban de la sede central, ni todos los reformados apoyaron al sistema de servicio religioso escindido según la racialización impuesta por los líderes de su iglesia. Las interacciones fueron múltiples, en todo momento y lugar, entre adscripciones, políticos, fieles y todo el entramado social que interactuaba en tiempo y espacio. Las relaciones mantenidas tampoco fueron siempre continuadas, y el cambio fue lo que las caracterizó, dado que a lo largo del tiempo, hubo acuerdos, rupturas y negociaciones que generalmente la población desconocía.

En el caso sudafricano, las particularidades fueron varias: por un lado, la presencia europea fue más temprana, y caracterizada por la interacción de británicos anglicanos y *afrikáners* reformados, entre otros migrantes instalados. La iglesia anglicana, al igual que la metodista, mantuvo inicialmente buen vínculo con su sede central, mientras continuaba con el sentido pastoral inclusivo de población multiétnica. Como contrapartida, la iglesia reformada rápidamente asistió a fracturas internas derivadas de cuestiones doctrinales y raciales que no dudó en resolver pragmáticamente, a la vez que condicionó las relaciones con la sede europea. La autopercepción identitaria de los *afrikaners* como ‘el pueblo de africanos blancos elegidos por Dios para liderar las cuestiones de fe en el continente’, los

condujo al sostén de un sesgo racista y discriminador que décadas más tarde se institucionalizaría como sistema de *apartheid*.

En las páginas siguientes será descrita la cosmovisión de la religión / espiritualidad en el contexto africano, para comprender el sustrato sobre el cual las adscripciones descritas se instalaron, y cómo la contextualización en el escenario sudafricano devino en situaciones tan particulares como la fundamentación bíblica de la inferioridad étnica negra.

2. Segunda Parte

I have fought against white domination and I have fought against black domination. I have carried the ideal of a democratic and free society in which all persons live together in harmony and with equal opportunity. 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 Mandela²⁶².

En la primera parte fue descrita la expansión protestante en la mayor parte de África, y por tal motivo resulta necesaria la complementación de tal escenario con la cosmovisión religiosa local. Luego de una incursión en ese tópico, se podrá afirmar que, en general, los africanos poseían expresiones espirituales que contenían principios y valores que los misioneros y predicadores comprendieron, utilizándolos posteriormente para asimilar con la fe cristiana ingresada en el continente durante la etapa precolonial. Específicamente, las religiones africanas, desde el punto de vista categorial, han sido abordadas por la bibliografía desde múltiples áreas disciplinares, a pesar de lo cual algunas de las alusiones utilizadas conducen, aún en el presente, a equívocos o a argumentaciones confusas²⁶³. Por el contrario, los investigadores locales han sido avezados interlocutores de tales expresiones, ubicándolas en su dimensión contextual²⁶⁴.

²⁶² Discurso de Nelson Mandela luego de su liberación, 11 de febrero de 1990. La referencia al mismo busca jerarquizar el ideal de un líder que, de todos los modos posibles luchó contra el racismo y por la igualdad de derechos de todos los habitantes de Sudáfrica, a pesar de las circunstancias opresoras. http://db.nelsonmandela.org/speeches/pub_view.asp?pg=item&ItemID=NMS016&txtstr. Sitio web de la Fundación Nelson Mandela. Consultado el 1 de febrero de 2016.

²⁶³ En este trabajo, concretamente, aludir a religiones africanas, si bien resulta abarcativo, constituye el modo de remitir a aquellas manifestaciones espirituales que han surgido del seno de los diferentes pueblos del continente y que a lo largo de la historia han continuado presentes en ellos, con sus valores y prácticas, aún habiendo sido objeto de redimensiones y cambios internos o condicionadas externamente. Es en tal sentido que se hará referencia categorial al tema.

²⁶⁴ El Dr. J. Omosade Awolalu, especialista en Religión Africana en la Universidad de Ibadán, Nigeria, aporta al respecto: *'When we speak of african traditional religion, we mean the indigenous religious beliefs and practices of the africans. It is the religion which resulted from the sustaining faith held by the forebears of the present africans, and which is being practised today in various forms and various shades and intensities by a very large number of africans, including individuals who claim to be muslims or christians. We need to*

El arribo e instalación de denominaciones cristianas de origen europeo al continente, por su parte, condujo a que se asistiera a impactantes desafíos, que incluso han sido considerados como cambios de paradigma derivados del momento histórico, tanto en el contexto local como en el de las misiones en general (Bosch: 1980). Aquéllas siempre argumentaban estar en un estado de crisis, idea que fue funcional para la comprensión de sus acciones como las de una fe abierta, que implicaba riesgo para los participantes y lograba nuevos descubrimientos como respuesta a situaciones culturales diversas que requerían atención (Bediako: 1999).

Con la llegada del cristianismo, y sus modalidades de imposición, la provisión de educación básica, de orientaciones sobre salud, la crítica y prohibición de costumbres, etc, las creencias y prácticas locales fueron rápidamente adosadas al sentido misional de explicación bíblica, considerando que eso sería una mejora para la calidad de vida de los africanos²⁶⁵. Así, muchas de las acciones llevadas a cabo fueron catalogadas como 'humanitarias' porque argumentaban proteger a la población. En tal sentido, las iglesias compartieron nociones distorsionadas y paternalistas a partir de las cuales consideraban a los negros como 'seres inmaduros y necesitados de protección especial, que habitaban en

*explain the word 'traditional'. This word means indigenous, that which is aboriginal or foundational, handed down from generation to generation, upheld and practised by africans today. This is a heritage from the past, but treated not as a thing of the past but as that which connects the past with the present and the present with eternity. This is not a "fossil" religion, a thing of the past or a dead religion. It is a religion that is practised by living men and women. Through modern changes, the traditional religion cannot remain intact but it is by no means extinct. The declared adherents of the indigenous religion are very conservative, resisting the influence of modernism heralded by the colonial era, including the introduction of islam, christianity, western education and improved medical facilities. They cherish their tradition; they worship with sincerity because their worship is quite meaningful to them; they hold tenaciously to their covenant that binds them together'. Awolalu, J. Omosade (1975) What is African Traditional Religion? En: *Studies in Comparative Religion*. Vol. 9, No. 1. Winter.*

Texto Disponible en

http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/What_is_African_Traditional_Religion-by_Joseph_Omosade_Awolalu.aspx. Sitio web especializado en estudio de las religiones africanas comparadas. Consulta realizada el 4 de noviembre de 2013.

²⁶⁵ Las sociedades africanas, desde la llegada misionera pusieron gran énfasis en las formas tradicionales de la educación, explicando que los adultos tenían amplias responsabilidades para la transmisión de los valores culturales y habilidades tanto dentro de los grupos basados en el parentesco como en organizaciones más amplias. Tal formación involucraba historias orales del grupo, cuentos de heroísmo y la práctica de las habilidades necesarias para sobrevivir en un entorno cambiante. Del mismo modo se impartía instrucción militar, religiosa y política. La socialización de las mujeres tendía a ser realizada dentro de grupos etarios comunes, pequeños y con parentesco, para la transmisión de habilidades domésticas y agrícolas. Véase Chidester, David (1996) *Anchoring religion in the world. A southern african history of comparative religion*. Vol. 26, 2, pp. 141-160.

insalubres y peligrosos asentamientos²⁶⁶. Tal criterio de dependencia llevó a postular la idea de que todo avance hacia la autodeterminación política debía ser postpuesto para un futuro distante.

Debe ser destacado que la acción misional no solamente operó en el ámbito religioso, sino que extendió al ejercicio de su influencia en temas seculares. En relación con la ordenación de pastores, se evitó para los negros, pues se afirmaba que no serían capaces de cumplir con todas las tareas que la labor demandaba (Cox *et al*: 2003). Luego, uno de los problemas que se suscitaron fue que la propia población negra no pudo, en muchos casos, evitar asentir tales argumentaciones²⁶⁷. Otro fue la dicotomía teológica entre lo sagrado y lo secular en las iglesias, escisión que era ajena a la cosmogonía africana, pero que fue propiciada al predicar un Evangelio individualista que fomentaba la idea de una ‘transformación personal y una relación privada con Dios’.

No obstante, las diferentes religiones²⁶⁸ / religiosidades que desde el pasado se hallaban presentes en el escenario sudafricano precolonial pervivieron resignificadas en el conjunto de retóricas teológicas utilizadas por los misioneros. Entonces, instancias de fusión, reelaboración y refuncionalización operaron para que más que una superposición se produjera una pragmática fusión (Gifford: 1998). No todos los escenarios pudieron lograrlo, y tanto la sumisión a las nuevas creencias impuestas como la resistencia pertinaz contra ellas devinieron en la complejización de un espacio que, como el sudafricano, resultaba de por sí, contradictorio.

En esta segunda parte se hará hincapié, concomitantemente con las circunstancias religiosas y el escenario político sudafricano, en que las iglesias protestantes seleccionadas actuaron en la mayor parte de los casos, legitimando el *apartheid* y su base racista. En otros, se sostuvo una posición de tácita obediencia con el poder político, evitando confrontaciones y cuestionamientos a las medidas por él adoptadas. No faltaron las

²⁶⁶ Por ejemplo, J.W. Williams, obispo anglicano, dijo en 1920: ‘Ellos deben tener la protección necesaria, si es que se van a desarrollar sin estorbos, sin ser destruidos por los peligrosos hábitos de una civilización que no podrían sobrellevar’ (Elphick – Davenport: 1997, 367).

²⁶⁷ El líder religioso negro Elías Letwaba escribió, durante el inicio de la segregación racial en África del sur: ‘Yo oro por nuestros benefactores, la gente blanca, quienes nos han traído la luz eterna. Mi nación debe aprender a amar a nuestros benefactores y serles obedientes, porque no habría cielo para nosotros, pobres negros, si no fuera por el hombre blanco’. <http://healingandrevival.com/BioELetwaba.htm>. Sitio web cristiano on line. Consultado el 5 de enero de 2015.

²⁶⁸ El concepto de religión es usado como creencia en la existencia de un mundo invisible, que a menudo se considera habitado por entidades que se cree que influyen la vida de las personas en el mundo material. La religiosidad alude a la práctica y / o cumplimiento de los preceptos que son propios de una religión y de la forma de vida y actuación que esta comporta. La espiritualidad, por su parte, refiere a la condición espiritual, en tanto disposición moral, psíquica o cultural de alguien para desarrollar su espíritu (Ellis – Haar: 2005).

organizaciones que atinaron a condenar tímidamente y de modo discursivo la discriminación total que se practicaba, pero en la práctica, fueron parte del sistema racial y opresivo. Desde el poder político, eran felicitadas por ‘mantener separadas la religión y la política, y por su respetuosa obediencia al estado’ (Elphick – Davenport: 1997).

Así, se dará cuenta del modo en que el cristianismo fue, en muchos casos, funcional a la promoción y al sostén del régimen de *apartheid* como parte de una especie de ‘guerra santa contra el comunismo’ y contra los movimientos de liberación, entre los cuales actuaba el Congreso Nacional Africano²⁶⁹ de Nelson Mandela²⁷⁰, presentado públicamente como un frente que jaqueaba al poder del Partido Nacional en el gobierno por causas ‘rebeldes’. Si bien las iglesias reformada, anglicana, metodista y pentecostal reaccionaron de diferente modo frente al desafío del poder político segregador, hacia su interior sostuvieron cuestiones como liderazgos, salarios, sedes, etc. que evidenciaron su connivencia o cuanto menos, su obediencia²⁷¹. El camino hacia la reparación, tanto efectiva como doctrinal, constituyó un desafío de lenta construcción. Finalmente, resta destacar que no toda adscripción fue homogénea, y que desde el interior de cada nivel, institucional o participativo, emanaron voces disidentes que interpelaron a sus respectivas autoridades por medio de diferentes estrategias, recursos y finalidades, creando intersticios de oposición que paulatinamente adquirieron visibilidad.

2.1- Religión en África

África al sur del Sahara se caracterizó, en el aspecto espiritual, por su diversidad, su orientación pragmática, el despojo de preocupaciones especulativas, y su estricto vínculo

²⁶⁹ El ANC es un movimiento formado en 1912 con la finalidad de obtener la liberación nacional, unir a los pueblos africanos y ser la punta de lanza de la lucha por el cambio político, social y económico sudafricano. Desde su creación sostuvo su lucha contra el racismo y la opresión, organizando la resistencia local y la movilización de la comunidad internacional, sobre todo contra el *apartheid* instalado desde 1948. Desde 1994 conduce el poder político a partir de la nueva Constitución democrática de Sudáfrica, aprobada en 1996. Su integrante más destacado fue Nelson Mandela. <http://www.anc.org.za/show.php?id=172>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 6 de noviembre de 2015.

²⁷⁰ Para un perfil biográfico de Mandela véase: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mandela.htm>. Sitio web de biografías de personalidades histórico – políticas. Consultado el 1 de febrero de 2016.

²⁷¹ Albert Lutuli, miembro de la iglesia Congregacional y presidente del Congreso Nacional Africano en la década del cincuenta, ganador del premio Nobel de la paz en 1960, realizó una poderosa advertencia el mismo año de su elección: *‘Las iglesias simplemente se han rendido ante el estado secular por demasiado tiempo; algunas de ellas aun apoyan abiertamente el apartheid’*.

http://www.dacb.org/stories/southafrica/mvumbi_johnalbert.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 4 de enero de 2016.

con lo intracomunitario. En tal sentido, la afirmación *‘no suele haber una palabra en las lenguas africanas que corresponda exactamente al concepto de religión’²⁷² ni se distingue fácilmente la historia sagrada de la historia profana’* (Mbiti: 1969, 35 y ss.) conduce a considerar el tópico diferencialmente²⁷³. En la bibliografía sobre el tema, se hizo habitual la alusión a la *‘religión tradicional’* haciendo referencia tanto a las creencias religiosas como a las prácticas de los africanos en el período precolonial. Derivada del acervo histórico, aquella aún se halla presente tanto en sí misma como fusionada y / o resignificada, conectando el pasado con la actualidad de modo dinámico e inclusivo (Awolalu: 1976).

No obstante, hasta el siglo XX había sido cuestionada la capacidad de los africanos de poseer creencias religiosas, como derivación del paradigma evolucionista:

‘Before the introduction of genuine faith and higher standards of culture by the arabs, the natives had neither political organization nor strictly speaking any religionTherefore, inexamining the pre-muhammadan conditions of the negro races, to confine ourselves to the description of their crude fetishism, their brutal and often cannibal customs, their vulgar and repulsive idols and their squalid homes...’²⁷⁴

Del mismo modo, con el avance en los estudios culturales debió ser dejada de lado la burda denominación de religiones *‘fetichistas’*, aludiendo al uso externo de amuletos que habían observado algunos exploradores y misioneros, y la de *‘animismo’*, con la que erróneamente se describía la presunta existencia de un alma viviente en los objetos y en los fenómenos naturales (Tylor: 1871). Para los africanos, el sentido de la vida resultaba colectivo y nunca encontraba respuesta en los límites exclusivos del individuo²⁷⁵. La

²⁷² La definición instrumental de religión en el contexto occidental abarca el poder simbólico de aplicar valores de sagrado y cósmico a lo que es humano y social, cuando aquella es comprendida como una instancia de explicación del mundo real. Desde el punto de vista de sus relaciones más concretas con algunos de sus sectores, tiende a definirse como un campo organizado de intercambios sociales y simbólicos, constituyéndose en productora de significados y de modos de control, en procura de legitimación por la sociedad. Véase Hervieu-Léger, Danièle (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico. Pp. 31 – 35.

²⁷³ Se sobreentiende que lo expuesto en este ítem refiere a las configuraciones precoloniales de los pueblos africanos en general.

²⁷⁴ Véase Frobenius, Leo (1913) *The Voice of Africa. Being an account of the travels of the German Inner African Exploration Expedition in the years 1910-1912*. London: Hutchison. Vol. 1, p. xii.

²⁷⁵ *‘Religion is a fundamental, perhaps the most important, influence in the life of most africans; yet its essential principles are too often unknown to foreigners who thus make themselves constantly liable to misunderstand the African worldview and beliefs. Religion enters into every aspect of the life of the Africans and it cannot be studied in isolation. Its study has to go hand - in - hand with the study of the people who practise the religion.* Véase Awolalu, J. O. (1976) *What is African Traditional Religion? Studies in Comparative Religion*. World Wisdom, Inc. Vol. 10, No. 2, Spring. Pág. 1.

creación del hombre pertenecía a la sociedad, y el área de acción primordial era la comunidad familiar extensa. En dicho ámbito la persona encontraba el conjunto simbólico capaz de explicarle el sentido de la vida, expuesta a las ´fuerzas cósmicas que interactuaban en el mundo²⁷⁶.

Los mitos, por su parte, reproducían la naturaleza y las formas de esas energías, mientras el ritual simbolizaba el modo de ´controlarlas´. Tanto los primeros como las segundas fueron históricamente manejados por chamanes, brujos o encantadores, personajes fundamentales en el grupo social por su tarea de ´intermediación con los dioses, antepasados y las múltiples entidades del mundo espiritual²⁷⁷. Numerosas cosmogonías explicaban el modo en que ´Dios habría creado todo lo visible, lo existente, y hasta a los seres humanos como parte de un todo´. La forma en que aquéllos vivieron en armonía con el entorno, las condiciones para la felicidad y la inmortalidad, entre otros elementos, emanaron de un relato mítico que presentaba argumentos análogos a algunas ideas bíblicas (Idowu: 1973).

La ´caída en desgracia divina´ y la llegada de la enfermedad, el dolor y la muerte tenían como explicación el haber incurrido en acciones tales como haber infringido la prohibición de comer ciertos alimentos o por desobediencia a las normas, aunque en el origen de esas conductas desestabilizadoras siempre se encontraba el deseo de obtener saberes y experiencias inaccesibles al ser humano (Awolalu: 1976). Así, el Dios africano, ´creador del cuerpo del ser humano con tierra, había recibido una fuerza vital concentrada en su sangre y en la respiración, y la exteriorizaba a través del cuerpo y de las emociones´

²⁷⁶ Se habla de religión africana como unidad en un sentido formal, a pesar del reconocimiento de la multiplicidad de manifestaciones religiosas que caracteriza el continente, en el mismo sentido en el que lo expresa Awolalu, J. O.: *We speak of religion in the singular. This is deliberate. We are not unconscious of the fact that Africa is a large continent with multitudes of nations who have complex cultures, innumerable languages and myriads of dialects. But in spite of all these differences, there are many basic similarities in the religious systems everywhere there is the concept of God (called by different names); there is also the concept of divinities and/or spirits as well as beliefs in the ancestral cult. Every locality may and does have its own local deities, its own festivals, its own name or names for the Supreme Being, but in essence the pattern is the same. There is that noticeable "Africanness" in the whole pattern. Here we disagree with John Mbiti (Mbiti, J. S. (1969) African Religions and Philosophy. Heineman) who chooses to speak of the religion in the plural "because there are about one thousand African peoples (tribes), and each has its own religious system´. Véase Awolalu, Op. Cit., pág. 2*

²⁷⁷ La percepción confusa que los exploradores y misioneros arribados al continente hacia mediados del siglo XIX plasmaron en sus escritos en relación con los rituales religiosos y con la religión misma condujo a la construcción de un imaginario tergiversado. En tal sentido el Profesor Idowu expresó: *´Before we had foreign investigators to give the world an idea of what the religious beliefs of the Africans looked like, there were theorists who have never been in Africa but who regarded it as the dark continent where people had no idea of God and where the Devil in all his abysmal, grotesque and forbidden features, armed to the teeth and with horns complete, held sway...´* En: Idowu, E. B. (1973) *African Traditional Religion*. London: S.C.M. Press. P. 87.

(Lugira: 2009). Esa analogía con el relato cristiano se diferenciaba en la creencia sobre el ascendiente espiritual procedente de los antepasados, capaz de definir el destino individual.

Existían diferentes rituales que se realizaban en concordancia con etapas de la vida: el nacimiento, la imposición del nombre, la iniciación, el matrimonio, la procreación, la muerte y la vida en el más allá. No solían realizar estatuas ni representaciones artísticas de un presunto creador aunque a menudo se lo asimilara con un anciano, en el que los fenómenos de la naturaleza formaban parte de él: el sol era su ojo; el rayo, su movimiento etc. (Parrider: 1976). Un concepto clave fue el de la validez de las representaciones que se tenía durante los estados de vigilia y de sueño, como espacios de tránsito reales. A partir de la repetición de esas experiencias, se consolidó la idea de que en cada individuo existía un doble que reproducía todos los rasgos esenciales del ser (Makumba: 2007).

De esas nociones se interpretó un concepto similar al de alma, como el de un cuerpo coexistente y puro. Los espíritus, por su parte, actuaban como intérpretes e intermediarios entre los dos mundos, sin que el ser humano se relacionara directamente con ellos. Se afirmaba la existencia de numerosas 'fuerzas espirituales organizadas en una comunidad integrada', como el caso de las jerarquías angélicas cristianas. Entre aquéllas se destacaban 'cinco tipos principales de espíritus: los dioses o las divinidades; los seres sobrenaturales; los espíritus invisibles del pasado inmemorial; los espíritus que habitan ciertos lugares u objetos; los espíritus de los muertos; tanto recientes como antiguos, que siguen formando parte de la sociedad como miembros activos; y los espíritus tutelares'²⁷⁸.

Todos ellos reunían cualidades y poderes que se manifestaban a través del control y la manipulación de palabras, gestos y sustancias con capacidades simbólicas. Su objetivo era controlar los poderes para intervenir en los frágiles márgenes del orden cultural, mediando entre lo social y lo salvaje, entre lo vivo y lo muerto, y restaurando la integración interrumpida entre el cuerpo social y el personal²⁷⁹. Los rituales, por su parte, permitían actuar sobre los fenómenos naturales con toda la capacidad humana y el

²⁷⁸ Véase Alingué, Madelaine. *Del sincretismo religioso al político: nuevas expresiones de liderazgo en África Subsahariana*. Colombia: Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales - Universidad Externado de Colombia.

Disponible en bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/alinalin.rtf. Sitio web de la Biblioteca Virtual CLACSO. Consultado el 21 de julio de 2013.

[http://www.gobernabilidad.cl/modules.php/\(www.infodev.org/symp2003/images/modules/Documents%20and%20Settings/Cristian/Configuraci%C3%B3n%20local/modules/Forums/modules.php?name=News&file=article&sid=1275](http://www.gobernabilidad.cl/modules.php/(www.infodev.org/symp2003/images/modules/Documents%20and%20Settings/Cristian/Configuraci%C3%B3n%20local/modules/Forums/modules.php?name=News&file=article&sid=1275)

²⁷⁹ Véase David Chidester, David *et al.* (1997) *African traditional religion in South Africa. An annotated bibliography*. United States of America: Greenwood Publisher Group. Pp. 4 a 15.

conocimiento de ese orden, en el que la devoción hacia los antepasados constituía un aspecto central (Ludwig *et al*: 2004). Pero no todos los difuntos obtenían el rango de predecesor venerable, reservándose esa categoría sólo para algunos elegidos que por determinadas circunstancias accedían a tal privilegio. Entre sus funciones, debían cuidar a los descendientes y asegurar su bienestar, siempre que éstos rindieran los homenajes y ofrendas correspondientes²⁸⁰.

El contacto se producía principalmente a través de sueños y apariciones, o por medio de videntes y *médiums*, ante los cuales el ancestro brindaba detalles de los motivos de su visita. Por otro lado, a pesar de ya no estar en un plano material, éste esperaba regalos entregados por medio de rituales, como la matanza de un animal o el derramamiento de una bebida (Fowler: 2009). Resulta significativo el conjunto de emociones que podía presentar el antepasado, quien incluso llegaba a ser descrito como una entidad cambiante, impredecible, y hasta maligna y vengativa. Ante la adversidad de una familia, se lo solía consultar para saber la causa y el modo de repararla, y la respuesta llegaba de modo simbólico, como sueños o apariciones, o bien podría ser interpretada por un intermediario o *sangoma*²⁸¹.

En un contexto más amplio que el familiar, existían en el culto a los antepasados especies de héroes o dioses míticos cuyas vidas ofrecían ejemplos morales para lidiar con los conflictos sociales, ambientales y personales²⁸². La danza y los estados alterados de conciencia musicales fueron el modo de contactar con ellos, y el imaginario simbólico de esas prácticas se asimiló con algunas de las cristianas. Los mitos, tal como se ha ya descrito, proporcionaron un relato de los orígenes de la condición humana, en la cual surgirían conflictos cuando las personas actuaban ‘desafiando el plan divino’. Durante el

²⁸⁰ Ki Zerbo, J. (1972) *Histoire de l’Afrique noire*. Paris: Hatier. Pág. 122 y ss.

²⁸¹ Un *sangoma* es un chamán aún en el presente, practicante de curaciones herbales (*muti*), adivinación y comunicación con los espíritus de los antepasados entre pueblos de África del sur, especialmente los Zulúes, los Xhosa, los Ndebele y los Swazi. También cumple otras funciones sociales, como dirección de los rituales, narración del pasado, cosmología y relato de mitos. Es un personaje muy respetado en su sociedad, donde la enfermedad se cree que es causada por la brujería, la contaminación (contacto con objetos impuros o por otros acontecimientos) o por designio de los antepasados, ya sea con malevolencia o si no son respetados. Realizan un entrenamiento y trabajan en un lugar sagrado o *Ndumba*, donde residen sus ancestros, a quienes convocan por medio de la quema de una planta llamada *Imphepho*, con bailes, cánticos y el sonido de los tambores. En estado de trance, actúan interpretando sueños o una tirada de huesos, o bien, siendo poseídos por el antepasado mismo. En este último caso, a veces se expresan en ‘lenguas extrañas’, acción equivalente a la glosolalia pentecostal. Sus funciones trascienden lo individual, actuando como trabajadores sociales en su comunidad, dado que conocen la dinámica local y el devenir histórico. Véase Ruth-Inge Heinze, Ruth – Inge (1991) *Shamans of the 20th century*. New York: Irvington Publishers. Pp. 33 a 41.

²⁸² Véase Asante, Molefi Kete – Mazama, Ama (Eds.) (2009) *Encyclopedia of African religion*. United States of America - Los Angeles: SAGE Publications. Vol. I. Pp. 52 – 54.

ingreso de religiones como el cristianismo, se produjo una intensa reelaboración y síntesis, por medio de la resignificación de creencias que proporcionarían una nueva teodicea en un entorno cambiante²⁸³.

Pero dicha incursión cristiana²⁸⁴ -católica apostólica romana primero y protestante de diversas adscripciones luego- desde el siglo XVI incorporó nuevos elementos de tensión, que se profundizaron a medida que llegaron los primeros misioneros, limitados en cantidad, en poder y en conocimientos sobre las culturas con las cuales estaban entrando en contacto (Bediako: 1999). Aquéllos acompañaban a comerciantes y exploradores, pero luego se adentraban en el territorio en la búsqueda de poblaciones para evangelizar. El Reino del Kongo fue una muestra de su accionar cuando su rey decidió la conversión al cristianismo en 1490, haciéndose bautizar con el nombre portugués Alfonso (Anderson: 2002, 211). Su nieto llegó a ser el primer obispo africano de la iglesia católica y la capital fue redenominada São Salvador.

Hacia la década de 1840 hubo nuevos intentos de difusión cristiana, como la fundación del grupo de los Padres Blancos²⁸⁵ y los Padres del Espíritu Santo. Desde finales del siglo XIX, la imposición del dominio colonial²⁸⁶ cambió la situación, ya que, como lo expresa una de las frases de la época, *'la Biblia y el cañón están indisolublemente unidos... son la misma cosa'*²⁸⁷, y la empresa conjunta de las tres 'c': comercio, cristianismo y civilización se incorporaron al territorio. Así, el colonialismo religioso se utilizó siempre como una forma de allanar el camino al económico y militar (Kalu: 2011). Deber ser

²⁸³ Gehman, Richard J. (2005) *African Traditional Religion in biblical perspective*. Nairobi (Kenya): East African Educational Publishers. Pág. 28.

²⁸⁴ Debe ser destacada la presencia de cristianos en África desde el año 180 en Cartago, donde varias personas fueron ajusticiadas por negarse a realizar sacrificios en honor del emperador por ser cristianos, convertidos gracias a la expansión de la fe realizada por Marcos en la región de Alejandría. Por otro lado, Egipto contaba a inicios del siglo IV con varias sedes episcopales y fue desde allí desde donde se expandió el cristianismo a Etiopía, donde durante siglos estuvo la Iglesia Copta, dependiente del Patriarca de Alejandría, que a su vez obedecía las directrices de Bizancio. Véase Culdaut, Francine (1996) *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*. Propuestas. Madrid: Akal. Pág. 7 y ss.

²⁸⁵ Para el tema de Padres Blancos en África véase Shorter, Aylward (2011) *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale: histoire des missionnaires d'Afrique (1892-1914)*. Paris: Karthala Editions.

²⁸⁶ Esa imposición no consistió sólo en el establecimiento por la fuerza del poder político, económico y social europeo en las posesiones coloniales. Fue también cultural y usó este elemento como apoyo de la superestructura total que representaba el colonialismo. Opoku, Koff Asare (1987) La religión en África durante la era colonial. En: *Historia General de África. África bajo el dominio colonial (1880-1935)* Tomo VII. Madrid: Tecnos/UNESCO. Pág. 545.

²⁸⁷ Véase sobre el tema Sugirtharajah, R. S. (2008) *La Biblia y el Imperio. Exploraciones poscoloniales*. Madrid: Akal. El autor analiza la compleja relación entre la Biblia y la aventura colonial y destaca el destino de los textos bíblicos utilizados por los predicadores victorianos para fortalecer los objetivos imperiales, el uso político - cultural del Antiguo Testamento cristiano, primero por los invasores, para criticar las ceremonias y ritos de los templos, y luego, por los invadidos para avalar la tradición de los templos despreciada por los misioneros.

destacado, tal como ya fue mencionado, que las imágenes que los europeos poseían sobre el interior del territorio africano estaban relacionadas con estereotipos basados más bien en interpretaciones y prejuicios que en conocimiento efectivo de lugares y situaciones, descritos como remotos y salvajes, aptos solamente para suministrar esclavos y materia prima (Burton: 1863).

En tal sentido, un renombrado filósofo nigeriano expresaba *'These popular travel writings contributed significantly to the perception of Europe as familiar and 'civilized' living in the Age of the Light, while the peoples of other lands (Asia, Africa, America) were of 'strange habits and mores'. Savagery could then be physically located outside Europe, outside the Light, so that Africa, for example, was considered the Dark Continent, and a 'terra nula'. Enlightenment philosophy was instrumental in codifying and institutionalizing both the scientific and popular european perceptions of the human race'*²⁸⁸. Un ejemplo de ello fue Mungo Park, explorador y naturalista escocés que describió 'sábanas humeantes y sorprendentes reinos africanos'²⁸⁹. David Livingstone, misionero también escocés que se embarcó con la London Missionary Society en 1840 para realizar una serie de viajes, con una mezcla de fervor cristiano y de afán aventurero, argumentaba que iba 'al territorio misterioso y aún no pisado por el hombre blanco'²⁹⁰.

Pero más decisiva aún que la del explorador, fue la figura del misionero – militar – comerciante, quien a fines del siglo XIX se adentraría en 'las oscuridades del continente desconocido' para incorporar a su población, 'sumida en el atraso y la ignorancia, al mundo civilizado y a la verdadera fe'. Aquel personaje, también geógrafo, cartógrafo, antropólogo y biólogo fue delimitando fronteras, catalogando especies y describiendo comunidades humanas²⁹¹ a su paso, en su incursión en África durante el siglo XIX, como portador de la 'misión civilizadora del hombre blanco'.

²⁸⁸ Eze, Emmanuel Chukwudi (1997) *Race and the enlightenment: a reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. Pág. 5.

²⁸⁹ Véase Park, Mungo (1807) *Travels in the Interior Districts of Africa, performed under the direction and patronage of the African Association in the years 1795, 1796, and 1797*. London: W. Bulmer and Company.

²⁹⁰ Para el tema véase Ross, Andrew C. (2006) *David Livingstone: Mission and Empire*. New York: A&C Black. Mientras Livingstone remontaba el lago Tanganika, se perdió, y para su búsqueda, el diario norteamericano New York Times encargó a su redactor, Henry Morton Stanley que fuera a buscarlo. Para los detalles de este viaje, véase Stanley, Henry M. (2005) *How I Found Livingstone: travels, adventures and discoveries in Central Africa*. New York: Cosimo, Inc.

²⁹¹ Un caso interesante y que agrega la visión de género es el de la misionera escocesa Mary Slessor, quien en 1876 fue a Calabar enviada por la Iglesia Presbiteriana Unida de Escocia. Luego de una sorprendente actividad durante 40 años en el lugar, murió en 1915. Véase: Morató, Cristina (2006) *Las reinas de África. Viajeras y exploradoras por el continente negro*. Madrid: De Bolsillo. Pág. 132.

La literatura producida por todos ellos fue profusa, en la época en que la conquista del continente²⁹² y la dominación de los pobladores necesitaba una justificación moral²⁹³. Concomitantemente con ello, la antropología, constituida como disciplina independiente durante la segunda mitad del siglo XIX, e imbuida por la teoría de la evolución darwiniana que, en el campo de los estudios sobre la sociedad y los pueblos dio origen al evolucionismo social, reforzó con sus trabajos la noción de ‘pueblos primitivos’ para aquellos que no tenían historia escrita y declaró que África lo era porque no la tenía antes de la llegada de los europeos (Morató: 2006).

En ese marco ideológico de la presencia europea en el continente, la imposición de nuevas expresiones religiosas a través de la educación y la construcción de infraestructuras básicas fueron clave para la justificación del colonialismo del siglo XIX²⁹⁴. Así, las congregaciones religiosas también se transformaron en instituciones generadoras de productividad económica, pues se especializaron en la formación de carpinteros, enfermeros, maestros, empleados administrativos o intermediarios comerciales. Todo debía contribuir a convertir a los africanos en ‘civilizados / europeizados’²⁹⁵. En las escuelas coloniales, los niños asimilaban, junto con el lenguaje del colono, el significado ideológico de cada palabra, especialmente aquellas valorizaciones asociadas a la contradualidad blanco – negro, identificando al hombre instruido con el estereotipo racial blanco.

De ese modo, se construyó también una peculiar relación con lo divino, reconfigurando tanto el ámbito de las significaciones como los recursos instrumentales de los africanos, mientras se lograba su conversión a las religiones ‘de libro’²⁹⁶. A su vez, la historia misionera cristiana también quedó plasmada en las tradiciones orales y religiones autóctonas, en las que surgieron nuevos espacios de reinterpretación. Como resultado de la interacción se profundizó la acostumbrada tendencia hacia lo colectivo, espacio en el que se cristalizaron, entre otras, cuestiones del poder y de dominación. Puede afirmarse entonces que existió, en las religiones africanas, una larga tradición en el ejercicio de las

²⁹² Para el tema, véase a Conrad, J. (2013) *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Pantheon Books.

²⁹³ Para el tema, véase Said, Edward (1978) *Orientalismo*. Madrid: Pantheon Books.

²⁹⁴ Véase sobre el particular Berry, S. (1968) Christianity and the rise of cocoa - growing in Ibadan and Ondo, *Journal of the Historical Society of Nigeria*. 4. Pág. 3.

²⁹⁵ Véase Afigbo, A. (1987) Las nuevas repercusiones sociales de la dominación colonial: las nuevas estructuras sociales. En: *Historia General de África. África bajo el dominio colonial (1880-1935)* Madrid: Tecnos/UNESCO.

²⁹⁶ Véase Simensen, J. (1987) Religious change and transaction: the Norwegian mission to Zululand, South Africa, 1850-1906. En: Petersen, K.H. (Ed.) *Religion, Development and African Identity*. Uppsala. Pp. 85 - 104.

capacidades de apropiación y amalgama que trascendió, como fenómeno social, lo histórico y lo local (Alingué: 2008).

Como reacción, la enérgica huida en la etapa colonial hacia las antiguas expresiones de espiritualidad, junto con la forzada integración a estructuras desposeídas de sus funciones vitales, tuvo un carácter claramente disruptivo. Sin embargo, también se produjeron tendencias renovadoras y anticoloniales, en las que ya no se trataba de la práctica de la religión africana en su forma original, sino de la amalgama de la religiosidad original con el formato del cristianismo importado²⁹⁷. Al aferrarse al mundo ‘ancestral’²⁹⁸ como forma de preservación, resistencia y rechazo a la civilización colonial y a su presunto progreso técnico, el colonizado no siempre superaba la contradicción entre las tendencias regresivas y las de mejora, dado que cada medida parcial de progreso iba unida a una efectiva explotación económica de las fuerzas productivas y también al racismo y a la opresión (Asante – Abarry: 1996).

La racionalidad de las instituciones de origen europeo enmarcada en la irracionalidad del sistema colonial introdujo elementos desestabilizadores en el colonizado y condicionó su conducta ambivalente con las normas de dicho sistema. También, el estar inmerso en la lógica discursiva colonial, se producían constantemente procesos enajenantes que aumentaban su incertidumbre (Comaroff – Comaroff: 1997, pág. 21 – 22). El aprendizaje de la lengua colonial, por su parte, actuó como condición necesaria para el relativo ascenso social. En general, es válido decir que la relación del colonizado con el lenguaje del colonizador fue ambivalente: era utilizado como medio de inserción y comunicación, pero a la vez odiado y rechazado por constituir un genuino instrumento de dominio. Si bien la capacidad de expresarse en ese idioma se tornaba una virtud, a la vez entraba en conflicto con la consecuente ruptura con la lengua nativa (Asante – Mazama: 2009, 149).

²⁹⁷ Un claro ejemplo es el Kimbanguismo en el Congo, el cual rechazaba, bajo nombre de Cristo, al Dios colonial y sustituía, en la fórmula de la Trinidad, ‘en el nombre del padre, de Simon Kimbangu y de André Matsua’, por sus propios profetas.

Véase http://www.casadasafricanas.org.br/site/index.php?id=noticias&sub=01&id_noticia=189

Consulta realizada el 17 de septiembre de 2013. El portal consultado constituye un centro de investigación y promoción de actividades académico - culturales brasileño relacionado con el continente africano.

²⁹⁸ Con la palabra ancestral se hace solamente alusión a lo que indica la RAE: perteneciente o relativo a los antepasados; remoto o muy lejano en el pasado; procedente de una tradición remota o muy antigua. Queda excluida toda carga ideológica o connotación peyorativa para el término. <http://dle.rae.es/?id=SqspZFO>. Sitio web de la Real Academia Española. Consultado el 21 de abril de 2015.

También, la diversidad de categorías teológicas cristianas introducidas en África produjo respuestas muy particulares, potenciándose la resignificación de los ritos o los sacramentos que privilegia dicha religión: el Espíritu Santo, Jesucristo, la resurrección, el bautismo, el culto funerario, entre otros; los objetos y símbolos externos: uniformes, banderas, estrellas, tambores, rosarios, velas, hojas de palma, retratos, o las técnicas corporales que utilizaron: bailes, trances, posesiones, cánticos, relatos de sueños y de visiones, exorcismos, rituales de vómito, confesiones públicas, etc. Pero el culto, los rituales o un sistema religioso no se sustituyen por los de otro que se ha impuesto ni desaparece sin dejar huella. Los practicantes mezclaban de forma continua los registros, pasando de uno al otro, creando de *facto* situaciones de sincretismo religioso que no sólo afectaba a los lenguajes o las simbologías sino también a las configuraciones institucionales y a la formas de ejercicio de la autoridad y de legitimación (Comaroff – Comaroff: 1997, 23).

Tanto los administradores coloniales como los misioneros adoptaron actitudes hostiles hacia prácticas religiosas autóctonas y su pervivencia, y trataron de suprimirlas, como se evidenció en el caso de la creencia en la brujería y en las ordalías de veneno, que servían para descubrir si una persona era inocente o culpable de un crimen cuando era difícil de decidir; pasear el cadáver para descubrir al presunto responsable de su muerte por algún hechizo, o los rituales de iniciación (Opoku: 1987, 549). Los africanos reaccionaron a esos ataques de diferentes maneras: los que no se habían convertido, se opusieron a las imposiciones coloniales continuando con sus creencias y prácticas religiosas abierta o secretamente; en cambio, los que se sí se habían hecho cristianos, expresaron su resistencia introduciendo algunas de las ideas africanas en la nueva fe, de lo que resultó una fusión o hibridación de ideas (Comaroff – Comaroff: 1997, 89).

También fue frecuente el uso de la religión africana como amenaza al orden impuesto, utilizando la 'magia', la presunta intervención de sus dioses y antepasados, y la amenaza de maleficios y conjuros como aquellos poderes invisibles que les ayudarían tanto a detener el proceso colonizador como a revertirlo, como por ejemplo, los hechizos de guerra. En este sentido, surgieron movimientos proféticos que potenciaron una ideología

optimista por cuanto estaban a la espera de una permuta que llegaría en cualquier momento²⁹⁹.

Con el cambio de siglo los africanos cristianos tendieron a ser jóvenes educados, comerciantes, empleados y trabajadores migrantes. El crecimiento de la iglesia, la falta predicadores y ciertas tensiones raciales motorizaron la emergencia de una generación de protestantes africanos que buscó liderar conducción de las iglesias. Su gran desafío fue el dogma, pues comenzó a ser percibido un conjunto de ajustes / adaptaciones entre lo cristiano y lo autóctono (Chidester *et al*: 1997). Así, las iniciativas coloniales en todas las áreas provocaron numerosas contradicciones internas en sus sociedades. La capacidad africana de iniciativa ideológica fue dominante: la reactualización, la reconceptualización, el conservadurismo o la manipulación de las formas antiguas de las representaciones mentales y de los arquetipos culturales fueron características de la vida social³⁰⁰.

La adhesión a nuevas religiones mesiánicas surgidas en la primera mitad del siglo XX en varias colonias tuvo, por lo menos en sus primeras fases, un carácter progresista y de lucha anticolonial, cuando, gracias a la africanización, es decir, a la adaptación regional de las enseñanzas cristianas, avivó, por ejemplo, el naciente nacionalismo y se predicó que la lucha contra el colonialismo era una lucha contra un cristianismo colonial y desfigurado (Comaroff – Comaroff: 1997, 104). Luego, desde la segunda mitad del siglo XX, el continente experimentó la proliferación de un sinnúmero de expresiones de lo sagrado: la cantidad y modalidad de ceremonias se multiplicaron, hubo creación nuevas comunidades religiosas, aparecieron presuntos profetas portadores de mensajes, aumentaron las formas rituales de sanación, se propagaron de grupos de oración, curanderos y medicinas alternativas³⁰¹, entre otras manifestaciones, hechos que tienen en común la invocación del nombre de Dios y la afirmación de actuar en su nombre.

Ese fenómeno religioso no puede ser interpretado mecánicamente, a los ojos de una u otra disciplina, como la consecuencia del derrumbe de la legitimidad de los sistemas políticos africanos, de la persistente y alarmante crisis económica o de la fragmentación del tejido social. Incluso, según Bourdieu, sería prudente en este punto la incorporación de la

²⁹⁹ Para el tema véase Opoku, Kofi Asare (1987) La religión en África durante la era colonial. *Historia General de África*. Madrid: Tecnos / UNESCO. Tomo VII. Pág. 551 y siguientes.

³⁰⁰ Véase para el tema a Fall, Yoro (1992) Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. *África inventando el futuro*. México: El Colegio de México. Pág. 19.

³⁰¹ Véase para el tema Mbembe, Achille (1998) *Afriques indociles, Christianisme, Pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris: Karthala. Pp. 37 - 43.

variable de la resistencia como motivación (Fall: 1992, 21). Desde la segunda mitad el siglo XX, aún en lo religioso, el deseo de alejarse de los paradigmas del continente europeo estuvo presente, a la vez que se mantuvo la ambigüedad de sentir atracción por elementos culturales de dicho continente (Chakrabarty: 2009, 75 - 78).

Tales manifestaciones estarían marcadas por la triple influencia de: modo de producción capitalista, imperialismo y el vínculo de éste con el pasado de dominación. La cuestión que se debía plantear era: de qué modo la política colonial, primero, y las estructuras orgánicas de los estados independientes después influyeron y / o manipularon a la religión en su contenido así como en sus formas y estructuras en términos de sus propios intereses³⁰². En general derivaron de lo antedicho tres géneros de discurso teológico: una teología de la modernidad, que vincularía la búsqueda de la justicia social con la promoción de la razón, la ciencia y el progreso; una teología de la caridad, que se consagraría a resolver las desigualdades sociales y de la pobreza aportando soluciones morales radicalmente nuevas; una teología del desarrollo, que redefiniría modalidades de avance en términos de intereses locales.

Las tres características marcarían la nueva teología africana: primero, sería contextual, o sea, surgiría de la vida y de la cultura de los pueblos africanos; segundo, sería para la liberación, dado que la opresión no estaba sólo en lo cultural sino también en las estructuras políticas y económicas; y tercero, debería reconocer el lugar de las mujeres como una parte vital de la lucha por la liberación, tanto en la sociedad como en la Iglesia (Ukpong: 1984). Concomitantemente, como base ideológica dicha teología reconocía que el aspecto principal de la lucha de liberación era identitario, buscando en la memoria de la trágica evangelización recibida el modo de 'purificarse'. Luego, al redescubrir el misterio cristiano en el día a día del africano, podrían mitigar el sufrimiento, la miseria, la injusticia social y la explotación debida a principios derivados del capitalismo.

Desde ese punto propusieron un eje de inculturación, es decir, de apropiación del Evangelio según una hermenéutica existencial típicamente africana para la africanización de su liturgia; un eje de liberación y reivindicación, para superar el pasado de opresión y alienación de los africanos por los europeos, y un eje de reconstrucción para convertir los problemas en energía para el cambio. Tales posiciones llevaron también a la reflexión acerca de cierta victimización de los cristianos como si no pudiesen, por ellos mismos,

³⁰² Véase Mudimbe, V.Y. (1992) *Paciencia de la Filosofía*. En: Agüero Doná, Celma (Coord.) *África. Inventando el futuro*. México: El Colegio de México. Pp. 46 y 47.

inventarse 'un modelo propio para relacionarse con Dios sin necesidad de integrar la herencia de la evangelización occidental'. Teólogos como Elá agregaron comprensión al argumento basándose en el estigma del oprimido, quien no siempre logra tomar conciencia de su situación. Así, el nuevo conocimiento y sus símbolos no destruyeron completamente la relevancia del acervo colonial ni el idealismo de los apóstoles de la alteridad. Muchos nuevos argumentos experimentaron un proceso de fusión / sincretismo entendido como la mezcla del simbolismo local con los procesos de universalismo occidental, que permitieron una mayor y más activa participación en el campo político³⁰³.

Puede concluirse que, teológicamente, África asistió, desde el siglo XX, al surgimiento de pautas renovadas en el ámbito de lo religioso / espiritual, que condujeron tanto a una resignificación de ideas y prácticas como a acciones de resistencia a los cambios devenidos. También fueron reformuladas cuestiones concernientes al espacio ideológico y a su relación con el poder. Los principios político – económicos postulados por la teología africana interpelaron al sistema colonial del pasado e interrelacionaron sus consecuencias con instancias críticas del presente.

2.2- Diversidad en Sudáfrica

Lo expuesto anteriormente pretendió demostrar que las múltiples expresiones de religiosidad africanas, referentes de una identidad construida en el interjuego de su histórica sociabilidad intercomunitaria, estaban dotadas de dinamismo y flexibilidad a la vez que preservaban la esencia de antiguas interacciones con lo trascendente (Asante – Abarry: 1996). Luego, la imposición tanto misional como del estado colonial condujo a instancias de redefinición de tales identidades, de las nociones de agencia, desarrollo y potencialidad, y hasta de su propia historicidad, en el contexto de los cambios que atravesaron el siglo XIX, XX y hasta el presente. Así, mientras el continente redefinía su inserción en el ámbito internacional, las culturas locales tendieron profundizar una mirada retrospectiva hacia un pasado difícilmente recuperable. No resulta extraño entonces comprender que los africanos reelaboraran ese pasado y lo sostuvieran implícito en el presente como forma de resguardo y de reivindicación (Alingué: 2000).

³⁰³ Véase para el tema a Comaroff, Jean – Comaroff, John (1997) *Of revelation...Op. Cit.* Para este tema, el texto explica las relaciones entre colonizador y colonizado trascendiendo toda visión unilateral, de modo tal que desde una perspectiva dialéctica logra establecer una metodología para el estudio de los encuentros coloniales que revaloriza la interacción y la reciprocidad.

A continuación se expondrá un breve panorama sobre el escenario sudafricano en el cual, la compleja diversidad étnica local asistió a la llegada de diferentes colectivos europeos –*afrikaners* y británicos, principalmente– portadores de pautas socio – institucionales cuya imposición demarcará instancias de imbricación cultural y política. Entre aquéllos, el cristianismo ingresó en diferentes denominaciones, y estuvo signado por situaciones de inserción, adaptación y rechazo, al igual que entre los pueblos locales –los Xhosa, los Tswana y los Zulúes– quienes junto con la población denominada *coloured*, serán tratados en particular dado su decisivo protagonismo posterior³⁰⁴.

La comunidad Xhosa, al igual que otros pueblos bantúes³⁰⁵, respetaba en su religión original a un creador que sólo podía ser consultado en situaciones excepcionales, como problemas de salud, guerra o desastres ambientales, por medio de intermediarios que consultaban a los antepasados para luego de honrarlos con sacrificios rituales. Las actividades ceremoniales estaban presentes en la práctica religiosa, tal como más tarde fueron impuestas por los misioneros. A pesar de ello, la resistencia inicial al avance del cristianismo fue intensa, y fue el desgaste producido por las interrupciones bélicas, climáticas y demográficas que sufrieron lo que condicionó su posterior acercamiento a dicha confesión³⁰⁶.

³⁰⁴ Dada la multiétnicidad de la región, se realizó como recorte una selección de los pueblos que ocuparon la territorialidad que más tarde estaría principalmente involucrada en el devenir histórico sudafricano. Entre los de origen europeo, fueron omitidos aquellos que constituían minorías, priorizando a británicos y descendientes de holandeses. Para la selección, en el caso de los Xhosa, los Tswana y los Zulúes, al criterio de ocupación territorial se le sumó la presunción de importancia numérica, aunque toda consideración cuantitativa resulta estimativa, según se base en el sentido étnico amplio o en el lingüístico. A modo de aclaración: The four major ethnic divisions among black South Africans are the Nguni, Sotho- Tswana, Shangaan-Tsonga and Venda. The Nguni represent nearly two thirds of South Africa's black population and can be divided into four distinct groups: the northern and central Nguni (the Zulu-speaking peoples), the Southern Nguni (the Xhosa-speaking peoples), the Swazi people from Swaziland and adjacent areas and the Ndebele people of the Northern Province and Mpumalanga. <http://www.sahistory.org.za/people-south-africa/xhosa#sthash.bhxVWb2n.dpuf> Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 5 de enero de 2015.

³⁰⁵ Abantu, or Bantu (it was used by colonists) is the Zulu word for people. This original meaning changed through the history of South Africa. It is a term used in two ways in archaeology, history and anthropology: 1) it named a major linguistic group in Africa, and more locally, to identify the sizeable group of Nguni languages spoken by many africans in sub-Saharan Africa; 2) it identifies those Bantu-speakers who spoke that group of closely related languages which linguists divide into four categories: Nguni, Sotho-Tswana, Venda and Tsonga-speakers. It is important to note that the Bantu-speaking peoples are not an homogenous group. They comprise more than a 100 million people who live in southern and central Africa, ranging from Nigeria and Uganda to South Africa, and who speak about 700 languages, including many dialects. Nelson Mandela was xhosa – speaker from Thembu's village. <http://www.sahistory.org.za/article/bantu> South African history on line. Toward's a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 6 de enero de 2015.

³⁰⁶ La crisis provocada por el colapso político detonó diversas formas de profecías como respuestas a dicha situación:

Los evangelizadores utilizaron el xhosa para el canto coral, y uno de los integrantes de la comunidad devenido en misionero, Enoc Sontonga³⁰⁷ compuso en 1897 el que en 1925 sería el himno del African National Congress, y desde 1994, parte del himno nacional de Sudáfrica, denominado *Nkosi Sikele 'iAfrika*, o Dios bendiga a África. En el siglo XX, la mayoría de la población adoptó el formalismo cristiano protestante, tanto de la iglesia reformada como de la anglicana, según la espacialidad que ocuparan, o bien, la pertenencia a iglesias independientes. Esto se complejizó ante la segregación espacial aplicada por la política de bantustanes vigente desde 1953, que los reagrupó en dos áreas periféricas³⁰⁸. En tal sentido, merece una reflexión particular el hecho de que, un mismo pueblo, con siglos de identidad cultural compartida, haya recibido al cristianismo en modalidades diferentes, tanto en la variante religiosa como en la cultural y través de sendos modelos, signados por institucionalidad, valores y acciones disímiles y hasta contrapuestas.

El pueblo Tswana también fue resistente a la conversión al cristianismo, a pesar de los esfuerzos de misioneros famosos como Robert Moffatt³⁰⁹, que tradujo la Biblia, y su yerno, David Livingstone³¹⁰. Las excepciones fueron algunos de sus gobernantes, como Kgama y Sechele, que contribuyeron a reforzar la imposición de la religión local como una forma de fortalecer su autoridad sobre el pueblo³¹¹. Sus organizaciones sociales, ceremonias y creencias religiosas originales fueron similares a las de los otros pueblos locales, pero se distinguieron por su sistema jurídico complejo, que implicaba una jerarquía de tribunales y mediadores, y duros castigos para los culpables de crímenes, en una

a-Nxele, quien creció como cristiano en una granja *boer*, en 1812 condujo a su pueblo a una guerra que él consideraba la verdadera batalla entre el Dios de los blancos y el de los negros. En ella fue capturado y encarcelado en la isla Robben. Murió ahogado mientras intentaba escapar.

B-Ntsikana, de la religión xhosa pasó al cristianismo por una visión mística. Fue pacifista y creyó en la soberanía de Dios, la santidad del domingo, el bautismo por el agua, el rechazo del ocre rojo, la monogamia y la oración.

C- el tercer profeta afirmó que no había esperanza para derrocar el gobierno blanco, pero que confiaba en la educación occidental, los métodos de cultivo y la tecnología a obtener la igualdad.

Véase Elphick, Richard (1997) *Christianity in South Africa: a political, social, and cultural history*. Davenport: University of California Press. Pp. 68 – 89.

³⁰⁷ <http://www.sahistory.org.za/people/enoch-mankayi-sontonga>. South African history on line. Toward´s a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 6 de enero de 2015.

³⁰⁸ Véase <http://www.sahistory.org.za/people-south-africa/xhosa> South African history on line. Toward´s a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 6 de enero de 2015.

³⁰⁹ Para un perfil biográfico véase <http://www.wholesomewords.org/missions/bmoffat.html>. Sitio web Worldwide biographies. Consultado el 21 de abril de 2016.

³¹⁰ Para un perfil biográfico véase <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/livingstone.htm>. Sitio web Biografías y vidas. Consultado el 19 de abril de 2016.

³¹¹ Sobre el particular véase el texto de Comaroff, Jean – Comaroff, John (1997) Op. Cit. Pág. 89 y ss.

comunidad dispersa espacialmente³¹². En cuanto al trabajo, utilizaban una organización en grupos etarios a cada uno de los cuales se le asignaban tareas específicas. También eran promotores de la labor voluntaria en colaboración con las familias de la comunidad, especialmente durante las temporadas de cultivo y cosecha. El denominado *letsema* aún en el presente remite en Sudáfrica a las tareas de voluntariado³¹³.

Los cambios de último tercio del siglo XIX, como el descubrimiento de diamantes y oro en el sur de África condicionaron la demanda de trabajadores mineros migrantes. Los tswana acudieron a desempeñar tal actividad mientras el avance británico y *afrikaner* los desposeyó de casi todo su territorio. Desde mediados del siglo XX, la distribución étnico – espacial en bantustanes³¹⁴ los recluyó en Bophuthatswana. Si bien la mayoría permaneció en la cristiandad hasta la actualidad, aún conservan creencias precoloniales que las iglesias independientes africanas incorporaron. Como ejemplo, puede ser citada la situación de enfermedad, mitigada tanto por médicos como por el *ngak* o curandero, que apela a la mediación con los antepasados (Cox – Haar: 2003).

Los zulúes no fueron en su pasado distantes culturalmente de los xhosa, pero la distinción colonial produjo diferencias entre las colonias de El Cabo y Natal. Su vida religiosa era intensa, y se basaba en la magia y en los designios de los espíritus ancestrales, que demandaban, a través de sueños o enfermedades, ofrendas para la protección, la buena salud y la felicidad (Idowu: 1973). Muchos adhirieron al cristianismo durante el colonialismo, aunque las creencias heredadas continuaron presentes por medio del mecanismo de fusión. El derrocamiento de su reino, hacia 1880, los empujó a migrar para trabajar en la construcción del ferrocarril en el norte de Natal y en las minas de Witwatersrand³¹⁵, donde más tarde conocieron la variante pentecostal, mejor aceptada por sus afinidades con los principios zulúes y por la abierta inclusión que proponían.

³¹² <http://www.sahistory.org.za/people-south-africa/tswana> South African history on line. Toward's a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 6 de enero de 2015.

³¹³ Véase <http://www.letsema.co.za/> Sitio web Letsema. Consultado el 3 de enero de 2015.

³¹⁴ Se denominó así a cada uno de los *homelands* o patrias independientes creados en Sudáfrica a partir de 1951, para reubicar a los grupos étnicos no blancos en cumplimiento del sistema de *apartheid* o segregación racial, fomentado por el primer ministro Hendrik Frensch Verwoerd. Hasta el momento de su disolución, en 1994, por la instauración de la democracia multirracial, unos 12 millones de negros y *coloreads* sudafricanos vivieron en áreas marginales (Bophuthatswana, Ciskei, Gazankulu, Kangwane, Kwandebele, KwaZulu, Lebowa, Qwaqwa, Transkei y Venda), con una especie de independencia nominal, y privados de derechos civiles y políticos (Chidester: 1996).

³¹⁵ <http://www.sahistory.org.za/people-south-africa/zulu> South African history on line. Toward's a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 6 de enero de 2015.

En aquella, los conceptos de 'espíritu, posesión, fe en la sanación, manifestaciones de poder espiritual', entre otras, fueron propiciados, y compartieron con las iglesias proféticas el rechazo por la brujería, la necesidad de 'expulsar espíritus malignos que se apropiaban del individuo, el uso de ciertas ropas de color blanco y algunas restricciones alimentarias' (Bediako: 2000, a). La primera iglesia fue fundada por el misionero Pieter Louis Le Roux³¹⁶, un *afrikaner* que había sido ordenado pastor en la Iglesia Reformada Holandesa en 1893, pero que 1903, la dejó y unió a la de Sión, erigida en EE.UU. por Alexander Dowie³¹⁷. Doctrinariamente, se aceptó la poligamia y otros elementos de las estructuras religiosas africanas, circunstancia que facilitó la incorporación masiva de fieles.

Con el tiempo, en lo político, la región de KwaZulu obtuvo diferenciaciones administrativas por la presión de su jefe Buthelezi. Desde su interior se propulsó el Inkatha, más tarde, Partido de la Libertad Inkatha, para el logro del autogobierno, hasta que, desde los años noventa se acordó con el Congreso Nacional Africano que gozarían de un estatus especial³¹⁸. Una de las características, casi paradójal, del contexto sudafricano, fue que la presencia europea desde mediados del siglo XVI, con el tiempo pasó a ser considerada anterior a la africana³¹⁹. Esa noción será ampliada más adelante, pero se la anticipa para incluir a continuación, junto con los pueblos arriba descritos, a los descendientes de holandeses que ocuparon África de Sur.

Los primeros contactos en esa región fueron sostenidos marineros portugueses, pero fueron por integrantes de la Compañía Holandesa de Indias Orientales holandeses quienes permanecieron en el lugar, construido como punto de reabastecimiento en el camino hacia oriente, desde 1652. A ellos se sumaron franceses que huían de persecuciones religiosas europeas y una minoría de alemanes y portugueses. Luego de finalizado el servicio formal, dichos colonos podían acceder a la posesión de tierras para la actividad agrícola y ganadera. Con el tiempo, desarrollaron un fuerte sentido de pertenencia al lugar, reforzado por la lengua *afrikaans*, una construcción histórica basada

³¹⁶ Para un perfil biográfico véase http://www.dacb.org/stories/southafrica/leroux_pieter.html. Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 11 de abril de 2016.

³¹⁷ Dowie nació en Edimburgo en 1847 y murió en Zion City, Chicago, en 1907. Fue Pastor británico de origen escocés y en 1888 se mudó a EE UU, donde fundó la Iglesia Cristiana Apostólica de Sión, junto con la ciudad Zion City, a orillas del río Michigan (1901). Sus adeptos lo despojaron de su autoridad por déspota, hipócrita y polígamo. Véase Elphick, Richard (1997) *Op. Cit.* Pp. 16 – 31.

³¹⁸ Véase <http://www.ifp.org.za/>. Sitio web del Inkatha Freedom Party. Consultado el 2 de enero de 2016.

³¹⁹ Entre las ideas que sustentaron la mentalidad *afrikaner* estaba la afirmación de que ellos habían estado presentes en el continente africano desde antes que las comunidades negras. Véase O'Meara, Dan. (1983) *Volkskapitalisme: Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism, 1934-1948*. Cambridge: Cambridge University Press.

en un pasado en el lugar y la religión cristiana reformada en interacción con el sector político³²⁰.

Hacia 1795 había siete congregaciones reformadas en El Cabo, y esas variantes del calvinismo se convirtieron en la filosofía de la vida y la visión del mundo de los *afrikaners*, propiciando la individualidad y la independencia junto con el espíritu pionero que los condujo en su migración hacia tierras del interior a una travesía que los posicionaba como la nación de Israel en marcha hacia la tierra prometida³²¹. La Biblia era la única guía, y la falta de intercambios derivada del gusto por el aislamiento los condicionó a un vacío cultural que endureció la práctica religiosa, basada en la creencia de ser el pueblo elegido para difundir la fe cristiana en África. Hubo varias denominaciones reformadas en Sudáfrica: la Iglesia Reformada Holandesa Sudafricana, la Iglesia Reformada Germanoholandesa, la Iglesia Reformada, la Iglesia Protestante Africana, y la Iglesia Unida Reformada en Sudáfrica³²². Durante el siglo XX, las circunstancias políticas en Sudáfrica tomarán un curso tal que, de la mano de la imposición del *apartheid* o desarrollo separado, complejizarán el escenario institucional y social³²³.

Los británicos, por su parte, llegaron a la región de El Cabo destinados a crear un enclave que protegiera la ruta comercial hacia el este. No obstante, pronto detectaron que aquella tenía potencial económico en sí misma. Los primeros contactos con la población local fueron intercambios pacíficos que beneficiaban a ambos interesados (Ross: 2006). Desde principios del siglo XIX, el gobierno británico alentó la migración a la colonia, y los

³²⁰ Calvino sostuvo que Dios había decidido sobre la vida de cada individuo, y que su alma sólo podría salvarse por medio de la fe (Calvino. Institución Cristiana, capítulo XIV, nº 5). De allí derivaban dos principios: la predestinación y la concesión de bienes, por los cuales se sabía si uno era elegido o condenado. Así, los individuos debían demostrarse a sí mismos y a los demás que eran parte de los elegidos. La aplicación de estas cuestiones en África del sur hizo que los blancos sostuvieran que sólo ellos podían salvarse, dado que su riqueza, civilización y grado de prosperidad eran signos de ello, mientras que la población negra era considerada salvaje, falta de educación, pobre y condenada a una vida miserable. A esto se agregó la utilización del concepto teológico de tierra prometida para el pueblo elegido blanco con la finalidad de justificar la apropiación de territorios y su permanencia en ellos. También se recurrió a múltiples pasajes bíblicos que sirvieron para justificar el racismo: Génesis 4:11-15, con el episodio de la marca de Caín, identificada por algunos teólogos con la piel oscura, Génesis 9:18-27, sobre la maldición de Cam, descendiente de Noé, argumentándose que Cam tenía piel oscura y que estaba destinado a ser esclavo de sus hermanos. Otras citas de la Biblia también fueron forzadas en su interpretación para forjar una ideología basada en la superioridad del hombre blanco, en coincidencia con un plan divino. Calvino, Juan (1858) *Institución de la Religión Cristiana*. Usoz y Río, Luis de (Reed.) Cipriano de Valera /1597/ (Trad. y publ.).

³²¹ Los que se reubicaron en regiones del interior en la gesta denominada *Gran Trek* (1836-1854) y se ocuparon de actividades agroganaderas, fueron denominados bóeres. Su iniciativa derivó en la creación en 1852 de la República de Sudáfrica y de la República del Estado Libre de Orange en 1854.

³²² Las disidencias en cuestiones teológico – doctrinales y operativas locales signaron estas divisiones.

³²³ En el capítulo siguiente será desarrollado el conjunto de normativas que entre 1947 y 1994 impactó en las comunidades sudafricanas y el de las acciones que las iglesias protestantes sostuvieron.

arribados se fueron ubicando, hasta 1820, en diferentes regiones. La experiencia no fue buena para todos, pues la vida en la frontera era dura, y tanto la sequía como la falta de transporte desalentaron a quienes no eran agricultores avezados, que volvieron a relocalizarse en áreas urbanas³²⁴. Entonces, la escasez de mano de obra promovió la decisión de importar esclavos desde la costa este africana y las islas del sudeste asiático. Fueron utilizados en todos los sectores de la economía en condiciones de explotación y hacinamiento, que se endurecieron con el tiempo hasta que la esclavitud fue abolida oficialmente en 1834 y muchos de ellos fueron liberados, aún ante el rechazo de sus ex dueños (Mbiti: 1969).

En ese marco se destacó la labor de la Sociedad Misionera de Londres³²⁵, que ya había intervenido en defensa de los trabajadores negros maltratados en las granjas (Glasson: 2011), junto con el Rev. Johannes van der Kemp, luchador por los derechos de los residentes negros oprimidos de El Cabo³²⁶. En cuanto al cristianismo protestante, el anglicano fue sostenido desde su arribo a la región de África del sur a finales del siglo XVIII. Desde 1870 se instaló la Iglesia Anglicana de Sudáfrica³²⁷ que continúa hasta el presente y posee 25 diócesis distribuidas en la región³²⁸. Es destacable mencionar que entre 1986 y 1996 su líder fue el Premio Nobel de la Paz, Arzobispo Desmond Tutu, luchador *antiapartheid*³²⁹.

³²⁴ <http://www.sahistory.org.za/topic/britain-takes-control-cape> South African history on line. Toward's a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 6 de enero de 2015.

³²⁵ Para el tema véase Ellis, Wiliam (1844) *History of the London Missionary Society*. London: John Snow.

³²⁶ http://www.dacb.org/stories/southafrica/vanderkemp_johannes.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 7 de enero de 2016.

³²⁷ Véase <http://www.cpsa.org.za>. Sitio web de la Anglican Church of Southern Africa. Consulta realizada el 31 de julio de 2013.

³²⁸ <http://www.anglicanchurchsa.org/view.asp?pg=news>. Sitio web de la Anglican Church of Southern Africa. Consulta realizada el 2 de agosto de 2013.

³²⁹ Desmond Tutu nació en 1931 en Sudáfrica. Es anglicano, profesor de teología y militante político en defensa de los derechos humanos, hecho por el cual recibió en 1984 con el Premio Nobel de la Paz. A finales de la década de los sesenta se trasladó a Londres, donde cursó estudios en el King's College y, entre 1971 y 1975, trabajó en el Consejo Mundial de las Iglesias. Regresó a Sudáfrica en 1975, y luego fue elegido secretario general del Consejo de Iglesias de Sudáfrica, cargo en el que destacó por sus acciones y alegatos a favor de la supresión del apartheid. Fue designado el primer arzobispo negro de Ciudad del Cabo. Desde 1994 encabezó las sesiones Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Desde 1996 recorrió el mundo disertando sobre el caso sudafricano, a la vez que produjo una vasta producción escrita. Se retiró de la vida pública el 7 de octubre de 2010.

<http://www.southafrica.info/about/people/tutu-230710.htm>. Sitio web oficial de la República de Sudáfrica. Consulta realizada el 2 de agosto de 2015.

El metodismo, practicado por soldados británicos residentes en Sudáfrica desde finales del siglo XVIII, fue formalmente iniciado por Barnabas Shaw³³⁰ quien estableció la primera Iglesia entre el pueblo *khoi* en Leliefontein. A su vez, William Shaw expandió la fe por medio de misiones en diferentes regiones, logrando constituir seis distritos que se reunieron por primera vez en una conferencia de iglesias en 1883 (Prozesky - De Gruchy: 1995). Destacado por su universalismo³³¹, pudo sostener a lo largo del tiempo la capacidad de involucrarse con los temas que afectaban a la población: desde las formas opresivas de trabajo hasta las necesidades educativas. Tales ideas estuvieron presentes en Nelson Mandela a través de su formación en establecimientos educativos metodistas aunque ésta no fuese una práctica religiosa formal en él (Forster: 2014).

Finalmente, la presencia *coloured* fue, al igual que todos los otros grupos étnicos víctima de la segregación y legislaciones represivas dictadas por el poder colonial y los sucesivos gobiernos en África del sur desde poco después de la fundación del Cabo de Buena Esperanza, Natal y las repúblicas boeres³³². El término 'gente de color' fue utilizado antes y durante el *apartheid* para referirse a las personas que eran consideradas de origen étnico mestizo como resultado de la fusión entre dos o más etnias, y que habían asistido a un oscilante ejercicio de sus derechos derivado de la normativa de cada gobierno³³³. Así, hasta 1930, los *coloureds* gozaron de derechos políticos, pero desde 1930 les fueron limitados a la elección de representantes blancos. Desde 1948, con el Partido Nacional en el gobierno, ya quedaron completamente privados de ellos hasta su restitución con el advenimiento de la democracia multirracial en 1994.

Dicho partido radicalizó la cuestión racial para hacer cumplir la segregación social, residencial y política. Para ello, eliminó toda protección que la población mestiza había

³³⁰ Véase Moister, William (1817) *Barnabas Shaw. The story of his life and missionary labours in Southern Africa, with a brief account of the wesleyan missions in that country*. London: Wesleyan Conference office.

³³¹ <http://www.methodist.org.za/heritage/south-african-history>. Sitio web de la Iglesia Metodista en Sudáfrica. Consultado el 10 de enero de 2016.

³³² Los *coloureds* fueron el grupo humano derivado de una de las 'clasificaciones' realizadas por la política de *apartheid* instaurada en Sudáfrica a partir de 1948. Se incluyó en dicho agrupamiento a descendientes de pobladores llevados para trabajar como esclavos en el pasado desde las regiones correspondientes a las actuales India, Indonesia, Malasia, quienes se unieron a lo largo del tiempo con colonos blancos y población negra. La identidad inventada que fueron desarrollando desde mediados del siglo XX no fue uniforme, como tampoco lo fue a partir del final del *apartheid*. Véase para el tema el texto de Martin, Denis Constant (2001) *What's in the name 'Coloured? Social identities in the new South Africa after apartheid*. Kwela Books: Cape Town.

³³³ <http://www.sahistory.org.za/dated-event/full-citizenship-coloured-people-called#sthash.R6S7STk5.dpuf> South African history on line. Toward's a people history. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 3 de enero de 2015.

tenido históricamente y al igual que a los negros, los sometió a la Ley de Áreas de Grupo de 1950, la de Ley de Registro de Población de 1950 y la de representación separada de la Ley de 1951 (Horrell: 1975). Los electores mestizos también perdieron su derecho al voto y el amparo de todas organizaciones políticas que los defendían, como la Unión Nacional de Personas con color dirigida por George Golding³³⁴, que siempre había sostenido la negociación y el compromiso social. La organización Coloured People Congress se unió con los movimientos de liberación, logrando estar incluida en la redacción de la Carta de la Libertad en 1955, pero si bien en general se organizaron para resistir contra la opresión blanca, en la mayoría de los casos carecieron de coordinación y recursos para la acción³³⁵. En lo religioso, algunos conservaron su pertenencia a la fe musulmana como derivación de las creencias de sus antepasados, sobre todo los malayos y los indios, mientras la mayoría se sumó al cristianismo reformado en concordancia con la lengua *afrikaans*. Una minoría se unió a iglesia independiente *griqua*, que integró a grupos de *coloureds* con poblaciones negras del interior de Sudáfrica.

Los pentecostales, por su parte, ingresados en 1908 desde Estados Unidos, lograron en menos de un siglo, extender su mensaje a un alto porcentaje de la población. El conjunto de sus iglesias incluyó a varias denominaciones, a iglesias afiliadas y otras independientes que, junto con múltiples organizaciones más pequeñas formaban grupos socialmente significativos tanto en el ámbito rural como en el urbano. Es destacable que desde mediados del siglo XX, asistieron a una fuerte expansión entre las comunidades mestizas, dado que algunos de sus integrantes estaban decepcionados por la rigidez reformada y sus acciones durante el *apartheid*. No obstante, algunos sectores hallaron en la difusión mediática pentecostal espacios de contención que los atrajo a un tránsito espiritual renovado (Elphick – Davenport: 2007).

Del recorrido trazado sobre los actores presentes en el escenario sudafricano, puede sostenerse que tales sociedades asistieron, como consecuencia de la imposición de la dominación colonial europea, a un fuerte y veloz impacto que se tradujo en transformaciones estructurales en sus formas de interpretar la realidad, de vivir y de profesar sus creencias. En tal sentido, las formaciones sociales, la espacialidad, los factores

³³⁴ <http://www.sahistory.org.za/people/george-john-golding>. South African history on line. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 3 de enero de 2015.

³³⁵ <http://www.sahistory.org.za/topic/south-african-coloured-people-organisation-sacpo>. Sitio web dedicado a la Historia de Sudáfrica. Consultado el 5 de enero de 2015.

de poder, la espiritualidad y hasta el ambiente asistieron a la intrusión de quienes, con afán expoliador impusieron la esclavitud, el trabajo forzado, el racismo y la depredación extractiva como situaciones cotidianas. En ese contexto, la religión tuvo la contradictoria función de ser, por un lado, un elemento más de subalternización, a la vez que, en algunos casos, luchó por el logro de cambios favorables hacia los más desprotegidos, junto con una redimensión de la cuestión religiosa (Comaroff – Comaroff: 1997, 359 y ss.).

Por otro lado, la creación de iglesias cristianas africanas, escindidas de las de origen europeo, fue un fenómeno frecuente tanto en África como en Sudáfrica, basado en los intentos de cuestionamiento hacia la opresiva realidad sociopolítica y la percepción de acciones aculturantes que interpelaban la identidad africana:

*It is my firm belief that we can be christianised without necessarily being europeanised. And it is essential that it should be so; for we have qualities which are indispensable to human progress and happiness ... but Christ has not come to completion. Thus the Christian religion has not come to Africa to abrogate bantu traditions and customs but to give them their completion*³³⁶.

También, las iglesias africanizadas fueron objeto de control ante la posibilidad de constituir núcleos de movimientos antiblancos. Aquéllas, al igual que las sustentadas en las ideas de la Teología de la Liberación, luchaban contra la ingeniería social del *apartheid* aún cuando eran objeto de controles y persecuciones:

‘...There are several Churches in Johannesburg that form a nuclei [sic] of the new movement. The one I know best is in Doornfontein. The Minister or Priest in Charge has been to America. From time to time he has special services, usually on a Friday evening, at which all the excesses of emotion associated with conversion-revivalism can be seen. The singing intelligible [sic] to Europeans is the American Spirituals, but there are Bantu adaptations of hymn tunes. Selope Thema is an adherent to the Church mentioned. I have not seen dancing or dances at this Church, but on the best of authority I am assured dances do take place in the form of social evenings.... The conjecture that there is an anti-white Church movement is well-founded. So far as I know it the movement is combining Churchism, as taught by white missionaries, with tribal custom and useage. The movement is favoured by nearly all the ICU and

³³⁶ Citado en Copley, Alan Gregor (1991) The African National Church. Self-Determination and political struggle among black christians in South Africa to 1948. *Church History*. Vol. 60, No. 3, Sep, pp. 358.

African Nat. Congress Officials and some of the Non-European Fed of Trade Unions (Communist) Native Officials. William Ballinger to J. H. Pim, 23 December 1935...' (Anderson: 2001, 359).

A su vez, tal sistema de segregación controlaba y ordenaba todos los aspectos de la vida, incluido el modo de interpretar el cristianismo y de practicar la religión, y utilizó durante los años de su implementación, justificaciones teológicas para fundamentar la segregación y controlar desde los detalles del culto hasta los contenidos doctrinales (Tayob – Weisse: 1999). Dado que se intentaba separar a la religión de la política para evitar formas de resistencia, condenando como herejías todo tipo de asociación entre aquéllas, las iglesias negras, en contrapartida, trataban de integrar la política en la religión, utilizando la noción de 'salvación' como correlato de la deseada liberación de la opresión (Nolan: 1989, 198).

De lo descripto³³⁷ queda claro entonces que, así como en otros países, en Sudáfrica, las organizaciones religiosas fueron y son esencialmente, instituciones sociales que generan y transmiten valores e ideas que se redimensionan ante los cambios coyunturales, dado que la reelaboración espiritual general impacta en los campos particulares (Falola – Heaton: 2008). El desorden imperante, en términos de situaciones opresivas y / o disruptivas, puede ser interpretado como símbolo y consecuencia de una 'falta de conocimiento adecuado sobre Dios y sobre sus planes', y para ello, la fluidez de los recorridos espirituales individuales proporcionaría 'el conocimiento para la recomposición de representaciones religiosas' (Hervieu – Léger: 2004, 178 y ss.).

En tal sentido, el cristianismo en Sudáfrica, basado en enseñanzas provistas de gran variedad de ingredientes locales y translocales, representó un laboratorio en el que se pudo observar cómo se potenciaron recomposiciones sociopolíticas en circunstancias contextualizadas derivadas de un escenario que fue testigo de prolongadas dislocaciones sociales, económicas y políticas³³⁸. Durante las crisis, la religión habría provisto a los sectores que participaban de ella, de una correspondencia identitaria individuos y grupos sociales basada en intereses comunes, tendientes a la búsqueda de reivindicaciones³³⁹. La

³³⁷ Dada la cantidad de denominaciones cristianas protestantes, se seleccionaron las más destacadas en función de su importancia numérica y de impacto sociocultural, tal como fue indicado en la cita 27.

³³⁸ Chossudovsky, M. (1988) *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial. S/I: Network*.

³³⁹ Anderson, Allan (1995) *The Hermeneutical Processes of Pentecostal-type African Initiated Churches in South Africa*. Annual Conference of the Southern African Missiological Society.

<http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/hermeneutic.htm> Sitio web de la Universidad de Birmingham, Reino Unido. Consulta realizada el 27 de agosto de 2013.

contribución más importante se habría expresado a través de los principios de su saber religioso, propiciadores del logro de ciertos niveles de regeneración social, económica y política, aspectos en los que se profundizará más adelante. Las mediaciones llevadas a cabo por las iglesias cristianas en Sudáfrica colaboraron con la reelaboración de identidades religiosas, individuales y colectivas, tendientes a que la sociedad pudiese pensarse a sí misma de un modo renovado y, en algunos casos, optimista, particularmente en un escenario que poseía fuertes desafíos en marcha y la carga de un duro pasado³⁴⁰.

A continuación serán especificadas instancias histórico – contextuales de dicho país, con la finalidad de analizar luego el modo en que progresivamente fueron instaladas, sostenidas y reforzadas instancias de poder que lograron institucionalizar el sistema de segregación denominado *apartheid*, en el marco del cual una minoría blanca sostuvo el control casi total de la mayoría no blanca.

2.3- El contexto sudafricano

En este capítulo se dará cuenta de los principales lineamientos del devenir histórico sudafricano, con la finalidad de describir de modo general los momentos que luego serán particularizados para incursionar en el análisis de la relación entre la religión y el poder, los actores y las ideas. El territorio asistió a los primeros contactos con europeos hacia el siglo XV a través de la navegación costera, cuando marinos portugueses exploraban el área occidental buscando una ruta marítima hacia la India que reemplazara a la terrestre que atravesaba Asia central.

En 1487, Bartolomé Dias logró atravesar el Cabo de las Tormentas, redenido más tarde de Buena Esperanza. Luego, en 1498, Vasco de Gama navegó por la misma ruta, y fue desde el siglo XVI en que se convirtió en un sitio habitual de recalada para el abastecimiento de tripulaciones en viaje a oriente (Varela: 2007). Una nave holandesa naufragó en 1647 cerca de la bahía del Cabo, y su tripulación construyó un fuerte que más tarde fue ocupado por integrantes de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales³⁴¹ como asentamiento permanente. Allí se instaló el 6 de abril de 1652 un grupo holandeses

³⁴⁰ Para el tema de las identidades dinámicas, véase Gez, Y. - Droz, Y. - Soares, E. - Rey, J. (2017) From Converts to Itinerants. Religious butinage as dynamic identity. *Current Anthropology*. Volume 58, Number 2, April. Pp. 141 - 159.

³⁴¹ Para mayores datos sobre la Verenigde Oostindische Compagnie or VOC, véase: <http://www.vocsite.nl/>. Sitio web de la Compañía. Consultado el 13 de abril de 2016.

que había arribado con cinco barcos al mando Jan van Riebeck³⁴², Comandante del Cabo hasta 1662. Con el tiempo llegaron alemanes y franceses que huían de persecuciones religiosas en sus países, y se asentaron también.

Se desarrollaron actividades agrícolas y ganaderas para lo cual fueron llevados esclavos, principalmente procedentes desde Madagascar e Indonesia. A medida que la población crecía, se inició la lucha por la apropiación y el uso de la tierra, situación que produjo tensas interrupciones. Desde finales del siglo XVIII los británicos avanzaron en el territorio hasta que en 1806 tomaron posesión concreta de la que sería Ciudad del Cabo para tener el control sobre el puerto, estratégicamente ubicado para la navegación hacia oriente. Paulatinamente fueron poblando áreas y dominando el comercio, las finanzas, la minería y la industria (Gentili: 2012).

La centralización de la nación zulú y comienzo de la explotación minera durante el siglo XIX complejizaron la situación, ya tensa entre británicos y bóeres, que resistían la pérdida de tierras. En 1843, los primeros crearon la Colonia de Natal³⁴³, a la cual fueron llevados desde casi dos mil inmigrantes indios para trabajar³⁴⁴. La población negra, por su parte, fue sometida por las armas o a través de diferentes formas de coerción³⁴⁵. En ese complejo escenario de rivalidad por la apropiación territorial, los *boers*, descendientes de holandeses dedicados a actividades agroganaderas, optaron por emigrar hacia el norte en su búsqueda de 'tierra y libertad', y se establecieron en Transvaal y en el Estado Libre de Orange³⁴⁶.

³⁴² Para referencias biográficas véase <http://www.sahistory.org.za/topic/arrival-jan-van-riebeek-cape-6-april-1652>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 17 de abril de 2016.

³⁴³ <http://www.sahistory.org.za/topic/zulu-kingdom-and-colony-natal>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 21 de abril de 2016.

³⁴⁴ Para el tema véase <http://www.sahistory.org.za/article/indian-indentured-labour-natal-1860-1911>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 21 de abril de 2016.

³⁴⁵ Para la fundamentación ideológica de la inferioridad de los negros, la minoría blanca utilizó innumerables recursos: desde el falseamiento de la historia hasta la reinterpretación de mandatos bíblicos. Los *afrikaaners*, autodefinidos a través de tres elementos indisolubles: la lengua, la historia y la religión, basaron en ellos su identidad de 'pueblo elegido', designado por Dios para liderar en el extremo sur de África una 'misión divina', y sus teólogos han utilizado el episodio bíblico de la maldición de la descendencia de Cam, supuesto antepasado de los pueblos africanos negros, para ubicar a estos en la más humillante inferioridad. Dicha misión divina se basaba en 'guiar y civilizar a los pueblos africanos', en no mezclarse con ellos para preservar la 'pureza de sangre', y en ejercer el derecho de propiedad, en su calidad de pueblo elegido, sobre la tierra, dado que representa la 'tierra prometida otorgada por Dios'. Con la práctica de estos principios se legitimó la hegemonía política blanca y su control sobre la economía, el territorio y la mano de obra negra. El posterior *apartheid* se basó en estos principios, y los instrumentó hasta los detalles más sutiles. Véase sobre el tema a Guitard, Odette (1983) *Apartheid*. México: Fondo de Cultura Económica.

³⁴⁶ Puede ser señalado el hecho de que no sólo protagonizaron migraciones internas sino también externas, como el caso de los emigrados *boers* a la Patagonia Argentina hacia 1902/3. Véase Pineau, Marisa (1997) *Los sudafricanos miraron al Atlántico. La migración boer a la Argentina*.

En 1887, fue hallado un importante filón de oro en Witwatersrand, Transvaal, por lo cual, miles de colonos, principalmente británicos fueron a trabajar allí junto con numerosos habitantes procedentes de los diferentes pueblos africanos. No obstante, el ambiente se tornó hostil al imponérseles pesadas cargas fiscales sobre la extracción de dicho metal. Así, la tensión entre los *boers* y los propietarios y / o accionistas británicos de las minas aumentó hasta que a fines del siglo, se produjeron las dos guerras anglo – *boers*: la primera se desarrolló entre el 16 de diciembre de 1880 y el 23 de marzo de 1881, y la segunda entre el 11 de octubre de 1899 y el 31 de mayo de 1902. Ambas constituyen además una instancia de lucha por la posesión territorial y el control político – económico de la región, definido finalmente a favor de Inglaterra (Giliomee: 2003 a).

Los *afrikaners* tuvieron una particular concepción de su presencia en el continente africano. Con la fundamentación emanada de la autoridad bíblica, consideraban que su vida era una lucha por la libertad como pueblo elegido establecido por Dios en África para cumplir la misión divina de extender la civilización a todo el continente según un sentido teleológico predestinado (O'Meara: 1983). La Historia, la lengua y la religión estaban, para ellos, indisolublemente unidas en función de ese ideal, y todos los elementos esenciales de la ideología *afrikaner* como sociedad estratificada sobre bases de jerarquía racial, amor a la libertad, deseo de tierras, tendencia a la separación espacial, y concepción misional de pueblo elegido preanunciaban aspectos de lo que más tarde sería la política de *apartheid*.

Comenzado el siglo XX, los británicos siguieron su plan de consolidar su liderazgo en la región. En 1910, con la Ley de la Unión se creó la Unión Sudafricana por la cual todo el territorio quedó bajo la administración británica en acuerdo y con la participación de los *afrikáners* (Le May: 1995, p. 196). Los derechos políticos fueron reconocidos sólo a los varones blancos adultos, y las ideas de superioridad racial se reforzaron, excluyendo de ellos, así como de los sociales y laborales, a los negros, quienes estaban relegados a tareas de poca calificación y bajos salarios³⁴⁷, no podían enrolarse en el ejército, y debían estar

<http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/415111.pdf>. Sitio web brasileño destinado a la investigación y transferencia de estudios sobre África. Consulta realizada el 30 de agosto de 2015. Véase también. Arduino, Eugenia (2014) Reterritorialización de identidades africanas de fe reformada en la Argentina. Arduino, E. (Comp.) *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación sociocultural*. Buenos Aires: Mnemosyne.

³⁴⁷ En el caso del trabajo en las minas, una ley de 1911 limitaba a los trabajadores negros a puestos no calificados exclusivamente, garantizando así la disponibilidad de mano de obra de baja remuneración y asegurando las escalas jerárquicas y los salarios más altos para los blancos.

provistos de pases para poder tener acceso a áreas urbanas u otros lugares del país³⁴⁸. En 1913 se aprobó la Ley de Tierra Nativa, según la cual el 87% del área cultivable del país debía ser propiedad de los blancos mientras que la mayoría negra quedaba confinada al 13 % restante, que eran, en la mayoría de los casos, las zonas más áridas, y los *coloureds* quedaban impedidos de toda posesión (Giliomee: 2003 b).

Para aplicar dicha ley fueron trasladadas de forma forzada millones de personas, de modo que, al mismo tiempo que se producía la apropiación por parte de los blancos, la población negra se veía obligada a trabajar en otras actividades, como por ejemplo, en las minas, que estaban en su auge de explotación, tal como fue mencionado³⁴⁹. En 1924 el Partido Nacional dirigido por Herzog llegó al poder y el nacionalismo *afrikaner* comenzó a tomar fuerza, institucionalizado en 1948 cuando se oficializó el sistema de segregación racial o *apartheid*³⁵⁰. Aquél fue un sistema sustentado por un conjunto de leyes, decretos y ordenanzas tendientes a mantener separados a los no blancos, tanto social como económica y espacialmente, para que su desarrollo se produjera de modo separado³⁵¹:

<https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v01538/041v01646/051v01736.htm>. Sitio web de la Fundación Nelson Mandela, South Africa. Consultado el 9 de enero de 2016.

³⁴⁸ El pase tenía como antecedente histórico en África del Sur a los documentos que se declararon obligatorios en 1760 para todos los esclavos de la región de El Cabo. Ya en el siglo XX, el crecimiento de la industria impulsó la urbanización y la migración interna en casi todo el territorio. Esas cuestiones condujeron al gobierno a convocar al funcionamiento de la Fagan Commission en 1946 para regular el tema, la cual presentó un informe en 1948. Así, fue alentada la separación territorial de la población según su racialidad, regulándose además el movimiento, el alojamiento y el trabajo de los no blancos, especialmente en las áreas urbanas. Para ello fue planteada la necesidad de la utilización de un documento con las siguientes características: usado sólo por personas no blancas, que restringiera la libertad de movimientos, que fuese llevado consigo obligatoriamente en todo momento, que fuera presentado si le era requerido por funcionarios de seguridad o institucionales, que constituyese un delito punible si se incumplía tal exigencia con multas o prisión. De ese modo, las Pass Laws de 1952 consolidaron el uso del pase, despectivamente mencionado *dumpa* en alusión a ‘estúpido pase’ en *afrikaans*. Desde 1958, ningún varón negro podía movilizarse desde su territorio asignado sin obtener el permiso de las autoridades locales. Si lo conseguía, sólo podía permanecer un tiempo limitado en un área urbana. La medida se extendió a las mujeres en 1963, y se redenomino *reference book*. Sitio web the la South African History on line.

<http://v1.sahistory.org.za/pages/hands-on-classroom/classroom/pages/projects/grade12/lesson16/fagan.htm>. Consultado el 29 de enero de 2016.

³⁴⁹ Véase Amin, Samir (2005) *Las Luchas campesinas y obreras frente a los desafíos del siglo XXI: el porvenir de las sociedades campesinas y la reconstrucción del frente unido de los trabajadores*. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural. Pp. 151 – 165.

³⁵⁰ El término *Apartheid* en lengua *afrikaans* significa separación y describe la rígida división racial entre la minoría blanca gobernante y la mayoría no blanca. Fue instituido en Sudáfrica como política de Estado en 1948 y continuó hasta 1994, cuando el 27 de abril todos los ciudadanos pudieron votar. Durante este periodo, a los sudafricanos no blancos les fueron negados los derechos políticos fundamentales, entre ellos la libertad de movimiento y de reunión, así como el acceso a la educación igualitaria y a servicios a la salud dignos.

³⁵¹ Algunos ítems de esa legislación fueron:

Ley de Prohibición de Matrimonios Mixtos N° 55 de 1949. Prohibió los matrimonios entre blancos y personas no blancas.

Ley de Inmoralidad N° 21 de 1950 (luego modificada en 1957 - Ley 23) Prohibió el adulterio, los intentos de adulterio, y los demás actos ‘inmorales’ (sexo extra-marital) entre blancos y personas de otros grupos.

‘El partido /Nacional/ cree que una política definida de separación /apartheid/ entre las razas /sic/ blanca y no blanca, y la aplicación de la política de separación, también entre los grupos raciales no blancos es la única base sobre la cual el carácter y el futuro de cada raza puede ser protegido y salvaguardado, y sobre el cual cada una puede ser guiada para desarrollar su carácter, aptitud y vocación nacionales...’

...Todos los matrimonios entre europeos y no europeos serán prohibidos. Los grupos raciales no europeos tendrán en sus áreas completas oportunidades para su desarrollo en todas las esferas, pudiendo poseer sus propias instituciones y servicios sociales por las cuales sus esfuerzos de progreso pueden ser encauzados para su propio desarrollo nacional /volkeepbou/. La política del país deberá ser establecida a largo plazo, de forma que

Ley de Registro de Población N° 30 de 1950. Se anotaba a cada persona según su pertenencia étnica.

Ley de Áreas de Grupo N° 41 de 1950. Se creaban áreas residenciales separadas para cada grupo étnico. Muchos negros y población *coloured* debió mudarse de modo forzado.

Ley de Supresión del Comunismo N° 44 de 1950. Prohibió el comunismo y la existencia del partido comunista en Sudáfrica.

Ley de Trabajadores Bantú de la Construcción N° 27 de 1951. Permitía a la población negra recibir instrucción para trabajar en el sector de la construcción.

Ley de Representación Separada de los Electores N° 46 de 1951. Supuso el retiro de la población no blanca del registro de electores.

Ley de Prevención de Ocupación Ilegal N° 52 de 1951. Permitía desalojar a la población negra de las tierras de propiedad privada y forzar reubicación.

Ley de Autoridad Bantú N° 68 de 1951. Estableció una serie de organizaciones de tipo tradicional para que en lo sucesivo representaran los intereses de la población negra.

Ley de Nativos N° 62 de 1952. Conocida como la Ley de Pase, prohibió el simple desplazamiento físico de los negros desde las zonas rurales a las ciudades. Para ello se requería permiso previo de las autoridades. En caso de que un negro tuviera un pase de visita, su estadía en la ciudad estaba limitada a tres días, a menos que en ese lapso de tiempo consiguiera un trabajo.

Ley del Trabajo de Nativos (Resolución de Conflictos Laborales) de 1953. Prohibió la participación de trabajadores negros en huelgas.

Ley de Educación Bantú N° 47 de 1953. Creó un sistema nuevo y separado para los estudiantes no blancos, con un plan y un sistema de estudios ajustado a la ‘naturaleza y necesidades del pueblo negro’. El propósito de este sistema era preparar desde temprana edad a los africanos para que aceptaran su papel de subordinación étnica.

Ley de Servicios Públicos Separados N° 49 de 1953. Esta ley disponía la separación del espacio de uso de los servicios públicos, destinándose áreas reservadas a los blancos y otras para los no blancos. Esto buscó eliminar el contacto entre los blancos y otros grupos.

Ley de Reubicación de Nativos N° 19 de 1954. Reubicó a los negros de Sophiatown en Soweto.

Ley de Extensión de Educación Universitaria N° 45 de 1959. Prohibió el acceso de negros a las universidades reservadas para la población blanca.

Ley de Promoción de Autogobierno Bantú N° 46 de 1959. Eliminó la participación en el parlamento de representantes negros; además, clasificó a la población no blanca, distribuyéndola en ocho grupos diferenciados según su ascendencia étnica, y creó diez bantustanes donde éstos habrían de asentarse. A cada grupo se le asignó también un Comisionado General, que sería el responsable de preparar una nueva ‘patria’ para las personas que tuviere a cargo, y de allanar el camino para la formación de un gobierno independiente del gobierno central de los blancos. Véase Norval, Aletta J. (1996) *Deconstructing apartheid discourse*. London: Verso. Pp. 98 – 101.

*eventualmente se pueda llegar a promover el ideal de completa separación /algehele apartheid/ a nivel nacional*³⁵².

En 1950, la Ley de Registro de Población obligó a que todos los sudafricanos fueran clasificados racialmente en categorías: blanco, negro o *coloured* o mestizo, y subdivisiones en cada grupo basadas en la apariencia y la ascendencia. En esta primera etapa se trató de un 'pequeño *apartheid*' que con el tiempo abarcó cada vez mayores áreas de la vida sociopolítica (Guitard: 1983, 46). En aquel mismo año también dictó la ley contra el funcionamiento del Partido Comunista, que nucleaba el sindicalismo negro³⁵³. Con ella se cumplían dos finalidades: por un lado se actuaba contra la mayoría multirracial y sus acciones de resistencia, y por otro, se justificaba ante el mundo las fuertes acciones represivas llevadas a cabo por el *apartheid* (Guitard: 1983, 51).

La Ley de Autoridad Bantú de 1951, por su parte, estableció las bases para la creación de 'reservas' africanas, conocidas como '*homelands*', 'tierra de nacimiento o tierra madre', que eran territorios independientes a los que se trasladaba a los negros y demás grupos³⁵⁴. De ese modo, tanto la ciudadanía, como la participación y toda actividad política fueron restringidas, ya que dichas jurisdicciones no tenían competencia. Además, todos los no blancos fueron obligados a llevar el descripto pase, especie de documento de identidad en el que constaba la clasificación racial e información laboral que justificara su tránsito fuera de la reserva (Norval: 1996, 99). Otras leyes establecían zonas segregadas tales como hospitales, escuelas, autobuses y espacios públicos. En los años '60 comenzó el 'gran

³⁵² Statement by the National Party of South Africa, March 29, 1948. The National Party's Colour Policy. <https://legacy.fordham.edu/halsall/mod/1948apartheid1.html> Sitio web Fordham University. Consultado el 2 de febrero de 2016.

³⁵³ En relación con el tema, el Workers Party de Sudáfrica había elaborado ya desde abril de 1935 las Tesis Sudafricanas, un documento programático para ser discutido entre los trabajadores para decidir acciones a seguir. Trotsky opinó sobre ellas, sugiriendo que lo urgente a realizar era el logro del fin de la dependencia sudafricana de Gran Bretaña y del capitalismo que ella imponía localmente. Publicado en *Workers' Voice*. Sudáfrica, noviembre de 1944, y en *International Socialist Review*, otoño de 1966. Disponible en <http://www.ceip.org.ar/Sobre-las-tesis-sudafricanas,784>, sitio web del CEIP, y en <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/ceip/permanente/p5.sobrelastesissudafricanas.htm>. Sitio web Marxist. Consultado el 9 de agosto de 2016.

³⁵⁴ Así, fue creado un sistema de mano de obra altamente coaccionado por situaciones de contratación centralizada y migración forzosa, el cual presidió la industrialización sudafricana, la racionalización y la modernización económica de su sistema de trabajo segregado garantizando a la industria la disponibilidad de recursos humanos a un costo mínimo. <http://www.sahistory.org.za/special-features/homelands>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 17 de abril de 2016.

*apartheid*³⁵⁵, que precisamente enfatizó aún más la idea de separación territorial unida a las de represión y criminalización tanto racial como de la protesta al sistema.

El Congreso Nacional Africano, y desde 1959 el Congreso Pan Africanista³⁵⁶ se opusieron activamente a través de manifestaciones masivas, campañas de desafío y *boicots* para colapsar la capacidad represiva del Estado³⁵⁷. En marzo de 1960 se produjo una importante acción de resistencia contra el uso de los pases, y como correlato, el gobierno reprimió en Sharpeville, dejando un saldo de 69 muertos³⁵⁸. El gobierno, amparado en las leyes de seguridad pública, declaró el estado de emergencia que se prolongó por 156 días y proscribió el funcionamiento del Congreso Nacional Africano. Mandela fue arrestado en 1962 y condenado a cadena perpetua en 1964³⁵⁹. Mientras tanto, en 1961, tras un referéndum, Sudáfrica se convirtió en República y dejó de pertenecer a la Comunidad Británica de Naciones.

Desde entonces, las acciones políticas tendieron a reducir la acción de los opositores para continuar con la aplicación sistemática de la política de dominación blanca

³⁵⁵ Ley Anti-Terrorista de 1967. Estableció la Oficina de Seguridad del Estado, que se encargaría de la detención indefinida y sin proceso judicial de aquellos individuos a quienes el estado considerara como un posible riesgo contra la seguridad nacional.

Ley de Ciudadanía de las Patrias Bantú de 1970. Cambió la condición legal de todos los habitantes de bantustanes al retirarles la ciudadanía sudafricana, independientemente de su lugar de nacimiento, residencia, u origen, forzando en ellos la adopción de la ciudadanía del bantustán al que habían sido asignados. El propósito fundamental de esta ley fue asegurar que los ciudadanos blancos se convirtieran *de iure* en la mayoría de la población.

Ley de Identificación N° 72 de 1986. Canceló la Ley de Nativos N° 62 de 1952 (Ley de Pase) y modificó aspectos de la Ley de Registro de Población N° 30 de 1950. El principal cambio fue la eliminación de códigos que reflejaban en los números de identificación el grupo étnico de la persona.

Ley Restaurativa de Ciudadanía Sudafricana N° 73 de 1986. Devolvió la ciudadanía sudafricana a los ciudadanos de Transkei, Bophuthatswana, Venda y Ciskei, que habían nacido en Sudáfrica antes de la independencia de los respectivos bantustanes, o que habían sido residentes permanentes de Sudáfrica. Véase Norval, *Op. Cit.* Pp. 101 – 110.

³⁵⁶ <http://pac.org.za/>. Sitio web del Pan Africanist Congress of Azania. Consultado el 15 de abril de 2016.

³⁵⁷ Muchos jóvenes activistas se exiliaron en Angola y Mozambique para integrarse a los campos de entrenamiento guerrillero para la resistencia armada. Desde 1961, se aliaron con otros movimientos de liberación –Angola, Mozambique, Zimbabwe, Namibia– que, con ideas africanistas y marxistas representaron al Umkhonto we Sizwe o lanza de la nación, brazo armado del Congreso Nacional Africano.

³⁵⁸ Para mayores detalles fácticos véase: <http://www.sahistory.org.za/topic/sharpeville-massacre-21-march-1960>. Para el significado histórico: <http://www.sahistory.org.za/archive/sharpeville-massacre-its-historic-significance-struggle-against-apartheid>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 17 de abril de 2016.

³⁵⁹ Véase sobre este período Mandela, Nelson (1987) *Hombre negro, tribunal blanco*. Buenos Aires: Contrapunto. Este libro constituye, junto con la Carta de la Libertad, un verdadero manifiesto del pueblo africano, junto con la defensa de Mandela en el juicio llevado a cabo en Pretoria en 1962 y su declaración ante la Corte durante el juicio de Rivonia de 1964. También véase Mandela, N. (1994) *El largo camino hacia la libertad*. Buenos Aires: Punto de Encuentro. Se trata de una autobiografía en la cual narra el recorrido por la historia de su país hacia el logro de la libertad política y la restitución de su dignidad. El libro realiza un recorrido desde la evocación de la infancia del líder hasta su papel central en el CNA y sus años de prisión, junto con el devenir de Sudáfrica en el siglo XX.

sobre los demás grupos pueblos que componían la sociedad sudafricana. En los años setenta, la resistencia se reorientó hacia el liderazgo de movimientos juveniles y estudiantiles³⁶⁰, y hacia la lucha obrera (Pineau: 1992, 117 y ss.). La radicalización de universitarios y obreros urbanos provocó disturbios que, desde 1972, detonaron fuertes acciones represivas, como se evidenció en Soweto o South Western Township, en 1976, y con la muerte en prisión del líder Steve Biko en 1977³⁶¹ entre muchos otros hechos violentos contra activistas *antiapartheid*.

En 1977, la reunión de la comisiones Wiehahn buscó dar una respuesta a la crisis ocasionada por la recesión económica. Como el enfrentamiento del gobierno contra los trabajadores y sus sindicatos ya no daba resultados, optó por sugerirles integrar un registro para darle fin a la discriminación racial en el campo de las relaciones laborales. No obstante, el propósito real era el de controlarlos en su desempeño. Dicha comisión nombró a otra, la Riekert³⁶², para adaptar las leyes laborales. Según las recomendaciones publicadas, los trabajadores negros que ya vivían en zonas urbanas, debían recibir trato preferencial en la búsqueda de empleo. El objetivo final era incrementar la fuerza de trabajo estable y fomentar la creación de un sector medio negro urbano, amortiguador de los disturbios sociales de sus pares fuera de ese ámbito.

³⁶⁰ También debe ser destacada la lucha femenina, cuyos principios emanaban de la Carta de las Mujeres de 1955. La National Coalition of Women, creada en 1994 fue continuadora del movimiento de mujeres que sustentó resistencias antiapartheid desde la fundación de la Federación de Mujeres Sudafricanas en 1954 (Cabanillas: 2013).

³⁶¹ Nació el 18 de diciembre de 1946 en King William's Town, en lo que actualmente es la provincia de El Cabo Oriental. Cursó estudios de medicina en la Universidad de Natal en 1966. En el año 1972, fue expulsado a causa de sus actividades políticas, dirigidas contra el gobierno de la minoría blanca de Sudáfrica y su política racial restrictiva. Luchó por concientizar acerca que la liberación surgía de la comprensión por parte de los negros de que el arma más potente en manos del opresor era la mente del oprimido. Biko fue uno de los fundadores del Movimiento de Conciencia Negra a finales de la década de 1960, y en 1969 creó la Organización de Estudiantes sudafricanos, organizaciones contra las que el gobierno tomaba acciones represivas. Fue arrestado en muchas ocasiones, pero en agosto de 1977 fue severamente golpeado por la policía mientras se encontraba en prisión, y falleció en Pretoria, Sudáfrica, un mes después de su arresto, el día 12 de septiembre de 1977. Una investigación gubernamental exculpó a la policía. Veinte años después, en enero de 1997, cinco agentes policiales reconocieron ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación haber cometido su asesinato.

<http://www.sbf.org.za/> Sitio web perteneciente a la Fundación Steve Biko de Sudáfrica. Consulta realizada el 22 de agosto de 2010 a las 2:20 hs. Véase también Biko, Steve (1989) *Escribo lo que me da la gana*. U.S.A. Hope Publishing House.

³⁶² Véase Wiehahn Commission of inquiry into labour legislation in South Africa and Riekert Commission of inquiry into legislation affecting the utilisation of manpower, 1979. Firmadas por Barder, B L; Botha, Pieter Willem; Grobbelaar, J A; van der Merwe, Professor; Viljoen, F J.

<http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/6495/SSP26-R.Ajulu.pdf.txt;jsessionid=571E3F05537922FAA0E2AD635B02C1E4?sequence=3>. Consultado el 21 de febrero de 2016.

Desde los '80, la política del *apartheid* produjo controversias más generalizadas y mayor oposición internacional. Se habían impuesto sanciones económicas e incluso se llegó a requerir la desinversión total en Sudáfrica, por lo cual, la moneda, el *rand*, llegó a un nivel tan bajo que el gobierno se vio obligado a declarar un estado de emergencia en 1985, por cinco años³⁶³. En tal sentido, Tutu había expresado poco tiempo antes:

'And the purpose of my own trip at this present time has been to see church leaders, government leaders and others who have influence in the international community to urge them to recognize that we are approaching a very serious crisis in our country, to urge them, therefore, please for the sake of our children, for the sake of the children of all South Africans, black and white, for God's sake, for the sake of world peace, that they take action, that they exert pressure on South Africa - political pressure, diplomatic pressure, and above all, economic pressure - but really take action that will persuade the South African authorities to come to the conference table before it is too late

I have said before, as many others of my fellow countrymen have said, there is no doubt in our own minds that we are going to be free. There is no question

³⁶³ Las reuniones en foros internacionales presionaban a Sudáfrica:

-El denominado Manifiesto de Lusaka fue una declaración de los jefes de estado africanos en materia de derechos humanos y en relación con la supremacía blanca, llevada a cabo entre el 14 y el 16 de abril de 1969. El documento fue creado por la Quinta Conferencia Cumbre del Medio y África Central en Zambia, y en él se exhortaba a renunciar al racismo de la política de supremacía blanca de la minoría en Sudáfrica, a la vez que atacaba al *apartheid* por su violación de los derechos humanos. Si las negociaciones para llevar a cabo tales cuestiones fracasaban, proponían apoyar a las diversas fuerzas de liberación. Fue aprobado por la Organización para la Unidad Africana, quien más tarde realizó la Declaración de Mogadiscio de 1970 y la Declaración de Dar es Salaam de 1974 como actualizaciones a los temas inicialmente tratados en Lusaka. El Congreso Nacional Africano disintió con el Manifiesto por la escasa relevancia que le otorgaba a los movimientos de liberación, entre otras cuestiones.

-En 1979 se realizó también en Lusaka una Declaración a cargo de la comunidad de naciones sobre el racismo, los prejuicios raciales y la igualdad dentro y entre los estados miembro de la Commonwealth. Se emitió el 7 de agosto de 1979 en Lusaka, Zambia, al término de la quinta reunión de jefes de gobierno. Algunas afirmaciones fueron que no se justificaban las culturas separadas por discriminación racial, y que la infame política del *apartheid* era una afrenta a la humanidad, debiéndose erradicar totalmente.

<http://thecommonwealth.org/sites/default/files/history-items/documents/TheLusakaDeclaration.pdf>.

Consultado el 23 de febrero de 2016.

-La OUA, Unión Africana, se reunió el 21 de agosto de 1989 en Harare, Zimbabwe. Algunas de sus afirmaciones fueron: *'The Pretoria regime must abandon its abhorrent concepts and practices of racial domination and its record of failure to honour agreements all of which have already resulted in the loss of lives and the destruction of much property in the countries of Southern Africa. No individual or group of individuals has any rights to govern others without their consent. The apartheid system violates all these fundamental and universal principles. Correctly characterised as a crime against humanity, it is responsible for the death of countless numbers of people in South Africa, resulting in untold loss of life, destruction of property and massive displacement of innocent men, women and children. This scourge and affront to humanity must be fought and eradicated in its totality...'*. Véase <http://www.anc.org.za/show.php?id=3856>.

about this at all. I have even given a timetable and said that within five to ten years we are going to have our first black Prime Minister.

So there is no question in our mind about the certainty of our freedom. I have said that the only questions that are still open are how and when we are going to be free. And we would like to see that freedom come reasonably peacefully - for it can no longer be said to be peaceful, to be without bloodshed when so many of our people have died and continue to die even since 1976 - but that we would wish to see this freedom come by reasonably peaceful means and we would like it to come soon.

And therefore it is in the interest of the international community to participate with us in our struggle to see that bloodshed is avoided or minimized. And to say that when we become free, not if we become free, when we become free, we will know who were our friends, we will know who participated with us in helping us to attain our goal of freedom and in the post-liberation period, this will have an enormous influence on whom we do business with³⁶⁴.

Mientras la legitimidad del gobierno era interpelada interna y externamente, las variables económicas de explotación capitalista demostraban que el sistema imperante era ineficiente, que el PBI disminuía cada año a la vez que las desigualdades se habían exacerbado en un marco coyuntural de dependencia de préstamos externos, sobre todo procedentes del Fondo Monetario Internacional (Correa Villalobos: 1965). La industria manufacturera sudafricana y la relacionada con la extracción mineral demandaban abundantes capitales de inversión y mano de obra semicalificada para el sostén de su productividad que, en la época, además requería cambios tecnológicos estructurales. La imposibilidad de costearlos, junto con la baja cualificación de los recursos humanos disponibles, aceleró un proceso inflacionario que impactó en la mayoría de la población (Varela: 2000).

El gobierno intentó mitigar los efectos de dicha crisis con privatizaciones y reducción del gasto público. También destinó capitales para servicios sociales de los sectores más afectados, pero tales medidas solamente fueron tenues paliativos que profundizaron el malestar, incentivando aún más a la desobediencia civil y a la

³⁶⁴ Discurso de Desmond Tutu ante el Comité Contra el apartheid de las Naciones Unidas, el 23 de marzo de 1981. <http://www.anc.org.za/show.php?id=4869>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 11 de febrero de 2016.

radicalización de la represión³⁶⁵. El Congreso Nacional Africano advirtió que la situación era insostenible, y emitió la *Constitutional Guidelines for a Democratic South Africa* en 1989. En ella manifestaba que proponía una democracia multipartidaria, una economía mixta y el respeto a los derechos humanos. Estas afirmaciones buscaban eliminar el temor de su adhesión a un sistema comunista, mito que había sostenido el gobierno hasta entonces.

Under the conditions of contemporary South Africa 87% of the land and 95% of the instruments of production of the country are in the hands of the ruling class, which is solely drawn from the white community. It follows, therefore, that constitutional protection for group rights would perpetuate the status quo and would mean that the mass of the people would continue to be constitutionally trapped in poverty and remain as outsiders in the land of their birth.

*Finally, success of the constitution will be, to a large extent, determined by the degree to which it promotes conditions for the active involvement of all sectors of the population at all levels in government and in the economic and cultural life. Bearing these fundamental objectives in mind, we declare that the elimination of apartheid and the creation of a truly just and democratic South Africa requires a constitution...*³⁶⁶.

Surgió entonces un conjunto de organizaciones negras, como asociaciones civiles o pequeños sindicatos que, desde los *township* presionaron para el cumplimiento de los objetivos de la guía. La dialéctica resistencia – represión comenzó a derivar en la acción de nuevas fuerzas sociales politizadas portadoras de una nueva variable: la negociación, la disminución del radicalismo y la búsqueda de una transición. En febrero de 1989, el

³⁶⁵ Un autor desarrolló una explicación diferente en relación con la cercanía entre el *apartheid* y la economía capitalista, y sostuvo, en contraste con la opinión que en general expresa el ámbito académico africano, aquél habría sido la antítesis del capitalismo, y que su evolución podría ser interpretada como una lucha contra las fuerzas del mercado con el fin de conferir privilegios y estatus a la población blanca sudafricana. Véase Williams, Walter (1989) *South Africa's war against capitalism*. New York: Praeger Publishers.

Otro académico, por su parte, expresó que los opositores más apasionados al *apartheid* en Sudáfrica fueron los economistas liberales clásicos, y que en ese aspecto sería en el cual se habría basado la principal motivación para la injusticia racial sostenida en el tiempo. William H. Hutt, economista austríaco presentó al *apartheid* como un mecanismo para restringir artificialmente la oferta de trabajo y por lo tanto, hacer subir los salarios de los privilegiados, es decir, los blancos. Explicó, además, que casi todas las diferenciaciones jurídicas que padecieron los negros emanaron de la influencia política sindical local. Véase Hutt, William (1964) *The economics of the colour bar*. London: Merritt & Hatcher Ltd.

³⁶⁶ Constitutional Guidelines for a Democratic South Africa. <http://www.anc.org.za/show.php?id=294>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 12 de febrero de 2016.

presidente P.W. Botha sufrió un problema de salud y fue sucedido por Frederik de Klerk, quien anunció que promovería un proceso de eliminación de leyes discriminatorias, y que levantaría la prohibición contra la actuación de los partidos políticos.

Así, entonces, desde 1990, y después de un largo periodo de resistencia por parte de varios movimientos organizados, y especialmente del Congreso Nacional Africano, comenzó a ser vislumbrado el inicio de nueva etapa. Nelson Mandela, por su parte, fue liberado en febrero de ese año luego de haber permanecido detenido en la Isla Robben durante 27 años (Calvera: 1995). En el primer discurso que pronunció, sus palabras fueron terminantes en relación con la necesidad de avanzar definitivamente hacia la finalización del régimen de segregación, por medio de negociaciones que condujeran a la normalización cívico – institucional del país:

‘Amandla! Amandla! iAfrika! Mayibuye! Friends, comrades, and fellow South Africans, I greet you all in the name of peace, democracy, and freedom for all. I stand here before you not as a prophet but as a humble servant of you, the people. Your tireless and heroic sacrifices have made it possible for me to be here today. I, therefore, place the remaining years of my life in your hands.

On this day of my release I extend my sincere and warmest gratitude to the millions of my compatriots and those in every corner of the globe who have campaigned tirelessly for my release. I extend special greetings to the people of Cape Town. This city which has been my home for three decades.

Your mass marches, and other forms of struggle, have served as a constant source of strength to all political prisoners. I salute the African National Congress. It has fulfilled our every expectation in its role as leader of the great march to freedom... I pay tribute to the many religious communities who carried the campaign for justice forward when the organisations of our people were silenced...

...It is our belief that the future of our country can only be determined by a body which is democratically elected on a non-racial basis. Negotiations on the dismantling of apartheid will have to address the overwhelming demands of our people for a democratic, non-racial and unitary South Africa... ...In conclusion, I wish to quote my own words during my trial in 1964. They are as true today as they were then. I quote: I have fought against white domination

*and I have fought against black domination. I have carried the ideal of a democratic and free society in which all persons live together in harmony and with equal opportunity. 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*³⁶⁷.

En marzo de 1992 un *referéndum* entre la población blanca concedió facultades al gobierno para negociar la confección de una nueva constitución y elecciones plurirraciales en 1994. En ellas, resultó elegido el Congreso Nacional Africano y su líder, Nelson Mandela. Entre los desafíos de su gobierno, estuvo la construcción de la nueva Sudáfrica democrática e igualitaria, y en él recayeron las esperanzas de un pueblo que, si bien había conseguido la plenitud de los derechos políticos, aún asistía a dificultades para su promoción social, educativa y profesional³⁶⁸. En el quinquenio presidencial, el sistema político sudafricano se aseguró un importante respaldo internacional, y entre las acciones concretas, Mandela propulsó la Estrategia Macroeconómica de Crecimiento, Empleo y Redistribución de 1996, y la Ley de Equidad en los Empleos de 1998, que se fundaba en el principio de la *affirmative action*, o discriminación positiva, en favor de los no blancos³⁶⁹.

El 26 de julio de 1995, convocó por decreto la ley que creó una Comisión para la Verdad y la Reconciliación, con la finalidad de tratamiento a las masivas violaciones de los Derechos Humanos cometidas durante el *apartheid*. Cuestiones de ajuste económico, reforma agraria, descenso de la desocupación y criminalidad quedaron, luego de la finalización de su mandato, en vías de resolución. Finalizada la presidencia, continuó su labor política como referente internacional de primer orden³⁷⁰. En 1997 lo sucedió Thabo Mbeki en la dirigencia del Congreso Nacional Africano, y cuando en 1999 se llevó a cabo la segunda elección presidencial democrática, en las elecciones parlamentarias del 2 de junio de 1999 el ANC obtuvo un 66,4% de los votos, por lo cual, el 14 de junio fue

³⁶⁷ Discurso de Nelson Mandela luego de su liberación, 11 de febrero de 1990. Sitio web de Nelson Mandela. Consultado el 1 de febrero de 2016.

http://db.nelsonmandela.org/speeches/pub_view.asp?pg=item&ItemID=NMS016&txtst.

³⁶⁸ Mandela obtuvo en las primeras elecciones multirraciales de 1994 un 68,7 % de los votos. En: http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/africa/sudafrica/nelson_mandela. Sitio web del Centro de Estudios y Documentación de Barcelona. Consulta realizada el 26 de noviembre de 2014.

³⁶⁹ Véase Mngxitama, Andile (2002) *El fin del apartheid no fue el fin de la pobreza*. South Africa: National Land Committee. <http://www.socialwatch.org/es/book/export/html/10245>. Consultado el 21 de abril de 2016.

³⁷⁰ http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/africa/sudafrica/nelson_mandela Sitio web del Centro de Estudios y documentación internacional de Barcelona. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2014.

investido por la Asamblea, tomando posesión dos días después del cargo de presidente de la República de Sudáfrica por cinco años³⁷¹.

Inicialmente aseguró que el país necesitaba resolver problemas pendientes como los de desocupación, que afectaba ya al 35% de la población activa; el subdesarrollo de buena parte de los 32 millones de ciudadanos negros que conformaban el 75,2% de la población, la criminalidad y las enfermedades endémicas³⁷². Dos medidas importantes aprobadas por la Asamblea fueron la *Affirmative Action de 1998*, y la *Promotion of Equality and Prevention of Unfair Discrimination Act*, promulgada en febrero de 2000. En cuanto al *Black Economic Empowerment*³⁷³, quedó codificado en la *Broad-Based Black Economic Empowerment Act* de 2003. Además de esas leyes para la promoción de la equidad, Mbeki destinó presupuesto para la construcción de infraestructura: extensión de servicios de agua y electricidad y asistencia sanitaria primaria.

En el terreno de la lucha contra el HIV, las políticas públicas se caracterizaron, al menos hasta 2003, por la inexistencia de una estrategia coherente. Después de la Conferencia de Durban³⁷⁴, Mbeki introdujo algún matiz hacia el tema y fue acercándose a la ortodoxia médica que auspiciaban organismos como la Organización Mundial de la Salud y la Agencia de Naciones Unidas para el Sida (Marais: 2002, 411 y ss.). Reelecto en 2004, trabajó reivindicativamente en torno a ese tema y condujo nuevas inversiones en infraestructura, junto con propuestas de reducción de los niveles de desempleo y pobreza. Se destacó su agenda internacional, como cofundador de la Unión Africana y del NEPAD o New Partnership for Africa's Development³⁷⁵.

De todos modos, quedaban pendientes aún temas como la redistribución agraria, la educación, la salud, y las presiones ocasionadas por el endeudamiento con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, entre otros. En relación con este último, recayeron fuertes críticas sobre él, dada la ineficiente política sanitaria que arbitró. El 25 de septiembre de 2008, el Congreso Nacional Africano solicitó su renuncia por disidencias

³⁷¹ http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/africa/sudafrica/thabo_mbeki#3 Sitio web del Centro de Estudios y documentación internacional de Barcelona. Consultado el 24 de noviembre de 2014.

³⁷² <http://www.statssa.gov.za/PublicationsHTML/DiscussLFSSeptember2000/html/DiscussLFSSeptember2000.html> Sitio web del Gobierno de la República de Sudáfrica con información estadística oficial. Consultado el 25 de noviembre de 2014.

³⁷³ https://www.environment.gov.za/sites/default/files/legislations/bbbee_act.pdf No. 53 of 2003: Broad-Based Black Economic Empowerment Act, 2003. Consultado el 9 de febrero de 2014.

³⁷⁴ Sobre la Conferencia, véase <http://www.thebody.com/content/art16083.html>. Consultado el 3 de junio de 2015.

³⁷⁵ <http://www.nepad.org/>. Sitio web de la NEPAD. Consultado el 5 de febrero de 2016.

con su vicepresidente, Jacob Zuma y fue reemplazado por Kgalema Petrus Motlanthe³⁷⁶ interinamente hasta que el 9 de mayo del 2009 fue elegido presidente Jacob Gedleyihlekisa Zuma, perteneciente también al Congreso Nacional Africano, quien prometió al asumir 'un gobierno para todos los sudafricanos'³⁷⁷.

Así, el cuarto presidente de la Sudáfrica democrática, cuyo partido ganó por el 65,9% de los sufragios, anunció el comienzo de 'un nuevo capítulo de armonía y colaboración' que le tendría a él como primer escribiente, ya que se disponía a ser 'un presidente que trabajaría para unir al país'³⁷⁸. Zuma continuó su camino político, a pesar de algunos temas controvertidos con la justicia. Desde el 21 de mayo de 2014 fue reelecto hasta mayo de 2019 por el voto indirecto de la Asamblea Nacional, gracias a lo cual el Congreso Nacional Africano obtuvo el 62.2% de los votos³⁷⁹. El país afrontó desde entonces y hasta el presente variados desafíos: la falta de viviendas, de infraestructura en transporte, salud y educación son los principales. Otros, como la desestructuración espacial y la tasa de delito constituyen temas de debate, con respuestas diversas. Por ejemplo, ante los planes urbanos oficiales de integración espacial, el imaginario de algunos sectores mantiene el concepto de guetización³⁸⁰ como si se tratase de un nuevo *apartheid*³⁸¹.

Una realidad del país es la del arribo de migrantes de países limítrofes, que además del rechazo xenófobo, deban enfrentar el situaciones de hacinamiento, insalubridad y violencia. Algunos logran alojarse en iglesias y otros lo hacen en edificios abandonados

³⁷⁶ <http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?reid=16>. Sitio web de la Presidencia de la República de Sudáfrica. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

³⁷⁷ http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/afrika/sudafrica/jacob_zuma#5 Sitio web del Centro de Estudios y documentación internacional de Barcelona. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2014.

³⁷⁸ En 2007, cuando aún Zuma no había sido electo presidente, el líder de la Full Gospel Community Church, pastor Qiniso Tshabalala, le había expresado su apoyo en Ntuzuma, KwaZulu-Natal, diciendo que 'él se remontaba hasta el final de Limpopo, y que era un líder que gente tenía que escuchar': "*We want a leader who sees poverty and walks and lives among poverty-stricken people in Nkandla, rather than a person who learns about poverty through the Internet*". A continuación, el obispo Ben Mthethwa le puso un cuello de clérigo y lo declaró un pastor honorario. <http://www.iol.co.za/news/politics/church-lauds-zuma-as-honorary-pastor-351656>. Consultado el 25 de marzo de 2016.

³⁷⁹ <http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?reid=7>. Sitio web oficial del gobierno de Sudáfrica, donde puede ser consultado el perfil del Presidente Jacob Zuma. Consulta realizada el 14 de agosto de 2013.

³⁸⁰ Guetización entendido como proceso de degradación ambiental y socio – cultural en zonas urbanas. También como la acción de aislar o segregar a los miembros de grupos étnicos o minoritarios dentro de comunidades específicas, separadas del resto de la espacialidad. En sentido amplio, como tendencia social y política pública que conduce a grupos sociales con determinadas características diferenciales a una concentración geográfica desintegrada del todo territorial (Harvey: 1977).

³⁸¹ Véase Spinks, Charlotte (2001) *A new apartheid? Urban spatiality, (fear off) crime, and segregation in Cape Town*. <http://www2.lse.ac.uk/internationalDevelopment/pdf/WP20.pdf>. Sitio web de la London School of Economics and Political Science. Consulta realizada el 26 de agosto de 2015.

que a menudo carecen de agua, luz o de los servicios sanitarios más básicos. Paradójicamente, la mayoría de los brotes de violencia xenófoba registrados en el país son hacia inmigrantes legales, refugiados y solicitantes de asilo que buscan una vida mejor y más segura para sus familias entre los sudafricanos, pero en cambio son erróneamente percibidos por algunos sectores que optan por criminalizarlos por considerarlos posibles competidores en el ámbito laboral (Marais: 2002, 353).

Ante los procesos globalizadores que incluyen segregación y marginación social progresiva, las políticas inclusivas serían las que predominantemente podrían dar respuesta a las distintas formas de exclusión, tanto territorial, como social, cultural, de género, de edad o religiosa para no favorecer ni a la injusta criminalización colectiva ni al miedo difuso del conjunto (Bauman: 1999). Pero tales acciones también se enfrentan a problemáticas complejas de orden nacional e internacional y, por lo tanto deben actuar con el apoyo de medidas transversales o multidimensionales de desarrollo urbano, cultural y socioeconómico, entre otros (Borja: 2003, 217 y 218). No obstante, Sudáfrica posee una democracia jaqueada por una tasa de desocupación del 26.8% de los 54300704 millones de habitantes que poseía en julio de 2016³⁸². Se han llevado a cabo cambios legislativos bajo los auspicios del *Black Economic Empowerment*³⁸³, en el intento de ayuda a nivelar las condiciones de vida de sectores empobrecidos durante las décadas de dominio económico desigual por parte de la minoría blanca, pero es mucho lo que aún resta por hacer³⁸⁴.

³⁸² En 2016, según <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sf.html>. Sitio web de la CIA, EEUU. Véase también <http://www.statssa.gov.za/publications/P0211/P02113rdQuarter2016.pdf>. Sitio web de Estadísticas de la República de Sudáfrica. Cifra promedio nacional indicada para el bimestre junio – septiembre de 2016, de los cuales son negros el 79.2%, *coloureds* y blancos el 8.9% e indios / asiáticos el 2.5%, y otra población el 0,5 % del total. <http://www.southafrica.info/about/people/population.htm#.VpLD87Z95dg>. Consulta realizada el 3 de enero de 2016.

³⁸³ <http://www.southafrica.info/business/trends/empowerment/bee.htm#.VpK-jrZ95dg>. Véase en el sitio lo relacionado con Black Economic Empowerment. Consulta realizada el 3 de enero de 2016.

³⁸⁴ 'Although one hails advances in social redress and acknowledges that South Africa is still an economic powerhouse on the African continent, there is concern for the long-term well-being of the country. In the past decade, South Africa has seen an increase in the economic disparities between the rich and the poor. According to The World Bank, South Africa's rating on the Gini index1 was recorded as 63.14 (World Bank n.d.) in 2009. This indicates that South Africa is one of the countries with the greatest economic divide among its population. Further problems in South African society are worth noting, including the quality of education. The World Economic Forum and INSEAD have rated the level of education in South Africa as fifth lowest in the world (World Economic Forum & INSEAD 2013:324). On the quality of mathematics and science education scale, South Africa was rated 143 out of 144 countries (World Economic Forum & INSEAD 2013:145). This is cause for concern as developing countries need a well-equipped and competitive workforce in order to be productive in the global economy. The problems in education are further exacerbated by teacher absenteeism, teacher strikes, the lack of delivery of textbooks, and the poor conditions that exist in public schools. Further to this, the health sector is in dire straits as a result of the overwhelming need for proper health care and a lack of medical capacity. Adequate health care is difficult to achieve as

A continuación se tratará acerca de algunas imbricaciones sostenidas en el tiempo entre religión y política, sobre todo elocuentes por el modo en que la heterogeneidad de ideas y acciones las caracterizaron, en un escenario que, como el sudafricano posee características diferenciales en múltiples aspectos.

2.4- El dilema sudafricano

Los lineamientos descriptos sobre el devenir histórico sudafricano dieron cuenta de su pasado signado por características particulares. La primera fue la ya mencionada diversidad de pueblos coexistente en un amplio territorio³⁸⁵; la segunda, la abundante riqueza de recursos minerales e infraestructura extractiva³⁸⁶; una mayoría de población cristiana de diferentes adscripciones como tercera³⁸⁷; y finalmente un pasado traumático signado por décadas de racismo institucionalizado³⁸⁸. A partir de ese contexto, a continuación serán presentadas algunas reflexiones relacionadas con el modo en que las iglesias protestantes, en las denominaciones reformada, anglicana, metodista y pentecostal, sostuvieron valores y prácticas que, emanados de su esencialidad doctrinal, hallaban en la realidad política contradicciones y fluctuaciones.

there is a shortfall in infrastructure, limited resources, and insufficient availability of basic medical services. According to an independent audit of the South African health care sector, 77% of clinics lacked the presence of tracer medicines as per the applicable Essential Drugs List or formulary; the percentage for hospitals stands at 66% (Health Systems Trust 2013:39–40). In addition, the country has seen wave after wave of government scandals ranging from misappropriation of public funds, the abuse of power for material gain, and increasing events of police brutality (Bentley: 2013).

³⁸⁵ Superficie: 1.219.090 km², organizado en nueve provincias. <http://www.southafrica.info>. Sitio web gubernamental de la República de Sudáfrica. Consulta realizada el 3 de noviembre de 2015.

³⁸⁶ Sobre el particular véase http://www.dti.gov.za/about_dti.jsp. Department Trade and Industry Sitio web oficial del Departamento de Comercio e Industria. Consulta realizada el 5 de noviembre de 2015.

³⁸⁷ La distribución de la población total según su religión, y para el caso del cristianismo, según las diferentes denominaciones, emanan del Censo Nacional de 2001: el 79,8% de los sudafricanos indicó que se consideraba cristiano, de los cuales un 7,3% adhiere al metodismo, el 7,2% al reformado, el 3,8% al anglicano, y un 48,8% al cristianismo pentecostal, carismático o de iglesias independientes. El Censo Nacional 2011 no incluyó cuestiones acerca de la religión por considerarla un tópico de baja prioridad.

³⁸⁸ Ante el *apartheid* se suscitaban formas de protesta que fueron severamente reprimidas. Las ONG de defensa de derechos humanos estiman que, además de las innumerables ejecuciones realizadas, alrededor de 200000 sudafricanos fueron arrestados entre 1960 y 1992, y que la mayor parte de ellos fueron torturados durante su detención. Las sanciones internacionales y la oposición sistemática a sus injusticias poco a poco desgastaron al gobierno sudafricano. La primera elección democrática, en abril de 1994, dio como resultado la victoria del Congreso Nacional Africano que promovió la integración socioétnica. En: <http://www.trial-ch.org/es/recursos/comisiones-de-la-verdad/afrika/sudafrica.html>. Sitio web Track Impunity Always, dedicado a brindar información sobre temas de Derechos Humanos Internacionales. Consulta realizada el 25 de noviembre de 2015.

El principal contrasentido vivencial se sustentó en que el respeto a la persona humana, y la consideración de su inalienable libertad, dignidad y libre albedrío fueron factores transgredidos durante más de medio siglo en tanto que bíblicamente se afirmaba 'la igualdad de la humanidad ante Dios'. En la misma línea, se postulaba que 'todos los individuos, como seres autónomos integrantes de la naturaleza y de la trama social, poseían la capacidad de tomar sus propias decisiones, y que se debía evitar caer en el error de considerar que algunos eran superiores o inferiores frente a otros seres humanos' (Schaeffer: 1972).

No obstante, los líderes que desde 1910 condujeron a la Unión Sudafricana, gobierno autónomo dentro del Imperio Británico, mantuvieron todo el poder en manos de la minoría blanca mientras que los no blancos fueron sujetos a una legislación que organizó desde el desplazamiento forzado hasta el despojo de todos sus derechos³⁸⁹. Casi todas las adscripciones compartieron con los *afrikaners* la noción distorsionada que consideraba a las personas negras como 'seres inmaduros y necesitados de guía para su superación, que podría ser alterada si recibían influencias foráneas'. Por ejemplo, el obispo anglicano J.W. Williams, de la diócesis misionera de St. John decía en 1920: '*Ellos [las personas de raza /sic/ negra] deben tener... la protección necesaria, si es que se van a desarrollar sin estorbos, sin ser destruidos por los peligrosos hábitos de una civilización que ellos no podrían sobrellevar*' (Elphick – Davenport: 1997, 367)

Una visión paternalista vigente en la época estaba en la base de tal pensamiento, y sostenía que los blancos le debían a los negros 'oportunidades, ayuda, protección en su lento avance hacia una madurez política'. Los temas de igualdad e integración total debían posponerse para el futuro debido a la incapacidad inherente a la etnicidad no blanca (Elphick – Davenport: 1997, 368). Tal percepción no solamente estuvo relacionada con temas seculares, sino también con los religiosos. Inicialmente, una segregación 'benevolente' afectó a las iglesias en situaciones como la ordenación de pastores y la elección de integrantes de instancias institucionales superiores –sínodos, concilios– donde predominaron líderes blancos.

³⁸⁹ Véase <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v02424/041v03370/051v03413.htm> Sitio web de la Fundación Nelson Mandela, South Africa. Consultado el 9 de enero de 2016.

El censo de 1911³⁹⁰ da cuenta de que en el territorio sudafricano había 1589 misioneros protestantes que representaban el 7.5% de todos los repartidos por el mundo y que sus iglesias buscaban ofrecer una respuesta cristiana al empobrecimiento, la explotación y la sumisión negra (Elphick – Davenport: 1997, 248). Esas iniciativas, en realidad, se limitaban a proveer educación básica y programas de salud entre los sectores más vulnerables, mientras sostenían opiniones muy diversas que no profundizaban demasiado en el cuestionamiento de las políticas segregacionistas que generaban la situación descrita.

En el mismo sentido, la Ley de Nativos de 1923, conocida por su impacto de segregación urbana, a la vez que medida política fue también una respuesta a las demandas de los misioneros para que el gobierno supervisara ‘los peligrosos e insalubres asentamientos africanos en las ciudades sudafricanas’. En ese marco, la población negra fue asociada con el *gevaar swart* o ‘peligro negro’³⁹¹, y devino en una mayoría estigmatizada. Toda su resistencia a la opresión fue interpretada como ‘fuerzas invisibles del mal’ manejadas por un ‘anticristo que destruiría al genuino cristianismo’ (Elphick - Davenport: 1997, 370).

La justificación teológica para la separación racial se basaba en el énfasis bíblico en la diversidad entre pueblos, como parte de ‘la voluntad de Dios’; en el uso del texto de Romanos 13 que otorgaba autoridad ‘divina’ al estado, y en una interpretación particular de las palabras del apóstol Pablo en su discurso en Atenas: ‘*De un solo hombre hizo todas las naciones para que habitaran toda la tierra, y determinó los períodos de su historia y las fronteras de sus territorios*’, en Hechos, 17:26. Así, varias denominaciones consideraban algunas de las regulaciones impuestas por el poder político como ‘beneficiosas para mejorar la calidad de vida de la gente de negra y *coloured*, y adherían a las de separación que se publicitaba como medida humanitaria para proteger a los nativos de una cultura que, supuestamente, sería desestructurante’.

El deterioro socioeconómico de los segregados condujo a huelgas y otras protestas, por lo que la población blanca, temerosa de incidentes mayores, apoyó en las elecciones de 1948 a D.F. Malan, un líder de la Iglesia Reformada Holandesa, como primer ministro.

³⁹⁰ Véase First General Census of the Union of South Africa. *Publications of the American Statistical Association*. Taylor & Francis Ltd. Vol. 13, No. 103 (Sep., 1913), pp. 554-556. <http://www.jstor.org/stable/2964799>. Consultado el 21 de enero de 2016.

³⁹¹ Véase para el concepto de *swart gevaar* o ‘peligro negro’ a Marais, Hein (2002) *Sudáfrica, límites al cambio: la economía política de la transformación*. México: Siglo XXI. Pág. 36.

Éste, para vencer a la presunta amenaza negra –que entre otros aspectos se describía como la lucha negra por la adhesión de todo el continente a la ideología marxista–, diseñó el conjunto de medidas que se denominó *apartheid*. A su vez, los cristianos negros y *coloureds* vivieron la lucha política imbuidos en el concepto de ‘culpabilidad’, es decir, que si actuaban en la resistencia *antiapartheid* pasaban a cometer actos que los convertía en ‘apóstatas’. Las iglesias, sobre todo la reformada, reforzaron esa representación, funcional al sistema político vigente.

En tal sentido, debe recordarse que los *afrikaners* se percibían a sí mismos como ‘seres superiores, que habían sido elegidos por Dios, quien les habría otorgado el territorio sudafricano, la ‘tierra prometida’, en la cual debían difundir el cristianismo reformado a los infieles, seres inferiores que sólo podían desempeñarse como sus sirvientes’. Algunas iglesias más ‘liberales’, como la anglicana, se atrevieron a cuestionar la situación de separación racial, pero a menudo quienes lo hicieron fueron declarados peligrosos o de ‘inspiración comunista’³⁹². Al igual que las negras, ambos desarrollaron estrategias de supervivencia en una sociedad signada por la violencia, la racialización institucionalizada³⁹³ y el autoritarismo.

Posteriores gobiernos sudafricanos llevaron la legislación cada vez más lejos, refinando y alimentando teóricamente la ideología racista. Basaron sus principios en tres propósitos fundamentales: controlar y eliminar toda tendencia que procurara la integración interracial; establecer distintas categorías biológicas entre los diferentes grupos de la población³⁹⁴ y prevenir cualquier tipo de mezcla residencial cuando la división biológica hubiese sido establecida (Davenport: 2000). En relación con lo religioso, el gobierno afirmaba no haber adoptado políticas de injerencia en asuntos de las iglesias negras³⁹⁵, dado

³⁹² Véase el acta de supresión del comunismo de 1950 y sus sucesivas modificaciones de 1951, 1954, 1967 y 1972 en el sitio web de la Fundación Nelson Mandela, South Africa. <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v01538/041v01828/051v01829/061v01840.htm>. Consultado el 11 de enero de 2016.

³⁹³ El relación con la violencia, se destacaron dos tipos que coexistieron en la sociedad sudafricana: la simbólica, ejercida por medio de la exclusión basada en la racialización social, y la sistémica, cuya dinámica se encontraba basada en el funcionamiento de la economía y y basada en el discurso político - religioso. Para el tema en general y en otros contextos véase Žižek, Slavoj (2010) *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

³⁹⁴ La Ley de Registro de Población de 1950 requería que todos los sudafricanos fuesen racialmente clasificados en una de estas tres categorías: blanco, negro o de color, incluyendo a asiáticos e indios. <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v01538/041v01828/051v01829/061v01838.htm>. Sitio web de la Fundación Nelson Mandela, South Africa. Consultado el 9 de enero de 2016.

³⁹⁵ Las iglesias cristianas negras sufrieron un mayor impacto con las medidas del *apartheid*. Los *coloureds* reformados fueron menos hostigados a pesar de la segregación por grupos de color de sus iglesias; y los hindúes y musulmanes recibieron una presión moderada.

que, tal como la ideología del *apartheid* sostenía, se debían desarrollar totalmente separadas e independientes evitándose todo tipo de vinculación interracial.

No obstante, sí se efectuó un fuerte control de todas las actividades de dichas iglesias con la finalidad de desarticular potenciales acciones de resistencia y de rechazo a la opresión (Nolan: 1989), imprimiendo en los fieles un sentido existencial de impotencia ante el férreo control que el régimen blanco movilizaba. De ese modo, se actuó como si se tratara de poderes invisibles que cercenaban rápidamente todo intento de resistencia³⁹⁶.

Algunos predicadores comenzaron, sutilmente, a ejercer un liderazgo que prometía 'la liberación de todo mal', desde la enfermedad y la pobreza hasta la dominación civil, dando cumplimiento a la escatología cristiana esencial. Allan Boesak, pastor negro, constituye un caso de activismo *antiapartheid*. Formado en la fe reformada holandesa, fue de allí desde donde sostuvo su ideología, hasta que, cansado de la separación étnica³⁹⁷ propuso, en 1981, que varias de las iglesias reformadas fundaran la Alliance of Black Reformed Christians in Southern Africa, de la cual fue elegido presidente³⁹⁸.

Rechazó el uso de la religión para la manipulación cultural y / o racista, y en 1983 formó el Frente Democrático Unido, organización que se convirtió en un importante grupo que encabezó numerosas protestas públicas³⁹⁹. En 1990 renunció a la iglesia reformada holandesa para unirse a la reformada unida, pero años más tarde anunció también su dimisión a la participación en dicha comunidad debido a la posición discriminatoria que aquélla sostenía contra la comunidad homosexual. Argumentó que desde la Declaración

³⁹⁶ El cambio funcional más importante es el que va de lo religioso a lo militante, según lo expresa Gayatri Chakravorty Spivak en *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. En la conciencia del subalterno, los desplazamientos discursivos son, en algunos casos, motorizadores del cambio, autopercibido a partir de una conciencia colectiva que involucra un compromiso irreductible en el cuestionamiento de la autoridad. Así, el lenguaje religioso le dio a los oprimidos un marco para conceptualizar sus dificultades y buscar soluciones. Véase: Guha, Ranajit (Ed) (1985) *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press. Pp. 330 a 363.

³⁹⁷ Boesak escribió una carta al Ministro de Justicia en la cual solicita la concesión derechos civiles y políticos en igualdad para toda la población. Además, consideró que las políticas del *apartheid* eran injustas y que les negaban a las personas sus derechos humanos básicos, poniendo a las Iglesias en conflicto con las enseñanzas de Jesús. En: Boesak, Allan (1984) *Black and Reformed. Apartheid, liberation, and the Calvinist tradition*. Orbis Books. Cap. III: Divine Obedience. A letter to Minister of Justice. Pp. 32 a 41. Consultado el 3 de abril de 2016.

<http://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/joa19790824.026.009.351/joa19790824.026.009.351.pdf>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 3 de abril de 2016.

³⁹⁸ <http://www.sahistory.org.za/people/reverend-allan-aubrey-boesak>. Sitio web de la South African History Archive. Consultado el 13 de enero de 2016.

³⁹⁹ Véase sobre el United Democratic Front, en el sitio web de la Fundación Nelson Mandela: <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v02424/041v02730/051v03188/061v03222.htm>. Consultado el 3 de abril de 2016.

Belhar de 1986⁴⁰⁰, ya no podía haber discriminación en ningún aspecto, incluida la de género (Boesak: 2015).

Las iglesias anglicanas, metodistas y pentecostales por su parte, apoyaron generalmente, en los niveles dirigenciales, las políticas discriminatorias del estado. Aunque tenían reuniones generales, el liderazgo era blanco, y estaban segregados a nivel local en templos y congregaciones en los que los salarios del clero blanco eran superiores. En relación con lo antedicho, el líder cristiano metodista negro⁴⁰¹, devenido en predicador laico Albert Lutuli, ganador del premio Nobel de la paz en 1960⁴⁰², afirmaba que *‘las iglesias, simplemente, se habían rendido ante el estado secular por demasiado tiempo, y que algunas de ellas apoyaron al apartheid durante toda su existencia’* (Elphick – Davenport: 1997, 385).

Influido por su fe cristiana, Lutuli buscaba poner en práctica algunos de aquellos principios en su estilo de hacer política. Sobre la combinación de aquella con la religión, declaró: *‘I am in Congress precisely because I am a Christian. My Christian belief about society must find expression here and now, and Congress is the spearhead of the real struggle.... My own urge, because I am a Christian, is to get into the thick of the struggle with other Christians, taking my Christianity with me and praying that it may be used to influence for good the character of the resistance’*⁴⁰³. Mientras tanto, el Congreso Nacional Africano fue consolidando su resistencia, a la vez que las protestas populares masivas llevaron al gobierno a prohibir a todos los grupos y organizaciones opositoras. Debe destacarse que el sostén de todo lo que las políticas raciales significaba no sólo creó conflictos internos sino que también le generó problemas externos al país⁴⁰⁴.

Desde los años ’90, con la transición hacia la democratización y el fin de la proscripción de los partidos políticos, las iglesias redimensionaron su discurso. Los

⁴⁰⁰ La Confesión Belhar fue una declaración de fe redactada en *afrikaans*, en 1982 y en esa localidad, como llamado a la reconciliación social y al arrepentimiento por haber aceptado durante décadas el *apartheid*, considerado desde entonces una amenaza para las Escrituras.

Véase su contenido en: <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar>. Sitio web de la Christian Reformed Church. Consultado el 21 de abril de 2016.

⁴⁰¹ Otro destacado líder *antiapartheid* metodista fue el reverendo Seth Mokitimi. El propio Mandela tenía simpatía con dicha adscripción por haber estudiado en un establecimiento de la orden.

⁴⁰² http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1960/. Sitio web del Premio Nobel. Consultado el 1 de marzo de 2016.

⁴⁰³ http://www.dacb.org/stories/southafrica/mvumbi_johnalbert.html. Sitio web Dictionary of African Christian people. Para el tema también véase Albert Luthuli (1962) *Let my people go*. London: Collins.

⁴⁰⁴ Sudáfrica fue obligada a abandonar la Commonwealth en 1961, y Estados Unidos y Gran Bretaña le impusieron restricciones comerciales desde 1985, aunque tácitamente apoyaban algunas de sus ideas, como el anticomunismo (Mars: 1991).

pentecostales, concretamente, realizaron la apertura de su convocatoria a todos los fieles, estimulados por 'el poder del Espíritu Santo', con cuya ayuda podrían 'traer el Reino de Dios al presente'⁴⁰⁵. Llevaron al pueblo su 'mensaje esperanzador' y la idea de que 'la oración podría cambiar la situación política'. A partir de esas prácticas de sociabilidad, ingresó al imaginario popular el dinamismo de la movilización, porque 'las fuerzas del bien ahora podían dominar... ya que 'la fuerza del mal estaba siendo superada gracias a las fuerzas del bien representadas por la Reconciliación y la Verdad'.

Sostenían que la iglesia debía mantenerse al tanto de lo que estaba sucediendo en la comunidad y en el país, para el logro de 'un gobierno justo establecido sobre la base de las leyes de Dios', para que 'la paz y la seguridad llegaran a la tierra' de la mano de la 'política del Espíritu Santo'. Como resultado de dichas invocaciones, las demandas de la vida social y del espacio público se incorporaron rápidamente al discurso religioso, derivando esto en el desarrollo de la búsqueda de una identidad tangible y de un orden en un mundo desarticulado por décadas (Lefranc: 2004).

Las proclamas de las iglesias blancas, a su vez, también se resignificaron, y lo que hasta ese momento había sido una actitud que tácita o explícitamente apoyaba los principios de la segregación racial y la no participación política, pasó a pragmáticas prédicas de armonía interétnica y reconciliación (Elphick – Davenport: 1997). La mirada crítica hacia el pasado condujo a muchos religiosos, como el reverendo anglicano William Barnett, a reafirmar lo que durante años habían denunciado: que el *apartheid* era moramente indefendible. Aquél también sostuvo su preocupación por las muertes producidas durante el encarcelamiento de muchas personas por causas políticas entre 1971 y 1990⁴⁰⁶.

Otro anglicano, el arzobispo Desmond Tutu, introdujo en el *posapartheid* conceptos sustanciales. Su teología fue opuesta a la que tradicionalmente sostuvieron las demás iglesias. Para él, aquéllas debían 'demostrar el cuidado y el amor de Dios por el mundo, quien no tenía preferencias por blancos o negros, sino que estaba del lado del oprimido para darle el mensaje liberador del Evangelio'. Unido a lo anterior, propuso una visión reconciliadora como respuesta transformadora de la sufrida sociedad sudafricana. En su

⁴⁰⁵ Evidentemente, los sucesos de la vida política del país fueron percibidos a lo largo del tiempo por los líderes religiosos de modo tal que, a través de la simbología mística, se produjo una funcionalización de las acciones y los principios acorde a cada momento en cuestión.

⁴⁰⁶ <http://www.sahistory.org.za/dated-event/archbishop-william-barnett-issues-statement-condemning-apartheid>. Sitio web de la South Africa History Consultado el 12 de enero de 2016.

discurso de recepción del premio Nobel expresó que: *‘Dios nos ha creado para vivir en comunidad...para que formemos parte de la familia humana, existiendo juntos porque fuimos hechos el uno para el otro. Nosotros no fuimos creados para vivir en una auto-suficiencia exclusiva sino para vivir en interdependencia*⁴⁰⁷.

Además, consideraba falsas todas las dicotomías entre lo secular y lo sagrado, entre política y religión, entre contemplación y acción. Cuando las iglesias se preocuparon por realizar algunos tímidos pronunciamientos en contra del *apartheid*, sólo los dirigieron hacia sus propias congregaciones y no más allá de sus bordes institucionales:

Nosotros somos una iglesia en movimiento, un instrumento en las manos de Dios, proclamando las buenas nuevas, cuidando a los nuevos conversos, nosotros somos instrumentos de paz y reconciliación y justicia en las manos de Dios. Nosotros somos los medios para sanar a los heridos, para construir una comunidad, para alimentar al hambriento.

Nosotros somos una comunidad adoradora llena del espíritu, quién conoce que nosotros podemos hacer el trabajo de Dios sólo a la manera de Dios y con los medios de Dios, y así nosotros tenemos una espiritualidad comprometida que pone las primeras cosas primero.

Nosotros somos los socios de Dios, los agentes de Dios para la transfiguración, para cambiar la fealdad del mundo, sus aborrecimientos, sus hostilidades, sus celos, sus hambres, sus pobrezas, sus injusticias, sus opresiones, sus alienaciones, sus soledades, sus rivalidades, sus competencias, sus avaricias, sus enfermedades, en sus gloriosas contrapesos; así que allí habrá risa y gozo, colaboración y cuidado, justicia, reconciliación, paz y compasión. Porque nosotros hemos visto al Señor y levantados por Él nosotros le hemos escuchado decir ¿A quién enviaré, quién irá por nosotros? Y nosotros estamos diciendo: aquí estamos Señor, envíanos a nosotros’.

Su principal contribución fue su trabajo en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Bajo los principios de mutualidad e interrelación entre los seres humanos, Tutu empezó la difícil tarea de reconciliar una nación que había sido sometida por siglos. El reverendo Elliot Mbuyisa Mgojo Khoza fue otro importante impulsor, junto con Tutu, de cambios par la sociedad sudafricana *postapartheid*, mientras que algunos de los

⁴⁰⁷ <http://www.nobelprize.org/search/?query=tutu+discourse>. Sitio web del Premio Nobel. Discurso de Desmond Tutu. Consultado el 12 de enero de 2016.

integrantes de su adscripción metodista optaron por una posición menos comprometida políticamente⁴⁰⁸. Sí fue destacada su labor de asistencia y orientación espiritual a muchas víctimas, sobre todo con los testimonios aportados y analizados en la CVR, para la búsqueda y el hallazgo de cuerpos de cuya ubicación dieron cuenta los perpetradores a lo largo de sus exposiciones⁴⁰⁹. Según sus palabras:

I made the arrangement that when I join the Truth Commission ... I must be in the pulpit on Sunday, every Sunday. And it gives me strength. That is my basis of the strength. I ... the TRC things, I get tired, but I know that there is a spring from which I'm going to draw when it becomes Sunday, when I meet the church people with their prayers and song and worship. You see these are revelations within the TRC ... for these stories to be revealed.

That is why, though we don't like amnesty, most of us, we become sympathetic with it because we see that if there were no amnesty, we would have not heard these stories, we would not have had the exhumations of the tombs. I remember one mother from Port Shepstone who had her son exhumed, she says that you know when they came back from exile, I was waiting that my son is coming back and all this time I've been waiting.

When I saw the bus, people getting down at the bus stop, I used to look and say oh my son will be coming. When I heard a knock at the door, I say that maybe that is my son. And she said now I know that my son is no more, is killed. That I can get the bones and go and bury it, give it a decent burial, it does satisfy me because I can never bring him back again...⁴¹⁰.

Los pastores pentecostales Frank Chikane⁴¹¹ y Kenneth Meshoe⁴¹² incursionaron en la etapa *postapartheid* vinculándose a la política, a través de la cual buscaron, junto con su

⁴⁰⁸ Para el perfil biográfico véase <http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?relid=7609>. Sitio web de la Presidencia de Sudáfrica. Consultado el 11 de enero de 2016.

⁴⁰⁹ Véase al propio Mgojo en <http://www.sabctrc.saha.org.za/tvseries/episode85/section3/movie.htm>. Sitio web de la Comisión para la Verdad. Consulta realizada el 25 de noviembre de 2015.

⁴¹⁰ <http://www.sabctrc.saha.org.za/tvseries/episode85/section3.htm> Sitio web de la Comisión para la Verdad. Consulta realizada el 25 de noviembre de 2015.

⁴¹¹ Chikane creció en Soweto y fue hijo de un predicador Pentecostal de la Iglesia de la Misión de Fe Apostólica de Sudáfrica. Acudió a la Universidad del Norte para estudiar medicina pero allí comenzó su militancia antiapartheid, hasta que en 1975 debió abandonar los estudios. En 1977, mientras trabajaba como laico en la Iglesia, fue detenido durante un mes en virtud de la Ley de Terrorismo n.º 83 de 1967, pero fue puesto en libertad después que un juez desestimó su caso. Fue ordenado sacerdote de la Iglesia de la Misión de la Fe Apostólica de Sudáfrica en 1980, desde donde propugnó a favor de programas sociales como un comedor de beneficencia y la educación de adultos dentro de la iglesia. La mentalidad de aquella aún era rígida y por ello fue suspendido hasta 1990. Se incorporó entonces en el Instituto de Teología Contextual,

inserción parlamentaria, integrar a la religión, en tanto integrante del conjunto de las fuerzas sociales, como una estrategia instrumental para alcanzar el poder. El reverendo Nico Smith, por su parte, representó un paradigma de oposición en el marco de la segregación institucionalizada: desafió sistema de *apartheid* instalándose en un barrio negro en la década de 1980, luego de haber integrado largo tiempo la denominación blanca más grande: la Iglesia Reformada Holandesa. Hacia 1973, Smith había tenido una crisis de conciencia derivada de que no podría practicar como cristiano mientras continuara la racialización opresora. Renunció a su pertenencia al Partido Nacional y continuó siendo pastor pero alejándose de las premisas que apoyaban el *apartheid* fundamentadas en el conocimiento bíblico y propulsadas por el gobierno:

...I believe South Africa is going to experience a severe crisis. After 40 years of indoctrination that God created different people, it has penetrated the minds of people to such an extent that I believe we need a catharsis to purify the minds of people...⁴¹³

En los años ochenta decidió con su familia mudarse a un *township* o barrio para negros, donde podría servir como pastor de una congregación negra. Para ello, logró que el gobierno le permitiera su residencia en Mamelodi, donde fueron los primeros blancos que oficialmente se asentaron.

I felt I had to make a commitment as a servant of God. If I truly believed in Christ's doctrine and example, then I could not be content with a comfortable life in a segregated society preaching to an exclusively white congregation when 75

órgano de reflexión Cristiano del Consejo de Iglesias de Sudáfrica que promovió la Teología de la Liberación. Fue uno de los principales promotores del documento Kairos, denuncia de los líderes Cristianos contra el *apartheid*. A finales de 1989, agentes del gobierno del *apartheid* intentaron asesinarlo. Desde 2010 reasumió su actividad pastoral.

En: http://www.dacb.org/stories/southafrica/chikane_frank.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography, administrado por el Centre for Pentecostal and Charismatic Studies, en Dansoman, Accra, Ghana. Consultado el 10 de agosto de 2016.

⁴¹² Kenneth Joseph Rasalabe Meshoe, nacido en Pretoria, es profesor egresado de la Universidad del Norte. En 1976 se unió a la Iglesia de Cristo para todas las Naciones, y en 1987 obtuvo un diploma en Teología en el Instituto Bíblico de Kingsport, EEUU, para luego crear una Iglesia Independiente denominada Esperanza de la Gloria del Tabernáculo en 1988. Decidió iniciar actividades políticas en 1993, y para ello fundó el Partido Demócrata Cristiano Africano, que lidera hasta el presente. <http://www.acdp.org.za/index.php?page=home>. Sitio web oficial del African Christian Democratic Party. Consulta realizada el 5 de noviembre de 2014. Para mayor información, ver el texto de Freston, Paul (2001) *Op. Cit.* Pág. 174.

⁴¹³ Opinión otorgada en una entrevista del 16 de febrero de 1990 en el Chicago Tribune. Véase la nota completa en: http://articles.chicagotribune.com/1990-02-16/news/9001130984_1_south-africa-rev-nico-smith-dutch-reformed-church. Consultado el 3 de marzo de 2016.

percent of my country's population was black, the majority of them living in poverty....'

Ya viviendo allí, pudieron comprender cuáles eran las condiciones a las que la población segregada estaba sometida: escasez de alimentos, falta de servicios públicos, como electricidad y agua, constantes controles policiales y violencia, situaciones que los afectaron al igual que a los demás habitantes:

I will never forget that first night we moved into our house in Mamelodi. It was after the trouble had started. There was lots of turmoil and violence, and the 'comrades' [militant, radical, black township youths] had begun 'necklacing' people [igniting a gasoline-soaked tire placed around a victim's neck]. I feared that maybe they would scorn us as merely white surface liberals, and seek to do us violence'.

Si bien muchos de sus amigos blancos lo consideraron un traidor y un revolucionario, él sostuvo que se mudó porque no se sentía cómodo en la Sudáfrica blanca, dada la contradicción en el intento de 'conciliar la idea de la separación racial con el Evangelio' (Seseke: 2013). El final de dicha segregación sería 'como una resurrección':

'For black Christians, the resurrection is a very special event, one with which they closely identify. It signifies Christ's triumph over suffering, death, and the world. And for blacks this is a remarkable occurrence. They are very fervent and faithful in their commemoration of this moment. They see the symbolism in a night of faithful dedication and hope, followed by the dawn of resurrection and triumph'⁴¹⁴.

En ese contexto, un aspecto muy importante fue la relación de la religión y el poder con la educación impartida en diferentes momentos históricos y en diversidad de ámbitos. La historia sudafricana estuvo atravesada por tal circunstancia a lo largo de los casi cuatro siglos de relación con el cristianismo. Las iglesias reformadas fueron las que tempranamente instruyeron en el 'sostén de la fe y la moral' de los primeros pobladores. Más tarde, desde que el Partido Nacional llegó al poder, la maquinaria legislativa sustentó

⁴¹⁴ <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/06/22/AR2010062205068.html> Sitio web del periódico Washington Post. Wednesday, June 23, 2010. Consultado el 12 de enero de 2016.

la protección de la identidad *afrikaner* en la que el cristianismo, el pasado africano y la lengua eran vitales⁴¹⁵.

En aquella identidad, la influencia de la teología de Abraham Kuyper⁴¹⁶, así como la del nacionalismo romántico alemán llevaron a que produjera una interesante intersección con la educación: *'The history of the afrikaner reveals a determination and a definiteness of purpose which make one feel that afrikanerdom is not the work of man [sic] but a creation of God. We have a Divine right to be afrikaners. Our history is the highest work of art of the Architect of the centuries'* (Bunting: 1969). Así, el cristianismo nacionalista desarrolló, a partir de una religión étnica una civil en el sentido amplio de la palabra, basada en el derecho de gobernar sobre toda Sudáfrica por el derecho divino de los *afrikaners*, a través de un sistema que más que separar tenía como objetivo sostener una fuerte centralización del poder (Krüger: 2003).

En tal sentido, la política educativa general tendió a reforzar el ideal político, por medio de objetivos específicos, entre los cuales las escuelas no debían solamente enseñar la lengua materna *afrikaans*, sino ser lugares donde los estudiantes recibieran la educación cristiana de la nación blanca en un contexto de diversidad pero segregada⁴¹⁷. De ese modo,

⁴¹⁵ Véase Bantu Education Act No 47 of 1953. A pillar of the apartheid project, this legislation was intended to separate black South Africans from the main, comparatively very well-resourced education system for whites. Authored by Dr. H. F. Verwoerd (then Minister of Native Affairs, later Prime Minister), it established a Black Education Department in the Department of Native Affairs. They were tasked with the compilation of a curriculum that suited the nature and requirements of the black people. African children students were to be educated in a way that was appropriate for their culture. No consultation occurred on this. All the definitions of culture, appropriate education content and levels, all the decisions about purpose and outcomes of the system were controlled by the apartheid government. Its stated aim was to prevent Africans receiving an education that would lead them to aspire to positions they wouldn't be allowed to hold in society. Instead Africans were to receive an education designed to provide them with skills to serve their own people in the Bantustan 'homelands' or to work in manual labour jobs under white control. This legislation was condemned and rejected as inferior from the time of its introduction. This cornerstone of apartheid ideology-in-practice wreaked havoc on the education of black people in South Africa, and deprived and disadvantaged millions for decades. Its devastating personal, political and economic effects continue to be felt and wrestled with today. <http://www.sahistory.org.za/bantu-education-act-no-47-1953>. Consultado el 13 de enero de 2016.

⁴¹⁶ Abraham Kuyper fue un político y teólogo holandés. Como Primer Ministro de Holanda entre 1901 y 1905, desafió al liberalismo de su época y presentó al cristianismo como una respuesta integral, demostrando cómo los cristianos deben funcionar en una sociedad libre y democrática.

http://www.iglesiareformada.com/Biografia_Kuyper_Abraham.html. Consultado el 13 de enero de 2016.

⁴¹⁷ Este documento de 1948, emanado del Cristianismo Nacionalista, describe en 15 artículos los principales objetivos de la educación nacional cristiana sostenida por el gobierno:

Article I – All white children should be educated according to the view of life of their parents. This means that afrikaans-speaking children should have a Christian-Nationalist education, for the Christian and the National spirit of the Afrikaner must be preserved and developed. By Christian, in this context, we mean according to the creeds of the three Afrikaner churches; by Nationalist we mean imbued [sic] with the love of one's own, especially one's own language, history and culture. Nationalism must be rooted in Christianity. Article II – The key subject in school should be religious study of the Bible and the three Afrikaner churches and the religious spirit should permeate all staff and the entire school.

el poder modeló la historia de la educación para el sostenimiento de las nociones de la supremacía blanca. El cristianismo, por su parte, sostuvo tales conceptualizaciones a partir de la reinterpretación bíblica, aunque más tarde esto operó también como argumentos para luchar contra la opresión (Baloyi: 2004).

La cuestión de la eficacia del uso bíblico performativo resultó muy impactante en el contexto africano. Los mensajes de 'esperanza, elevación, perseverancia', entre otros, emanados a partir de histriónicos recursos retóricos, fueron un rasgo distintivo de todas las iglesias (Gifford: 2008, 218). La educación en los grupos segregados, por su parte, pasó por diferentes etapas: la local, la de los esclavos, la misional, la materna, desde 1920 y la bantú, introducida en 1953 (Jansen: 1990, 196 y ss.). En esta última, los planes de estudio estaban dirigidos a legitimar el mantenimiento de las desigualdades étnico – sociales.

La separación física estuvo inicialmente basada en una combinación de cuestiones religiosas, como 'el sostén de la pureza del pueblo elegido', con otras raciales, como la convicción de la necesidad de pureza étnica de inspiración alemana y base metafísica: era un principio divino 'ordenado por Dios'. Con el advenimiento de la Unión de Sudáfrica en

Article VI – Content of education: (i)... All God's creation and Man's [sic] work must be studied. But the spirit of all teaching must be Christian-Nationalist; in no subject may anti-Christian or non-Christian or anti-nationalist or non-nationalist propaganda be made... (iii) Bilingualism cannot be the aim of education. (v) Geography: Every nation is rooted in a country allotted to it by God. Geography should aim at giving the pupil a thorough knowledge of his country... in such a way that he will love his country, also when compared and contrasted with others, and be ready to defend it, preserve it from poverty, and improve it for posterity. (vi) History: History should be seen as the fulfilment of God's plan for humanity... God has enjoined each nation its individual task in the fulfilment of His purpose. Young people can only undertake the national task fruitfully if they acquire a true vision of the origin of the nation and of the direction of the national heritage. Next to the mother tongue the history of the Fatherland is the best channel for cultivating the love of one's own which is nationalism.

Article VII – Discipline: (ii) Discipline: All authority in school is borrowed from God. The Christian-Nationalist end should be kept in view.

Article VIII - (i) Lays down that there must be separate, single-medium schools for afrikaans and English-speaking children. In each there should be the right relationship between home, school, church and state. (iii) The Home: Education is the right and duty of the parents, who must decide, in collaboration with Church and State, what spirit shall animate the school. The parents in community (not as individuals) must establish, maintain and control schools which will foster their own view of life, they must appoint teachers and keep a watch on the teaching. (iv) The Church: The church must exercise the necessary discipline over the doctrine and lives of the teachers. The vigilance must be exercised through the parents ... In normal circumstances, the church should not erect schools, but may be compelled to do so (a) if the existing schools are unchristian and unnationalist and (b) in the heathen world. (v) The State: The state must ensure a proper scientific and moral stand in education, and enforce law and right in school life. It may not, however, determine the directing spirit of education provided that, as judged by God's law, it is not harmful to the state.

Article XII – The teacher: (i) Being a substitute for the parent, the teacher does the parent's work as the parent himself would do it were he able. Unless, therefore, he is a Christian, he is a deadly danger to us. (ii) Our substitutes should be properly trained in Christianity, and in the secular subjects, especially pedagogy. Training College personnel should be Christian and Nationalist.

Articles XIV and XV deal summarily with Coloured and native education, neither of which should be financed at the expense of the White. The task of the Afrikaner is to Christianise the non-White, to teach him to be happy and separate, and inculcate the boer nation's view of life (Prinsloo: 2003, 199).

1910, las cuatro provincias autónomas, excluyeron a los negros de toda participación política, profundizándose así la conexión entre los contenidos curriculares y los intereses ideológicos y materiales de una economía política racialmente estratificada (Kallaway, 2002).

Desde 1948, el *apartheid* consolidó la institucionalización de la inequidad educativa que sustentó la presunta superioridad blanca y los diferentes papeles socioeconómicos que los africanos debían desempeñar. La religión, en ese marco, contribuía a la construcción del concepto de ciudadanía aportado por las iglesias reformadas blancas (Jansen: 1990, 202). El poder de la currícula consistía en que a través de ella el grupo dominante imponía los valores e intereses que permitían sostener, consolidar y reproducir su control hegemónico, a la vez que una conceptualización general de la sociedad operaba sobre el total de la población junto con otras herramientas como las jurídicas, etc.

En síntesis, lo antes expuesto refuerza la afirmación sostenida acerca de que en el escenario sudafricano existió una estrecha interrelación entre el gobierno del Partido Nacional, que sustentó el poder durante largo tiempo, y el cristianismo, sobre todo derivada del impulso de la creencia que motivaba a las personas a actuar en ámbitos de intercambios de fuerzas que operaban en situación de disparidad: *'... La mayoría de los sudafricanos entiende que la política y la religión son parte del mismo terreno, que el poder fluye en el mundo material visible y que el reino de lo político contiene un espacio espiritual políticamente significativo. Además, los políticos inteligentes conocen los contornos de aquéllos y se sienten cómodos tanto en el manejo de las materialidades como de las espiritualidades, porque el poder es unitario...'* (Ellis – Haar: 2004, 15).

Las vertientes protestantes, colaboradoras explícitas o tácitas la progresiva institucionalización del estado racista que ejerció en poder hasta 1994, contuvieron integrantes en sus jerarquías que fueron más proclives a tal nivel de participación, mientras que los cuadros inferiores sostuvieron, en general, posiciones más flexibles y hasta disidentes. Con el tiempo, algunas reaccionaron contra decisiones políticas sobre temas que los afectaban, como los de educación, la cuestión de tierras, programas de salud, entre otros, deviniendo en reales grupos de presión, aunque se trató más bien de instancias de reclamo que de acciones tendientes a promover la finalización del sistema.

Así organizadas, según recursos e intereses definidos, demostraron que sus líderes utilizaron a la religión en su lucha durante el sistema de poder vigente, en un recorrido de funcionales intercambios (Lefranc: 2004, 273). Del mismo modo, los políticos no vacilaron en hacer lo mismo para sostener el orden instituido mientras esgrimían modos de manipulación social. Las excepciones, encabezadas por liderazgos destacados con actuación política militante *antiapartheid*, fueron limitadas, y en tal sentido, el principal aporte que realizaron fue el de la promoción ideológica del cristianismo como herramienta liberadora de la opresión. Sudáfrica, por su parte, tuvo que amoldarse gradualmente al cambio de época, a nuevas ideas, a innovaciones culturales y relocalizaciones, sobre todo en las zonas urbanas, donde la sustitución progresiva de las viejas ideas racistas se produjo a través de las nuevas tensiones de clase (Bhorat – Kanbur: 2006, 21 – 25).

Desde la etapa de transición, por un lado, se comenzó a recuperar algunos aspectos del sentido de la identidad africana en espacios locales y municipales, como camino de 'regeneración' en el proceso de construcción de un estado democrático. Por otro, la experiencia de adhesión a la fe cristiana en general constituyó un factor unificador en una sociedad aún profundamente dividida; actuó como motivación para el compromiso social y político, y funcionó como catalizador para el cambio en el proceso de 'surgimiento de un nuevo orden'. En el imaginario doctrinal, 'el bien triunfó sobre el mal', principalmente, en la política (Elphick - Davenport: 1997, 163). Ya en el *postapartheid* se observó que la población, en un 'presente de nuevas incertidumbres', lentamente adoptó la idea de renovación de una comunidad reinventada y cohesionada, abierta a la participación de todos y con propuestas de soluciones a problemas humanos básicos, como 'la sanación de la enfermedad política, la liberación de fuerzas malévolas del pasado, y la inexistencia de distinciones sociales ante la promoción de la igualdad'.

En relación con la presencia y el accionar del cristianismo de las cuatro adscripciones tratadas, puede ser señalado que todas han tenido vínculos cercanos con el poder político local. En la etapa de instauración y sostenimiento del *apartheid*, lo cuestionaron y criticaron desde el campo de las ideas, pero sin acciones explícitas de oposición. En el proceso de lucha por su finalización, tanto los miembros de la iglesia como sus líderes, consideraron necesaria la postura de oposición, pero tal perspectiva fue vacilante ante la falta de acuerdo sobre las tácticas para expresar sus puntos de vista, que

osciló desde lo discursivo hasta el enfrentamiento armado, hecho que profundizó las disidencias.

En tal sentido, y a modo de ejemplo, algunos anglicanos blancos se opusieron enérgicamente a la participación de su iglesia en el apoyo a la política oficial de desarrollo separado, mientras que una parte de los anglicanos negros se convirtieron en luchadores contrarios a tal cuestión⁴¹⁸ o bien accionaron en la búsqueda del desmantelamiento de la etnocracia vigente⁴¹⁹. Además, el impacto disruptivo en la sociedad multiétnica también fue desestabilizador para la población blanca que, gradualmente, incursionó en la recomposición de su propia cosmovisión política y religiosa, y que en los años noventa llegó a la postulación de ideas y acciones apocalípticas⁴²⁰.

No obstante, puede ser sostenido que no corresponde indagar a tales disputas como si se tratara de colectivos humanos o bloques homogéneos en pugna, sino que la

⁴¹⁸ Uno de ellos fue Desmond Tutu. Nacido en Klerksdorp, cerca de Johannesburgo, en 1931, se instruyó como maestro hasta que, en 1958, comenzó sus estudios religiosos y fue ordenado en Johannesburgo tres años más tarde. Tras nuevos estudios teológicos en el Kings College de Londres, Tutu encabezó la enseñanza y el trabajo teológico en el sur de África. En 1978 fue invitado a abandonar su trabajo como obispo de Lesotho para convertirse en el nuevo Secretario General del Consejo de Iglesias de Sudáfrica (SACC). En esa posición, que ocupó hasta 1985, se convirtió en una figura nacional e internacional. El SACC, por su parte, se comprometió al cumplimiento de la responsabilidad social de la Iglesia, y como su presidente, Tutu dirigió una gran cruzada a favor de la justicia y la conciliación racial en Sudáfrica. Su incansable labor fue reconocida en 1984, cuando se le concedió el Premio Nobel de la Paz. Después de un breve período como el Obispo de Johannesburgo, fue elegido en 1986 como arzobispo de Ciudad del Cabo, cargo que ocupó hasta su jubilación en 1996. Si bien muchos de sus críticos sostuvieron que sería funcionario del gobierno, nunca lo hizo. En lugar de ello, se convirtió en un mediador clave en la difícil transición hacia la democracia. En 1996, fue nombrado por el Presidente Nelson Mandela para presidir la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tutu fue también profesor visitante en la Universidad de Emory, Atlanta, la Episcopal Divinity School, de Boston y la Universidad del Norte de Florida, Jacksonville. Ha publicado varios libros, y dejó su vida pública el 7 de octubre de 2010.

http://www.tutufoundation-usa.org/about_desmond_tutu.html. Sitio web de la Fundación Desmond Tutu. Consultado el 22 de diciembre de 2015.

⁴¹⁹ Otros destacados activistas anglicanos blancos fueron:

-David Rusell, enrolado en la lucha por la liberación de la población oprimida negra en Sudáfrica, sometida por las políticas racistas de una minoría blanca. Identificado con los pobres y oprimidos, en repetidas ocasiones desafió a la iglesia anglicana tanto en cuestiones teológicas como por las injusticias políticas locales. Véase

<http://www.periodistadigital.com/religion/otras-confesiones/2014/08/23/muere-el-obispo-anglicano-david-rusell-iglesia-religion-activista-antiapartheid-blanco-negros-sudafrica-ciudad-cabo-steve-biko.shtml>.

Consultado el 22 de diciembre de 2015.

-Trevor Huddleston, nacido en 1913 en Bedford, Inglaterra. En 1943 fue enviado Rosettenville, en Johannesburg, y estuvo a cargo de la misión anglicana de Sophiatown y Orlando entre esa fecha y 1956. Protestó contra la Group Areas Act de 1950, y la Bantu Education Act, definiéndose como un activo militante antiapartheid. De regreso en Inglaterra, escribió denunciando al régimen sudafricano y convocó reuniones para promover su finalización. En 1991 regresó por poco tiempo a Sudáfrica, y murió en 1998. <http://www.sahistory.org.za/people/father-trevor-huddleston#sthash.Ylu8gYPJ.dpuf>. Consultado el 7 de febrero de 2016.

⁴²⁰ Para situaciones de cultos satánicos y de principios apocalípticos en cristianos blancos véase Falkof, Nicky (2016) *Satanism and family murder in late apartheid South Africa. Imagining the end of whiteness*. London: Centre of African Studies – University of London.

heterogeneidad etno – ideológica estuvo presente en todos los grupos y sectores, a los que se sumaron actores sociales e institucionales que oscilaron entre el apoyo, la resistencia y la alternancia entre ambas según el momento y la circunstancia. A continuación se profundizará en aspectos relacionados con momentos teológicos que, de la mano de declaraciones y otros documentos emitidos, tomaron centralidad en actores que procedieron en el escenario sudafricano relacionándose con ámbitos político – institucionales.

2.5- Ley y orden

En capítulos anteriores ha sido tratado el modo en que el cristianismo se convirtió en una poderosa influencia en África en general y en Sudáfrica en particular, uniendo grandes cantidades de personas en una fe común pero que se expresaba y materializaba a través de disímiles modalidades de pensamiento y acción. Tales diferencias se profundizaron con el paso del tiempo, y produjeron múltiples escenarios teológico – misionales. Cada región, adscripción, momento histórico e identificación con personalismos pastorales condujo a una intensa diversificación tanto de formas de profesar la fe como de contenidos.

Las disidencias teológicas locales surgidas entre el siglo XVII y XIX generalmente estuvieron sustentadas tanto por la discrepancia teórica con las sedes centrales europeas, agudizadas por la distancia, como por las disputas locales en torno de quiénes, cómo, de qué modo y dónde debían ser objeto de la incorporación al culto. Las escisiones fundamentadas en la cultura y la etnicidad fueron ganando terreno, hasta que casi todas las iglesias cristianas las promovieron activamente. Algunas lo hicieron de modo más cauteloso, apoyándose en argumentaciones que, si bien se basaban en cuestiones de conveniencia para los pueblos no blancos, eran meras justificaciones conceptuales.

Durante la segunda mitad del siglo XX, todos esos tópicos se profundizaron ante el avance de la implementación de las divisiones raciales a través de la filosofía política e ingeniería social del *apartheid*, y fue la iglesia reformada holandesa la que principalmente operó, en una pragmática fusión, con el poder del gobierno blanco. No obstante, la anglicana y la metodista sostuvieron adaptativas y fluctuantes acciones, como ya se explicó, actuando diferenciadamente en los niveles de jerarquía y congregacional. La

pentecostal, por su parte, tendió, desde su expansión, a eludir conflictos con el ámbito gubernamental del Partido Nacional, llegando en muchos casos a situaciones de sometimiento al sistema vigente.

En los párrafos que siguen se incursionará en el análisis de los diferentes momentos teológicos entre los años '60 y '80, demarcados por la elaboración de documentos cuya finalidad estuvo explícitamente relacionada con cuestiones de fe, pero que de modo tácito incorporaron el marco ideológico que posibilitó su relación dialéctica con el poder político, tanto para la toma de conciencia y la resistencia como para la justificación y la persecución⁴²¹. Como ya fue expresado, a partir de las religiones presentes en el continente africano, vitales y con diversos sentidos de espiritualidad, se produjo la incorporación de la teología misionera según el principio *extra ecclesiam nulla salus*: para 'la salvación de las almas', de la mano de adscripciones europeas expandidas para tal fin.

La presión por la conversión derivada de la teología *plantatio Ecclesiae*, unida al factor colonial, eclosionó desde 1920 en cuestionamientos hacia esa modalidad que procedía como tabula rasa sobre el africano. La renovación llegó, entonces, y variados temas demandaron ser debatidos en el nuevo contexto (Fabella – Sugirtharajah: 2003). La posterior emancipación política africana de las metrópolis coloniales europeas produjo la efervescencia de una teología crítica que buscó la afirmación de la identidad cultural, tanto en el plano nacional de la organización de las iglesias, como de la liturgia, de los símbolos, los ritos, la lengua y la historia de las iglesias nacionales.

A partir de ese momento, la institucionalización demandó el ajuste de las relaciones con el estado y su burocracia. Los temas centrales pasaron a ser el deterioro socioeconómico y la explotación neocolonial, que demandó de una teología liberadora de esos flagelos, que además estaban exacerbados por situaciones de racialidad. En esa línea se ubicó la teología negra sudafricana o *black theology* –expresión acuñada en Estados Unidos por James Cone en 1970–, que se presentó como una reacción crítica al racismo y al *apartheid*, considerados como fenómenos ligados a la expansión del capitalismo europeo y norteamericano. Entre sus representantes se puede destacar el trabajo del teólogo

⁴²¹ Se optó intencionalmente por la transcripción completa de algunos documentos considerados importantes para el desarrollo de las fundamentaciones de la tesis. En el mismo sentido, fueron evitados recortes que podrían haber atentado contra la comprensión integral de los mismos, debido a la intermediación subjetiva de la tesista.

luterano sudafricano Manas Buthelezi⁴²², quien propuso un enfoque antropológico que asumía al hombre africano en su situación real, en su negritud, es decir, en la totalidad de su existencia cotidiana, la cual había sido vapuleada y negada hasta entonces.

Se propiciaba que aquélla volviera a ser expresión de ‘humanidad y del proyecto originario de Dios’. De ahí que algunos autores hayan hablado de ella como contextual, porque expresaba mejor su esencia en el marco histórico en el que se hallaba, por ejemplo, el pueblo sudafricano, históricamente formado por la opresión (Boesak: 1977). Para descolonizar a la teología del influjo occidental y provocar una ruptura epistemológica con las de otros países, debieron establecer reflexiones y *praxis* más realistas y significativas, tendientes a no romper la relación entre la fe y la vida real del pueblo africano oprimido, pero sí a lograr ‘la liberación por medio del anuncio y la práctica de un Evangelio de carácter antiopresivo’.

Muchos de los principios ideológicos, en todos los casos, provinieron de la Biblia, ya que, ante todo, los teólogos africanos mantuvieron a través su particular interpretación, la unidad eclesial en la diversidad cultural en la que estuvieron históricamente situados (Fabella – Sugirtharajah: 2003). Su interpretación contextualizada potenció variadas ideas de resistencia y convivencia:

... ‘When will we learn that human beings are of infinite value because they have been created in the image of God, and that it is a blasphemy to treat them as if they were less than this and to do so ultimately recoils on those who do this? In dehumanizing others, they are themselves dehumanized.

Perhaps oppression dehumanizes the oppressor as much as, if not more than, the oppressed. They need each other to become truly free, to become human. We can be human only in fellowship, in community, in koinonia, in peace...’

Let us work to be peacemakers, those given a wonderful share in Our Lord's ministry of reconciliation. If we want peace, so we have been told, let us work for justice. Let us beat our swords into ploughshares...Amen; Blessing and glory and wisdom and thanksgiving and honor and power and might, be unto our God forever and ever. Amen⁴²³.

⁴²² http://www.dacb.org/stories/southafrica/buthelezi_manas.html Sitio web Dictionary of African Christian Biography. Consultado el 16 de enero de 2015.

⁴²³ Discurso de Desmond Tutu, en diciembre de 1984, al aceptar el Premio Nobel de la Paz que le fue otorgado. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1984/tutu-lecture.html. Consultado el 28 de enero de 2016.

Pero, ¿cuál sería la contribución de las iglesias en la construcción de esa sociedad africana más justa? Básicamente se buscó superar la despersonalización e invasión cultural que había producido el colonialismo y la aproximación a los valores de las tradiciones religiosas emanadas de la resignificación realizada localmente⁴²⁴. La narración del Éxodo⁴²⁵ fue funcional al referir a ‘un Dios que liberaba a sus hijos de la opresión, cuyos ordenamientos sociales, económicos y políticos provocaban una distribución injusta de la riqueza y fomentaban creencias y actitudes que sostenían a las elites en la permanencia del poder’ (Gibellini: 2001). Sus víctimas, los ancianos, los niños y todos aquellos mantenidos bajo la subordinación, también sufrieron por la violencia, entendida como la eliminación sistemática de la humanidad de un pueblo, al que se había despojado de su dignidad, libertad y cultura.

En ese marco, la pobreza, no solamente afectaba a lo material, sino que llevaba a interiorizar los valores y modelos de los opresores según los cuales la inferioridad en todo sentido estaba siendo reproducida, junto con el sexismo androcéntrico, la desesperanza y el escepticismo (Freire: 2005). Desde comienzos del siglo XX, y tal como ya ha sido mencionado anteriormente, el complejo sistema de ingeniería social sudafricano, avalado por marcos normativos progresivamente profundizados, exacerbó la separación real y simbólica entre blancos y negros, y la racialización llegó entonces a las más diversas acciones e ideas.

Paralelamente, las resistencias hicieron lo propio, y una de ellas se vio plasmada en el documento denominado Carta de la Libertad. Su contenido constituyó la declaración de los principios fundamentales de la alianza que componía el Congreso Nacional Africano, movimiento que desde su creación en 1912 luchaba por la libertad, la finalización del racismo y el *apartheid*, y mejoras socioeconómicas en Sudáfrica⁴²⁶. También se proponía

⁴²⁴ En este sentido, entre el 5 y el 12 de agosto de 1976 se realizó el Encuentro de Dar es Salaam para reunir a los teólogos de Asia, África y América Latina. Marcados por situaciones de colonialismo y opresión en sus respectivos pueblos, acordaron el surgimiento de la Asociación Ecuménica de Teólogas y Teólogos del Tercer Mundo, que edita la revista *Voices from the Thirld World*. Luego sostuvieron los encuentros de la asociación de Teólogos del Tercer Mundo para profundizar la conciencia y la *praxis* eclesial en la lucha por la liberación integral de los pueblos. Véase Oliveros Maqueo, Roberto (1991) *Historia Breve de la Teología de la Liberación. 1962-1990. Mysterium Liberationis*.

San Salvador: UCA. I: 17–50. <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>. Consultado el 19 de enero de 2016.

⁴²⁵ Biblia. Libro Segundo de Moisés, 6, 1 – 13.

<http://www.iglesia.net/biblia/libros/exodo.html#cap12>. Consultado el 11 de enero de 2015.

⁴²⁶ La Carta de la Libertad declaraba que el pueblo debía gobernar; que todos los pueblos del sur de África deberían gozar de iguales derechos; que las personas deberían compartir el bienestar del país; que la tierra debía ser repartida entre quienes la trabajarán; que todos serían iguales ante la ley y deberían gozar de los

la igualdad de derechos, tanto en acceso a la tierra, como laboral, en educación y cívico – política. En la reunión llamada Congreso del Pueblo, realizada para la exposición pública de su contenido el 26 de junio de 1955 en Kliptown, la policía dispersó a los asistentes por considerar que estaban atentando contra el estado, quienes a pesar de ello manifestaron su aprobación y apoyo⁴²⁷.

El movimiento Congreso Nacional Africano fue denunciado por traición al gobierno sudafricano, prohibido y 156 de sus integrantes fueron arrestados, entre ellos Nelson Mandela⁴²⁸, que fue encarcelado por primera vez en 1962. No obstante, las ideas del documento se mantuvieron vigentes hasta que muchas de ellas pudieron ser transferidas a la constitución que se aprobó en 1996⁴²⁹. Entre las afirmaciones sostenidas figuraba que Sudáfrica pertenecía a todos quienes vivían allí, sin distinciones de ningún tipo; que el pueblo había sido despojado de su derecho de nacimiento a la tierra, a la libertad y la paz por una forma de gobierno fundada en la injusticia y la desigualdad que debía finalizar; que nunca serían prósperos o libres hasta que todos los habitantes vivieran en hermandad, disfrutando de los mismos derechos y oportunidades; que sólo un estado democrático, basado en la voluntad popular podría asegurar a todos el derecho de nacimiento, sin distinción de color, raza, sexo o creencias; y que todo el pueblo de Sudáfrica debería gozar de igualdad de condiciones para votar y ser votado, trabajar, circular, expresarse, recibir instrucción gratuita y universal; y obtener justicia, sin que nadie sea encarcelado, deportado o condenado sin un juicio justo:

... 'All Shall be Equal Before the Law!

No-one shall be imprisoned, deported or restricted without a fair trial; No-one shall be condemned by the order of any Government official; The courts shall be representative of all the people; Imprisonment shall be only for serious crimes against the people, and shall aim at re-education, not vengeance; The

mismos derechos humanos; que habría trabajo y seguridad; que se abrirían las puertas del aprendizaje y la cultura a todos, y que habría viviendas y paz general.

Véase el documento completo en <http://www.anc.org.za/show.php?id=72> Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 27 de enero de 2016.

⁴²⁷ Véase pormenores del incidente en:

<http://www.southafrica.info/about/history/kliptown-220605.htm#.VxIV7dR95dg>. Sitio web de Información sobre Sudáfrica. Consultado el 21 de febrero de 2016.

⁴²⁸ Otro de los arrestados fue Joe Slovo, líder *antiapartheid* blanco, que más tarde debió exiliarse hasta que en 1990 regresó a Sudáfrica, participó de la apertura democrática y llegó a ser funcionario en la presidencia de Mandela. <http://www.anc.org.za/show.php?id=3286>. Sitio web del ANC. Consultado el 28 de enero de 2016.

⁴²⁹ Véase el Texto Constitucional en <http://www.gov.za/documents/constitution/constitution-republic-south-africa-1996-1>. Consultado el 28 de enero de 2016.

police force and army shall be open to all on an equal basis and shall be the helpers and protectors of the people; All laws which discriminate on grounds of race, colour or belief shall be repealed.

All Shall Enjoy Equal Human Rights!

The law shall guarantee to all their right to speak, to organise, to meet together, to publish, to preach, to worship and to educate their children; The privacy of the house from police raids shall be protected by law; All shall be free to travel without restriction from countryside to town, from province to province, and from South Africa abroad;

Pass Laws, permits and all other laws restricting these freedoms shall be abolished' ...⁴³⁰.

Tales demandas populares motivaron una fuerte reacción por parte del gobierno, que implementó sistemáticos controles producto de los cuales se profundizó la represión en todas sus formas. En una dialéctica de opresión – resistencia – represión, la lucha continuó y en 1960 tuvo el estallido denominado masacre de Sharpeville, en la etapa denominada 'gran apartheid', de férreo y restrictivo manejo institucional (Siseko: 1976). Los negros, obligados a residir en áreas periféricas –*homelands* / bantustanes–, debían llevar un pase para entrar y permanecer en zonas asignadas para blancos. Esta cuestión había generado profundo malestar, dado que quienes por algún motivo no lo tenían o se resistían a la imposición de presentarlo, eran inmediatamente criminalizados.

Para protestar contra aquella situación, el 21 de marzo de 1960, fue convocada una manifestación en aquella ciudad de Johannesburg. No obstante la cuestión de los pases, la convocatoria contenía en su base la causa real: sostener acciones de rebeldía y resistencia a la opresión blanca⁴³¹. En una situación confusa, 300 policías abrieron fuego contra los manifestantes, matando a 69 e hiriendo a un estimado de 186. El coronel J. Piennar, a cargo de la acción represiva, la justificó argumentando que 'hordas de nativos habían rodeado y atacado la comisaría... /sic/⁴³². La conmoción producto de los hechos condujo a la declaración del estado de emergencia, por el que los ciudadanos podían ser detenidos y

⁴³⁰ Carta de la Libertad disponible en <http://www.anc.org.za/show.php?id=72>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 2 de febrero de 2016.

⁴³¹ Véase sobre el tema Arduino, Eugenia (1996) *Argentina y Sudáfrica. Información y diplomacia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.

⁴³² <http://www.sahistory.org.za/1960-1966-genesis-armed-struggle> Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 14 de enero de 2016.

retenidos sin mediar proceso judicial alguno. También fue prohibido el funcionamiento de agrupaciones políticas, según la ley de supresión del comunismo y de seguridad interna⁴³³.

Hasta ese momento, el conflicto, como una relación social con funciones necesarias para la sociedad humana en tanto se pudiese mantener bajo control en sus potencialidades destructivas, fue interpretado por el gobierno como una disrupción atávica e incomprensible de los sectores no blancos ante el orden etnócrata instituido. Pero la gravedad de los incidentes junto con el irregular marco represivo en que se produjeron condujo a que desde el gobierno fueran replanteadas las fundamentaciones por medio de las cuales el sistema debería volver a la situación previa una vez superado el desorden, y que permaneciera en esa condición (Gluckman: 1978).

Más tarde, y como consecuencia de la protesta pública nacional e internacional⁴³⁴, fue necesaria la convocatoria a una instancia de reflexión sobre lo sucedido. Esta se produjo entre el 14 y el 17 de diciembre de 1960 en Cottesloe, Johannesburg, donde se llevó a cabo una consulta que tomó el nombre del lugar⁴³⁵. Además de la motivación derivada de la violencia vivida, algunos representantes religiosos, entre los que se hallaba

⁴³³ La Ley de Supresión del Comunismo, No. 44 de 1950, disponía, entre otras cuestiones, que en el Partido Comunista de Sudáfrica (CPSA) fuese declarado una organización ilegal. Aprobada el 26 de junio en el Parlamento, entró en vigor el 17 de julio de 1950. Dicha ley otorgó al gobierno la facultad de prohibir publicaciones que promoviesen los objetivos del comunismo, impedir el ejercicio de funciones profesionales a quienes militaran en él, y de realización y / o asistencia a reuniones. Luego, fue ampliada a través de la Ley de Seguridad Interna, que sancionaba a cualquier grupo o individuo que llevara a cabo cualquier intento de cambio político, industrial, social o económico en la Unión por medio de la promoción de disturbios o desorden, por actos ilegales u omisiones, o por la amenaza de tales actos u omisiones. La definición de comunismo utilizada era tan amplia que hasta los liberales sospechaban que se los podría perseguir. Las normativas represivas se endurecieron progresivamente en 1951, 1954, y entre 1962 y 1968. Ver más en <http://www.sahistory.org.za/dated-event/suppression-communism-act-no-44-1950-approved-parliament#sthash.16zM0NG2.dpuf> Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 14 de enero de 2016.

⁴³⁴ Personalidades confesionales como Michael Scott, John Collins y Trevor Huddleston, fueron algunos de los nombres más conocidos del movimiento *antiapartheid* internacional. Desde 1950, promovieron críticas hacia las políticas raciales de Sudáfrica, generando sentimientos adversos en Gran Bretaña, Estados Unidos y la comunidad de naciones. La prensa nacionalista sudafricana, por su parte, los trató de ‘forasteros entrometidos y los defensores de las ideas extranjeras que amenazaban las relaciones sociales naturales’. <http://www.sahistory.org.za/archive/turbulent-priests-or-movement-intellectuals-christian-voices-and-international-opposition-ap>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 8 de febrero de 2016.

⁴³⁵ La declaración comenzaba con estas palabras: *One of the major crises for the churches in South Africa came with the Cottesloe Consultation in 1960. On this occasion the church's role as regards racism was put under the spotlight by delegates of the World Council of Churches and representatives of South African member churches. After some far-reaching decisions were taken by this consultation there was a strong reaction from especially the afrikaans speaking churches. At synods held in 1960 the Ned Geref Churches and the Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika decided to resign from the World Council of Churches.* http://kerkargief.co.za/doks/bely/DF_Cottesloe.pdf. Sitio web de la NG Kerk in Suid-Afrika.

el arzobispo anglicano de Ciudad del Cabo Joost de Blank⁴³⁶, habían solicitado la expulsión de las iglesias reformadas del Consejo Mundial de Iglesias, y ese fue otro tema relevante de debate en la reunión (Walshe: 1983).

Su organización quiso ser evitada por el gobierno, que argumentaba que constituía 'un intento extranjero de intervención en cuestiones internas del país'. No obstante, el primer ministro Hendrik Verwoerd tuvo que permitir que se sesionara, ya que la reunión había sido patrocinada por el Consejo Mundial de Iglesias⁴³⁷ y todos los organismos miembro sudafricanos debieron estar presentes con sus delegados⁴³⁸. Inicialmente, se rechazaron todas las formas de discriminación vigentes, y fueron redactadas resoluciones específicas en relación con la libertad de expresión, el trabajo migrante y justicia para los procesados políticos. Esas ideas estaban dirigidas a presionar al gobierno para la inclusión de los negros en cargos políticos:

We have met as delegates from the member churches in South Africa of the World Council of Churches, together with representatives of the World Council itself, to seek under the guidance of the Holy Spirit to understand the complex problems of human relationships in this country, and to consult with one another on our common task and responsibility in the light of the Word of God. Our worship, Bible study, discussion and personal contacts have led us to a heightened appreciation of one another's convictions and actions.

Our next task will be to report to our several churches, realising that the ultimate significance of our meeting will consist in the witness and decisions of

⁴³⁶ Para datos personales véase <http://archiveshub.ac.uk/data/gb193-de>. Sitio web Archives Hub. Consultado el 3 de enero de 2016.

⁴³⁷ El Consejo Mundial de Iglesias, como comunidad de denominaciones cristianas basada en la unidad de fieles, agrupa a más de 300 iglesias y comunidades en más de 110 países y territorios de todo el planeta, representando a unos 609 millones de cristianos, incluidas la mayoría de las iglesias ortodoxas, gran cantidad de las anglicanas, bautistas, luteranas, metodistas y reformadas, así como muchas de las unidas e independientes. Constituye además un espacio en el que reflexión por la unidad cristiana. Véase <http://www.oikoumene.org/es/iglesias-miembros/familias-de-iglesias/iglesias-instituidas-en-africa.html>. Sitio web del Consejo Mundial de Iglesias. Consulta realizada el 30 de julio de 2014.

⁴³⁸ El Consejo de Iglesias de Sudáfrica fue fundado en mayo de 1968, durante uno de los períodos más oscuros de la historia de Sudáfrica, en que el Partido Nacional seguía ejerciendo su política de *apartheid*, contra los derechos civiles y de las asociaciones. Su objetivo fue que los miembros permanecieran unidos contra las injusticias del régimen y que la separación es el rechazo más completo de la verdad'. Así, devino en una de las organizaciones *antiapartheid* más activa. No sólo se opuso a él, sino también que alentó las movilizaciones en su contra y a protestar pacíficamente. Sus líderes solían hacer llegar sus puntos de vista políticos al gobierno, presentando quejas a los funcionarios. Todo esto le ocasionó persecuciones del gobierno que, aunque pretendía ser cristiano, utilizaba variados medios para tratar de silenciar la voz del Consejo. <http://sacc.org.za/about/>. Sitio web del South African Council of Churches. Consultado el 15 de enero de 2016.

the churches themselves in consequence of these consultations. The general theme of our seven days together has been the Christian attitude towards race relations. We are united in rejecting all unjust discrimination. Nevertheless, widely divergent convictions have been expressed on the basic issues of apartheid.

They range on the one hand from the judgment that it is unacceptable in principle, contrary to the Christian calling and unworkable in practice, to the conviction on the other hand that a policy of differentiation can be defended from the Christian point of view, that it provides the only realistic solution to the problems of race relations and is therefore in the best interests of the various population groups.

Although proceeding from these divergent views, we are nevertheless able to make the following affirmations concerning human need and justice, as they affect relations among the races of this country. In the nature of the case the agreements here recorded do not - and we do not pretend that they do - represent in full the convictions of the member churches...

Una deconstrucción ideológica fundamentada como la expuesta en este documento, comenzó a presionar a las autoridades gubernamentales, aunque, impertérritas, consideraron al documento poco representativo en la realidad aquello que se estaba exponiendo en él:

... PART II. 1. We recognise that all racial groups who permanently inhabit our country are a part of our total population, and we regard them as indigenous. Members of all these groups have an equal right to make their contribution towards the enrichment of the life of their country and to share in the ensuing responsibilities, rewards and privileges...

...9. Our discussions have revealed that there is not sufficient consultation and communication between the various racial groups which make up our population. There is a special need that a more effective consultation between the Government and leaders accepted by the non-White people of South Africa should be devised. The segregation of racial groups carried through without effective consultation and involving discrimination leads to hardship for members of the groups affected.

10. There are no Scriptural grounds for the prohibition of mixed marriages. The well-being of the community and pastoral responsibility require, however, that due consideration should be given to certain factors which may make such marriages inadvisable...

...Part III. 1. Judicial Commission on the Langa and Sharpeville Incidents...It has been noted that during the recent disturbances a great number of people were arrested and detained for several months without being brought to trial... we would stress the fact that it belongs to the Christian conception of law, justice and freedom that in normal circumstances men should not be punished except after fair trial before open courts for previously defined offences...⁴³⁹

Una cláusula audaz proponía que aquellos que residieran en áreas para blancos pudiesen sufragar. Además, se insistió en rebatir la idea de que la etnicidad pudiese ser razón para el funcionamiento separado de las iglesias y se afirmó el derecho de todas las personas a poseer tierras. La iglesia reformada holandesa se opuso radicalmente, por considerar las medidas ‘demasiado liberales’. El reverendo Beyers Naudé, integrante blanco y *afrikaner* de esa denominación y representante del sínodo de Transvaal, disintió con lo expuesto por su propia iglesia y rechazó todas bases teológicas que justificaran al *apartheid*⁴⁴⁰. Luego de haber pronunciado un sermón, renunció a aquélla, se instaló en Alexandra, un barrio negro, uniéndose a la congregación reformada holandesa negra del reverendo Sam Guti.

Mientras tanto, la Nederduitch Hervormde Kerk⁴⁴¹ y la Nederduits Gereformeerde Kerk⁴⁴² se retiraron del Consejo Mundial de Iglesias. A su vez, en 1963 fue fundada una organización ecuménica, en la que el propio Naudé fue fundamental: el Instituto Cristiano⁴⁴³, en el cual participaron teólogos inclusive de las iglesias reformadas (Brown:

⁴³⁹ Consulta Cottesloe, pág 1 – 3. http://kerkargief.co.za/doks/bely/DF_Cottesloe.pdf. Sitio web de la NG Kerk in Suid-Afrika. Consultado el 3 de abril de 2016.

⁴⁴⁰ <http://www.sahistory.org.za/people/reverend-beyers-naud%C3%A9>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 14 de enero de 2016.

⁴⁴¹ <http://www.nhka.org/>. Sitio web de la Nederduitch Hervormde Kerk. Consultado el 21 de marzo de 2016.

⁴⁴² <http://ngkerk.org.za/wp/>. Sitio web de la Nederduits Gereformeerde Kerk. Consultado el 21 de marzo de 2016.

⁴⁴³ El Instituto Cristiano de Sudáfrica (CISA) fue conformado en agosto de 1963 con el Rev. C. F. Beyers Naudé como director. Su establecimiento siguió a la Consulta de Cottesloe, en la que los líderes de las iglesias cristianas, en diciembre de 1960, habían considerado al *apartheid* una amenaza en la práctica religiosa. A pesar de que recibieron intimidaciones del gobierno, continuaron trabajando en su contra, invitando a feligreses negros a sumarse a iglesias blancas como resistencia a la cláusula 29 de la Ley de 1957,

1974, 99-102). Si bien su objetivo inicial era fomentar la reconciliación a través del diálogo interracial, luego se pretendió persuadir a los *afrikaners* acerca de que 'el *apartheid* era anticristiano'. Éstos, como forma de resistencia a tal desafío, reforzaron sus argumentos por medio de reuniones de discusión de la Hermandad *Afrikaner* o *Broederbond*, con la finalidad de controlar las posiciones clave de la iglesia reformada blanca y sus intereses étnicos⁴⁴⁴.

En el lapso en el cual el Instituto pudo funcionar, se fueron incorporando miembros de la iglesia reformada. A fines de 1968, junto con el Consejo Sudafricano de Iglesias⁴⁴⁵, fue publicado el documento denominado *Un mensaje a la gente de Sudáfrica*, declaración acerca de lo todo lo que teológicamente transgredía el *apartheid*. El documento, obra de la mencionada comisión teológica, constituyó una base ideológica tanto para la reflexión como para la acción, pero también una fuerte referencia a afirmaciones bíblicas que contradecían el discurso sostenido por la iglesia reformada, fundamentando el *apartheid*. Así, se reforzó la idea de que 'Dios había derribado las divisiones entre hombres', y que del texto bíblico no emanaban cuestiones de ascendencia, etnicidad, nacionalidad, idioma o cultura que separaran a las personas. Por ello, 'los cristianos deberían dar cuenta acerca de que no había ninguna razón para sostener una política de separación racial':

... 'The Gospel of Jesus Christ is the good news that in Christ God has broken down the walls of division between God and man, and therefore also between man and man. The Gospel of Jesus Christ declares that, by this work of Christ, men are being reconciled to God and to each other, and that excluding barriers of ancestry, race, nationality, language and culture have no rightful place in the inclusive brotherhood of Christian disciples...'

que supeditaba al primer ministro la autorización para ello. Las iglesias sostuvieron que no podían reconocer que un funcionario secular determinara cuestiones relacionadas con el culto. <http://www.sahistory.org.za/organisations/christian-institute-south-africa-cisa>. Consultado el 14 de enero de 2016.

⁴⁴⁴ La *Afrikaner Broederbond* (AB) o Hermandad *Afrikaner* fue una organización secreta de membresía exclusiva blanca y calvinista en Sudáfrica, dedicada a la promoción de intereses étnicos, políticos y económicos propios. Fue fundada por H. J. Klopper, H. W. van der Merwe, D. H. C. du Plessis and Rev. Jozua Naudé en 1918 y fue conocida como Jong Zuid Afrika (Sudáfrica Joven) hasta 1920, cuando se convirtió en la Hermandad. El *apartheid* fue diseñado e implementado en gran parte por sus miembros. <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v02424/041v02730/051v03188/061v03190.htm>. Sitio web de Nelson Mandela. Consultado el 15 de enero de 2016.

⁴⁴⁵ Luego de la revuelta de Soweto, el Consejo colaboró con el Asingeni Relief Fund, que era destinado a la lucha *antiapartheid*. Véase para el tema Storey, Peter (1998) Remembering the Ecumenical Struggle against apartheid. *Word & World*. Luther Seminary, St. Paul, MN. Volume XVIII, Number 2, Spring.

Tal cuestión fue considerada por el documento como una 'falsa fe que se expresaba en todos los aspectos: en política, economía, sociedad, espacialidad, educación y vida religiosa como parte de un maniobra que era hostil al cristianismo y mantenía a la gente lejos del verdadero conocimiento de Cristo, basándose en la identidad racial':

... 'Further, the Gospel of Christ is not only the object of our hopes; it should be experienced as a reality in the present. For this reason, Christians are called to witness to the significance of the Gospel in the particular circumstances of time and place in which they find themselves...

...We, in this country, and at this time, are in a situation where a policy of racial separation is being deliberately affected with increasing rigidity. The effects of this are to be seen in a widening range of aspects of life - in political, economic, social, educational and religious life; indeed, there are few areas even of the private life of the individual which are untouched by the effects of the doctrine of racial separation.

In consequence, this doctrine is being seen by many not merely as a temporary political policy but as a necessary and permanent expression of the will of God, and as the genuine form of Christian obedience for this country. But this doctrine, together with the hardships which are deriving from its implementation, forms a programme which is truly hostile to Christianity and can serve only to keep people away from the real knowledge of Christ...

...There are alarming signs that this doctrine of separation has become, for many, a false faith, a novel gospel which offers happiness and peace for the community and for the individual.

Además, fue argumentado que 'mientras Jesús habló en las Escrituras de paz y unión en la hermandad de los seres humanos, el *apartheid* forjó una visión equivocada de la vida y del hombre que insistía en que solamente se podía hallar la identidad en la disociación. Así, los fieles deberían gozar de 'una iglesia inclusiva y con libertad de asociación en la hermandad cristiana para ver el poder de Dios en acción':

... 'We are being taught that our racial identity is the final and all important determining factor in the lives of men. As a result of this faith in racial identity, a tragic insecurity and helplessness afflicts those whose racial classification is

in doubt. Without racial identity, it appears, we can do nothing: he who has racial identity has life; he who has not racial identity has not life.

This amounts to a denial of the central statements of the Gospel. It is opposed to the Christian understanding of the nature of man and community. The Bible's teaching about creation has nothing to say about the distinctions between races and nations. The policy of separate development is based on the domination of one group over all others; it depends on the maintenance of white supremacy; thus it is rooted in and dependent on a policy of sin. The Christian Gospel declares that God has acted to overthrow the policy of sin. God is bringing us from a living death to a new life...'

We believe that we are under an obligation to state that our country and Church are under God's judgment, and that Christ is inevitably a threat to much that is called "the South African way of life." We must ask ourselves what features of our social order will have to pass away if the lordship of Christ is to be fully acknowledged and if the peace of God is to be revealed as the destroyer of our fear.

But we believe that Christ is Lord, and that South Africa is part of his world. We believe that his kingdom and its righteousness have power to cast out all that opposes his purposes and keeps men in darkness. We believe that the word of God is not bound, and that it will move with power in these days, whether men hear or whether they refuse to hear. And so we wish to put to every Christian person in this country the question which we ourselves are bound to face each day; to whom, or to what are you truly giving your first loyalty, your primary commitment? Is it to a subsection of mankind, an ethnic group, a human tradition, a political idea; or to Christ?...⁴⁴⁶.

De este modo, el escrito resultó importante, ya que en él se declaraba que 'la unidad de todas las personas era la voluntad de Dios'. Esa afirmación era un claro mensaje a los defensores de la separación racial de las iglesias. No obstante, la población blanca no

⁴⁴⁶ Ver el texto A Message to the People of South Africa. Theological Commission of the South African Council of Churches, septiembre de 1968, en: http://worldview.carnegiecouncil.org/archive/worldview/1968/11/1733.html/_res/id=sa_File1/v11_i011_a005.pdf. Sitio web del Carnegie Council, dedicado a Política Internacional y Ética. Consultado el 15 de enero de 2016.

cambió demasiado su posición por tales ideas⁴⁴⁷, y la negra sostuvo que sabía esos principios pero que eran los blancos los que necesitan oírlos (Walshe: 1987).

Una vez más, la expresión de afirmaciones por la vía teológica operó presionando sobre el colectivo sociopolítico de modo tal que su circulación contribuyera a generar voces de oposición. Sólo cinco meses antes de aquel mensaje, Oliver Tambo⁴⁴⁸, integrante del Congreso Nacional Africano había lanzado otro parecido que, desde el ámbito de la militancia *antiapartheid* expresaba la misma línea de ideas: lucha contra el *apartheid* en todas sus formas, basada en la búsqueda de la libertad, la igualdad y los derechos ciudadanos. Además expresó un llamado a la continuación de la resistencia armada:

We have come a long way from the day 18 years ago when the Nationalist Government police shot down and killed in cold blood 18 unarmed and undefended, unsuspecting, peaceful demonstrators on May 1st, 1950. The violence of that murderous act was the violence of the pass laws, the Suppression of Communism Act, the Group Areas Act, the Bantu Authorities Act.

It was the violence of apartheid and racial discrimination; it was indeed the violence of white minority rule. In fitting reply to this rule served on our people, the ANC, supported by the South African Indian Congress, called on the masses to action. And on June 26, 1950, South Africa came to a standstill as hundreds of thousands of workers and people demonstrated their determination to meet the violence of the oppressors with militant struggle for liberation...

...We demanded as we still demand "tokologo ka nako ya rona," for our people have set themselves the goal of complete freedom. The attainment of this goal has become more urgent with each passing year. Today the confrontation with the exploiters and persecutors of our people has reached the level of armed conflict; today the struggle for liberation extended from the boss's office, from the madam's kitchen, from the buses and trains, from the

⁴⁴⁷ Históricamente, la iglesia reformada había sostenido lo contrario: que 'Dios propiciaba bíblicamente el desarrollo separado para que cada pueblo siguiera su natural evolución sin ser interferida por la de otros pueblos' (Benedetto – McKim: 2009).

⁴⁴⁸ Oliver Reginald Tambo fue un activista *antiapartheid* que luchó junto con Mandela tanto en Sudáfrica como desde el exilio. <http://www.sahistory.org.za/people/oliver-reginald-tambo>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 28 de enero de 2016.

factory and the farm, from buildings and installations to the plains, hills, valleys and mountains; from the southernmost part of our country to the towns, villages, the bush and mountain fastnesses of Zimbabwe where the guerrilla units of ZAPU and the ANC are inflicting heavy losses on the South African and Rhodesian racist troops. The liberation struggle extends further beyond Zimbabwe; in Angola and Mozambique, the Portuguese are confronted by a rising tide of masses in arms...

La alusión a los caídos en la situación de violencia extrema producida en SOWETO en 1976 no estuvo ausente en un texto que, además de los objetivos expuestos, pretendía realizar un homenaje a los caídos y motivar a los jóvenes a continuar la lucha en el presente:

...For us in South Africa, June 26th, 1968, brings news of people who laid down their arms half a century ago and have now picked them up again. June 26th, 1968, opens the door to the final and decisive phase of our struggle. Let us enter it with the courage of our famous forebears in the cause of freedom and happiness on our motherland...Salute the Heroes...Let us on this day recall all those who have led the struggle of our people to this decisive phase.

...We salute these heroes on this day. We congratulate our fighting forces and army commanders for the honour they have brought to our people and to Africa. We wish them great and decisive battles in the ensuing year. We deeply mourn the loss of those of our brothers of Umkhonto we Sizwe who have fallen valiantly in the battlefield...We pledge ourselves to fight and sacrifice for our freedom till victory is won⁴⁴⁹.

En años posteriores, el Instituto incrementó sus adherentes, y además promovió la difusión de ideas de la teología de la liberación africana. Así, cumplió con su objetivo de movilizar a la acción a sectores cristianos, pero falló en sostener un seguimiento sostenido de los adeptos, que en muchos casos no podían soportar la presión institucional (Gibellini: 2001). Uno de sus integrantes, el arzobispo de Ciudad del Cabo, Rev. William Barnett⁴⁵⁰ emitió una declaración condenando el *apartheid* como moralmente indefendible, y expresó su especial preocupación por las situaciones de violencia y tortura durante los

⁴⁴⁹ Véase el texto completo en <http://www.anc.org.za/show.php?id=4300>. Sitio del Congreso Nacional Africano. Consultado el 15 de enero de 2016.

⁴⁵⁰ <http://www.cumberland.org/hfpc/minister/BarnettW.htm>. Sitio web de la Cumberland Presbyterian Church. Consultado el 9 de abril de 2016.

encarcelamientos e interrogatorios de personas sospechadas de militancia opositora, tal como le había sucedido al líder Steve Biko.

Por su parte, el reverendo anglicano Gonville Aubie Ffrench-Beytagh⁴⁵¹, conocido luchador por temas de etnicidad se negó a permanecer en silencio sobre las injusticias vigentes, y sostuvo que la vida segregada era 'el camino de Sudáfrica hacia la muerte'. Lidió contra los principios generales de su iglesia, y en 1970 fue detenido bajo la Ley de Supresión del Comunismo⁴⁵². Se le realizó tal acusación por haber hallado en su vivienda folletos del Congreso Nacional Africano, que aseguró que habían sido puestos intencionalmente, a los que le sumaron cargos según la Ley Antiterrorista⁴⁵³. Fue sometido a interrogatorios durante ocho días, incitándolo a declarar que fomentaba en sus discursos dominicales a la revolución violenta para derrocar al estado sudafricano. Sentenciado a cinco años de prisión en 1971, partió hacia Inglaterra luego de que su apelación fuese aceptada.

Naudé, por su parte, continuó su combatividad, alentando a los movimientos de liberación a la resistencia, a lo cual el gobierno siempre respondía con alguna investigación. En 1972 se constituyó la Comisión Schlegelbusch, destinada a indagar a cuatro organizaciones cristianas que supuestamente había atentado contra el *apartheid*⁴⁵⁴. Ellas fueron la Unión Nacional de Estudiantes de Sudáfrica⁴⁵⁵, el Movimiento Cristiano

⁴⁵¹ Para un perfil biográfico véase <http://www.dacb.org/stories/southafrica/ffrench-beytagh.html>. Sitio web Dictionary of South African Biography. Consultado el 11 de febrero de 2016.

⁴⁵² <http://www.sahistory.org.za/topic/1967-terrorism-act-no-83-1967>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 5 de enero de 2016.

⁴⁵³ Ley Antiterrorismo, No. 83, de 1967: fue una de las piezas más importantes de la legislación aprobada por el régimen del *apartheid* sudafricano. Si bien su propósito declarado era facilitar la lucha del gobierno contra los 'terroristas', las fuerzas de seguridad la utilizaron para perseguir y procesar a organizaciones e individuos que resistieron el control del estado. Muchos de los detenidos en virtud de esta ley informaron apremios ilegales, y otros murieron en prisión, por lo cual se trató también de una herramienta de terror estatal. Para todas las implicancias de la ley, véase <http://www.sahistory.org.za/topic/1967-terrorism-act-no-83-1967>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 1 de abril de 2016.

⁴⁵⁴ <http://www.sahistory.org.za/article/schlegelbusch-commission>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 15 de enero de 2016.

⁴⁵⁵ En 1924 fue fundada la Unión Nacional de Estudiantes de Sudáfrica – NUSAS con la finalidad de representar y promover los intereses de los estudiantes y egresados de las universidades de Pretoria, Natal, Witwatersrand, Rodas, Bloemfontein, Potchefstroom y Ciudad del Cabo. Como organización no racial, denunció el *apartheid*, por lo cual tuvo enfrentamientos con el gobierno. En 1970, un grupo de estudiantes negros dirigidos por Steve Biko se separó de NUSAS para formar Organización de Estudiantes Sudafricanos (SASO). Tal escisión se basó en la incapacidad de aquella agrupación para actuar de una manera radical en cuestiones que afectaban a los estudiantes negros. Luego de décadas de acciones *antiapartheid*, la entidad se disolvió el 2 de julio de 1991.

<http://www.sahistory.org.za/topic/national-union-south-african-students-nusas>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 21 de febrero de 2016.

Universitario⁴⁵⁶, el Instituto Cristiano de Naudé y el Instituto de Relaciones Raciales⁴⁵⁷. Como aquél se negó a declarar⁴⁵⁸, fue perseguido, y entre otras represalias, el Instituto, prohibido⁴⁵⁹.

La comisión concluyó su averiguación con que los indagados 'estaban preparando el camino para una revolución en la que los trabajadores negros tomarían la iniciativa'. Ocho dirigentes⁴⁶⁰ fueron prohibidos en los términos de la Ley de Supresión del Comunismo de 1950 y cuatro fueron detenidos, mientras que el Instituto Cristiano fue prohibido por el estado en 1977 (Walshe: 1983). No obstante, los estudiantes emitieron un escrito en el cual realizaron puntualizaciones sobre cuestiones que consideraban errores, omisiones o falsedades en los resultados de la investigación. Más que por cuestiones legales, reaccionaron ante acusaciones que consideraban 'difamaciones del gobierno que los desprestigiaban':

... ' *This report has been criticized on four levels:*

a) We submit that the Commission have been unable to substantiate its fundamental allegations in relation to i) the existence of a "clique", ii) the

⁴⁵⁶ En julio de 1967, el Movimiento Universitario Cristiano celebró su congreso fundacional en Grahamstown, con la asistencia de unos 90 religiosos y estudiantes. Eligió un comité ejecutivo de diez personas y creció rápidamente con la creación de 30 filiales en universidades y escuelas. En retrospectiva, su función principal fue, en los cinco años que duró su funcionamiento, poner en marcha acciones tendientes al desmantelamiento del apartheid. <http://www.sahistory.org.za/topic/university-christian-movement-ucm#sthash.qtq5oG35.dpuf>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 21 de febrero de 2016.

⁴⁵⁷ Desde su creación, el Instituto de Relaciones Raciales concentró la investigación de las condiciones sociales y económicas para ser utilizadas en decisiones políticas. A partir de 1933, economistas, analistas políticos y sociólogos de la época redactaron artículos para él, y desde 1936 se produjo un boletín mensual de ocho páginas llamado de Relaciones Raciales que contenía informes y comentarios sobre acontecimientos recientes. A partir de 1947 fue realizada una Encuesta anual en Sudáfrica. El IRR se pronunció en forma clara e inequívoca en contra de las políticas de apartheid, pero a lo largo de los años se encontró con la creciente oposición del gobierno. En los años '70 y '80, el IRR emergió como un importante grupo de expertos antiapartheid, ya que utilizó su experiencia política para socavar las ideas que sustentaban ese sistema y propuso una alternativa viable para Sudáfrica. Véase <http://irr.org.za/>. Sitio web del South African Institute of Race Relations. Consultado el 25 de enero de 2016.

⁴⁵⁸ <http://www.sahistory.org.za/dated-event/beyers-naude-refuses-testify-schlebusch-commission>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 25 de enero de 2016.

⁴⁵⁹ Existían además otras organizaciones, como la Liga Cristiana, que poseía miembros de iglesia reformada holandesa y otras iglesias que creían que el apartheid podría justificarse por motivos religiosos. El grupo ganó el apoyo popular, sin embargo, y fue criticado tanto por sus principios y por su táctica de llevar los asuntos religiosos y políticos juntos en el mismo debate. <http://countrystudies.us/south-africa/53.htm>. Sitio web con libros publicados en papel, digitalizados por the Federal Research Division of the Library of Congress, Area Handbook Series, U.S. Consultado el 11 de enero de 2016.

⁴⁶⁰ Los prohibidos fueron Neville Curtis, Clive Keegan, Paul Pretorius, Sheila Lapinsky, Rick Turner, Paula Ensor, Chris Wood, and Philip Le Roux. <http://www.sahistory.org.za/dated-event/banning-orders-served-nusas-leaders>. Sitio web de la South Africa History Online. Consultado el 7 de enero de 2016.

intentions of the "clique" to create an atmosphere conducive to the violent overthrow of the state, iii) the co-operation of the "clique" with the overseas organizations, iv) the willingness of the alleged "clique" to actively co-operate with and seek directions and funds from those overseas organizations, v) the deliberate vilification of South Africa by NUSAS leaders in order to increase the amounts of money raised overseas, vi) the intention and motivation behind the Resolution 29 of the Grahamstown Congress of 1972.

b) We submit that the Commission used techniques of omission, misrepresentation and innuendo in order "to build up their case against sections of the NUSAS leadership and individuals associated with NUSAS.

c) We submit that the Commission have chosen to present evidence according to their own preconceived ideas. It would seem that certain facts have been deliberately suppressed in order to bolster the Commission's evidence.

d) We cannot accept that, even if the contents of the report were truthful and validly presented with adequate substantiation, any case has been proven by the Commission.

We emphasize that the bannings of individuals cannot be justified under any circumstances, and we submit that in this case, the bannings have been imposed due to the failure of the Commission to find any evidence which could stand the test of a court of law...⁴⁶¹.

En realidad, queda claro que las cuatro organizaciones luchaban por la resistencia ideológica *antiapartheid* y por la difusión de ella, por medio de diversas vías, y a la mayor cantidad posible de sudafricanos. El gobierno, que casi siempre estaba al tanto de tales actividades, intervenía periódicamente para evidenciar el control ejercido. En este caso, la respuesta de los investigados marcando errores de forma o de contenido en el proceso del que habían sido objeto, denota el interjuego de fuerzas en el escenario político – religioso: el régimen optó por detener personas y cerrar espacios, y los opositores, a pesar de todo

⁴⁶¹ *An analysis of the interim Report of The Commission of Inquiry.* Report by the National Union of South African Students on the conclusions of the Select Committee to investigate four organisations, including NUSAS (the Schlebusch Commission of Inquiry). El informe cuestiona la imparcialidad del funcionamiento de la Comisión y señala los errores y omisiones en su informe.

Véase <http://www.sahistory.org.za/archive/analysis-of-the-interim-report-of-the-%5Bschlebusch%5D-commission-of-inquiry->. Sitio web de la South African History on line. Consultado el 1 de abril de 2016.

continuaron con el ejercicio de su forma de resistencia: en este caso, la demarcación de errores de procedimiento en las actuaciones realizadas.

En el mismo sentido, el Movimiento de Conciencia Negra, o *Black Consciousness Movement*, tuvo como protagonistas a activistas contrarios al *apartheid* desde mediados de la década de 1960, a ciudadanos y religiosos que buscaron el liderazgo ante el escenario político que había encarcelado a los líderes del Congreso Nacional Africano y al Congreso Panafricano. Fue descrito como una toma de conciencia entre los negros, y para el caso sudafricano, también indios y mestizos, que trascendió la cuestión física para basarse en un orgullo que se fundamentaba en la propia cultura e historicidad; en la necesidad de superar los estigmas de la racialización, como el de la esclavitud del pasado, y en liberarse de la opresión institucionalizada blanca. En esencia, se trataba de una actitud ante la vida de que reflejaba una variedad de construcciones conceptuales y de líneas ideológicas, como el marxismo-leninismo, el panafricanismo, el nacionalismo y el socialismo africano. Para algunos de sus seguidores, la teología negra también estaba incluida en el movimiento⁴⁶².

Desde 1966, la iglesia anglicana de la Provincia de África Meridional representada por su Arzobispo Robert Selby Taylor⁴⁶³ convocó a una reunión de la cual surgiría más tarde el mencionado Movimiento Universitario Cristiano a través del cual se expresaría el de Black Consciousness. La resistencia a toda imposición de supremacía blanca los llevó a diferentes acciones. Una de ellas fue, el 16 de junio de 1976, la protesta de estudiantes reunidos contra la imposición del idioma *afrikaans* en los planes de estudio de las escuelas, entre otras causas reales y aparentes, en Soweto, Johannesburg. El hecho motivó una desmedida represión por parte las fuerzas de seguridad sudafricanas, cuya respuesta policial resultó en la muerte de varios niños, algunos de tan sólo ocho o nueve años de edad. En la violencia que siguió, más de 575 personas murieron, al menos 134 de ellos menores de dieciocho años. Tales sucesos fueron considerados detonantes del posterior resquebrajamiento del régimen (Pineau: 2000).

El conflicto se relacionó inicialmente con el rechazo de los principios de una educación nacional cristiana, apoyada por el programa del Partido Nacional, que hacía un llamado a los educadores a reforzar la diversidad cultural y de promover la instrucción en

⁴⁶² <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v02424/041v02730/051v03188/061v03193.htm>. Sitio web de Nelson Mandela. Consultado el 19 de abril de 2016.

⁴⁶³ <http://www.sahistory.org.za/dated-event/rev-robert-selby-taylor-bishop-grahamstown-elected-archbishop-cape-town-and-metropolitan>. Sitio web de la South African History on line. Consultado el 21 de abril de 2016.

la lengua materna en los primeros años de la escuela primaria. Esa filosofía también sostuvo la idea de que la responsabilidad social de una persona y las oportunidades políticas se definían, en gran parte, por su identidad étnica. Tales estrategias otorgaban al gobierno, junto con un fuerte control de la gestión de los consejos escolares, gran poder de manipulación del sistema impuesto y un elemento más de exclusión para la mayoría no blanca del país (Chidester: 2008).

Además, también se apoyaba en el direccionamiento hacia una educación paternalista que no debía despilfarrar recursos del gobierno fuera de la educación para blancos. El número de escuelas para los negros aumentó durante la década de 1960, pero su plan de estudios fue diseñado para preparar a los niños para trabajos de baja categoría. El gasto *per cápita* para educación cayó a la décima parte en relación con el de los blancos en la década de 1970, a la vez que las escuelas negras tenían instalaciones, maestros y libros de texto cualitativamente inferiores. A esta realidad se sumó en Soweto la reglamentación que exigía que la mitad de todas las clases de la escuela secundaria debían ser enseñadas en *afrikaans*.

Los miembros juveniles del Congreso Nacional Africano abandonaron la escuela en masa, e inclusive algunos prometieron 'hacer Sudáfrica ingobernable' al protestar contra la educación del *apartheid*. Otros optaron por dejar el país para dirigirse a campamentos de entrenamiento militar a cargo de otros ejércitos de liberación, sobre todo en Angola, Tanzania, o Europa del Este. Luego de otras acciones, en 1977, todas las organizaciones relacionadas con el Black Consciousness Movement fueron prohibidas, muchos de sus líderes arrestados y sus programas sociales desmantelados también bajo el amparo de la Ley de Seguridad Interna. Steve Biko⁴⁶⁴, uno de ellos, fue asesinado mientras estaba bajo la custodia de la Policía de Seguridad Sudafricana. Sus ideas apuntaban a que la liberación de la opresión blanca no solamente sería lograda por medio de la resistencia, sino también a través de una transformación en la mentalidad de la comunidad negra, que debía creer en

⁴⁶⁴ <http://www.sbf.org.za/>. Sitio web perteneciente a la Fundación Steve Biko de Sudáfrica. Consultado el 22 de agosto de 2015. Mamphela Ramphele fue su esposa, también luchadora *antiapartheid*. En 1955, Ramphele fue testigo del conflicto entre el *dominee* o pastor a cargo de una iglesia reformada y la población de Kranspoort, por el entierro de una negra en el cementerio de la misión. Aquél se negó a dicha acción por considerar a la mujer 'una pagana que no se había convertido al cristianismo'. La comunidad igual la sepultó pero luego fue reprimida por fuerzas de seguridad, a la vez que sus integrantes debieron dejar sus tierras. Véase Ramphele, Mamphela (2014) *A Passion for Freedom. My Life*. New York: I.B.Tauris.

el valor de ser negro y cristiano. Para su difusión, publicaba los periódicos: *Black Review*, *Black Voice*, *Black Perspective* y *Creativity in Development*.

Los años setenta iban finalizando y la compleja realidad sudafricana profundizaba los cruces, las interrelaciones y las rupturas que intersectaban, de manera casi siempre insospechada, los diferentes elementos que operaban en la experiencia colectiva de sus espacios. La dominación blanca como imposición política con trazos de violencia simbólica, social y física fue cada vez más profunda y, como consecuencia de ello, la dinámica de las relaciones interétnicas implicó un tipo de interacción en la que necesariamente debieron existir intercambios para el sostén de cierto equilibrio en el que operó la alternancia de separación, conflicto y cooperación (Mbembe: 2011).

A partir de aquellos mecanismos de sociabilidad, las relaciones sociales y el contacto entre grupos diferenciados étnica, cultural, religiosa, social y / o económicamente quedaron enmarcados en un proceso continuo de cambio y en un contexto en el que las relaciones entre ellos también generaba alteraciones sustanciales hacia el interior de cada uno. Tales transformaciones no dejaron en ningún momento de estar condicionadas por el modelo de dominación e intolerancia relacional etno - clasista, lo que simultáneamente condicionaba que el intercambio social ocurriera bajo los tres mecanismos antes mencionados, en dinámicas que fueron incorporando cada vez más la violencia real (Lube Guizardi: 2012).

En tal sentido, la interconexión entre los diferentes sectores era lo que daba la tónica general de las instituciones sociales a la vez que interpelaba constantemente al poder, generando un equilibrio social muy lejos de ser entendido como un momento de paz, orden e igualdad (González Alcantud: 1998). La política y su vínculo con los actores sociales tanto impulsores de ella como los receptores, resultaba ser el proceso de instrumentación de las metas de la minoría blanca en el gobierno a través del uso diferenciado del poder sobre la mayoría oprimida (Swartz: 1994). De ese modo, se sostuvo un equilibrio que permitía la continuidad del sistema de explotación en el que habría más intercambios entre los grupos de lo que ambas partes hubiesen deseado. A su vez, el proceso de estandarización de imaginarios, discursos y de simbolismos sobre la temporalidad, la espacialidad y la existencia misma continuó como sustrato ideológico de los patrones culturales, institucionales, religiosos e individuales (Althusser: 2003).

En el escenario teológico, la diversidad fue el rasgo predominante, implicando una multiplicidad de interacciones que derivaban de la imbricación de las variables que las producían: el espacio físico –urbano / rural / periurbano–, la pertenencia étnica, la ocupación, la adscripción religiosa, el nivel de instrucción, entre otras. Las tendencias ideológicas, interpeladas con acercamientos cuantitativos, indicaron que, si bien la iglesia reformada sostuvo en el tiempo una constante cercanía al poder político del *apartheid*, constituía una minoría comparada con las demás adscripciones cristianas a las que adhería la mayoría negra (Boesak: 2015).

Entre los metodistas y anglicanos, la diferenciación más importante quedó evidenciada entre las jerarquías y las bases pastorales. Cuestiones institucionales como el rango, y económicas, como el manejo de fondos, incidieron en la tendencia a acatar el orden instaurado. No obstante, hubo casos de militancia *antiapartheid* emanados de dichas jerarquías, apoyados en la relativa seguridad que un cargo podía otorgarles. Si bien era difícil atender contra ellos por la opinión pública, el gobierno propició constantes investigaciones y controles para criminalizarlos por vía judicial o neutralizándolos con amenazas.

Por su parte, los pastores que tuvieron contacto directo y cotidiano con los fieles pudieron sostener y hasta favorecer estrategias adaptativas y flexibles que constituyeron intersticios a través de los cuales se pudo efectuar la descompresión derivada de las tensiones acumuladas por la opresión (Gluckman: 1991). Las acciones fueron heterogéneas, y podían expresarse desde el permiso para dialogar luego del servicio religioso o fúnebre sobre cuestiones extra – devocionales, hasta los casos de reverendos que abandonaron su iglesia segregada y se incorporaron a otra para población negra y *coloured*. Un punto que debe ser destacado es el de la fundamentación bíblica. En tal sentido, los esfuerzos todas las adscripciones se dirigieron hacia su interpretación en la búsqueda de situaciones e ideas aplicables al presente. Las contradicciones fueron la única constante, dado que cada una la utilizó diferencialmente (Gifford: 2008).

Así, la iglesia reformada, tal como fue expuesto, basó su *corpus* teológico en el sentido misional de ‘constituir el pueblo elegido al que Dios le había encomendado la tarea de llevar a África la fe que los pueblos paganos, inferiores, debían aprender sin ser influenciados culturalmente’, para lo cual se debería implementar el desarrollo separado. Pero todo ese conjunto de conceptualizaciones entraban en tensión si se remitían a la

lectura de pasajes bíblicos sobre ´igualdad ante Dios, hermandad, justicia, valor de la vida humana, unidad, amor al prójimo´ y un conjunto de valores que el poder político debía omitir para el sostén de la segregación institucionalizada.

Los metodistas, promotores históricos de la lucha contra toda forma de explotación, extrapolaron la experiencia inicial en las colonias americanas, buscando promover tales ideas, pero, al igual que los anglicanos, no siempre lograban que las reuniones sinodales les otorgaran anuencia para sostenerlas según la demanda del contexto local (Madise: 2014). Los pentecostales, por su parte, comenzaron a profundizar su actuación a finales de la década, y procedieron a favor de los fieles en instancias de bajo impacto, como el otorgamiento de contención emocional, refugio temporal o asistencia espiritual, evitando incurrir en enfrentamientos directos con el poder político.

Todos los anteriores, en el aspecto teológico utilizaban un lenguaje analógico conceptual –´Dios es justo, onnipotente, sabio´– y metafórico, con el empleo de imágenes y símbolos –´Dios es el guía, el sanador´–, apelando en todo momento a la capacidad evocadora para la asimilación de experiencias y la conexión pasado – presente. También, en el conjunto de una cristología multiforme, se veía potenciada la capacidad activadora hacia la acción, empleada tanto para la sumisión –´Dios así lo ordena´– como para la resistencia –´Dios quiere para ti la felicidad´–. En las alocuciones, se pasaba por momentos de mediación analítica o de interpretación, luego hermenéutica o de juicio y finalmente de práctica o movilizadora.

Para todas, la experiencia bíblica fundamental era el Éxodo, en el que ´Dios liberaba a sus hijos de la opresión; de la distribución injusta de la riqueza; de la violencia, y de la pobreza´, entendida en sentido concreto pero también en el abstracto, dado que para compensar la ´falta de riqueza cultural negra´, según la mirada de los blancos, los africanos interiorizaban los valores y los modelos de los opresores, culturalmente ricos y permanecían dominados (West – Dube Shomanah: 2000). Como contrapartida, la contradicción surgía cuando, ante las acciones llevadas a cabo como forma de resistencia se producían actos de violencia. En ese sentido, quienes desde lo teológico las habían incentivado como lucha *antiapartheid*, debían recurrir a argumentos tomados de situaciones épicas que los justificaran.

Lo cierto es que en todas las iglesias se buscaba la fundamentación de las acciones presentes por medio de la reinterpretación potenciadora o justificadora de aquéllas. La

interacción dialéctica de opresión – resistencia – represión condujo a una constante reelaboración de ideas y acciones que cada sector esgrimió como validación. La mayoría de las adscripciones sostuvieron interrelación con el poder político, diferenciándose en la modalidad: por ej., la reformada apoyaba todo el andamiaje legal que se emitía, mientras que la anglicana optaba por el envío de documentos escritos con puntos de vista disidentes basados siempre en miradas teológicas.

El nivel de conflicto fue fluctuante, relacionado sobre todo con cuestiones económicas que a veces derivaban de la presión internacional sobre el país, como embargos y sanciones⁴⁶⁵. En el mismo sentido, la financiación de la lucha de resistencia también condicionó las acciones, al igual que circunstancias locales de liderazgo y disidencias en las modalidades de actuación en el interior del Congreso Nacional Africano. La población blanca, por su parte, tuvo opinión y participación heterogénea, sobre todo fuera del núcleo *afrikaner*. Conscientes de la exacerbación segregacionista, no siempre pudieron reaccionar ante el temor de ser criminalizados por complicidades o delitos de

⁴⁶⁵ La eliminación del sistema de discriminación racial legalizada de Sudáfrica conocido como *apartheid*, condición de estar separados en *afrikaans*, estuvo presente en el programa de las Naciones Unidas desde su creación. El 22 de junio de 1946, el gobierno de la India pidió que se incluyera en el programa del primer período de sesiones de la Asamblea General el trato discriminatorio que recibían los indios en la Unión Sudafricana. En los decenios que siguieron, ese organismo mundial sería uno de los que presionaría por su finalización, denunciando el carácter inhumano, legitimando la resistencia popular, promoviendo medidas de resistencia en las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, instituyendo embargos de armas y apoyando el de petróleo, junto con boicots en múltiples esferas. El 2 de diciembre de 1950 la Asamblea General declaró que la política de segregación estaba fundada en una ideología de discriminación racial (resolución 395(V); el 1 de abril de 1960, su Consejo de Seguridad, aprobó la resolución 134, en la que deploraba los actos del gobierno de la Unión Sudafricana en la masacre de Sharpeville, instando al gobierno a que renunciara a dicha política; el 2 de abril de 1963 fue creado el Comité Especial contra el apartheid; el 7 de agosto de 1963 se aprobó la resolución 181, por la que se suspendió el envío de armas a partir del 4 de noviembre de 1977; el 13 de noviembre de 1963, la resolución 1899 pedía que ningún estado suministrara petróleo a Sudáfrica; el 2 de diciembre de 1968 la Asamblea General pidió a todos los estados y organizaciones que suspendieran los intercambios culturales, educacionales, deportivos y de otro tipo con el régimen racista y con organizaciones o instituciones de Sudáfrica que practicaran el apartheid; desde el 12 de noviembre de 1974, Sudáfrica tuvo prohibido participar en las Naciones Unidas, situación que se extendió hasta 1994; el 22 de junio de 1990 Nelson Mandela pronunció un discurso ante el Comité Especial contra el *Apartheid* en Nueva York; el 30 de julio de 1992, debido al incremento de la violencia política, Mandela pidió a las Naciones Unidas que enviaran observadores a Sudáfrica; el 8 de octubre de 1993 la asamblea convocó al restablecimiento de las relaciones económicas con Sudáfrica y a la finalización del embargo al petróleo; el 10 de mayo de 1994 fue saludada la asunción del primer gobierno no racial elegido democráticamente en Sudáfrica, tras las elecciones generales del 26 al 29 de abril.

<http://www.un.org/es/events/mandeladay/apartheid.shtml>. Sitio web de las Naciones Unidas. Para el discurso pronunciado por Nelson Mandela, véase el sitio web de las Naciones Unidas:

http://www.un.org/es/events/mandeladay/pdfs/declaracion_mandela_22junio1990.pdf. Sitio web de las Naciones Unidas. Consultado el 28 de enero de 2016.

asociación. No obstante, hubo detractores del *apartheid* que participaron de diferentes modos en su contra, por ejemplo, en el periodismo⁴⁶⁶.

Finalmente, resta destacar que en la etapa descrita, las relaciones entre poder y religión en Sudáfrica transitaron por diversos y complejos procesos político – sociales que condujeron a cambios estructurales signados por la dominación, las alianzas y las resistencias en el cambiante contexto de intereses de la época (Elías: 2001). En ese período, los cristianos consideraban que ‘Dios emanaba fantasmagóricamente de las Escrituras, conduciendo a unos hacia un destino prometido, mientras que a otros les otorgaba solamente el consuelo de que algún día lograrían justicia y libertad’. Entre esos escenarios, millones de personas sentían estar atrapadas en un contexto en el que ‘las fuerzas de la libertad luchaban contra las de la opresión’, y el ‘campo de batalla’ era su sufrida cotidianidad.

En la tercera parte de este escrito se dará cuenta de la exacerbación final del régimen de *apartheid* y del entramado de negociaciones que, junto con un *zeitgeist* condujo a la redimensión tanto del poder instrumental y represivo del gobierno blanco como de la forma de ser protestante, y sus mutuas imbricaciones.

⁴⁶⁶ Marimuthu Pragalathan Naicker (<http://www.sahistory.org.za/dated-event/journalist-and-anti-apartheid-activist-mp-naicker-dies>) y Donald James Woods (<http://www.sahistory.org.za/dated-event/donald-james-wood-journalist-and-anti-apartheid-activists-born>) fueron dos de ellos. Consultado el 25 de enero de 2016.

Tercera Parte. Religión y política

‘En África, la política y la religión son inseparables’.

Ahmadou Kourouma⁴⁶⁷.

‘Ubuntu is very difficult to render into a western language.

We say a person is a person through other persons . . . ’

Archbishop Desmond Tutu⁴⁶⁸

En las partes y capítulos anteriores fueron examinadas instancias en que a partir de una lógica de construcción social sobre la espacialidad sudafricana, sus actores sostuvieron acciones heterogéneas en el marco de un poder político representante de la minoría que sostuvo marcos regulatorios para todos los aspectos de la vida, mientras que la mayoría, segregada y racializada, sobrevivía a la vez que resistía. La continuidad en el tiempo de tal escenario para el ejercicio del poder político, condujo a la reproducción de los modos de producción locales, de forma tal que la fragmentación en todos los órdenes y la acumulación diferencial de capital por parte de aquella minoría blanca mantuvo a la población no blanca inmersa en dinámicas inequitativas y con altos niveles de precariedad.

Comprender los acuerdos y las negociaciones llevados a cabo entre actores, acciones e ideas a partir del interjuego sostenido, permitió percibir la instalación de un discurso que discurrió durante décadas en torno de un sistema de ingeniería social que puso en evidencia mecanismos de identificación y manipulación de los diferentes niveles de la realidad. Además, la tecnología del *apartheid*, a la vez que fue creando regímenes de

⁴⁶⁷ L’ autre Afrique. *Entrevista*. Número 60, 23 de septiembre de 1998, p. 52.

⁴⁶⁸ Ubuntu es muy difícil de describir en términos occidentales. Nosotros /los africanos/ decimos: una persona lo es a través de otras personas’. Con esa afirmación, el Arzobispo Desmond Tutu describió en su libro *Sin perdón no hay futuro* un concepto inherente a la cultura africana en general: cada humanidad individual está ligada a la colectiva, porque sólo de ese modo se puede ser humanos: juntos. En sentido general, Ubuntu alude a la idea de humanidad como aglutinadora de toda diversidad. Véase Tutu, Desmond (2012) *Sin perdón no hay futuro*. Buenos Aires: Hojas del Sur. 1999.

soberanía o combinaciones de grados de autoridad dentro de un estado central, redistribuyó la base territorial de esa soberanía mediante la desterritorialización en las escalas local y supranacional de poder (Agnew: 2006).

En las áreas urbanas, los intercambios interétnicos derivados de las relaciones laborales dieron lugar al surgimiento de intersticios de vinculación que potenciaron la diversidad de percepciones y reacciones, tanto entre los diferentes grupos –blancos, *coloureds*, negros– como hacia el interior de cada uno. En el mismo sentido, las áreas periurbanas y suburbanas conformaron, en general, eslabones conectores entre las urbanas y los espacios asignados a la población apartada para su desarrollo separado. Así, los vínculos y las ideas pudieron fluir en circuitos que conducían pero también retroalimentaban el andamiaje de ideas y estrategias para la supervivencia y la reacción. El ámbito rural, por su parte, incluyó un conjunto de microsferas que no siempre estuvieron articuladas ni entre sí ni con el área central, de la que solamente emanaba un marco de ley y orden general, adaptable tanto hacia la flexibilidad como hacia la arbitraria rigidez.

Entre la población blanca, cuestiones de ascendencia –antepasados británicos, alemanes, franceses, holandeses, etc.– junto con otras variables, como pertenencia social, nivel de instrucción, actividad económica desarrollada, género, rango etario, contactos con otros países, etc. fueron fundamentales a la hora de adherir, rechazar, interactuar o permanecer expectante ante la segregación institucionalizada. Del mismo modo, la población no blanca evidenció heterogeneidad tanto real como discursiva, y las variables antes expuestas también los atravesaron, recombinándose a lo largo del tiempo en constante vinculación con la espacialidad. Puede ser afirmado, entonces, que la complejidad del escenario sudafricano constituyó un caleidoscópico espacio de interacciones (Elías: 2001).

La religión cristiana protestante, históricamente, jugó un papel central en los heterogéneos movimientos sociales y políticos locales, y cada uno de ellos fue impulsado por el compromiso individual y colectivo en el cual las ideologías estuvieron tan presentes como las creencias. Así, los cambios discursivos atravesaron sustancialmente a las instituciones y a los actores, que asistieron a oscilaciones y redimensiones constantes. En el mismo sentido, la religión y la geopolítica, que siempre han estado ligadas convenientemente, asistieron al modo en que gran parte del nacionalismo y del imperialismo expresaron un propósito y una justificación en las diferencias religiosas y en

el proselitismo. Cuando fueron conformados los modernos estados nacionales europeos, la exacerbación de tales aspectos constituyó a la vez causa, expresión y consecuencia de concentración de poder.

No obstante, hacia su interior, dicho poder reunía relaciones que, tanto en contextos limitados como en los representativos, expresaba la existencia de escenarios de fuerzas en pugna, de enfrentamientos, de negociaciones, de intercambios, sin que hubiese ninguna que, a lo largo del tiempo, fuese imposible de eludir (Foucault: 2012). En Sudáfrica, lo expuesto operó por medio de la conexión de lugares y eventos en un relato tomado de una historia de dos mil años de antigüedad, pero que permitía deducir adónde se dirigían los políticos con ello: ofrecían nada menos que una geopolítica basada en la exégesis textual de Biblia sobre un vasto rango de aspectos, entre los cuales el principal fue la diferenciación racial (Gifford: 2008). Como consecuencia de ello, la cohabitación en el mismo territorio se convirtió en un dilema importante, y el potente mecanismo de construcción social de la religión contribuyó con la reflexión sobre los valores como convicciones relativas a la totalidad de la vida que determinaba al ser humano.

De ese modo, la fuerza religiosa constituyó la herramienta que legitimó la obediencia a los derechos predeterminados y fomentó a la participación activa en la construcción de un mundo supuestamente mejor, justo, equilibrado, a través de lo que podría ser denominado su papel socio-cosmológico o ‘cosmización’ (Berger: 1976). La visión *afrikaner* de la existencia fusionó lo étnico con lo religioso y por medio de una retórica político – nacionalista buscó la extinción de la pluralidad a través del diseño de una ingeniería social masiva diseñada para sostener la idea de un mundo propio en el cual se consideraban solitarios sobrevivientes (Kingham: 1994).

A continuación, en la tercera parte, se discurrirá sobre el modo en que el anterior proceso avanzó hacia lo que se denominó la transición, el final del *apartheid* y la consolidación democrática, momentos en los cuales, la mencionada ‘soledad *afrikaner*’ debió ser redefinida para adaptarse a un cambiante momento histórico en el que la pluralización formó parte de su nueva estrategia de supervivencia (Du Toit: 1970). La religión cristiana protestante, por su parte, también trató de responder, a partir de su histórico paradigma ecuménico, a los paulatinos cambios producidos en el panorama sociopolítico sudafricano a finales del siglo XX. Los primeros desafíos fueron la

unificación denominacional y la mirada retrospectiva sobre su actuación pasada y presente (Bosch, 1991).

Así, continuidad y cambio, balance del pasado y audacia para el futuro, tradición y la transformación, fueron elementos que generaron tensiones, acuerdos y estrategias tendientes a reconciliar las ideas con las acciones de las iglesias durante las décadas pasadas. Quedó entonces diferenciada la clara dicotomía que había existido entre las posiciones oficiales / de liderazgo, por un lado, y la *praxis* de la congregación por el otro. La reconciliación, como instancia superadora de décadas de inequidad, será decisiva para el comienzo de la etapa de democracia multirracial en 1994. Para ello, fueron propulsadas acciones, como el funcionamiento de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación y diversas reuniones de reflexión teológica en el marco de las cuales fueron producidos documentos relevantes para comprender el proceso.

3.1- Pasado en transición

A lo largo de la investigación se ha incursionado en el devenir sudafricano, en el cual pudieron ser detectadas lógicas de dominio del poder que han puesto en evidencia una idea de gobernabilidad basada en el contacto entre tecnologías de dominación generales e individuales en mutua imbricación (Foucault: 1981). También ha sido tratado el tema de la profundización en las luchas durante las décadas de los años '60 y '70, y en tal sentido, la lectura de aquéllas recuperaría la acción de sujetos en la construcción de relaciones sociales cada vez más entramadas y complejas basadas en su capacidad negociadora basculante (Gluckman: 1978). A su vez, el modo en que esas acciones habrían impactado en las estructuras sociales de larga duración fue relevante para explicar hechos que, lejos de amenazar la unidad del cuerpo social, ilustraron la capacidad integradora del sistema que lo organiza (Bonte – Izard: 1996).

De ese modo, el pasado, encapsulado, habría producido una estandarización de imaginarios, discursos y simbolismos sobre la temporalidad y su sentido último: un tiempo como duración estructural. Así, los patrones culturales, institucionales y personales habrían producido una escala temporal propia, interna, que permitiría comprender la interdependencia de los múltiples elementos que lo componen (Berger – Luckman: 1986).

Mientras se gestaban las imbricaciones que quedaban expuestas a través de la dialéctica opresión – resistencia – represión durante los años ochenta, tanto desde el gobierno como a partir de los múltiples núcleos de oposición, se exacerbaban sentimientos y acciones en una especie de ‘lucha final’ antes del surgimiento de cambios hacia un nuevo orden. Las protestas se visibilizaron, y periódicos internacionales daban cuenta de ello:

‘Two Anglican bishops, Desmond Tutu, a black, and Timothy Bavin⁴⁶⁹, a white, were among 53 persons arrested today as they marched from a church to a downtown Johannesburg police station to demand the release of a fellow cleric.

Spectators said the marchers, mostly clergymen, were singing "Onward, Christian Soldiers" when police stopped them at a busy downtown intersection and loaded them into vans. The marchers' applications for bail were refused and court appearances were scheduled for Tuesday.

At the all-Colored University of Western Cape, police used tear gas to force students out of a cafeteria where they were meeting and then charged them with batons to disperse them. The police were called in when the students organized their meeting in defiance of an order by the dean last week against assemblies on campus.

Security police arrested a large number of people over the weekend in the Cape Province. Security police would not disclose how many were detained. However, a Cape Town newspaper said more than 60 people, many of them black and Colored student, were arrested.

Rev. Abel Hendrickse of the all-Colored Labor Party warned that the widespread detentions would fuel resentments and add to the present tension. In the Johannesburg area, 1,939 persons were arrested over the weekend in what police described as a crime prevention drive. More than 800 persons were arrested in connection with offenses falling under South Africa's pass laws, which regulate the movement of blacks throughout the country.

Those arrested today along with Tutu and Bavin, who is the Anglican bishop of Johannesburg, were: the Rev. Simeon Nkoane, the Anglican dean of Johannesburg; Leah Tutu, Bishop Tutu's wife; the Rev. Peter Storey, senior

⁴⁶⁹ Véase <http://www.ststephenssa.co.za/index.php/gallery/21-gallery/97-bishop-timothy-bavin-visit>. Sitio web de la Saint Stephen's Anglican Church. Consultado el 1 de abril de 2016.

vice president of the South African Council of Churches; and the Rev. Joseph Wing, of the United Congressional Church.

The clerics were passing out pamphlets asking for the release of the Rev. John Thorne, a Colored (mixed race) Congregational minister. Thorne was detained on Saturday under the country's security laws for his support of a classroom boycott by mostly Colored students protesting discrimination in the South African educational system. Thorne was released from custody today, according to church sources.

Tutu, who is general secretary of South African Council of Churches, is an extremely popular figure among blacks and equally unpopular with the white government of South Africa. His passport was taken away from him in March to prevent him from traveling abroad. Tutu is an outspoken opponent of apartheid and has advocated economic boycotts of South African products as a way to pressure the government into altering its racial policies⁴⁷⁰.

Una acción como la descrita y encabezada por el Secretario General del Consejo Sudafricano de Iglesias constituía un poderoso y visibilizado mensaje al gobierno. Difícilmente hubiese podido llevarse a cabo sin los pasos previos que durante la anterior década fueron esbozados. El poder político, por su parte, si bien profundizó estrategias dirigidas hacia el control de todos los aspectos de la cotidianidad para que la red represiva no dejase ningún intersticio posible a través del cual alguien eludiera la ley y el orden, también operó con cautela legal, encuadrando cada reacción en normativa vigente o a establecer. Obviamente, como todo entramado, fue permeado por innumerables modos de evasión, negociación y desobediencia (Walshe: 1983).

Una de las formas de coacción implementada desde el estado fue la de las comisiones investigadoras, que, como ya se ha visto, fue aplicada a individuos, grupos e instituciones en la medida en que se buscaba presionarlos por su posicionamiento ideológico *antiapartheid*, comunista, etc. En tal sentido, un caso paradigmático fue la

⁴⁷⁰ Nota de Caryle Murphy, del 27 de mayo de 1980, en The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1980/05/27/south-africa-arrests-clerics-protesting-colleagues-jailing/93ffded0-3fe5-43eb-860f-36c4b62a164b/>. Sitio web del Washington Post. Consultado el 27 de febrero de 2016.

situación del Instituto Cristiano de Sudáfrica⁴⁷¹, creado en 1963 y dirigido por el Rev. Naudé. Surgido, como se dijo, luego de la Consulta Cottesloe de líderes de la Iglesia de 1960, su inspiración continuó siendo durante los años de su funcionamiento, la profundización y difusión de la idea de que el *apartheid* era una ideología anticristiana, y que su sostenimiento constituía una amenaza para la práctica de la religión.

De hecho, uno de los aspectos que más indignaba a las iglesias era que según la Ley de Nativos, el Ministro tenía la atribución de prohibir la asistencia de los negros a varios lugares, incluyendo los servicios de la iglesia. Además, se habían producido detenciones de pastores por no adherir a ello, e inclusive otros fueron deportados⁴⁷². A pesar de las múltiples intimidaciones, muchos líderes e integrantes de las iglesias respondieron de modo más desafiante a las políticas gubernamentales de la etnocracia en el poder, a la vez que continuaron trabajando e invitando a feligreses negros a las iglesias blancas. El reverendo Geoffrey Clayton⁴⁷³ expresó de este modo su opinión:

... 'La Iglesia no puede reconocer el derecho de un funcionario del gobierno secular para determinar si un miembro de la Iglesia de cualquier raza /sic/ cumplirá con su deber religioso de participación en el culto público...ni pueden dar instrucciones al ministro de cualquier congregación sobre a quien admitirá como miembro de esa congregación. ...

Además, la Constitución de la Iglesia de la Provincia de Sudáfrica prevé el gobierno sinodal donde obispos, sacerdotes y laicos están representados sin distinción de raza o color... Creemos que la obediencia a la autoridad secular, incluso en asuntos sobre los cuales difieren en opinión, es un comando puesto sobre nosotros por Dios... '474.

En 1972, ya había sido ordenada una averiguación sobre las actividades de los Institutos Cristiano y de Relaciones Raciales, entre otras organizaciones, a las cuales también les fueron recortados los recursos económicos para obstaculizar su actuación. Más

⁴⁷¹ <http://www.sahistory.org.za/organisations/christian-institute-south-africa-cisa>. Sitio web South African History on line. Consultado del 3 de febrero de 2016.

⁴⁷² Véase <http://www.sahistory.org.za/politics-and-society/apartheid-legislation-1850s-1970s> Sitio web del South African History on line. Consultado el 3 de febrero de 2016.

⁴⁷³ Para aspectos biográficos véase Paton, Alan (1973) *Apartheid and the Archbishop. The life and times of Geoffrey Clayton, Archbishop of Cape Town*. New York: Charles Scribner's Sons.

⁴⁷⁴ El Arzobispo Clayton firmó, en nombre de los obispos de la Iglesia de la Provincia de África del Sur, una carta al primer ministro de Sudáfrica, negándose a obedecer y a aconsejar a los miembros de la Iglesia Anglicana en Sudáfrica que acataran las disposiciones de la sección 29 (c) de la Modificación de las Leyes nativos (Prozesky - De Gruchy: 1995).

tarde volvieron a presionarlos, y para ello fue creada una nueva comisión investigadora. Mientras eso sucedía, Desmond Tutu no perdía oportunidad para dar discursos y conferencias públicas relacionadas con el papel de las iglesias, como la que dictó en marzo de 1981 en la Universidad de Pretoria:

‘Elevo mi oración por la causa de nuestros hijos, por la causa de nuestra tierra y por el amor al Señor, para que la Iglesia Reformada Holandesa sea convertida a su verdadera vocación como Iglesia de Dios, porque si eso sucede, dejará de prestar su apoyo bíblico espurio al sistema más vicioso desde el nazismo: el apartheid. Si ella se vuelve verdaderamente profética, si se identifica con el pobre, con los desheredados, con los oprimidos, si trabaja por la liberación de todos los hijos de Dios en esta tierra, entonces podremos tener el país más maravilloso del mundo.

Si no hace esto y no lo hace pronto, cuando la liberación llegue será echada a la oscuridad de afuera por haber retardado la lucha por la liberación y haber engañado a los afrikaner. Esta es mi ferviente oración por mis amigos cristianos de la iglesia reformada holandesa. ¡Venga maldición sobre todos nosotros si la gracia de Dios no mueve a esa gran iglesia y a todas las iglesias, a que sean representantes del gran Dios del éxodo, el Dios liberador’ (Tutu: 2012).

En ese mismo año, bajo la presidencia del jurista C. F. Eloff, fue ordenada otra pesquisa sobre las actividades del Instituto Cristiano, que debía poner a disposición toda su documentación para los integrantes de la comisión⁴⁷⁵. Ésta debía redactar un informe, y luego de hacerlo en 376 páginas de contenido, fue entregado en febrero de 1984. No fue hallado nada que pudiese ser judicializado en las actividades de dicha institución, y estructurado en tres partes y veintiún capítulos, contuvo afirmaciones como:

... ‘Part IV: Summary and Recommendations:

1. The historical review of the SACC in this report, and the detailed examination of some of its activities, indicated the emergence of the following trends:

⁴⁷⁵ Eloff Report of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches, noviembre de 1981. http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=tra19830510.026.019 Sitio web Digital Innovation South Africa. Consultado el 1 de febrero de 2016.

1.1 From an organisation whose main activity originally was the coordination of efforts to spread the Gospel, and whose principal interests lay in spiritual matters, the SACC developed into one largely concerned with political, social and economic issues, and having specific objectives in those fields.

1.2 This development went hand in hand 1.2.1 with the growth and acceptance of ecumenism, with its emphasis on the essential unity of man and the idea of the involvement of the Church in all of the activities of mankind, including political, social and economic matters; and 1.2.2 the domination by Black Christians of member churches of the SACC, and the emergence of liberation or Black theology, with its close relationship with Black consciousness and Black power, and a concomitant political involvement.

1.3 While the SACC initially confined itself to strong criticism and even condemnation of the policies of the Government, it increasingly gave practical effect to its stance by adopting and pursuing "strategies of resistance to the Government".

1.4 The main feature of the afore-mentioned actions is that they were designed to force the pace and direction of change which the SACC considered the Government should adopt; the SACC opted for a revolutionary rather than an evolutionary process.

1.5 In the process of planning the above-mentioned actions and giving practical effect to its stance, the SACC increasingly identified or aligned itself with the struggle termed the "liberatory struggle", waged on many fronts by several organisations having the common aim of achieving radical socio-political and economic changes in South Africa... '.

Algunas de las 'estrategias de resistencia' detectadas fueron el fomento de la lucha liberadora por medio de propaganda para persuadir a gobiernos extranjeros y a la población blanca acerca de la necesidad de finalización del *apartheid*; la politización de los no blancos para llevarla a cabo; el desprestigio del gobierno y del sistema capitalista por él aplicado; y el apoyo a todos quienes sostuviesen el repudio del régimen.

'...2.1 The Commission considers that 2.1.1 the civil disobedience campaign of the SACC has a potential for destabilisation; and that 2.1.2 the covert encouragement of disinvestment by certain SACC officials; and 2.1.3 the

SACC's support of those who resist participation in compulsory military service, are not in the national interest.

2.2 Specifically with regard to the encouragement of disinvestment, the Commission recommends that consideration be given to the question whether the Internal Security Act, 1982, is capable of entertaining as an offence the commission of acts of economic sabotage, including the sort under discussion in this report, which are perpetrated in order to achieve a political aim. In order to remove all doubt, the Commission recommends that consideration be given to the creation of a specific offence of economic sabotage⁴⁷⁶.

A pesar de lo actuado, la Comisión no recomendó que el gobierno adoptara medidas punitivas en virtud de la Ley N° 31 de 1974 de las Organizaciones Afectadas. Se consideró improbable que el SACC tuviese la suficiente capacidad de movilización, sobre todo económica, como para potenciar desestabilizaciones como las que se le atribuían inicialmente. Dicho organismo fue catalogado como un 'adherente a la fe cristiana que trataba de justificar sus opiniones y decisiones sobre la base de preceptos del Evangelio. Su interpretación de ellos los habría llevado a la conclusión de que cualquier forma de discriminación racial en Sudáfrica era un pecado que conducía a la opresión blanca'. Por ello, se refrendó solamente que el SACC abogaba por un cambio radical en el país: un gobierno designado por todo el pueblo.

Así, 'no se pudo' probar la acusación de que ese centro era un instrumento de organizaciones extranjeras que estaban tratando de 'fomentar la revolución comunista en Sudáfrica'. Además, se sustentó que tanto el Instituto como las iglesias que mantenían posiciones *antiapartheid*, reforzaban públicamente la convicción de que 'la integridad del Evangelio estaba en juego' y que se debía exigir el fin de las conductas contrarias a él por considerárselas heréticas (Roberts: 2005, 88). Aquél, por su parte, continuó su actividad, basada en tres ejes principales: la búsqueda de justicia, el desarrollo de habilidades para la inserción laboral a través de proyectos comunitarios, y la reflexión teológica.

En 1982, Desmond Tutu escribió, en esa línea, un texto para ser entregado a la Comisión (recuérdese que la investigación duró hasta 1984), en el cual destacó que tanto las acciones como las ideas de los cristianos se debían fundar en 'lo emanado de las

⁴⁷⁶ Eloff Report of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches, noviembre de 1981, pág. 359. Consultado el 1 de febrero de 2016. http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=tra19830510.026.019. Sitio web Digital Innovation South Africa.

Escrituras'. Astutamente, ubicó a la obediencia y a la lealtad como instancias que debían ser 'tributadas a Dios, que es de quien emana el poder, y no de la autoridad humana'⁴⁷⁷. Toda argumentación procedente de su ámbito de conocimiento, el teológico, servía para enviar mensajes que en lo político eran, obviamente, comprendidos como una especie de seguimiento de la resistencia cristiana.

'My Lord and members of' the Eloff Commission, I want to start by expressing the appreciation of the South African Council of Churches to the Commission and its officers in their dealings with the Council. They could very well have hamstrung our operations by taking away our books and records. Instead they examined our records in such a way as to dislocate our work as little as possible - for this we are grateful Secondly, I want to indicate briefly at the beginning what I hope to elaborate in the body of my submission. My purpose is to demonstrate from the Scriptures and from hallowed Christian tradition and teaching that what we are as the South African Council of Churches, what we say and what we do, all of these are determined not by politics or any other ideology.

We are what we are in obedience to God and in response to the gracious Gospel of His Son, Our Lord and Saviour Jesus Christ Ultimately. We owe loyalty nor to any human authority, however prestigious or powerful, but to God and to His Son, Our Lord Jesus Christ alone, from whom we obtain our mandate.

We must obey the divine imperative and word whatever the cost. Everything we do or say and everything we are must be tested by whether it is consistent

⁴⁷⁷ Tutu sostuvo también en el Discurso de presentación en la Comisión Investigadora Eloff. 1 de septiembre de 1982, que *'El apartheid es malo por lo menos por tres razones: 1-La Biblia comienza declarando que los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios... Lo que da valor al ser humano no son sus características biológicas. No, es el hecho de que ella o él fue creado a la imagen y semejanza de Dios. El apartheid exalta una cualidad biológica que es totalmente irrelevante para determinar el valor o la dignidad del ser humano... 2- La obra principal que Jesús vino a realizar en la tierra puede resumirse en la palabra reconciliación... el apartheid niega y repudia deliberadamente este hecho central de Jesucristo y dice que hemos sido hechos para la separación...Por esta sola razón ya podemos considerar al apartheid totalmente antibíblico y anticristiano... 3- El apartheid trata a los seres humanos, hijos de Dios, como si fueran menos que esto...'* Véase Mutloatse, Mothobi (Comp.) *Esperanza y sufrimiento. Sermones y discursos de Desmond Mpilo Tutu*. Buenos Aires: Nueva Creación. Pág. 172 - 178.

with the Gospel of Jesus Christ or not, and not by whether it is merely expedient or even acceptable to the Government of the day...⁴⁷⁸.

Lo que quedó claro de lo expuesto es que el conjunto de valiosos instrumentos y estrategias discursivas que el Instituto en general y el propio Tutu en particular utilizaban en su confrontación con el gobierno, impactaba en el centro de la ideología segregacionista, a modo de rizomas abstractos, sin que por ello se transgrediera el entramado legal construido para evitarlo. De allí que sus políticos respondieran con cierta prudencia ante la mirada internacional y de otros países de la región, para el sostén de un delicado equilibrio.

A lo largo de su historia, además de un boletín periódico y el informe de gestión anual, el Instituto había publicado la revista *Pro veritate*⁴⁷⁹ y varios folletos en los que constaban sermones cortos y materiales de estudio / guía para el liderazgo, preparados para su uso en las iglesias, con el objetivo de ‘despertar de su letargo a quienes debían conducir al pueblo con los valores cristianos’. Entendidos no solamente como algo religioso, sino también como una instancia civil de movilización hacia la lucha por el logro de aspectos ciudadanos, conformaron un conjunto de idearios que impactaría en acciones posteriores.

En el mismo sentido, desde 1969 aquél había lanzado el Proyecto de Estudio sobre el Cristianismo en la Sociedad de *Apartheid* o Spro-Cas, que contenía seis comisiones de expertos en economía, derecho, política, sociedad e iglesia, con cerca de 150 líderes sudafricanos de diferentes tradiciones cristianas que propugnaban por ‘la necesidad de cambio en la sociedad’ (Hexham: 1980). Con esa estructura y nivel de manejo intelectual, el Instituto sostuvo su lucha contra la opresión blanca con una modalidad más académica que activista, buscando ser un núcleo de debate intraeclesial. No obstante, con el tiempo, fue mutando hacia posiciones más explícitamente combativas.

En este punto resulta fundamental, según el modelo de análisis propuesto, destacar que pese a que la dominación blanca fue una imposición política con trazos de violencia simbólica y real, arropada por la coerción de cientos de leyes, la dinámica de las relaciones entre blancos y negros implicó un tipo de interacción en la que hubo intercambio entre los

⁴⁷⁸ *The Divine Intention*. Presentation by Bishop D. Tutu, General Secretary of the South African Council of Churches to the Eloff Commission of Enquiry. Pág. 153. 1 de septiembre de 1982. www.sahistory.org.za/archive/the-divine-intention. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 17 de enero de 2016.

⁴⁷⁹ Véase la Introducción a cargo de Beyers Naudé, disponible en: <http://www.disa.ukzn.ac.za/webpages/DC/ess00000000.040.026.002/ess00000000.040.026.002.pdf> Sitio web Digital Innovation South Africa. Consultado el 1 de agosto de 2016.

unos y los otros con la alternancia de separación, conflicto y cooperación⁴⁸⁰ (Gluckman: 1968). Las ideas puestas en juego, por su parte, lograron expresar elementos de interpretación de la realidad basados en los fundamentos de la doctrina cristiana, que vehiculizaron un marco apto para la percepción política y sobre todo, social. No obstante, siempre hubo fracturas internas, divergencias de intereses y de posiciones llevadas a cabo de la mano de negociaciones (Elias: 1998).

Más tarde, pero también en 1982, la iglesia reformada, como integrante del cristianismo protestante de Sudáfrica, apeló al mismo mecanismo pero a partir de la necesidad de fortalecer ideas que, emanadas de las Escrituras, constituirían el reto teológico de sostener al *apartheid* practicado por el gobierno y algunas iglesias blancas de Sudáfrica. En tal sentido, la denominada Confesión Belhar, fue una ‘declaración de fe, basada en las Escrituras, que se centraba en la llamada de Dios a la unidad como un don y una obligación de la iglesia; a la reconciliación, como mensaje que Dios confió a dicha iglesia; y la justicia como la naturaleza de Dios revelada para hacer que los fieles sufrientes se pusieran de pie’⁴⁸¹.

Redactada en *afrikaans* en la localidad que le dio nombre, buscaba promover un ‘clamor de la fe’ y un ‘llamado a la fidelidad y al arrepentimiento’ en la lucha contra el *apartheid*. Los temas principales que fueron tratados en ella estuvieron basados en: la justicia, la unidad y la reconciliación, valores aplicables en una amplia variedad de contextos según una ‘renovada pasión’ por proclamar el Evangelio. Lo más importante fue considerar que el *apartheid* constituía un *status confessionis*, es decir, una amenaza para las Escrituras (De Gruchy: 2013).

La adopción en 1986 de esa confesión estuvo al mismo nivel que el Catecismo de Heidelberg, los Cánones de Dort y la Confesión Belga, declaraciones de fe reformada que ayudaban a interpretar las Escrituras pero que no las sustituían. También, redefinía a la

⁴⁸⁰ Véase un caso en *The life and death of a nonconformist Afrikaner*. Por Joseph Lelyveld, New York Times. Publicado el 9 de marzo de 1982.

<http://www.nytimes.com/1982/03/08/world/the-life-and-death-of-a-nonconformist-afrikaner.html>. Sitio web The New York Times. Consultado el 21 de febrero de 2016.

⁴⁸¹ Confesión Belhar, 1982. Iglesia de la Misión Reformada Holandesa. Consultado el 25 de abril de 2016. <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar>. Sitio web de la Christian Reformed Church.

iglesia reformada como racialmente inclusiva y transformadora de las vidas por el amor de Jesucristo⁴⁸². Según el texto:

'...1. We believe in the triune God, Father, Son and Holy Spirit, who gathers, protects and cares for the church through Word and Spirit. This, God has done since the beginning of the world and will do to the end.

2. We believe in one holy, universal Christian church, the communion of saints called from the entire human family.

We believe

- that Christ's work of reconciliation is made manifest in the church as the community of believers who have been reconciled with God and with one another (Eph. 2:11-22);*
- that unity is, therefore, both a gift and an obligation for the church of Jesus Christ; that through the working of God's Spirit it is a binding force, yet simultaneously a reality which must be earnestly pursued and sought: one which the people of God must continually be built up to attain (Eph. 4:1-16);*
- that this unity must become visible so that the world may believe that separation, enmity and hatred between people and groups is sin which Christ has already conquered, and accordingly that anything which threatens this unity may have no place in the church and must be resisted (John 17:20-23);*
- that this unity of the people of God must be manifested and be active in a variety of ways: in that we love one another; that we experience, practice and pursue community with one another; that we are obligated to give ourselves willingly and joyfully to be of benefit and blessing to one another; that we share one faith, have one calling, are of one soul and one mind...⁴⁸³.*

La unidad era considerada un don y una obligación de la iglesia, pero si bien podía entenderse como alusión a la no segregación entre cristianos de distintos grupos étnicos, más tarde se la interpretó como unidad administrativa dentro de las estructuras de gestión de las iglesias reformadas de Sudáfrica. Afirmó que elementos como la reconciliación y la

⁴⁸² Recién en 1994 sus principios fueron adoptados por la United Reformed Church in Southern Africa, la Dutch Reformed Mission Church, y la Dutch Reformed Church in Africa.

⁴⁸³ Confesión Belhar, 1982. Iglesia de la Misión Reformada Holandesa. Consultado el 25 de abril de 2016. <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar> Pp. 1 - 2. Sitio web de la Christian Reformed Church. Consultado el 19 de febrero de 2016.

justicia de Dios era posibles para todos los fieles sufrientes y desposeídos (Plaatjies – Vosloo: 2013).

... 'Therefore, we reject any ideology which would legitimate forms of injustice and any doctrine which is unwilling to resist such an ideology in the name of the gospel.

5. We believe that, in obedience to Jesus Christ, its only head, the church is called to confess and to do all these things, even though the authorities and human laws might forbid them and punishment and suffering be the consequence (Eph. 4:15-16; Acts 5:29- 33; 1 Peter 2:18-25; 1 Peter 3:15-18...)⁴⁸⁴.

Si bien no se aludía en ningún lugar del documento al *apartheid*, el móvil principal de este documento fue identificar problemas vigentes relacionados con él, por medio de la referencia a cuestiones como la unidad, la reconciliación y a la justicia. Con recursos retóricos sugirió un llamado a la acción de los fieles a la obediencia de los contenidos bíblicos en un contexto histórico de transición. En tal sentido, las condiciones contextuales de la década aceleraron la situación política a la vez que su correlato socio – económico y cultural. Los actores debieron asumir tal proceso y comenzar a pensar el modo a través del cual se produciría la conexión con un nuevo escenario diferente del que durante décadas había marcado rígidamente la realidad sudafricana.

Entre las transformaciones globales que precedieron al final de *apartheid*, se produjeron recortes, desregulaciones y flexibilización laboral, que condujeron a que el desempleo y la pobreza aumentaran. A partir de ello, se originaron nuevos modos de acción colectiva⁴⁸⁵, nociones de subjetividad y comunidad política, y variantes de socialización y ciudadanía (Bhorat – Kanbur: 2006). Las iglesias, por su parte, habían estado décadas imbricadas en el sostenimiento de un equilibrio con el nivel político que

⁴⁸⁴ Confesión Belhar, 1982. Iglesia de la Misión Reformada Holandesa. Consultado el 25 de abril de 2016. <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar> Pp. 3. Sitio web de la Christian Reformed Church. Consultado el 19 de febrero de 2016.

⁴⁸⁵ Los sindicatos profundizaron sus reclamos, y los empleadores blancos comenzaron a darse cuenta de los vientos de cambio. La escasez de mano de obra calificada en muchos oficios dio lugar a la idea de que era mejor permitir la entrada de los no - blancos en los sindicatos a que ellos formaran sus propios gremios. De esa forma por lo menos los jefes – blancos mantendrían cierto control. A su vez, con el estancamiento económico, los afrikaners urbanos se vieron más afectados que los de la agricultura, que recibían subsidios. Esa situación condujo a un conflicto de intereses entre los dos pilares del Partido Nacional, que más tarde comenzó a resquebrajar la supuesta unidad blanca.

permitía la continuidad del sistema de explotación y represión mientras los intercambios entre grupos continuaban con relaciones conniventes que muchos aceptaban. Sólo así se podría comprender cómo la continuidad de conflicto y cooperación se combinaba y era resignificada permanentemente por los sujetos (Elias: 1987).

Dado que todo proceso de cambio posee un mecanismo de rechazo de la perspectiva anterior, además de procedimientos que instituyen una nueva realidad en el individuo / en la sociedad, la alternación resultó operativa para el caso sudafricano. Las transformaciones que parecen totales, requieren de instancias de re – socialización en las que el sujeto se recompone dentro de una estructura social en la que existen otros significantes que le mediatizan su universo con una nueva carga emocional. Así, renovadas las definiciones de realidad, junto con un grupo portador de ellas, la interacción devino en estructura de plausibilidad: los sudafricanos pudieron comenzar a vislumbrar un nuevo camino con una identidad resignificada. Para lograr el proceso de ruptura con el anterior, las iglesias habrían comenzado a dejar de utilizar gradualmente algunos mecanismos de encapsulación ideológica que habían sido operativos para mantener protegidos ‘sus propios mundos’ en etapas anteriores (Berger – Gluckman: 1986).

Paralelamente, la realidad sudafricana continuaba agitada, y el 21 de julio de 1985 el gobierno declaró el estado de emergencia en 36 distritos judiciales en las áreas del Cabo y del Este, como consecuencia de lo cual fue entregada a la policía la potestad de detener, imponer toques de queda, intervenir los medios de comunicación y hasta controlar los funerales, sospechados de disimuladas reuniones sediciosas (Balcomb: 2004). A ello se sumó la forma de protesta de boicot de los consumidores contra las tiendas de blancos, y marchas, como la convocada para el 28 de agosto de 1985 por Allan Boesak. En ella fueron muertas 28 personas, motivo por el que los disturbios se profundizaron, al igual que la represión estatal, que detuvo a 8000 manifestantes y cerró más de 500 escuelas no blancas⁴⁸⁶.

En ese año fue producido el Documento Kairos⁴⁸⁷, escrito por un grupo ecuménico de 156 líderes de unas 20 denominaciones protestantes⁴⁸⁸ en Soweto. Fue considerado

⁴⁸⁶ <http://www.sahistory.org.za/partial-state-emergency-july-1985> Sitio web del South African History on line. Consulta realizada El 10 de agosto de 2016.

⁴⁸⁷ Kairos Document. Challenge to the church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa, 1985. <https://kairossouthernafrica.wordpress.com/2011/05/08/the-south-africa-kairos-document-1985/>. Sitio Kairos Southern Africa. Consultado el 3 de enero de 2016.

⁴⁸⁸ Si bien se lo considera de autoría anónima, emanó de un conjunto de religiosos interdenominacional entre los que se destacó Chikane, un pastor de la Iglesia de la Misión de la Fe Apostólica de Sudáfrica, que se

desafiante por constituir un comentario realizado por teólogos y laicos sobre la crisis política local, que abordaron variados tópicos junto con una reflexión teológica. Aquéllos criticaron los modelos vigentes en un intento de desarrollar una alternativa superadora y una justificación cristiana para el cambio revolucionario. Como instrumento abierto, buscó ser crítico no solamente hacia el *apartheid*, sino también hacia las iglesias que cooperaron con él y permitieron su división ideológico – racial. Para ello, partió del reconocimiento de tres teologías en funcionamiento: la del estado, la de las iglesias y la profética, para poner énfasis en conceptos como ‘la reconciliación y el arrepentimiento’ (Cobban: 2005).

En relación con la justicia, enfatizó la necesidad de implementar ‘la que reforma y no la que castiga’, para centrarse así en la que transforma lo individual y lo moral. La violencia fue condenada tanto en el *apartheid* como en la de la lucha por la liberación, instando al desafío de la acción para tomar partido ‘junto con Dios’ por la lucha a favor de los oprimidos y de una sociedad justa. También afirmaba que la iglesia de todos los cristianos debería trabajar para la transformación y para servir a las necesidades religiosas reales de todo el pueblo, colaborando con la sociedad civil en la resistencia a la opresión y en la lucha por la liberación. Entonces, la teología profética colaboraría brindando una ‘relectura de la Biblia, acorde a los signos de los tiempos’, para convocar a la acción, brindando ‘un mensaje de esperanza’ luego del cual se podría superar la opresión interna y la desigualdad estructural (Fabella – Sugirtharajah: 2000).

Internamente fue organizado en cinco capítulos cuyos títulos fueron elocuentes: Momento de la verdad, Crítica del estado teológico, Crítica de la teología de la iglesia, Teología profética y Reto a la acción⁴⁸⁹. Ya en el primer ítem se expresó que *kairós* /

había incorporado en el Instituto de Teología Contextual, órgano de reflexión cristiano del Consejo de Iglesias de Sudáfrica que promovía la Teología de la Liberación. Fue uno de los principales promotores del documento Kairos, denuncia de los líderes Cristianos.

http://www.dacb.org//stories/southafrica/chikane_frank.html. Sitio web Dictionary of African Christian Biography, administrado por el Centre for Pentecostal and Charismatic Studies, en Dansoman, Accra, Ghana. Consultado el 10 de agosto de 2016.

⁴⁸⁹ El documento constaba de una introducción contextual, 3 partes subdivididas en 5 capítulos, que a su vez tenían subdivisiones. Los títulos aludían a: el momento de la verdad, crítica a la teología del estado, ley y orden, la amenaza del comunismo, el Dios del estado, crítica a la teología de la iglesia, reconciliación, justicia, no violencia, hacia una teología profética, sufrimiento y opresión en la Biblia, un mensaje de esperanza, cambio y acción, Dios del lado de los oprimidos, participación y lucha, transformando la iglesia en acción, campañas especiales, desobediencia civil y guía moral. Finalizaba con conclusiones, reacciones y notas. Documento Kairos.

<https://kairossouthernafrica.wordpress.com/2011/05/08/the-south-africa-kairos-document-1985/>. Sitio Kairos Southern Africa. Consultado el 23 de enero de 2016.

καιρος, en griego significaba 'momento especial', y que se eligió esa denominación para describir la naturaleza altamente situacional del texto:

The time has come. The moment of truth has arrived. South Africa has been plunged into a crisis that is shaking the foundations and there is every indication that the crisis has only just begun and that it will deepen and become even more threatening in the months to come. It is the Kairos or moment of truth not only for apartheid but also for the Church.

We as a group of theologians have been trying to understand the theological significance of this moment in our history. It is serious, very serious. For very many Christians in South Africa this is the Kairos, the moment of grace and opportunity, the favorable time in which God issues a challenge to decisive action.

It is a dangerous time because, if this opportunity is missed, and allowed to pass by, the loss for the Church, for the Gospel and for all the people of South Africa will be immeasurable. Jesus wept over Jerusalem. He wept over the tragedy of the destruction of the city and the massacre of the people that was imminent, "and all because you did not recognize your opportunity (Kairos) when God offered it" (Lk 19: 44)...⁴⁹⁰.

Estaba dirigido a las iglesias sudafricanas, que habían estado étnicamente divididas por el sistema de *apartheid*, aunque se hizo un juego interpretativo aludiendo a las divisiones que los cristianos representaban hacia el interior de cada adscripción. Para ello responsabilizaban a la teología del estado por la justificación teológica del racismo, el capitalismo y el totalitarismo institucionalizado que bíblicamente sostenía. A la vez, criticó que el estado racalista hubiese realizado uso explícito 'del nombre de Dios para justificar su propia existencia, y que ese ser supremo pudiese ser el que reprimía, encarcelaba y mataba opositores, a modo de una teología herética y falsa con la que muchas personas estaban engañadas y confundidas en el país':

... 'The South African apartheid State has a theology of its own and we have chosen to call it 'State Theology.' ... 'State Theology' is simply the theological justification of the status quo with its racism, capitalism and totalitarianism. It

⁴⁹⁰ Documento Kairós. *Op. Cit.* Consultado el 3 de enero de 2016.

blesses injustice, canonizes the will of the powerful and reduces the poor to passivity, obedience and apathy...⁴⁹¹.

La reconciliación y la justicia deberían llegar de la mano de una conversión individual como enfoque moralizante de cada cristiano, pero tomando conciencia de que Sudáfrica tenía un problema estructural de violencia estatal. Así, los cristianos oprimidos no deberían permitir la neutralidad porque de ese modo estarían siendo funcionales a la opresión. En ese sentido, la lucha para la resistencia sería válida:

... 'The State makes use of the concept of law and order to maintain the status quo which it depicts as 'normal.' But this law is the unjust and discriminatory laws of apartheid and this order is the organized and institutionalized disorder of oppression. Anyone who wishes to change this law and this order is made to feel that they are lawless and disorderly. In other words they are made to feel guilty of sin.

It is indeed the duty of the State to maintain law and order, but it has not divine mandate to maintain any kind of law and order. Something does not become moral and just simply because the State has declared it to be a law and the organization of a society is not a just and right order simply because it has been instituted by the State. We cannot accept any kind of law and any kind of

⁴⁹¹ El texto se refiere al Preámbulo de la Constitución de Sudáfrica de 1983:

'In humble submission to Almighty God, Who controls the destinies of peoples and nations, Who gathered our forebears together from many lands and gave them this their own, Who has guided them from generation to generation, Who has wondrously delivered them from the dangers that beset them, We declare that we Are conscious of our responsibility towards God and man; Are convinced of the necessity of standing united and of pursuing the following national goals: To uphold Christian values and civilized norms, with recognition and protection of freedom of faith and worship, To safeguard the integrity and freedom of our country, To uphold the independence of the judiciary and the equality of all under the law, To secure the maintenance of law and order, To further the contentment and the spiritual and material welfare of all, To respect and to protect the human dignity, life, liberty and property of all in our midst, To respect, to further and to protect the self-determination of population groups and peoples, To further private initiative and effective competition; Are prepared to accept our duty to seek world peace in association with all peace-loving peoples and nations; and are desirous of giving the Republic of South Africa a Constitution which provides for elected and responsible forms of government and which is best suited to the traditions, history and circumstances of our land...' <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01828/05lv01829/06lv01980.htm>. Sitio web de la Fundación Nelson Mandela. Consultado el 3 de febrero de 2016.

order. The concern of Christians is that we should have in our country a just law and a right order.

In the present crisis and especially during the State of Emergency, 'State Theology' has tried to re-establish the status quo of orderly discrimination, exploitation and oppression by appealing to the consciences of its citizens in the name of law and order. It tries to make those who reject this law and this order feel that they are ungodly.

The State here is not only usurping the right of the Church to make judgments about what would be right and just in our circumstances; it is going even further than that and demanding of us, in the name of law and order, an obedience that must be reserved for God alone. The South African State recognizes no authority beyond itself and therefore it will not allow anyone to question what it has chosen to define as 'law and order.' However, there are millions of Christians in South Africa today who are saying with Peter: "We must obey God rather than man (human beings)" (Acts 5:29)...

...5.2 Participation in the Struggle: Christians, if they are not doing so already, must quite simply participate in the struggle for liberation and for a just society. The campaigns of the people, from consumer boycotts to stayaways, need to be supported and encouraged by the Church. Criticism will sometimes be necessary but encouragement and support will also be necessary. In other words the present crisis challenges the whole Church to move beyond a mere 'ambulance ministry' to a ministry of involvement and participation...⁴⁹².

Como respuesta general, el documento produjo intensos debates entre la comunidad cristiana, al interior de la cual fue tomado por algunas adscripciones como una declaración de lucha demasiado intensa y peligrosa por su instigación, entre otras acciones, a la desobediencia civil. Otros, percibieron que se había extendido la resistencia que hasta ese momento solamente llevaba adelante un sector. Lo que sí quedó claro es que el gobierno, que ya había recibido a la Confesión Belhar como amenazante, tuvo con este documento un nuevo frente de oposición que, explícitamente, convocaba por medio de fundamentaciones bíblicas, a que los oprimidos lucharan por su liberación.

⁴⁹² Documento Kairós. *Op Cit.* Consultado el 3 de enero de 2016.

La iglesia cristiana, por su parte, continuó postulando cada vez más la polarización entre el opresor y los oprimidos, sin dejar demasiado espacio para posiciones neutrales. Desde entonces, aquellos fieles que por alguna razón se mantuvieron en situación de imparcialidad, fueron vistos como partidarios del gobierno, tanto por éste como por los grupos segregados (Garner: 2000). Los años finales de la década de los '80 fueron testigos de un considerable incremento, tanto de la lucha armada como de la politización del pueblo. El desmantelamiento del sistema de mano de obra negra migrante y de bajos salarios sostenido por el *apartheid* devino en un objetivo declarado por parte de los sindicatos estatales y comerciales, y las huelgas se multiplicaron, con el acorde incremento en la represión⁴⁹³.

El Congreso Nacional Africano alentaba a la ingobernabilidad, que era respondida con sucesivas declaraciones de estado de emergencia. El papel de los medios de comunicación fue decisivo entonces, dado que algunos de ellos, ante la prohibición oficial de reportar cualquier incidente relacionado con la agitación política, desafiaron abiertamente al gobierno⁴⁹⁴. A su vez, fueron intensificados los esfuerzos por detener a activistas y prevenir las manifestaciones. Los funcionarios gubernamentales, como una estrategia más, fomentaron la división entre las organizaciones políticas negras, con lo cual la lucha se generalizó en todo el territorio, apoyada por los sindicatos y líderes religiosos como los ya antes mencionados obispo Tutu y reverendo Boesak, entre otros (Borer: 1998).

⁴⁹³ Hasta la década de los sesenta la agricultura y la explotación minera en Sudáfrica necesitaron de una fuerte dotación de mano de obra barata y poco calificada. Pero en la década siguiente, el impulso a la industria manufacturera fue imponiendo la necesidad de contar con una mano de obra más calificada y un mercado doméstico en expansión. El choque con la política de segregación en los bantustán no podía ser más evidente. Así, el *apartheid* comenzó a agotar su capacidad de soportar un proceso de acumulación de capital basado en segregación racial. La gran contradicción es que la hiperexplotación basada en ese régimen comenzó a limitar de manera decisiva la expansión del capitalismo sudafricano. La minoría blanca comprendió las señales, comenzó así el final de aquél (Marais: 2002).

⁴⁹⁴ En un simplificado recorrido, la historia de los medios de Sudáfrica, se puede dividir en tres fases principales: hasta 1948, durante el *apartheid* y después de su finalización en 1994. Las primeras publicaciones periódicas se remontan a mediados del siglo XVII, e incluían historias de Inglaterra, los Países Bajos, Francia y Alemania. En Ciudad del Cabo se editó, hacia 1800, La Gaceta Ciudad del Cabo. En 1876 los *afrikaners* lanzaron Di Patriota, en *afrikaans*, que ya en el siglo XX fue reemplazado por Beeld y Die Burger. El Cape Times, en inglés, comenzó a circular en 1876. Entre 1948 y 1994, las leyes diseñadas por el gobierno hacían casi imposible publicar cualquier información sin su autorización, especialmente si se relacionaba con cuestiones de seguridad, políticas nacionales o disturbios públicos. Se impidió exponer los nombres y las imágenes de los líderes *antiapartheid* y de las organizaciones o grupos prohibidos. Desde 1994, la nueva constitución protegió la libertad de expresión y de prensa, que actualmente es libre de publicar artículos sin restricciones, como Star, Soweto, Sunday Tribune y Sunday Times, de amplia circulación, entre otros. <http://www.pressreference.com/Sa-Sw/South-Africa.html>. Sitio web Press Reference. Consultado el 19 de abril de 2016.

Así, el gobierno, que empezaba a sentir la presión de la resistencia, puso fin parcial al estado de emergencia el 7 de marzo de 1986 por el pedido de la Commonwealth, al cual estaba dando curso desde 1985 por hallarse mediando con sus opositores. En tal negociación se logró que los presos políticos fuesen liberados y que se levantara la prohibición a los partidos políticos a cambio de la suspensión de la violencia social. Pero no se tardó en volver al estado de emergencia, que desde junio de 1986 impulsó la detención de miles de activistas⁴⁹⁵. En 1987 se incrementaron las huelgas, sobre todo de trabajadores mineros, y la violencia, tanto urbana como rural persistió, junto con las campañas de desobediencia civil y las marchas (Calland: 2006).

El presidente Pieter Willem Botha 'renunció' el 14 de agosto de 1989, en parte debido a un problema de salud y también por su incapacidad para contener la violencia política y la resistencia en Sudáfrica en esos años. El 15 de agosto Frederik Willem de Klerk juró como presidente y miembro del Partido Nacional (Sisulu: 1999). Aquél llegaba al poder en momentos en que el régimen parecía estar a punto de ser superado por las demandas populares, ya que millones de personas de todo el país habían encabezado insurrecciones de alto nivel de intensidad y organización, diferentes de todas las que se habían llevado a cabo hasta ese momento (Comaroff: 1985).

En ese escenario, en noviembre de 1990 se reunieron 230 representantes de 80 denominaciones y 40 organizaciones paraeclesiales sudafricanas en Rustenburg, Transvaal. La misma constituyó una especie de confesión o aceptación del daño ocasionado por el *apartheid* y una iniciativa para la adopción de fórmulas de reparación. Ese encuentro dio cuenta acerca de que en el curso de la historia sudafricana las iglesias habían interactuado con la sociedad de manera constante, y sobre todo, a través de cuatro tipos de interacción: el testimonio público, el desarrollo y la capacitación sociales, el fortalecimiento del poder social de los desheredados y el establecimiento de la vida comunitaria (Swartz: 2006).

⁴⁹⁵ El Consejo sudafricano de Iglesias (SACC), Khotso House, con sede en Johannesburgo, fue bombardeado en 1988 por la policía por la presunción de albergar a grupos *antiapartheid*, ocasionando diecinueve heridos. Durante las audiencias de 1996 Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el jefe de la policía, Johan Van der Merwe que había pedido la amnistía para sus actos, reveló que recibió la orden del ministro de Ley y Orden Adriaan Vlok para bombardear la casa. Éste, que se presentó ante la CVR dos años más tarde, declaró que había recibido órdenes del presidente Botha. Tanto Vlok como Van der Merwe fueron amnistiados por esa comisión, y De Klerk admitió en ella que el gobierno había sido responsable de tales hechos. <http://www.sahistory.org.za/dated-event/khotso-house-bombed#sthash.Ggutfeyn.dpuf>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 5 de enero de 2016.

En el caso de Rustenburg, el motivo principal de la convocatoria fue la búsqueda para trabajar conjuntamente con la finalidad de la obtención de un testimonio unido en una Sudáfrica en proceso de cambio, dado que representaban al 90 % de los cristianos del país, y al 70 % de la población total (Appleby: 2000). El presidente de Klerk había solicitado tal reunión un tiempo antes, para que fuesen formuladas estrategias de negociación, reconciliación y cambio. Así, el evento fue también conocido como 'la conferencia de las confesiones', porque la mayoría de los presentes expresó su 'arrepentimiento' por las acciones y / o ideas sostenidas durante el *apartheid*, 'impulsado por la acción del Espíritu Santo'.

Básicamente, se comenzó afirmando que las iglesias –se las mencionaba en general y nunca se nombraba a la reformada en particular– habían tenido responsabilidades en aquella etapa, y que en el presente debían asumir el compromiso de combatir los efectos de la etnocracia que durante décadas había causado estragos en la mayoría oprimida:

'Preamble. We, 230 representatives of 80 denominations and 40 organisations participating in the National Conference of Church Leaders in South Africa, have come together in Rustenburg in the belief that it is under the authority of God's Word and the guidance of the Holy Spirit.

We have been convinced anew of God's amazing grace by the way in which, despite our wide variety of backgrounds, we have begun to find one another and to discover a broad consensus through worship, prayer, confrontation, confession and costly forgiveness.

We have sought a spirit of patience, mutual care and openness as we have tried to discern the mind of Christ and have often been surprised how our views on many issues have converged. Some of us are not in full accord with everything said in this conference, but on this we are all agreed, namely the unequivocal rejection of apartheid as a sin.

We are resolved to press forward in fellowship and consultation towards a common mind and programme of action. Coming from diverse Christian traditions, histories, political persuasions and cultural backgrounds, we engaged amidst joy and pain, love and suspicion, in a process of soul searching and wrestling with the theological and socio-political complexities of our country.

In the process, we had a strong sense that God was at work among us. We became aware that He was surprising us by His grace, which cut through our fears and apprehension. We give praise to this liberating God who is forever faithful in visiting His people in their hour of need.

1. Context

1.1. The conference has met at a critical time of transition in our country. We thank God that we are already in a period of gestation with the hope of a democratic, peaceful and just dispensation emerging for our nation. Yet many people are continuing to suffer immensely under ongoing structures of injustice. Recent months have also seen the upsurge of violence in many areas and much brutalising of innocent people. There is also extensive alienation among young blacks and a seemingly interminable crisis in black education. Unemployment has reached alarming proportions. Grossly inadequate housing in the black community has also aggravated the crisis in our land. All this is leading to the social and economic disintegration of our society.

1.2. We believe, however, that we stand on the threshold of new things. There appears to be the possibility of a new dispensation and the promise of reconciliation between South Africans as some of our black and white leaders prepare to negotiate together for a new and liberated nation of equity and justice. In this context Christians are called to be a sign of hope from God, and to share a vision of a new society which we are prepared to strive for, and if needs be, suffer for.

1.3. We acknowledge that this hope will elude us unless we can break completely with the past. Accordingly we make the following confession...⁴⁹⁶

Un aporte relevante fue el mensaje de Beyers Naude a las iglesias, afirmando que si deseaban tener autoridad moral, primero debían ‘ordenar su propia casa’, de modo tal que toda práctica eclesiástica basada en prejuicios de color o de clase debía ser eliminada de inmediato, al igual que todas las leyes y prácticas del *apartheid*:

‘... 2. Confession

⁴⁹⁶ Declaración de Rustenburg. Sitio web de la Southern African Catholic Bishops' Conference. <http://www.sacbc.org.za/wp-content/uploads/2013/05/appendix-1-the-rustenburg-declaration.pdf>. Consulta realizada el 20 de agosto de 2013.

2.1. While in this document we focus attention on apartheid, we recognise that there are many other sins in our society, which call for repentance.

2.2. As representatives of the Christian Church in South Africa, we recognise that the South African situation owes much to the context of western colonialism, to the stifling of conscience by inherited social attitudes which blind communities to the wrong they inflict and to the weakness common to the worldwide church in dealing with social evil. Now, however, we confess our own sin and acknowledge our heretical part in the policy of apartheid, which has led to such extreme suffering for so many in our land. We denounce apartheid, in its intention, its implementation and its consequences, as an evil policy. The practise and defence of apartheid as though it were biblically and theologically legitimate is an act of disobedience to God, a denial of the gospel of Jesus Christ and a sin against our unity in the Holy Spirit... '.

... '2.5. We therefore confess that we have in different ways practised, supported, permitted or refused to resist apartheid:

2.5.1. Some of us actively misused the Bible to justify apartheid, leading many to believe that it had the sanction of God. Later, we insisted that its motives were good even though its effects were evil. Our slowness to denounce apartheid as sin encouraged the Government to retain it... '.

Además, no debían esperar que todo el cambio y las reparaciones las impulsara el gobierno o las instituciones, sino que las personas debían participar activamente en el proceso de construir una nueva sociedad basada en la justicia. La 'necesidad de un devenir de sanación por las injusticias del pasado era intensa y el sufrimiento de la población' estaba latente:

'...4.1.2. After decades of oppression, the removal of discriminatory laws will have to be accompanied by affirmative acts of restitution in the fields of health care, psychological healing, education, housing, employment, economic infrastructure, and especially land ownership. For many years, greed has led to the taking of land from the poor and weak. Both church and state must address the issue of restoring land to dispossessed people.

4.2. Church and state

4.2.1. In the past we have often forfeited our rights to address the State by our own complicity in racism, economic and other injustice and the denial of human rights. We also recognise that in our country the State has often co-opted the Church. The Church has often attempted to seek protection for its own vested interests from the State. Our history compromises our credibility in addressing Church-State issues.

4.2.2. We therefore commit ourselves to the struggle for a just, democratic, non-racial and non-sexist South Africa so that our witness may carry greater credibility when we address Church-State relations in the new dispensation...’.

Como no habría sanidad posible sin justicia y restitución, la iglesia también debería señalar tales valores, junto con la paz, los derechos humanos y la dignidad que tendrían que estar presentes en la nueva constitución. El énfasis debería estar en la liberación y la atención concreta a las necesidades materiales de los pobres, dado que el Evangelio contendría todos estos elementos, postergados durante décadas:

’...4.2.5. Further we call for the negotiation of a new constitution by a body clearly and fully representative of all South Africans. We ask the Government to discuss with other political parties the setting up of a form of administration or government, which will ensure that the interests of all South Africans are adequately represented in the transitional period until a new constitution has been agreed upon...’⁴⁹⁷.

Luego de lo expresado en Rustenburg, las iglesias contribuyeron con la transición y algunas pautas de la construcción de la nueva nación multiétnica, a pesar de la persistencia de interrogantes éticos, como la demora en la adopción de ideas y acciones tan demandadas durante casi cincuenta años, la contradicción y / o indiferencia que muchas de ellas sostuvieron en ese lapso, y la responsabilidad de apoyo al régimen.

Las reformadas continuaron con sus históricas rivalidades de principios y práctica. El reconocimiento por parte de algunas de ellas de su responsabilidad por el apoyo a la ‘demoníaca política del *apartheid*’ no satisfizo demasiado a las restantes, que continuaban escépticas de todo posible cambio. En realidad, decían coincidir con lo general, pero no

⁴⁹⁷ Declaración de Rustenburg. Sitio web de la Southern African Catholic Bishops' Conference. <http://www.sacbc.org.za/wp-content/uploads/2013/05/apperndix-1-the-rustenburg-declaration.pdf> .Consulta realizada el 20 de agosto de 2013.

con 'los detalles particulares'⁴⁹⁸. Desde entonces se asistió a cierto declive en la resistencia cristiana. Los movimientos políticos se transformarían en partidos y aquélla se focalizó en acciones sociales ante el desafío de la reconstrucción de la sociedad civil y la implementación de un nuevo orden que supuestamente sería equitativo y legal (Czeglédy: 2008).

Las elecciones de 1994 constituyeron un hito en la historia del país, y si bien una semana antes de ellas parecía que el país avanzaba hacia el abismo de la guerra civil y la destrucción total, el pueblo colectivo y democráticamente giró en dirección de un futuro relativamente estable. Para algunos sectores tal 'milagro' habría sido operado, en parte, por las iglesias que, como 'hacedoras de la paz', instaron a orar por el fin de la violencia y la intimidación, por la tolerancia política y un espíritu democrático, por el éxito de la educación de los votantes, por la máxima participación en las negociaciones en curso, por una cobertura responsable por parte de los medios de comunicación social y por 'la obra de Dios' en los candidatos (De Gruchy - Villavicencio: 1983).

La agitación se había debido, entre otras cuestiones del complejo país, a que, el proceso de mediación entre el Congreso Nacional Africano y el Partido de la Libertad Inkhata –enemistados desde 1980 por la connivencia de este último con el gobierno blanco– se había estancado, preanunciándose jornadas de violencia. Sucesivos días de reunión 'para orar' culminaron con el gran encuentro realizado en el Estadio Kings Park en Durban. Allí, el Sr. Danie Schutte, Ministro del Interior a cargo del proceso electoral en representación del Presidente de Klerk; el Sr. Jacob Zuma, en representación del Sr. Mandela; y el príncipe Mangosuthu Buthelezi, en representación del Partido de la Libertad Inkatha, revisaron un documento de posible acuerdo mientras que los 25000 asistentes oraban. Para el pueblo que había asistido, luego de 'la plegaria final por la paz se logró el final de las rivalidades'.

El periódico Daily News de Natal reprodujo un titular del Wall Street Journal de Nueva York: '*Dios y Política. El día en que Dios intervino para salvar a Sudáfrica. La amenaza de violencia cesó en todo el país y se pudo llegar a las elecciones sin conflictos*':

... "Dear Readers, brothers and sisters in Christ, reading this little article, let us resolve that we will never throw away the miracle God gave in 1994. Nor

⁴⁹⁸ Véase el comentario sobre la reunión en el periódico Spokane Chronicle, donde una nota de Associated Press, expresa algunos detalles del encuentro. https://news.google.com/newspapers?nid=1345&dat=19901109&id=tBhXAAAIBAJ&sjid=__kDAAAIBAJ&pg=7039,1435133&hl=es. Consultado el 9 de agosto de 2016.

will we let up on prayer for the current needs of our country at this time. Our crisis may not have quite the same dimensions as those of 1994, but I believe we are still a country in crisis, this time more a moral crisis than a political one.

We seem to have lost an ethical consensus as a nation and are plagued by corruption, political fiddling, and a loss of national integrity. We once again need God to bring all thoughts captive to Christ. And we need Him to move on Christians in our electorate to vote not just out of pride or prejudice or thoughtlessness, but out of moral principle.

The Christian's thinking has to begin from the Cross and as we put our cross on that piece of paper on Election Day, we need to keep in mind the message and values which emanate from the Cross of Calvary itself.

If we do, I believe God will have mercy on this nation again and bring us out to a broad and good place where there can be national peace, prosperity, justice for all, and economic liberation for the poor, destitute and marginalised.

God have mercy on us all. And may He lead us out by His Spirit into new and fresh prayer at this time for our nation⁴⁹⁹.

Durante las elecciones se debía implorar por la seguridad de todos los votantes especialmente en los lugares donde había intranquilidad social, por una conducción honesta de todo el proceso, por sabiduría para que se hiciera una elección apropiada y para que los resultados expresaran la voluntad de Dios. En tal sentido, Mandela expresó su gratitud a la iglesia metodista:

The sense of social responsibility that the religious community has always upheld found expression in your immense contribution to the efforts to rid our country of the scourge of racism and apartheid. When pronouncements and actions against the powers-that-be meant persecution and even death, you dared to stand up to the tyrants.

One cannot over-emphasise the contribution that the religious community made particularly in ensuring that our transition achieves the desired result...

⁴⁹⁹ Véase artículo completo en <http://commongood.org.za/2014/05/05/the-day-god-stepped-in-to-save-south-africa/>. Common Good is a non-profit organisation serving Cape Town. Consultado el 12 de abril de 2016.

... The spirit of reconciliation and the goodwill within the nation can, to a great measure, be attributed to the moral and spiritual interventions of the religious community ... I am confident that, with the support of the Methodist Church and the religious fraternity as a whole, our nation will reach the mountain-tops of its collective desires⁵⁰⁰.

Inclusive después del proceso electoral, se debía rezar por el nuevo gobierno, por el crecimiento de la economía para cubrir las necesidades y por la redacción de la nueva constitución. Todo esto culminó en la proclamación de un Día Nacional de Oración, el 24 de abril, el último domingo antes de las elecciones:

'O God, our loving Eternal Parent, we praise you with a great shout of joy! Your ruling power has proved victorious! For centuries our land seemed too dark for sunrise, too bloody for healing, too sick for recovery, too hateful for reconciliation. But you have brought us into the daylight of liberation; you have healed us with new hope; you have stirred us to believe our nation can be reborn; we see the eyes of our sisters and brothers shining with resolve to build a new South Africa. Accept our prayers of thanksgiving...

Leaders of formerly divided races and churches formed a circle around a rough-hewn wooden cross for a liturgy of reconciliation. In turn, each read a portion of a new commitment to one another and to a new South Africa. The entire congregation then affirmed, "We are all Africans. We commit ourselves to discover an African solution, under God.

Anglican Archbishop Desmond Tutu concluded, with unrestrained joy, "We used to say, We will be free—black and white together. Today we say, We are the rainbow people of God! We are free!"

At that moment, the peace was shared—across the borders of more than 300 years of enmity in South Africa. There were great smiles, joyous embraces, vigorous handshakes, long and tearful hugs, until the whole stadium finally erupted in singing and dancing. In his sermon, a Methodist bishop and former

⁵⁰⁰ Discurso del Presidente Nelson Mandela ante la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista, 18 de septiembre de 1994. <http://www.anc.org.za/show.php?id=3685>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 12 de febrero de 2016.

political prisoner on Robben Island said, "Our beloved country cries no longer."

*President-elect Mandela rose to speak. He asked us to remember "those who would have liked to have been here today but could not." The emotion in the stadium was easily felt as we recalled those who had died in the long struggle for freedom*⁵⁰¹.

Luego de las anteriores expresiones, puede ser sostenido que la retórica emanada de sectores cristianos para acompañar eventos de índole estrictamente políticos fue decisiva sólo ante la mirada del pueblo, dado que las conversaciones entre Zuma, Buthelezi y Schutte fueron arduas y basadas en el establecimiento de un reparto de poder que difícilmente haya tenido algo de religioso. La complejidad implícita en tales negociaciones y entre los liderazgos que representaban, debió demandar realineamientos, mediaciones y pactos que fuesen convenientes para cada una de las partes, garantizadores de las ideas que representaban y de la posición que defendían.

Finalmente, resta destacar que si bien la consolidación democrática comenzaría el camino hacia la solución de algunos males, pronto surgirían nuevos desafíos, como los relacionados con las responsabilidades que aún quedaban por ser asumidas, la aplicación de justicia, tan necesaria para alejarse del pasado, y las reparaciones materiales e inmateriales de las víctimas. Luego de haber recorrido los recursos discursivos más importantes en los que se cimentaron las relaciones entre poder político, religión y sociedad durante dos décadas, se pasará a continuación a analizar el modo en que se trabajó para obtener la tan ansiada reconciliación social.

Las iglesias insistieron en soslayar el problema de las responsabilidades, en lograr que la verdad fuese emitida públicamente, en el arrepentimiento y en la reparación. Además, fueron tomadas medidas para que la historia de la lucha y el sufrimiento no fuesen olvidados, evitando caer en persecuciones y ayudando a practicar la reconciliación. Tales conceptos pueden dar lugar a variados debates e interpretaciones, que luego de veinte años siguen siendo cuestionados. Como en toda situación posconflicto, siempre pudieron haber sido tomados otros caminos. No obstante, Sudáfrica continuó su historia a partir de circunstancias en que las expectativas generales no eran demasiado alentadoras.

⁵⁰¹ <https://sojo.net/magazine/july-1994/miracle-south-africa>. Sojourners magazine y Sojourners online son publicaciones intersectadas por la fe, la política y la cultura. Consultado el 1 de febrero de 2016.

3.2- Transformación y verdad

Tal como se ha visto en el capítulo anterior, el comienzo de la década de los '90 fue una etapa de intrincados desafíos para Sudáfrica. El resto de los países observaban con atención lo que era considerado un escenario de paradigmática conflictividad, cercano a un laboratorio de caleidoscópicas interacciones sociales, étnicas y culturales en un proceso de cambio de impredecibles resultados. A pesar de ello, todos los actores sociales debieron llegar a un acuerdo y hallar los medios de trascender las múltiples maneras en que el poder político fragmentaba las experiencias de la población oprimida desde hacía décadas (Mamdani: 1998). Paulatinamente, fueron siendo propiciadas instancias de negociación que, más que cambios de principios, expresaban negociación y pragmática adaptación a la época.

A continuación será expuesta referencialmente la situación de derecho desde la cual partió aquel país antes de 1994, y las medidas que fueron gradualmente implementadas para dismantelar el aparato de ingeniería social racista que había gobernado a partir de 1948. La tarea de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, en ese marco, pautó el cierre de una etapa y el comienzo de la marcha de 'la nación del arco iris' hacia su futuro.

En líneas generales, la noción de derechos humanos partió de la necesidad de proteger a los individuos contra el uso arbitrario del poder del estado, y tomó renovado impulso luego de la finalización de la Segunda Guerra Mundial. En tal sentido, la Declaración Universal de 1948 y el Convenio Internacional de Derechos Políticos y Civiles de 1968 fueron dos entre otros tratados y convenios destacados. De ese modo, el paradigma humanitario inaugurado renovó la confianza en las democracias, impulsando olas de ampliación de derechos derivados de tales dispositivos marco. No obstante, surgieron tensiones entre los étnicos, religiosos, multiculturales, y en la relación identidad – ciudadanía como procesos propios de la iteración democrática (Benhabib: 2005).

Para el continente africano, el instrumento fundamental para el resguardo de los derechos humanos fue la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, también conocida como la Carta de Banjul de 1981, cuyo objetivo se basó en promover y proteger los derechos y las libertades básicas en dicho continente⁵⁰². Además, sus países miembro

⁵⁰² Carta africana sobre los derechos humanos y de los pueblos, o Carta de Banjul, aprobada el 27 de julio de 1981 durante la XVIII Asamblea de Jefes de Estado y Gobierno de la Organización de la Unidad Africana, reunida en Nairobi, Kenya. Entrada en vigencia: 21 de octubre de 1986.

poseyeron como recurso al Sistema Africano de Protección a los Derechos Humanos surgido en el marco de la Organización de la Unidad Africana, integrado a la mencionada Carta de Banjul, en la que se estableció como organismo principal de control a la Comisión Africana de Protección a los Derechos Humanos y de los Pueblos, con sede en Banjul, Gambia⁵⁰³. Cuando tales derechos fuesen transgredidos, la sociedad civil tendría varios medios a su disposición para presionar por su cumplimiento, y luego del restablecimiento de la normalidad jurídica, podría optar por la creación de equipos de trabajo para indagar cuáles y por quiénes habían sido infringidos (Feierstein: 2015).

Uno de esos equipos lo constituyó la denominada Comisión de la Verdad y Reconciliación, como un recurso oficial creado para investigar las violaciones de los derechos humanos y de la ley humanitaria internacional en un determinado espacio durante un período. Suele actuar al ser creada por gobiernos en situaciones de transición posconflicto; redacción de acuerdos de paz, etc, o por organizaciones locales, como las religiosas, etc. Su constitución puede variar, pero suele tener un mínimo de 3 a un máximo de 12 miembros, nacionales o internacionales, elegidos por el gobierno, por las Naciones Unidas o por las partes en conflicto (Meiring: 1999).

Todos sus integrantes deben caracterizarse por su independencia, imparcialidad e idoneidad en la materia a la cual serán designados para la investigación. También resulta preferible que pertenezcan a alguno de los grupos vulnerables de los derechos humanos para contextualizar críticamente los casos (Dugard: 1978). Cuando su tarea investigativa resulta concluida, la comisión debe presentar un informe final, en el cual además deben ser incorporadas recomendaciones –vinculantes o no– para la realización de cambios que

<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1297.pdf?view=1>. Sitio web del Alto Comisionado para las Naciones Unidas. Consultado el 3 de enero de 2016.

⁵⁰³ El Sistema Africano de Protección a los Derechos Humanos está integrado por dos órganos:

a) La Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, que es el órgano encargado de promover los derechos humanos y colectivos en África con base en la Carta Africana de los Derechos y de los Pueblos. Se conforma por once expertos nacionales de distintos estados parte de la Carta elegidos por seis años a título individual y son susceptibles a ser reelegidos. Posee autonomía con respecto a las autoridades de la Unión Africana y para llevar a cabo sus funciones sostienen anualmente dos sesiones de quince días en su sede en Banjul, Gambia.

b) El Tribunal Africano de Derechos Humanos y de los pueblos, que entró en funcionamiento el 26 de diciembre de 2004, al ser ratificado por 15 Estados. Este Tribunal fortifica el trabajo y las funciones de la Comisión Africana para los Derechos Humanos y de los Pueblos. Véase el documento completo en <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1297.pdf?view=1>. Consultado el 1 de febrero de 2016.

conduzcan a mejoras en la situación jurídico - social. Como no posee poderes judiciales, no puede sancionar a los responsables de acciones contrarias a los derechos humanos⁵⁰⁴.

Tal informe debe ser publicado en su totalidad y difundido lo más ampliamente posible, dado que conforma el documento de referencia fundamental que acredita la pesquisa realizada. Además, posee la función social de explicación del pasado para el logro de una instancia de reparación y de avance hacia un futuro superador⁵⁰⁵. Entre los delitos indagados se hallan la desaparición forzada, la privación de libertad en cualquiera de sus manifestaciones, detenciones de incógnito, reclutamiento forzoso, secuestro, traslados ilegales, ejecución extrajudicial, entre otros, llevados a cabo por orden gubernamental a través de diferentes canales: militares, escuadrones de la muerte, grupos paramilitares, patrullas civiles, policía, etc.

‘...As a consequence, the position adopted by the Commission was that any killing, abduction, torture or severe ill treatment which met the other requirements of the definition amounted to a gross violation of human rights, regardless of whether or not the perpetrator could be held accountable for the conduct...’⁵⁰⁶.

El objetivo principal reconocido de una desaparición puede ser intimidar, interrogar, castigar o eliminar parcial o totalmente del escenario público y / o privado a quienes el estado no encuentra cómo aplicar otra forma de coerción legal. De ese modo, los ejecutores suelen utilizar múltiples justificaciones para deslindar responsabilidades en el momento de ser interpelados para dar cuenta de sus acciones. Las consecuencias de esas actuaciones pueden ser múltiples, y ocasionan graves disrupciones en lo institucional, en lo social y en lo individual, dado que todo el sistema de relaciones interinstitucionales y sus redes vinculantes queda expuesto luego de ser investigado.

El estado, por su parte, debe proceder a la reparación, compensando los daños físicos, psicológicos y morales, las oportunidades perdidas incluyendo el empleo, los daños materiales en general y la pérdida de bienes en particular, incluyendo los potenciales, junto

⁵⁰⁴ Los informes finales han sido frecuentemente utilizados como prueba para que actúen a partir de ellos tribunales nacionales e internacionales en procesos judiciales específicos.

⁵⁰⁵ Véase para el tema <http://www.ediec.org/world-map/map/country/south-africa/> The EDIEC, Enforced Disappearances Information Exchange Center es un núcleo que posee colecciones en línea con información en áreas diversas del tema de desapariciones forzadas, desarrollado por Linking Solidarity, programa de Derechos Humanos. Consultado el 1 de febrero de 2016.

⁵⁰⁶ Informe Final. Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Vol. 1, pág. 72.

<http://www.justice.gov.za/trc/report/>. Sitio del Departamento de Justicia de la República de Sudáfrica. Consultado el 3 de febrero de 2016.

con los costos derivados de la asistencia legal, médica y psicológica. Otras instancias obligatorias para el estado son: el derecho a conocer la verdad sobre lo sucedido, los resultados de la investigación y la suerte corrida por la víctima; la compensación material y moral acorde al daño recibido; la conmemoración de los errores pasados como forma de reconocimiento y memoria, y la elevación de monumentos y sitios recordatorios como modo de preservación material e inmaterial⁵⁰⁷.

El tema del conocimiento de la verdad sobre lo ocurrido suele presentar, en general, como un tópico controvertido, dado que no todos los protagonistas poseen una misma mirada, ni consideran que conocerla sería suficiente como para transformar a la sociedad. En tal sentido, y más aún en el caso sudafricano, quedó explícita la decisión de adoptar un nuevo orden político orientado hacia el futuro luego de haber revisado el pasado (Du Toit: 2005).

“The Commission was founded in the belief that, in order to build the “historic bridge” of which the interim Constitution speaks, one must establish as “complete a picture as possible” of the injustices committed in the past. This must be coupled with a public, official acknowledgement of the “untold suffering” which resulted from those injustices. It is to these goals that the Commission must contribute...⁵⁰⁸.”

Además, como los valores morales rectores de la comisión fueron ‘la verdad como reconocimiento y la justicia como *recognition* en un sentido de inclusión social que focalizaba en las víctimas’, se buscó que su espacio conformara un sitio de contención tanto para narrar lo vivido como para escuchar lo sucedido a las víctimas, junto con el pedido de perdón / ser perdonado como formas de ‘redención social’, ‘purificación’ e ‘ingreso a la nueva Sudáfrica’ (Du Toit: 2005). Así, uno de los móviles más importantes de la comisión fue la obtención de un tipo de verdad emanado del relato de las víctimas, quienes pudieron narrar y escuchar lo sucedido, conocer a los perpetradores y hallar a sus muertos, con un sentido de reconocimiento, por medio del cual, la verdad colectiva

⁵⁰⁷ Véanse los casos de Constitution Hill y Kliptown en Sudáfrica. Consultado el 21 de febrero de 2016. <http://www.csvr.org.za/index.php/programmes/transitional-justice/2376-memory-and-memorialization.html>.

⁵⁰⁸ Informe Final. Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Vol. 1, pág. 104. <http://www.justice.gov.za/trc/report/>. Consultado el 3 de enero de 2016.

devendría en una instancia sanadora y reconciliadora: los diferentes pueblos que componían Sudáfrica, se conciliarían en un todo⁵⁰⁹.

La exposición pública de las ofensas sería la principal condena, y la verdad exteriorizada podría ofrecer situaciones de catarsis colectiva, en las que una instancia simbólica de reivindicación moral de los familiares de las víctimas y / o ellas mismas realizaría una reinterpretación de la historia sudafricana (Boraine: 2000)⁵¹⁰. Luego, por medio de vehículos de la memoria específicos, como monumentos, estatuas y objetos museográficos, entre otros, se podría honrar a todos quienes habían contribuido al proceso democrático del país, en un retorno al pasado en el que lo que hubiese sido suprimido / reprimido, sería recordado y reelaborado con elementos emocionales⁵¹¹.

De ese modo, la necesidad de reconstrucción de una identidad colectiva en un escenario de destrucción de las verdades históricas, devino en responsable de un culto a una nueva memoria. La posibilidad de construir un pasado verídico y común se ofreció entonces como una solución, al habilitar el beneficio de participar del reconocimiento conquistado por el grupo (Todorov: 2000). Según la opinión del vicepresidente de la Comisión sudafricana, la fortaleza de la revelación de la verdad radicaba en que, si bien no podría absolver jamás el horror de las atrocidades del pasado, permitiría delinear un futuro más civilizado dado que las víctimas habían podido contar sus historias, recibir información sobre lo sucedido y así, ‘sanar sus heridas’ (Boraine: 2000).

‘...While narrative truth was central to the work of the Commission, especially to the hearings of the Human Rights Violations Committee, it was in its search for social truth that the closest connection between the Commission’s process and its goal was to be found...’

⁵⁰⁹ Para más información sobre el tema véase Du Toit, André (2005) ‘Los Fundamentos Morales de las Comisiones de Verdad. La Verdad como Reconocimiento y la Justicia como Recognition. Principios de la Justicia Transicional en la Práctica de la Comisión de Verdad y Reconciliación’. *Sudafricana. 18 ensayos justicia transicional, estado de derecho y democracia*. Chile: Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Centro de Derechos Humanos.

<http://www.libros.uchile.cl/397>. Portal de libros electrónicos de la Universidad de Chile. Pp. 33 – 71.

⁵¹⁰ Sobre el tema del manejo de la temporalidad como política, véase Rufer, Mario (2010) La temporalidad como política. nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*. Bogotá. Vol. 14, N° 28, 11-31, enero – junio. El autor expresa de qué manera se produce una reestructuración discursiva sobre el pasado para describir la continuidad en los procesos de pérdida.

⁵¹¹ Entre los sitios de la memoria están: el Gugulethu Seven y Trojan Horse, dos memoriales en Ciudad de Cabo que conmemoran el asesinato de jóvenes en manos de las fuerzas de seguridad en los años ochenta; el monumento y museo Hector Pieterse, que recuerda el alzamiento de Soweto en 1976; el Museo del Apartheid, en Johannesburgo; la prisión de Robben Island en la bahía de Victoria, en Ciudad del Cabo; la casa de Mandela, en Soweto, etc. (Castillejo Cuéllar: 2006).

...The preceding discussion rejects the popular assumption that there are only two options to be considered when talking about truth - namely factual, objective information or subjective opinions. There is also 'healing' truth, the kind of truth that places facts and what they mean within the context of human relationships - both amongst citizens and between the state and its citizens. This kind of truth was central to the Commission...⁵¹².

Pero muchos dudaron de tal mecanismo, dado que durante el *apartheid* también había estado presente una producción de verdad creada política y religiosamente. Luego, en la transición y con su final, aquélla debió ser reelaborada para superar las antiguas formas hegemónicas de poder y crear otras nuevas (Schreiter: 1998). En ese sentido, Foucault ya había dejado en claro a partir de sus estudios sobre la cuestión de la verdad el modo a través del cual se producirían los efectos de verdad en el interior de los discursos, que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos, sino que siempre serían una resultante de la imposición del poder que los crea y sostiene⁵¹³.

Para conocer dicha verdad, no se pudo contar con la colaboración de todas las instituciones que se hubiese deseado, como la policía, las diferentes áreas de ejército, etc., ni con documentos que habían sido destruidos u ocultados, situación que influyó en la manera en que se reconstruyeron los hechos (Glynn, Patrick: 1998). Sobre el particular, Tutu expresó:

'...Discernir la verdad y la ampliación de la conciencia de ella es un proceso nacional en el que todas las partes interesadas deben comprometerse pues estamos destinados a ser parte de la curación de nuestra nación, de nuestro pueblo, todos nosotros, ya que todos los sudafricanos fueron traumatizados. Somos un pueblo herido a causa del conflicto del pasado, no importa de qué lado nos hayamos estado... ... Todos estamos en la necesidad de sanación, por lo tanto, la curación viene de decir la verdad, disculpa, y un compromiso por

⁵¹² Informe Final. Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Vol. 1, pp. 110 y 114.

<http://www.justice.gov.za/trc/report/>. Sitio del Ministerio de Justicia de la República de Sudáfrica. Consultado el 3 de enero de 2016.

⁵¹³ Según Foucault, en las sociedades modernas, la economía política de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: está centrada en la forma de discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política; es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo; es producida y transmitida bajo el control dominante de algunos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social.

<http://www.luventicus.org/articulos/02A027/foucault.html>. Sitio web de la Academia de Ciencias de Lubentibus. Consulta realizada el 23 de agosto de 2015.

parte de cada uno de nosotros para construir una sociedad más justa. Pero en las complejas sociedades donde existen diferentes combinaciones de raza /sic/, etnia, religión, y riqueza, palabras tales como el perdón significan reconciliación... (Tutu: 2012).

Esa percepción resultó clave para la comprensión del concepto de reconciliación: *'...No podría haber reconciliación estando interrumpida la relación con los otros... habría que volver a conciliar... y dejar atrás el pasado luego de conocerlo, pues la verdad duele, pero el olvido mata'* (Wilson: 2001). Así, junto con lo que los cristianos denominaban *'redención social'* (Du Toit: 2005) se pudo efectuar una identificación religiosa que una parte de la población cristiana tomó como recurso para *'cerrar un ciclo de violencia e impedir la generación de una nueva'*⁵¹⁴. En tal sentido, algunos elementos religiosos fueron movilizados discursivamente para conformar una narración que actuara reforzando los canales jurídicos de la obtención de verdad y reconciliación (De Gruchy: 2003).

El informe final completo, de siete volúmenes, permitió comprender elementos centrales en la construcción del renovado pasado oficial sudafricano, entre los cuales se destacaron: la presencia de la religión como un factor importante para vincular la verdad con el perdón y la reconciliación; la existencia de una nueva categorización pública de las acciones acaecidas en el pasado, y la recomendación de garantizar cambios reales, y reparaciones.

*'...It was considered extremely important that both 'sides' should be present and able to speak at the hearings of their perceptions and experiences. Sometimes the Commission was successful in obtaining the participation of all role-players, and sometimes it was not. Some refused the invitation of the Commission... Often the hearings revealed just how far apart the opposing views were. But there were some heartening moments. There were signs that the hearings triggered a kind of self-analysis, a mood of introspection that may lead to a deeper realisation of the need for commitment to a new society and a culture of human rights'*⁵¹⁵ ...

⁵¹⁴ Para acceder a testimonios de las audiencias, véase Truth and Reconciliation Commission. Faith Communities hearing. Monday 17 november 1997. Held at East London.

http://www.justice.gov.za/trc/special%5Cfaith/faith_a.htm. Consultado el 21 de febrero de 2016.

⁵¹⁵ Informe Final. Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Vol. 4, pág. 2.
<http://www.justice.gov.za/trc/report/>. Consultado el 3 de enero de 2016.

Ante las situaciones de personas desaparecidas, el gobierno debía encabezar la búsqueda y / o exhumaciones, la devolución de los restos mortales a sus familiares, la proteger y conservación de los emplazamientos funerarios y la prevención de futuras acciones similares adoptando la legislación pertinente (Petersen: 2004). Los responsables podrían ser suspendidos en caso de desempeñarse en instituciones estatales, sometidos a procedimientos de demanda civil, sujetos a leyes de amnistía -absolver de manera retroactiva a un grupo de personas, normalmente a jefes militares y de gobierno, de la responsabilidad penal por sus crímenes-, perdonados, beneficiados con el cierre de sus investigaciones, sancionados, indultados, entre las opciones más frecuentes. En el caso de Sudáfrica, como se verá más adelante, se dedicó gran atención a la cuestión de los secuestros, las desapariciones forzadas y las personas con destino desconocido durante el *apartheid*.

Para comprender el contexto en el cual fue creada, funcionó y definió sus resultados la Comisión para la Verdad y la Reconciliación Sudafricana⁵¹⁶, se expondrá, a continuación el cambiante escenario del país durante los años '90 y los comienzos del siglo XXI. Desde su instauración en 1948, el *apartheid* produjo las controversias más generalizadas y una creciente oposición internacional que, a través de un doble discurso, sostenía tácitos vínculos pero explícitamente imponía sanciones económicas, entre las que se llegó al requerimiento de la desinversión total. Internamente, la política nacional delineada por la Ley General de Asuntos N° 76, de 1984, intentó mitigar algunos temas álgidos, pero sobre todo motivó la crisis y la resistencia que condujo al gobierno a declarar el estado de emergencia por cinco años desde 1985⁵¹⁷.

La violencia se hacía presente en las calles, en los sindicatos y en diversos sectores de la sociedad, cuando al presidente P.W. Botha se le adjudicó haber pronunciado una alocución el 15 agosto de 1985 en Durban, conocida como el Discurso del Rubicón. Se esperaba que anunciara el comienzo de una transición hacia final del *apartheid* pero en realidad constituyó un reproche a los estados europeos y americanos que embargaban injustamente al país para presionarlo a que finalizara la etnocracia blanca, expresado con recursos irónicos también dirigidos hacia la población local:

⁵¹⁶ La Comisión de la Verdad y la Reconciliación fue creada por el Parlamento según la Promotion of National Unity and Reconciliation Act, n.34 de 1995.

⁵¹⁷ Véase <http://www.sahistory.org.za/partial-state-emergency-july-1985>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 26 de noviembre de 2014.

During recent months and particularly the last few weeks, I have received a great deal of advice. Most of the persons and institutions who offered advice and still offer advice have good and well-meaning intentions. I thank them and where the advice is practical, it is considered. I almost daily receive hundreds of messages and letters of goodwill and encouragement from all over the Western world and from people in our own country, as well as assurances that people are praying for me ... I sincerely appreciate these gestures of goodwill.

Most of the media in South Africa have already informed you on what I was going to say tonight, or what I ought to say, according to their superior judgment... In our relationship with our fellow-South Africans and in our relationship as a multicultural society in South Africa, no spirit of defeatism or hysterical actions will help us to be on time. We must deal with our relationships and accept future challenges in a balanced way and with devotion. You will find that balance in thinking and devotion in the National Party-the only political party which is representative of the vast majority of White South Africa.

Luego de que el presidente expresara su agradecimiento por el asesoramiento de variada procedencia que recibió, así como de oraciones pronunciadas por él, la derivación del discurso fue sorprendente, por afirmaciones tales como: que el Partido Nacional no debía ser apresurado en su marcha política, que aquél respetaba los derechos de la población, que no aceptaría la afirmación de que Sudáfrica estaba gobernada por una minoría blanca racista y que muchas de las percepciones que se poseían desde fuera del país eran erróneas.

... I now wish to deal with some other aspects of our National Life. It is my considered opinion that any future constitutional dispensation providing for participation by all South African citizens, should be negotiated ... I am not prepared to make it, not now and not tomorrow...

...We believe in the same Almighty God and the redeeming grace of His Son, Jesus Christ... In my policy statements in January and June of this year, I indicated that there would be further developments with regard to the rights and interests of the various population groups in Southern Africa. Since then

we have had to contend with escalating violence within South Africa, and pressure from abroad in the form of measures designed to coerce the Government into giving in to various demands. Our enemies-both within and without- seek to divide our peoples. They seek to create unbridgeable differences between us to prevent us from negotiating peaceful solutions to our problems. Peaceful negotiation is their enemy...

... I am encouraged by the growing number of black leaders who are coming forward to denounce violence. Any reduction of violence will be matched by action on the part of the Government to lift the State of Emergency and restore normality in the areas concerned. Moreover, as violence diminishes, as criminal and terrorist activities cease, and as the process of dialogue and communication acquires greater momentum, there would be little need to keep those affected in detention or prison.

The implementation of the principles I have stated today can have far-reaching effects on us all. I believe that we are today crossing the Rubicon. There can be no turning back. We now have a manifesto for the future of our country, and we must embark on a programme of positive action in the months and years that lie ahead. The challenges we face call for all concerned to negotiate in a spirit of give and take. With mutual goodwill we shall reach our destination peacefully. We undertake to do all that man can possibly do. In so saying, I pray that Almighty God would grant us the wisdom and the strength to seek to fulfill His Will.

*I thank you*⁵¹⁸.

Como impacto de tal declaración, se produjo una reacción que condujo a un colapso financiero, con la pérdida del 35 % del valor de la moneda. Los empresarios relacionados con las corporaciones del oro y de los diamantes se preocuparon y solicitaron al gobierno la finalización del régimen ante las amenazas a sus negocios. Fue considerada una alocución que menospreciaba el análisis internacional de modo provocador y falto de realidad (Roux: 2005). Así, las fuerzas económicas nacionales y los intereses internacionales relacionados con ellas comenzaron a presionar por cambios, mientras la

⁵¹⁸ Discurso de Botha denominado el Rubicón, pronunciado en Durban el 15 de agosto de 1985. Fuente: South African Consulate General, New York, agosto de 1985. Appendix A, 1, 159. Disponible en <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v01538/041v01600/051v01638/061v01639.htm>. Sitio web de la Fundación Nelson Mandela. Consultado el 3 de enero de 2015.

mayoría no blanca asistía a ellos inmersa en alarmantes índices de pobreza y privaciones estructurales derivadas de la reproducción de desventajas vigentes desde décadas: bajos ingresos, educación degradada, salud precaria, etc. (Gradin: 2012).

Los medios, por su parte, habían estado expectantes durante días ante la posibilidad de una disertación que fuese acorde al momento histórico y que incluyera alguna medida de apertura y cambio. En el sentido contrario, se esperaba la presunción de una exposición grandilocuente que omitiera y tergiversara todas las acuciantes realidades por las que el país atravesaba⁵¹⁹. Las ansiadas palabras de Botha solamente habían reiterado antiguas promesas y propuesto una tenue intención de negociación, difusa y sin el esbozo de cambios sustanciales. No obstante, no tardaron en circular presuntas versiones de otro discurso que supuestamente aquél iba a presentar. Los puntos clave coinciden pero en la más difundida hubo argumentos que resultaron de alto impacto para quienes la tomaron como verídica⁵²⁰:

‘Pretoria has been made by the White mind for the White man. We are not obliged even the least to try to prove to anybody and to the Blacks that we are superior people. We have demonstrated that to the Blacks in a thousand and one ways. The Republic of South Africa that we know of today has not been created by wishful thinking.

We have created it at the expense of intelligence, sweat and blood. Were they afrikaners who tried to eliminate the Australian Aborigines? Are they afrikaners who discriminate against Blacks and call them Niggers in the States? Were they afrikaners who started the slave trade? Where is the Black man appreciated?

England discriminates against its Black and their "Sus" law is out to discipline the Blacks. Canada, France, Russia, and Japan all play their discrimination too. Why in the hell then is so much noise made about us? Why are they biased against us? I am simply trying to prove to you all that there is nothing unusual we are doing that the so called civilized worlds are not doing.

We are simply an honest people who have come out aloud with a clear philosophy of how we want to live our own White life. We do not pretend like

⁵¹⁹ Para el tema de los medios y el *apartheid*, véase <http://www.truth-out.org/news/item/20679-media-and-the-end-of-apartheid-in-south-africa>. Sitio web sobre información. Consultado el 3 de enero de 2015.

⁵²⁰ Si bien se trata de un discurso extenso, se decidió exponerlo en su totalidad debido al impacto que tuvo en la población general.

other Whites that we like Blacks. The fact that, Blacks look like human beings and act like human beings do not necessarily make them sensible human beings. Hedgehogs are not porcupines and lizards are not crocodiles simply because they look alike.

If God wanted us to be equal to the Blacks, he would have created us all of a uniform colour and intellect. But he created us differently: Whites, Blacks, Yellow, Rulers and the ruled. Intellectually, we are superior to the Blacks; that has been proven beyond any reasonable doubt over the years.

I believe that the Afrikaner is an honest, God fearing person, who has demonstrated practically the right way of being. Nevertheless, it is comforting to know that behind the scenes, Europe, America, Canada, Australia -and all others are behind us in spite of what they say. For diplomatic relations, we all know what language should be used and where.

To prove my point, Comrades, does anyone of you know a White country without an investment or interest in South Africa? Who buys our gold? Who buys our diamonds? Who trades with us? Who is helping us develop other nuclear weapons? The very truth is that we are their people and they are our people. It's a big secret. The strength of our economy is backed by America, Britain, and Germany.

It is our strong conviction, therefore, that the Black is the raw material for the White man. So Brothers and Sisters, let us join hands together to fight against this Black devil. I appeal to all afrikaners to come out with any creative means of fighting this war. Surely God cannot forsake his own people whom we are. By now every one of us has seen it practically that the Blacks cannot rule themselves

Give them guns and they will kill each other. They are good in nothing else but making noise, dancing, marrying many wives and indulging in sex. Let us all accept that the Black man is the symbol of poverty, mental inferiority, laziness and emotional incompetence. Isn't it plausible, therefore that the White man is created to rule the Black man?

Come to think of what would happen one day if you woke up and on the throne sat a Kaffir! Can you imagine what would happen to our women? Does

anyone of you believe that the Blacks can rule this country? Hence, we have good reasons to let them all-the Mandelas-rot in prison, and I think we should be commended for having kept them alive in spite of what we have at hand with which to finish them off. I wish to announce a number of new strategies that should be put to use to destroy this Black bug. We should now make use of the chemical weapon.

Priority number one, we should not by all means allow any more increases of the Black population lest we be choked very soon. I have exciting news that our scientists have come with an efficient stuff. I am sending out more researchers to the field to identify as many venues as possible where the chemical weapons could be employed to combat any further population increases.

The hospital is a very strategic opening, for example and should be fully utilized. The food supply channel should be used. We have developed excellent slow killing poisons and fertility destroyers. Our only fear is in case such stuff came in to their hands as they are bound to start using it against us if you care to think of the many Blacks working for us.

However, we are doing the best we can to make sure that the stuff remains strictly in our hands. Secondly, most Blacks are vulnerable to money inducements. I have set aside a special fund to exploit this venue. The old trick of divide and rule is still very valid today. Our experts should work day and night to set the Black man against his fellowman. His inferior sense of morals can be exploited beautifully. And here is a creature that lacks foresight.

There is a need for us to combat him in long term projections that he cannot suspect. The average Black does not plan his life beyond a year: that stance, for example, should be exploited. My special department is already working round the clock to come out with a long-term operation blueprint. I am also sending a special request to all Afrikaner mothers to double their birth rate.

It may be necessary too to set up a population boom industry by putting up centres where we employ and support fully White young men and women to produce children for the nation. We are also investigating the merit of uterus rentals as a possible means of speeding up the growth of our population through surrogate mothers. For the time being, we should also engage a higher

gear to make sure that Black men are separated from their women and fines imposed upon married wives who bear illegitimate children.

I have a committee working on finding better methods of inciting Blacks against each other and encouraging murders among themselves. Murder cases among Blacks should bear very little punishment in order to encourage them. My scientists have come up with a drug that could be smuggled into their brews to effect slow poisoning results and fertility destruction. Working through drinks and manufacturing of soft drinks geared to the Blacks, could promote the channels of reducing their population. Ours is not a war that we can use the atomic bomb to destroy the Blacks, so we must use our intelligence to effect this. The person-to-person encounter can be very effective.

As the records show that the Black man is dying to go to bed with the White woman, here is our unique opportunity. Our Sex Mercenary Squad should go out and camouflage with Apartheid Fighters while doing their operations quietly administering slow killing poison and fertility destroyers to those Blacks they thus befriend. We are modifying the Sex Mercenary Squad by introducing White men who should go for the militant Black woman and any other vulnerable Black woman. We have received a new supply of prostitutes from Europe and America who are desperate and too keen to take up the appointments.

My latest appeal is that the maternity hospital operations should be intensified. We are not paying those people to help bring Black babies to this world but to eliminate them on the very delivery moment. If this department worked very efficiently, a great deal could be achieved. My Government has set aside a special fund for erecting more covert hospitals and clinics to promote this programme.

Money can do anything for you. So while we have it, we should make the best use of it. In the meantime my beloved White citizens, do not take to heart what the world says, and don't be ashamed of being called racists. I do not mind being called the architect and King of Apartheid. I shall not become a monkey

*simply because someone has called me a monkey. I will still remain your bright star. His Excellency Botha*⁵²¹.

Afirmar en este alegato, que ‘el enemigo / los no blancos/ debía ser completamente destrozado y borrado de la faz de la tierra...’, puede ser considerado, junto con otras expresiones, casi una confesión sumamente descriptiva de la mentalidad que compartía una parte de la población blanca en relación con los pueblos de Sudáfrica (Le May: 1995). Resulta impactante la referencia a conceptos bíblicos que está puesta en juego en aquél: ‘los blancos fuimos creados superiores’, ‘si Dios nos hubiese querido iguales nos hubiese hecho a todos del mismo color’, ‘hermanos y hermanas: debemos unirnos para luchar contra el demonio negro’, ‘Dios no podrá abandonarnos’. Tales argumentaciones eran coincidentes con las interpretaciones que eran realizadas en diversas iglesias reformadas para blancos cada domingo de reunión, de allí que resultó creíble a quienes accedieron a su lectura.

No obstante, al circular extraoficialmente, pudo haberse tratado de un recurso político que pretendía desacreditar a Botha. Si bien el Sunday Time argumentó que no fue quien lo difundió⁵²², el propio presidente no aclaró nada. En realidad, sin detenerse en un análisis minucioso sobre su autenticidad, la población lo tomó como posible y probable de ser enunciado por quien había sostenido la férrea etnocracia por años. Además, el momento de tensiones e inminentes cambios podría haber desatado la furia de aquél ante la progresiva pérdida de poder, dejándola expresada en un escrito como ese.

Así, el discurso público del 15 de agosto produjo un fuerte efecto, tanto en los movimientos de liberación, que esperaban el anuncio de la liberación de Mandela y de la apertura política, como en los empresarios locales, que deseaban medidas atenuantes para la compleja y conflictiva situación laboral, signada por la falta y la precarización de la mano de obra, junto con la necesidad de inversiones y capitales. En el mismo sentido, las iglesias se movilizaron. Las acciones de algunas de ellas llegaron a su clima más alto en

⁵²¹ Véase Discurso pronunciado por el P.W Botha a su gabinete el 18 de agosto de 1985. La versión expuesta fue reimpresa por el periodista David G. Mailu para el Sunday Times, periódico de Sudáfrica. En otros medios fueron publicadas versiones parecidas y atenuadas en sus conceptos, o bien se negó que fuese de autoría del presidente. Lo esencial fue que luego de su difusión, la población consideró que era lo que realmente hubiese querido expresar aquél en el Discurso del Rubicón.

http://www.southafrica.to/history/Apartheid/PW_Botha/Hoax_PW_Botha_speech_1985.htm. Consultado el 2 de enero de 2015. A nivel internacional también tuvo impacto. Véase una respuesta de Collins Clarke, de la CNN, quien lo consideraba verídico, en <http://ireport.cnn.com/docs/doc-813552>. Sitio de la CNN. Consultado el 9 de agosto de 2016.

⁵²² <http://www.timeslive.co.za/incoming/2010/10/11/hogarth-the-alleged-1985-pw-botha-speech>. Sitio web del periódico Times Live de Sudáfrica. Consultado el 9 de agosto de 2016.

1988, momento en el que lograron integrar, junto con el Frente Democrático Unido⁵²³, una alianza de más de 600 organizaciones *antiapartheid* -iglesias, asociaciones civiles, sindicatos, organizaciones estudiantiles, organismos deportivos-, que constituyeron un fuerte sector de apoyo al Congreso Nacional Africano (Storey: 1998, 191).

En un escenario de resistencia, crisis, protestas y marchas, en febrero de 1989, el presidente Botha fue reemplazado por Frederik de Klerk, quien encontró un espacio favorable para anunciar que promovería un proceso de eliminación de leyes discriminatorias, y que dejaría sin efecto la prohibición contra la actuación de los partidos políticos⁵²⁴. Así, entonces, desde 1990, y después de confusas luchas por parte de varios movimientos organizados, comenzó a ser vislumbrada la posibilidad de inicio de nueva etapa política. Nelson Mandela, por su parte, fue liberado en febrero de ese año luego de haber permanecido detenido en la Isla Robben durante 27 años (Calvera: 1995).

La transición hacia la apertura democrática aún parecía difícil, y en tal sentido, Mandela operó, junto con un conjunto de interlocutores nacionales e internacionales, negociando dentro de los esquemas posibles, para que fuese gradual pero sin retorno al pasado⁵²⁵. En una reunión en las Naciones Unidas, a la cual fue invitado, expresó:

... 'Reivindiquemos con nuestras acciones comunes los propósitos por los que se estableció esta Organización y creemos una situación por la cual su Carta y la Declaración Universal de Derechos Humanos pasen a formar parte del conjunto de leyes en las que se basará el orden político y social de una nueva Sudáfrica.

⁵²³ El Frente Democrático Unido (UDF) fue un organismo que incorporó numerosas organizaciones *antiapartheid*. Se puso en marcha en 1983, en Mitchells Plain, con la inspiración de Allan Boesak, que desde los años setenta había pedido la conformación de un frente unido.

<http://www.sahistory.org.za/organisations/united-democratic-front-udf>. Consultado el 2 de enero de 2016.

⁵²⁴ El Presidente de Sudáfrica, Pieter Willem Botha renunció unos siete meses después por un problema de salud, y a pesar del aumento de la inestabilidad política, de los crecientes problemas económicos y del aislamiento diplomático. El 15 de agosto, el Sr. F. W. De Klerk juró como presidente interino a la espera de los resultados de las elecciones generales. En 1990 Botha renunció al Partido Nacional (NP) en protesta contra las propuestas de reforma del presidente F. W. de Klerk, quien el 2 de febrero de 1990 anunció el levantamiento de la proscripción del Congreso Nacional Africano (ANC) y del Partido Comunista Sudafricano (SACP), junto con la liberación de los presos políticos, y entre ellos, de Nelson Mandela. <http://www.sahistory.org.za/dated-event/pieter-willem-botha-resigns-state-president-south-africa#sthash.jXK1Iccb.dpuf>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 3 de enero de 2015.

⁵²⁵ En relación con la causa por la cual este cambio hacia la democracia sucedió en Sudáfrica en este momento, Desmond Tutu dijo: *'Pablo dice que Jesús nació en el momento correcto, todas las piezas encajaron en su lugar, los antecedentes eran los apropiados y todo ello sucedió en el instante justo... En los noventa, la libertad se manifestó en los lugares más insospechados: el muro de Berlín se derrumbó y el imperio comunista comenzó a desaparecer como resultado de la Perestroika y el Glasnost de Mijail Gorbachov... Véase Tutu, Desmond (2012) Sin perdón no hay futuro. Buenos Aires: Hojas del Sur.*

Nuestra victoria común está asegurada. Quedará por siempre como una mancha indeleble en la historia de la humanidad el hecho de que el crimen del apartheid tuviera lugar. Sin duda las generaciones futuras preguntarán: qué horror se cometió para que ese sistema pudiera asentarse después de haberse aprobado una Declaración Universal de Derechos?

Muchos de nuestros compatriotas blancos siguen empeñados en mantener el perverso sistema de dominación de la minoría blanca. Algunos se oponen debido a su adhesión ideológica al racismo, y otros ofrecen resistencia porque temen el gobierno democrático de la mayoría....

Sabemos lo que hicieron durante decenios por conseguir mi liberación y la de otros presos políticos sudafricanos de los calabozos de Pretoria... Les damos las gracias muy sinceramente por ello, especialmente porque de esa forma nos han dado la oportunidad de que estrechemos las manos en busca de una solución rápida a los enormes problemas a que se enfrenta nuestro país, nuestra región y nuestro continente y la humanidad en general...⁵²⁶.

En marzo de 1992 un referéndum entre la población blanca concedió facultades al gobierno para negociar la confección de una nueva constitución interina en 1993⁵²⁷ y elecciones plurirraciales en 1994. En ellas, resultó elegido el Congreso Nacional Africano y su líder, Nelson Mandela⁵²⁸, quien se manifestaba de este modo:

We have reached the end of an era. We are at the beginning of a new era. Whereas apartheid deprived millions of our people of their citizenship, we are restoring that citizenship. Whereas apartheid sought to fragment our country, we are re-uniting our country. The central theme of the Constitution for the Transition is the unity of our country and people.

This Constitution recognises the diversity of our people. Gone will be the days when one language dominated. Gone will be the days when one religion

⁵²⁶ Discurso de Nelson Mandela ante las Naciones Unidas, el 22 de junio de 1990. Consultado el 1 de febrero de 2016. Véase el discurso completo en el sitio de las Naciones Unidas.

http://www.un.org/es/events/mandeladay/pdfs/declaracion_mandela_22junio1990.pdf.

⁵²⁷ Constitución Interina de 1993. En ella fueron derogadas 69 leyes de la administración segregacionistas y se dio lugar a la creación de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación. http://www1.chr.up.ac.za/chr_old/indigenous/documents/South%20Africa/Legislation/Constitution%20of%20South%20Africa%201993.pdf. Consultado el 3 de febrero de 2016.

⁵²⁸ La Constitución estuvo finalizada en 1996 y tuvo vigencia desde el 4 de febrero de 2007. <http://www.justice.gov.za/legislation/constitution/SACConstitution-web-eng.pdf> Sitio web del gobierno de Sudáfrica. Consultado el 3 de febrero de 2016.

was elevated to a position of privilege over other religions. Gone will be the days when one culture was elevated to a position of superiority and other denigrated and denied.

We emerge from a conflict ridden-society; a society in which colour, class and ethnicity were manipulated to sow hatred and division. We emerge from a society which was structured on violence and which raised the spectre of a nation in danger of never being able to live at peace with itself...

...Our agreements have put that era behind us. This shameful past dictates the crucial need for a Government of National Unity. We are firmly on the road to a non-racial and non-sexist democracy.

*Together, we can build a society free of violence. We can build a society grounded on friendship and our common humanity - a society founded on tolerance. That is the only road open to us. It is a road to a glorious future in this beautiful country of ours. Let us join hands and march into the future*⁵²⁹.

Tal como él mismo lo expresara, entre los desafíos de su gobierno, estuvo la construcción de la nueva Sudáfrica democrática e igualitaria, y en él recayeron las esperanzas de un pueblo que, si bien había conseguido la plenitud de los derechos políticos, aún asistía a dificultades para su promoción social, educativa y profesional⁵³⁰. El nuevo Parlamento aprobó en mayo de 1995 la Ley N° 34 para la Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación, que estableció la creación de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación de Sudáfrica (CVR) para elucidar las violaciones de los derechos humanos y *‘para promover la unidad nacional y la reconciliación en un espíritu de entendimiento que trascendiera los conflictos del pasado*⁵³¹.

Las investigaciones cubrieron el período comprendido entre el 1 de marzo de 1960, es decir, el mes de la masacre de Sharpeville por fuerzas policiales de represión, y abril de

⁵²⁹ Discurso de Nelson Mandela del 17 de noviembre de 1993.

<http://www.sahistory.org.za/archive/address-nelson-r-mandela-plenary-session-multi-party-negotiations-process-world-trade-centre>. Sitio de la South African History on line. Consultado el 1 de febrero de 2016.

⁵³⁰ Mandela obtuvo en las primeras elecciones multirraciales de 1994 un 68,7 % de los votos.

http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/africa/sudafrica/nelson_mandela. Sitio web del Centro de Estudios y Documentación de Barcelona. Consultado el 26 de noviembre de 2014.

⁵³¹ http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/africa/sudafrica/nelson_mandela. Ley 34, 1995. Cap. 2, artículo 3. Sitio web del Centro de Estudios y Documentación de Barcelona. Consultado el 24 de noviembre de 2014. Dicha ley otorgaba poderes como el de allanamiento de propiedad, y citación / protección de testigos (Cejas: 2007).

1994, con un intervalo entre el 8 – 10 y el 6 – 12⁵³², y tal como fue indicado, tenía como labor principal la confección de un documento que expusiera los resultados obtenidos (Lefranc: 2004). Los casos de homicidio, secuestro, tortura o los maltratos graves infligidos a cualquier individuo en el lapso analizado debían ser documentados. Sin embargo, no se preveía ninguna investigación sobre el desplazamiento forzado de poblaciones, las restricciones a la libertad de movimiento o la privación del derecho de voto por la gran mayoría de la población sudafricana⁵³³.

La composición de la comisión era de tres comités: uno de Amnistía, otro de Derechos Humanos, ante el cual las víctimas podían presentarse y contar su historia; y el de Rehabilitación y de Reparaciones, presididos por D. Tutu. Diecisiete miembros fueron nombrados para supervisar, elegidos según la decisión política deliberada de representar al conjunto de la sociedad sudafricana: siete negros, seis blancos, dos mestizos y dos indios (Siddiqui: 2005). Durante el periodo de máxima actividad, la comisión contó con cerca de 400 empleados, aunque el Comité para la Rehabilitación y las Reparaciones fue al que se le asignó menor cantidad de personal y de recursos financieros, hecho que dio lugar más tarde a reclamos y discusiones⁵³⁴.

Entre sus miembros hubo prestigiosas personalidades: además del presidente, Arzobispo Tutu⁵³⁵, el vicepresidente, Dr. Alex Boraine⁵³⁶, María Burton⁵³⁷, Bongani

⁵³² In order to advance such reconciliation and reconstruction, amnesty shall be granted in respect of acts, omissions and offenses associated with political objectives and committed in the course of the conflicts of the past. To this end, Parliament under this Constitution shall adopt a law determining a firm cut-off date, which shall be a date after 8 Oct 1990 and before 6 Dec, and providing for the mechanisms, criteria and procedures, including tribunals, if any, through which such amnesty shall be dealt with at any time after the law has been passed. <https://peaceaccords.nd.edu/provision/amnesty-interim-constitution-accord>.

Sitio web de la University of Notre Dame. Consultado el 23 de abril de 2016.

⁵³³ <http://www.trial-ch.org/es/recursos/comisiones-de-la-verdad/afrika/sudafrica.html>.

Sitio web Track Impunity Always, dedicado a brindar información sobre temas de Derechos Humanos Internacionales. Consulta realizada el 25 de noviembre de 2015.

⁵³⁴ <http://www.csvr.org.za/index.php/publications/1714-from-truth-to-transformation-the-truth-and-reconciliation-commission-in-south-africa.html>. Sitio web de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación. Consultado el 4 de febrero de 2016.

⁵³⁵ <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/tutu.htm>. Sitio web de biografías en línea. Consultado el 4 de febrero de 2016.

⁵³⁶ El Dr. Alex Boraine, nacido en 1931 en la Provincia Occidental del Cabo fue miembro del Parlamento y Vicepresidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Desde 1950 comenzó su carrera como ministro metodista, y en 1956 fue ordenado a la vez que obtuvo una licenciatura en Artes en la Universidad de Rhodes. Se desempeñó como capellán en la Universidad de Natal, como secretario general del Departamento de Educación, y en el Ministerio de la Juventud en la Iglesia Metodista de África del Sur. Con su Maestría de la Universidad de Oxford y su doctorado en Teología por la Universidad de Drew Graduate School, de New Jersey, fue profesor en la Universidad de Natal. Elegido Presidente de la Iglesia Metodista de África Meridional en 1970, trabajó también como consultor de empleos para la mejora de las condiciones de trabajo de trabajadores negros. Desde 1974 fue miembro del Parlamento por el Partido Progresista hasta que en 1986 co-fundó el Instituto para la Democracia en Sudáfrica / IDASA. Desde su cargo de Director

Finca⁵³⁸, Pumla Gobodo Madikizela⁵³⁹, Chris de Jager⁵⁴⁰, Sisi Khampepe⁵⁴¹, Richard Lyster⁵⁴², el reverendo Khoza Mgojo⁵⁴³, Hlengiwe Mkhize⁵⁴⁴, Wynand Malan⁵⁴⁵, Dumisa

Ejecutivo del Instituto para la Justicia en la Transición propuso la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, y fue su vicepresidente junto con el arzobispo Desmond Tutu, entre 1996 y 1998. Luego continuó con actividades académicas como profesor de Derecho en la Universidad de Nueva York y como el Director de Justicia de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York en el Programa de Transición. Su libro, *A Country Unmasked*, fue un valioso aporte al tema publicado en 2000 por la Oxford University Press, a la que vez que fundó el Centro Internacional para la Justicia Transicional / ICTJ en Nueva York, con sedes en otros países, como Sudáfrica. <http://ictj.org/about/alex-boraine>. Sitio web del International Center for Transitional Justice, que es un centro internacional sin fines de lucro especializado en el campo de justicia transicional. Consultado el 22 de mayo de 2014.

⁵³⁷ María Burton, nacida el 19 de enero de 1940 en Buenos Aires, Argentina, se radicó en Sudáfrica en 1961. Allí se unió a un movimiento anti - *apartheid* de mujeres que se opuso a sus políticas discriminatorias a través de marchas y manifestaciones caracterizadas por el uso de fajas negras y por presionar en silencio de pie fuera de los edificios públicos en las grandes ciudades. Burton fue presidenta de dicha agrupación desde 1985 hasta 1990. Aún hoy tienen como objetivo luchar contra la discriminación y los abusos de derechos humanos en Sudáfrica, proporcionando asesoramiento jurídico gratuito y asistencia paralegal. <http://www.sahistory.org.za/dated-event/maria-mary-burton-former-national-president-black-sash-born>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 29 de mayo de 2014.

⁵³⁸ El Rev. Finca es un clérigo ordenado y el Comisario de la Comisión Electoral de Sudáfrica. Ha participado toda su vida en temas de democracia y justicia social. Su campo de entrenamiento es en la doctrina y la ética cristiana. Pasó los primeros años de su vida trabajando en el ministerio pastoral y participó en la transición democrática. En 1995 fue nombrado miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Sirvió en el Comité Violaciones Derechos Humanos. <http://www.elections.org.za/content/About-Us/Commissioner--Rev--Bongani-Finca>. Sitio web de la Comisión Electoral de Sudáfrica. Consultado el 2 de febrero de 2016.

⁵³⁹ Pumla Gobodo-Madikizela es Profesora e Investigadora en estudios de Trauma, Perdón y Reconciliación. Desde su trabajo en la Comisión de la Verdad y Reconciliación, se ha centrado en los elementos reparadores de diálogo víctimas-perpetrador, en las secuelas del trauma masivo y la violencia. Su investigación actual se aplica las ideas que emergen de su estudio de perdonar a explorar las dimensiones de la empatía en el contexto de remordimiento y perdón. Sus intereses en relación con la empatía se relaciona con los cambios transformadores que se abren en los procesos de diálogo con antiguos enemigos y las secuelas del trauma histórico. <http://traumareconcil.ufs.ac.za/content.aspx?id=1>. Sitio web de la University of Free State. Consultado el 2 de febrero de 2016.

⁵⁴⁰ Christiaan de Jager fue un abogado, miembro del Volkstaat Council y de la Comisión de Derechos Humanos de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Sitio web de noticias on line. Consultado el 19 de octubre de 2015.

⁵⁴¹ Sisi Khampepe nació el 8 de enero de 1957 en Soweto. Obtuvo su título de Maestría en la Escuela de Derecho de Harvard en 1982. En 1995 fue nombrada por Mandela como Comisionado de la CVR y en el año siguiente fue miembro del Comité de Amnistía de la CVR. Luego fue contratada por el Departamento de Justicia y Desarrollo Constitucional como Directora Nacional Adjunta de la Fiscalía Pública, cargo que ocupó entre septiembre de 1998 diciembre de 1999. En diciembre de 2000, fue nombrada jueza en el Tribunal Supremo y 2007, de la Corte de Apelaciones del Trabajo. <http://www.constitutionalcourt.org.za/site/judges/justicekhampepe/index1.html>. Sitio web de la Constitutional Court of South Africa Consultado el 19 de octubre de 2015.

⁵⁴² Richard Lyster fue un abogado especializado en Derechos Humanos. <http://www.sahistory.org.za/topic/truth-and-reconciliation-commission-trc>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 19 de octubre de 2015.

⁵⁴³ El Rev Khoza Elliot Mbuyisa Mgojo nació en abril de 1932 en KwaZulu-Natal. Doctorado en la Universidad de Harvard, fue entre 1970 y 1992 profesor en el Seminario Teológico Federal en Alice, Cabo del Este, y en el Seminario Teológico Federal, Pietermaritzburg, KwaZulu-Natal. Fue Presidente del Consejo de Iglesias de Sudáfrica entre 1990 y 1996. Sirvió a la nación en la fraternidad religiosa y apoyó los esfuerzos hacia la transición política en Sudáfrica.

Ntsebeza⁵⁴⁶ (Jefe de la Unidad de Investigación), Faizel Randera⁵⁴⁷, Yasmin Sooka⁵⁴⁸, Glenda Wildschut⁵⁴⁹, Ramashala Mapule⁵⁵⁰, Denzil Potgieter⁵⁵¹, Wendy Orr⁵⁵² (Lefranc: 2004, 63 – 66).

<http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?relid=7609>. Sitio web de la Presidencia de Sudáfrica. Consultado el 19 de octubre de 2015.

⁵⁴⁴ Hlengiwe Buhle Mkhize es Master en Psicología, y se desempeña como Viceministra de Desarrollo Económico en el gobierno de Sudáfrica desde 2012. Nacida el 06/09/1952, ha servido desde 2005 como viceministra de Servicios Correccionales, Presidenta de Transparency International, Presidenta del Consejo Universitario de la Universidad de Zululand y Presidenta del Consejo Ejecutivo de la Organización para la Prohibición de las Armas Químicas. Desde 2004 fue Presidenta de la Comisión de Paz así como miembro del Comité Disciplinario de la Liga Nacional de la Mujer del Congreso de África. En 2001, fue Secretaria en la Ciudad de La Habana del Congreso Nacional Africano y Presidenta de la Liga de Mujeres del ANC, y entre 1995 y 2003, Presidenta en el Comité de Reparaciones y Rehabilitación de Sudáfrica. <http://www.gov.za/aboutgovt/leaders/profile.php?cid=6443>. Sitio web del gobierno sudafricano. Consultado el 21 de mayo de 2014.

⁵⁴⁵ Wynand Malan nació en Port Elizabeth el 25 de mayo de 1943. Se matriculó en Licenciatura en Derecho. En 1973 ayudó en la formación de la rama de la Jeugdbond (movimiento juvenil del Partido Nacional) y fue elegido líder del Transvaal Jeugdbond. Integrante del Partido Nacional, hacia 1987 renunció a él ya que su ideología se había desplazado hacia una Sudáfrica con igualdad de derechos para todos. Se desempeñó como comisionado de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv02424/04lv02426/05lv02558.htm>. Sitio web de Nelson Mandela. Consultado el 23 de junio de 2015.

⁵⁴⁶ Activista político y abogado, Dumisa Ntsebeza nació el 31 de octubre 1949 en la Provincia Oriental del Cabo. Luchador en los años 70 por el logro de derechos para las víctimas del *apartheid*, fue arrestado y encarcelado. Designado integrante de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 1995, pasó luego a desempeñar funciones como presidente de empresas privadas, a fundar la Asociación de abogados negros de Sudáfrica y a integrar el Alto Tribunal de dicho país. Actualmente es profesor de Ciencias Políticas y Derecho de la Universidad de Connecticut, EE.UU. <http://www.sahistory.org.za/dated-event/political-activist-and-advocate-dumisa-ntsebeza-born>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 1 de febrero de 2015.

⁵⁴⁷ El Dr Faizel Randera fue un miembro de la National Medical and Dental Association. Desde 1986 trabajó en derechos humanos aportando conocimiento médico a los reports de personas que sufrieron abusos psíquicos. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Consultado el 25 de junio de 2015.

⁵⁴⁸ Yasmin Sooka fue una abogada que participó en la World Conference on Religion and Peace. Fue también miembro del National Co-ordinating Committee for the Repatriation of South African Exiles. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Sitio web de noticias de Sudáfrica. Consultado el 25 de junio de 2015.

⁵⁴⁹ Glenda Wildschut es una Trabajadora Social en el Western Cape Trauma Centre y trabajó en sus comunidades de base durante el *apartheid* atendiendo víctimas de violencia. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Sitio web de noticias de Sudáfrica. Consultado el 25 de junio de 2015.

⁵⁵⁰ La doctora Ramashala Mapule es una psicóloga clínica e investigadora que estuvo exiliada durante el *apartheid*, quien a su regreso trabajó en casos de violencia traumática. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Sitio web de noticias de Sudáfrica. Consultado el 25 de junio de 2015.

⁵⁵¹ Denzil Potgieter es un integrante de variados contextos sobre cuestiones de Derechos Humanos y que se desempeñó en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación como secretario. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Consultado el 25 de junio de 2015.

⁵⁵² La doctora Wendy Orr compiló una lista de personas que fueron torturadas en Port Elizabeth a mediados de los años ochenta. Intervino en la Comisión de la Verdad y a Reconciliación. <http://www.polity.org.za/polity/govdocs/pr/1995/pr1129g.html>. Sitio web de noticias de Sudáfrica. Consultado el 25 de junio de 2015.

Cualquier persona que sentía que había sido víctima de la violencia podría presentarse y dar testimonio: *'Deja que tu voz sea escuchada'*, a la vez que todo autor de violaciones de derechos humanos⁵⁵³ durante el periodo bajo investigación que se presentara ante la Comisión y confesara sus crímenes se le concedería, bajo ciertas condiciones, amnistía⁵⁵⁴. Para los casos de desapariciones forzadas, se reconocieron numerosos grupos de trabajo oficiales dedicados a realizar tales acciones, conectados con las fuerzas de seguridad locales y de otros estados, como Angola y Namibia⁵⁵⁵. Según informó la CVR, hubo más de 1500 declaraciones de víctimas en relación con personas desaparecidas durante los años ochenta, y el último caso reportado fue en 1993⁵⁵⁶.

De ese total, 477 personas permanecían desaparecidas, y se estimó un total aproximado de 1000 a 2000 víctimas, dentro y fuera de Sudáfrica, muchos de cuyos casos la comisión no pudo dilucidar⁵⁵⁷. Luego de la finalización de la tarea de la CVR, el Grupo de Apoyo Khulumani continuó recogiendo información sobre desaparecidos entre 1985 y 1994, sobre todo de las regiones de Natal y Transvaal⁵⁵⁸. Las características de tales

⁵⁵³ Se presentaron a declarar 7115 personas, pero se considera que los perpetradores que se abstuvieron de presentarse ante la Comisión fueron más numerosos que aquellos que lo hicieron y que la mayoría de los individuos que testificaron omitieron confesar todos sus crímenes. De aquel total, a 5392 le fue negada la amnistía. Véase <http://www.trial-ch.org/es/recursos/comisiones-de-la-verdad/africa/sudafrica.html>. Sitio web Track Impunity Always, dedicado a brindar información sobre temas de Derechos Humanos Internacionales. Consulta realizada el 25 de noviembre de 2015.

⁵⁵⁴ Véase para el tema a Du Toit, André (2005) *Los fundamentos de las Comisiones de Verdad. La Verdad como reconocimiento y la Justicia como Recognition: principios de la Justicia Transicional en la Práctica de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) sudafricana*. Santiago: Centro de Derechos Humanos. Facultad de Derecho. Universidad de Chile.

⁵⁵⁵ Véase <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Disappearances/Pages/DisappearancesIndex.aspx>. Sitio web del Alto Comisionado de las Naciones Unidas. Working Group on Enforced or Involuntary Disappearances. Consultado el 2 de febrero de 2016.

⁵⁵⁶ Véase <http://www.lhr.org.za/>. Lawyers for Human Rights. El sitio web Abogados de Derechos Humanos es una organización independiente con un historial de 35 años de activismo por dichos derechos y por litigios de interés público en Sudáfrica. LHR utiliza la ley como un instrumento positivo para el cambio y para profundizar la democratización de la sociedad sudafricana. Con ese fin, proporciona servicios legales gratuitos a personas y comunidades vulnerables, marginadas y / o indigentes, tanto sudafricanas como extranjeras que son víctimas de infracciones ilegales de sus derechos constitucionales. Consultado el 5 de febrero de 2016.

⁵⁵⁷ Véase <http://www.csvr.org.za/>. Sitio web del Centre for the Study of Violence and Reconciliation, que es un instituto dedicado a la investigación, a la formación de políticas e intervenciones en la comunidad, prestando servicios de educación, formación y consultoría. El objetivo principal de CSVR es utilizar su experiencia en la construcción de la reconciliación, la democracia y una cultura de derechos humanos, junto con la prevención de la violencia en Sudáfrica y en otros países de África. Consultado el 1 de febrero de 2016.

⁵⁵⁸ Véase <http://www.khulumani.net/>. Khulumani Support Group. La misión de Khulumani es la construcción de una sociedad inclusiva y justa en la que la dignidad de las personas perjudicadas por el *apartheid* se restaure a través del proceso de transformación de las víctimas en vencedores. El Grupo de Apoyo Khulumani es una organización basada en la membresía de aproximadamente 85000 víctimas y sobrevivientes de aquel sistema relacionados con violaciones graves de los derechos humanos en Sudáfrica.

desapariciones forzadas se basaron en operaciones de secuestro dirigidas bajo la ley anticomunista⁵⁵⁹, la antiterrorista⁵⁶⁰ y otras medidas represivas articuladas en el corpus jurídico – institucional en el cual el sistema se basaba. En otros casos se trató de detenciones formales en estaciones de policía o en la propia casa de la víctima⁵⁶¹.

Así, el Comité de Violaciones Graves a los Derechos Humanos recibió 21198 testimonios de víctimas sobre más de 40000 violaciones declaradas en más de 11 lenguas distintas, en alguna de las 4 oficinas regionales, 2 subregionales y las decenas de audiencias itinerantes de orden. Cerca de 2.000 testimonios fueron llevados a Audiencia Pública, difundidos por radio y televisión en vivo en todo el país (Siddiqui: 2005). Fueron procesadas miles de declaraciones orales individuales, institucionales, partidarias, de asociaciones profesionales y sindicales, desagregadas en decenas de miles de violaciones graves a los derechos humanos producidas durante los años investigados. De ese modo, la CVR logró dar representatividad en términos culturales, religiosos, lingüísticos, étnicos, regionales y de género a los declarantes.

Un primer informe final fue presentado ante el presidente Mandela en octubre de 1998, mientras que el final, publicado en 2002, contenía 250 recomendaciones. Entre ellas, la de propulsar una política de reparación que preveía indemnizaciones financieras para

Fue iniciado por sobrevivientes que testificaron en la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), y desde entonces, Khulumani se ha convertido en un movimiento punta de lanza en dirección a la sanación reconocida a nivel mundial y a la memoria, a la lucha por las reparaciones, y a la práctica de ciudadanía activa en los países que están saliendo de un conflicto. Consultado el 3 de febrero de 2016.

⁵⁵⁹ Ley de Supresión del Comunismo No 44 de 1950: prohibió el comunismo y la existencia del partido comunista en Sudáfrica. En ese año, el Partido Nacional aprobó la ley que dotó al gobierno con el derecho de declarar a un partido político ilegal en cualquier momento si se comprobaba que estaban siguiendo objetivos comunistas, que, de hecho, eran acciones vagamente definidas, por lo cual muchos fueron detenidos con frecuencia bajo la jurisdicción de esa ley. En 1976, se la renombró como la Ley de Seguridad Interna, y así se amplió su competencia a todos aquellos que buscaban poner en peligro la seguridad del Estado o el mantenimiento del orden público.

<http://www.sahistory.org.za/topic/1967-terrorism-act-no-83-1967#sthash.bRibXRJH.dpuf>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 5 de marzo de 2016.

⁵⁶⁰ Ley de Supresión del Terrorismo N° 83 de 1967: prohibió el comunismo y la existencia del partido comunista en Sudáfrica. Esta ley fue una de las piezas más importantes de la legislación aprobada por el régimen de *apartheid* sudafricano. Aunque su propósito declarado era facilitar la lucha del gobierno contra los terroristas, la policía la utilizó para perseguir y procesar a varias organizaciones e individuos que resistieron el control del Estado. Muchos de los detenidos en virtud de ella informaron abusos por parte de las fuerzas policiales, y otros murieron en prisión.

<http://www.sahistory.org.za/topic/1967-terrorism-act-no-83-1967#sthash.bRibXRJH.dpuf>. Sitio web de Historia de Sudáfrica. Consultado el 7 de marzo de 2016.

⁵⁶¹ <http://www.healing-memories.org/>. Sitio web del Institute for Healing of Memories. Este Instituto tuvo por objeto contribuir a la sanación de las personas, de las comunidades y de las naciones para que puedan llegar a una mejor comprensión de sí mismos y entre sí. En un espacio seguro y de apoyo, guiado por expertos facilitadores, a cuyos participantes se les ayuda a hacer frente a la alienación, la incompreensión y el sufrimiento personal. A través de la escucha profunda y el intercambio, las relaciones humanas pueden ser transformadas y restauradas. Consultado el 1 de febrero de 2016.

cada una de las víctimas, así como la construcción de monumentos públicos conmemorando el sufrimiento de las víctimas. El reporte completo, de cinco volúmenes⁵⁶² de unas 4000 páginas fue publicado en inglés, y luego traducido a los restantes idiomas nacionales. El trabajo de la Comisión concluyó oficialmente el 31 de diciembre de 2001 la responsabilidad legal de sus actividades restantes fue transferida al Ministerio de Justicia. De las más de 90000 personas que presentaron una demanda ante la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, sólo 22000 fueron reconocidas como víctimas con derecho a reparaciones. Muchas de ellas, disconformes, han formado un grupo de apoyo conocido con el nombre de Khulumani⁵⁶³.

La investigación no estuvo exenta de debates, como era de esperarse, en una sociedad que estuvo dividida durante tanto tiempo y en la cual había percepciones diferentes sobre los eventos históricos vividos. Sin embargo, la mayoría reconocía que el pasado del país había sido terrible debido a que el Estado torturó e hizo desaparecer aquellas personas que consideraba que eran 'una amenaza para la paz y la estabilidad'. No faltaron quienes negaron que todo aquello hubiera sido parte de una política sistemática, en un intento de atenuar las afirmaciones de la CVR. En julio de 1998, el Fondo Presidencial creado por Mandela efectuó los primeros pagos de las reparaciones, según las recomendaciones emitidas por el Comité de Reparaciones de la Comisión. Poco tiempo después, las cifras fueron disminuyendo y cada vez fueron destinados menos recursos a ese programa. En 2001, solamente 17100 solicitantes, sobre un total de 20563, habían percibido alguna compensación, y en la mayor parte de los casos, cada uno recibió una suma de entre 2000 y 3000 rands⁵⁶⁴.

De los informes finales se puede inferir que existió una amplia gama de posiciones de los integrantes de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. A lo largo de los trece capítulos del primer volumen, fueron presentados los antecedentes históricos sobre el conflicto y los orígenes de la comisión. También se incluyó una visión sobre el contexto mundial en relación con los derechos humanos en perspectiva histórica, desde la Segunda Guerra Mundial. Luego fue conectado el marco de creación de la comisión con los

⁵⁶² Pueden ser consultados on line en: <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web de la Truth and Reconciliation Commission de Sudáfrica. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

⁵⁶³ <http://www.khulumani.net/>. Sitio web de la Organización Khulumani. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

⁵⁶⁴ <http://www.iol.co.za/sundayindependent/financial-reparations-a-moral-debt-1862390>. Sitio del Independent on line. Consultado el 2 de febrero de 2016.

momentos de finalización de la Guerra Fría en general y de la historia de Sudáfrica en particular. Además, se describió el entorno político, jurídico y filosófico en el que nació tan importante reunión. Como idea relevante se remarcó que la búsqueda de la verdad era fundamental, aunque no debía ser dejada de lado la justicia. Otros expositores advirtieron sobre la mirada relativamente acrítica que desde fuera del país se sostenía en relación con la modalidad adoptada por la comisión sudafricana, y sobre algunos factores que podrían poner en riesgo la transición si no se trataban prudentemente⁵⁶⁵.

En los sucesivos capítulos fue explorada la justificación moral y filosófica de la CVR, afirmándose que podría ayudar a la restauración social, facilitando las condiciones para ello junto con la responsabilidad colectiva. En tal sentido, la recomposición de las relaciones intersocietarias resultaría un medio para prevenir la recurrencia de abusos contra los derechos humanos. Los disertantes sostuvieron sus dudas en relación con las limitaciones de la comisión en aspectos morales, pues el otorgamiento de amnistía generaría disímiles valoraciones y sentimientos⁵⁶⁶. Para ello, el debate se centró luego en la justicia restaurativa⁵⁶⁷, que implicaba el reconocimiento, la reparación y la reconciliación.

Hubo críticas hacia la posición benévola de la comisión al no haber sido más vehemente en su condena de los crímenes cometidos durante el *apartheid*. El fundamento de ello radicaba en que se trató a los actos del gobierno segregacionista y a los de la

⁵⁶⁵ Tutu opinó que el perdón fue elegido por la necesidad de seguir conviviendo con los represores, y que en lo económico el estado difícilmente podría pagar las indemnizaciones. Además, en lo judicial, los represores podían haber hecho desaparecer todas las pruebas y nunca se hubiese sabido nada de lo ocurrido. Por eso hubo restricciones probatorias y una ley de prescripción que abolió el procesamiento de ciertos crímenes fuera de plazo. También existieron diferentes tipos de verdad obtenidas: la de los hechos forenses, verificable y documentable; la verdad social, con discusión y el debate, y la de los recuerdos, que era sanadora. Lo importante es que no hubo olvido, y que no se concedió amnistía general ni automática, sino que hubo una tercera vía /sic/ un acuerdo intermedio entre los juicios de Nuremberg y la amnesia total, dado que 'la verdad duele pero el silencio mata' (Tutu – Tutu: 2014).

⁵⁶⁶ ...The task assigned to the Commission proved to be riddled with tensions. For many, truth and reconciliation seemed separated by a gulf rather than a bridge. Moreover, in the process of implementing its obligation to consider amnesty for perpetrators (as required by the interim Constitution), the concept of justice also came under constant scrutiny. "We've heard the truth. There is even talk about reconciliation. But where's the justice?" was a common refrain Informe Final. Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Vol. 1, pág. 104. <http://www.justice.gov.za/trc/report/>. Sitio web de la Truth and Reconciliation Commission de Sudáfrica. Consultado el 3 de enero de 2016.

⁵⁶⁷ Con frecuencia se ha argumentado que la Comisión de la Verdad y la Reconciliación se comprometió con la justicia restaurativa porque ésta poseía raíces históricas en las culturas locales, y por su concordancia con el ubuntu y otros sistemas de justicia africanos. No todos los autores coinciden en tal afirmación. Gade afirmó que la palabra *restorative* solamente apareció en las transcripciones de tres audiencias públicas de la CVR, y que recién en 1997 tomó relevancia dicho concepto. Además, dicho autor duda de la conexión de tal tipo de justicia con el *ubuntu*, que más bien refiere a la convivencia, y de las bases africanas, dado que la justicia restaurativa posee antecedentes occidentales. Véase Gade, Christian B. N. (2013) Restorative Justice and the South African Truth and Reconciliation Process. *South African Journal of Philosophy*. 32, 1, 11 – 35.

resistencia como equivalentes. Como contrapartida, fue destacado por algunos sectores el compromiso de cumplir con el estado de derecho (Verdoolaege: 2008). Así, la Comisión de Verdad y Reconciliación, como expresión de la negociada transición, contuvo cierta parcialidad en la verdad reconocida, neutralizada por la necesidad pacificadora (Cejas: 2007). Luego de su labor, hubo reticencia gubernamental para proporcionar las reparaciones e indiferencia judicial para seguir los procesamientos, por lo cual se habría tratado básicamente, de un puente conciliador.

En ese marco, Tutu explicaba:

... 'Aún si los perpetradores son amnistiados y exonerados, no puede decirse que queden impunes. Al presentarse ante la comisión para hablar de sus actos, ellos cambiaron para siempre el estado en que se les tenía en sus familias y comunidades. Luego de años de ocultar sus actividades, tuvieron que pararse en un lugar público y reconocer su crueldad, insensibilidad y actos homicidas. Sí, se les amnistió, pero no por ello la justicia fue subvertida en el corazón de las numerosas víctimas y familias que necesitaban saber la verdad... Perdonar no es subvertir la justicia ni olvidar: permite que se haga justicia con una pureza de propósito que no incluye la venganza... es un proceso de dejar atrás... el perdón es una decisión... crecemos mediante el perdón... Perdonar es la forma en que pasamos de víctima a héroe en nuestra historia... Cuando perdonas, sientes que estás en libertad de olvidar el pasado y avanzar... Nada es imperdonable... Los enemigos pueden volverse amigos y los perpetradores, recuperar su humanidad... En un camino cuádruple, hay que contar la historia, nombrar la pena, conceder perdón y renovar o terminar la relación...' (Tutu: 2012).

En relación con la religión, y en particular con los cristianos, la expresión de la fe debería consolidarse 'sirviendo al prójimo y a la constitución, para ser un promotor del bienestar de la sociedad'. Una vez más, desde el cristianismo fue dirigido el *locus* motivacional hacia la convicción de que la Iglesia poseía como fin último, el 'servicio social con expresión del amor de Dios' (Bentley: 2007). La agencia cristiana residió en tres niveles de influencia: en el estructural de las denominaciones, tanto a nivel nacional como internacional; en el local, por medio del liderazgo ministerial; y en el más cercano a los fieles: la iglesia. Los tres debieron, en una tarea de acoplamiento, promover una teología

fuerte que rompiera con la pasada noción de una separación para la consolidación de una espiritualidad social responsable. En tal sentido, Desmond Tutu pudo expresar lo mismo pero de modo 'cristiano y contextual': *'la Biblia resultó ser lo más subversivo a nuestro alrededor en una situación de injusticia y opresión. Estábamos involucrados en la lucha porque éramos religiosos, no políticos. Porque obedecíamos a los imperativos de nuestra fe'* (Tutu: 2012).

Ebrahim Moosa⁵⁶⁸, profesor de estudios islámicos, por su parte, comparó a las audiencias de la CVR con la eucaristía, e inició el tema de la naturaleza religiosa presente en los debates. Otros participantes compartieron esa mirada, argumentando que se ajustaba a la naturaleza 'muy religiosa' de la sociedad sudafricana, y que la ayudaría a alcanzar las metas deseadas:

*'Healing. The Commission recommends that religious communities organize ceremonies designed to enable people to acknowledge their different levels of involvement in the human rights violations of the past. These services should be held at denominational ecumenical and inter – faith levels and should be organized locally, regionally and nationally. Religious communities explore the possibility of joining with other organizations of civil society in setting up trauma centres and counselling initiatives ...'*⁵⁶⁹

En relación con los objetivos que la CVR pretendía lograr, mientras algunos expositores apuntaron principalmente al de conocer lo sucedido, también fue señalada la importancia de obtener detalles y en muchos casos, lograr conocer el paradero de las víctimas, tanto vivas como en sus lugares de enterramiento (Villa Vicencio – Verwoerd: 2000). Al concluir, las reflexiones sobre el futuro de Sudáfrica, los obstáculos y las cuestiones pendientes para la realización de la 'nación del arco iris' se tornaron centrales. Si bien la comisión había dado un primer paso, y se estaba desarrollado un incipiente sentido de convivencia, aún restaba mucho por hacer en materia de pobreza, equidad, derechos y empoderamiento.

Recapitulando para finalizar este capítulo, han sido desarrollados aspectos relevantes sobre la necesidad de vigencia del estado de derecho en los estados, sobre todo en casos como el de Sudáfrica donde aquéllos han sido vulnerados en múltiples aspectos:

⁵⁶⁸ <https://ebrahimmoosa.com/>. Sitio web de Ebrahim Mosa. Consultado el 21 de abril de 2016.

⁵⁶⁹ Informe Final. Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Vol. 5, pág. 316.

<http://www.justice.gov.za/trc/report/>. Sitio web de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Consultado el 3 de febrero de 2016.

desde la desaparición forzada de personas hasta la negación de su sentido de humanidad. Además, ante el endurecimiento del régimen segregacionista en sus años finales, la cada vez más activa resistencia popular y la profundización de la represión, se trató acerca de las negociaciones que condujeron a la tan ansiada transición, luego de las cuales se hizo necesaria la implementación de las instancias jurídico – legales de afrontamiento y resolución posconflicto.

En la medida en que el contexto internacional fue cambiando progresivamente, y las presiones, sobre todo económicas, lograron poner en jaque a los ‘capitalistas del oro y los diamantes’, el conjunto de variables locales: pobreza, segregación, inequidad, violencia y represión condujo al resquebrajamiento del férreo sistema etnocrático sudafricano. Comenzado tal proceso, la sociedad percibió un escenario un tanto inestable, en el que la violencia aún existía en la cotidianidad. Por otro lado, los hechos y las palabras, tanto políticas como religiosas, comenzaron a emitir señales por medio de las cuales alguna posibilidad de recomposición podía ser intuida.

En el capítulo siguiente se procederá a analizar el conjunto de ideas que constituyeron la retórica discursiva de la Comisión, de modo tal que pueda ser obtenido un conjunto de recursos para vincularla con el estatus de poder en transición desde un estado autoritario y racista hacia uno democrático y plurirracial. Conjuntamente, las iglesias tendrían mucho para expresar, sobre todo en reuniones públicas que tenderían tanto a realizar balances del pasado como a proyectar el futuro.

3.3- Reconciliación y justicia

Tal como ha sido expresado anteriormente, un elemento esencial en las políticas de reconciliación es el establecimiento de algún mecanismo para el conocimiento público de la verdad. Uno de ellos es la creación de una comisión encargada de la indagación de lo sucedido, de las que suelen formar parte diversos actores nacionales y a veces internacionales. Sus funciones son, aún en las que se proponen en el presente, la obtención y el registro de informaciones sobre violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario; la investigación independiente para la verificación de los casos; la redacción de un informe final que debe ser público, y la finalización con

recomendaciones al gobierno, parlamento y otras instituciones locales sobre acciones a seguir.

Aquellas entidades u otras paralelas, también se ocupan de determinar la compensación a las víctimas y los términos en los que se puede conceder una amnistía en favor de la reconciliación social. Sin embargo, puede ser objetado que en muchos casos no se establece un marco de responsabilidades por los abusos cometidos, y que los perpetradores pueden quedar impunes (Verdoolaege: 2008). Más allá de las cuestiones formales de cada comisión, como su constitución y sus procedimientos, resulta pertinente comprender a continuación, el modo en que, ideológicamente, contribuyó la convocada en Sudáfrica para actuar durante la transición entre el final de la etapa opresiva y el comienzo de la democracia plena.

Al final de su funcionamiento, quedó plasmado en un conjunto de volúmenes, tanto lo investigado como la esencia que se había buscado imprimir en lo ideológico y procedimental. Cada ejemplar de los cinco compilados desarrolló un enfoque particular: el primero, introductorio, contuvo en 512 páginas, discusiones de conceptos clave dentro de la propia Comisión y en la sociedad en general. Proporcionó la base y el fundamento de la labor de la Comisión y describió la forma en que aquella trabajó metodológicamente con el fin de cumplir su mandato.

El segundo expresó, en 713 páginas, lo indagado sobre violaciones graves de los derechos humanos, sobre todo entre 1960 y 1990. En un capítulo aparte focalizó en el entorno político de esa última década, en el papel de los movimientos de liberación, y en el del estado como autor de esas violaciones a las que, por razones prácticas, se las dividió entre las cometidas fuera y dentro del país. La perspectiva de las víctimas de violaciones graves de sus derechos fue tratada en el tercero, de 748 páginas, complementando al segundo. Los capítulos fueron estructurados regionalmente, lo que reflejó la amplia estructura que la Comisión abarcó con la investigación.

El cuarto volumen abordó, en 341 páginas, la naturaleza de la sociedad en la que tuvieron lugar las situaciones de violencia, para comprender el entorno institucional y social a través de testimonios obtenidos en las audiencias en los distintos sectores: servicio militar, niños y jóvenes, y mujeres. El quinto, o tomo final, presentó en 453 páginas las conclusiones alcanzadas y las recomendaciones. También incorporó la posición minoritaria del integrante Wynand Malan, quien difería con la cuestión de las reparaciones a las

víctimas, dado que creía que no se habían tenido en cuenta las necesidades particulares de cada una⁵⁷⁰; y con el proceso de amnistía para los miembros de las fuerzas de seguridad que habían participado en incursiones transfronterizas.

Los miembros y empleados de la Comisión continuaron la redacción de dos volúmenes más con el fin de completar el reporte de actividades enfocándose en los trabajos de la comisión de amnistía, y de establecer la lista de las víctimas posibles para reparaciones. Esa tarea fue terminada en marzo de 2003, fecha en la cual la Comisión fue disuelta después de seis años y medio de actividades⁵⁷¹.

El prólogo del primer volumen fue redactado por el arzobispo Desmond Tutu, quien expresó que todos los sudafricanos sabían que su historia reciente estaba signada por algún hecho horrendo ocurrido en los asesinatos Sharpeville y Langa, el levantamiento de Soweto y / o alguno de los múltiples atentados públicos que se desarrollaron en las décadas de opresión. También reconoció que la mayoría de la población conocía la situación vivida en las instancias de detención, en las cuales la tortura y la muerte alcanzaron a múltiples personas, como a Steve Biko, entre muchos otros.

Tutu afirmó también que el pasado del pueblo sudafricano estuvo ‘cubierto de sangre de todos los grupos étnicos y de todas las tendencias políticas’ hasta que, desde 1994 se presentó la necesidad de hacer frente a esas cuestiones. Valoró, además, como características únicas de la Comisión sudafricana, su naturaleza abierta y transparente, diferente de la de otros países, que se habían reunido a puertas cerradas; y que su tiempo de trabajo había sido mucho más extenso, por lo cual, esperaba que el resultado fuese juzgado como positivo:

This report has been constrained by a number of factors - not least by the extent of the Commission's mandate and a number of legal provisions contained in the Act. It was, at the same time, driven by a dual responsibility. It had to provide the space within which victims could share the story of their trauma with the nation; and it had to recognise the importance of the due process of law that ensures the rights of alleged perpetrators.

⁵⁷⁰ Véase el listado de quienes recibieron compensación económica. Consultado el 24 de noviembre de 2015. <http://www.justice.gov.za/docs/articles/2011trc-list.pdf>. Sitio del Ministerio de Justicia. Comisión para la Verdad y la Reconciliación. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

⁵⁷¹ Los últimos dos volúmenes pueden ser consultados también on line en: <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. El sexto volumen está dividido en 7 partes y el séptimo en cinco, a los que se sumaron dos anexos con las víctimas. Consultado el 25 de noviembre de 2015.

Several court rulings emphasised the importance of the latter. Obviously, the Commission respected these judgements. They did, however, sometimes make our efforts to obtain information about the past more difficult. This, in its turn, caused us to err on the side of caution in making our findings. Despite these difficulties, however, we can still claim, without fear of being contradicted, that we have contributed more to uncovering the truth about the past than all the court cases in the history of apartheid⁵⁷².

Tutu tuvo un desempeño valioso en las gestiones realizadas tanto para la organización como para el desarrollo y el cierre de las investigaciones. Su personalidad y autoridad moral infundieron un clima que combinó la confianza ética con el perfil emocional de quienes asistían a las reuniones y escuchaban los testimonios. No obstante, tuvo detractores que sólo veían en tal proceder una hábil estrategia, que él mismo explicó en uno de sus libros:

'...Una nación dividida durante un régimen represor no emerge unida de repente cuando el tiempo de la opresión ha pasado. Los culpables de los delitos contra los derechos humanos son ciudadanos compatriotas que viven entre nosotros y que pueden ser muy poderosos y peligrosos ... las fuerzas de seguridad del apartheid no habrían apoyado el acuerdo negociado que hizo posible el milagro de nuestra relativamente pacífica transición de la represión a la democracia si hubieran sabido que al final de estas negociaciones estarían en problemas, cuando tuviesen que enfrentar toda la fuerza de la ley como supuestos autores materiales...

...Ellos todavía controlaban las armas y tenían capacidad de sabotear todo el proceso de transición... ese milagro era el resultado de un acuerdo negociado que no hubiese existido si alguna de las partes hubiera insistido en que todos los autores materiales fueran llevados a juicio. Mientras que los aliados iban a poder hacer las valijas y volver a casa después de Nuremberg, nosotros, en Sudáfrica, teníamos que convivir unos con los otros... (Tutu: 2012).

El resto del volumen del Reporte fue dividido en siete partes y subdividido en capítulos sobre los que se aclara que no se trata de toda la historia vivida, sino que representa una perspectiva sobre lo ocurrido, a modo de hoja de ruta para comprender un

⁵⁷² <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web Department of Justice and Constitutional Development of the Republic of South Africa. Volumen 1, pág. 18. Consultado el 24 de noviembre de 2015.

pasado que en realidad fue más amplio y más complejo, y que ninguna comisión podría, en dos años y medio, dejar descripto.

*We should accept that truth has emerged even though it has initially alienated people from one another. The truth can be, and often is, divisive. However, it is only on the basis of truth that true reconciliation can take place. True reconciliation is not easy; it is not cheap. We have been amazed at some almost breathtaking examples of reconciliation that have happened through the Commission. Examples abound in the chapter on reconciliation. I want to make a heartfelt plea to my white fellow South African*⁵⁷³.

Luego del enunciado de las limitaciones que contuvo el informe realizado por la Comisión y de los factores que las produjeron, se observó que las confesiones con consecuencias relativas constituyeron situaciones afines al sostén de desigualdades, en tanto escondían a plena vista circunstancias que quedaban sin recibir tratamiento. No obstante se subrayó que la palabra pronunciada en público tuvo un alto impacto, dado que se le atribuía un poder pragmático sobre el mundo individual y colectivo de víctimas y perpetradores, promoviendo la expectativa de un futuro mejor (Comaroff: 1985).

Además, para la preparación de ese informe fueron seguidos procedimientos comunes a otras comisiones nacionales e internacionales, hecho que orientó la tarea de los diecisiete comisionados para su redacción. Igualmente, fue complejo adoptar un modo de describir a los sudafricanos que no remitiese a la clasificación racial del *apartheid* y que a la vez diese satisfacción a todos ellos. Otro debate similar se planteó en torno del término 'africano', ante la duda acerca de si se refería a todos o solamente a los negros. Aquél no fue resuelto y quedó expresado en el texto como una preocupación, dado que resultaba imposible escribir una historia de Sudáfrica, con su sociedad aún racializada, sin errar acerca de la manera de denominar a la población.

Se alertó acerca de que la manera en que los relatos fueron contados y escuchados cambiaría a medida que pasaran los años, recomponiendo el resignificado rompecabezas del pasado. También debía ser previsto que con el tiempo seguirían surgiendo evidencias e información que aportarían elementos de un entramado que nunca podría ser dilucidado completamente y que abarcaba al conjunto de la sociedad: *It is not just a process for those*

⁵⁷³ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web Department of Justice and Constitutional Development of the Republic of South Africa. Volumen 1, pág. 2. Consultado el 25 de noviembre de 2015.

who suffered directly and those who inflicted the suffering (Bloomfield – Barnes – Huyse: 2003).

En el segundo capítulo se realizó un desarrollo de devenir histórico sudafricano. Los antecedentes de la creación de la Comisión fueron el centro temático del tercero, y en el cuarto, se aludió al mandato que aquélla tuvo asignado, junto con un apéndice sobre el *apartheid* como crimen contra la humanidad. El quinto capítulo incluyó los conceptos y principios a seguir en la actuación de la Comisión, mientras que el sexto describió la metodología y el proceso, incluyendo dos apéndices: uno sobre el sistema de gestión de la información y otro sobre quién asistió a las reuniones.

Los desafíos legales figuraron en el séptimo y la destrucción de registros constituyó el tópico principal del octavo capítulo, unido al agregado de apéndices sobre eliminación de documentación sensible del Estado, guías de alta dirección y normas para la determinación de la sensibilidad de dicha información. El noveno contuvo un informe del Director General y Contable, junto con la estructura funcional, las Audiencias Nacionales, pensadores y grupos de trabajo, personal, internos e investigadores extranjeros como anexo. Informes administrativos del Estatutario, Comités de Amnistía, de Violaciones de los Derechos Humanos, de Reparación y de Rehabilitación fueron el contenido del décimo ítem.

El décimo primero trató sobre gestión e informes operativos del departamento de Finanzas, con estados financieros auditados, declaraciones de las donaciones recibidas en 1995 / 6 y 1996 / 7, la labor del Departamento de Recursos Humanos, información del Departamento de Gestión, la Unidad de Investigación, el Departamento Legal y el de Medios y Comunicación, la Unidad de Salud Mental, el Departamento de Administración de Archivos, de Investigación, de Seguridad y Vigilancia, y la Unidad de Protección de Testigos.

Los Informes Regionales de la Oficina Regional de Ciudad del Cabo, Durban, East London y Johannesburgo fueron presentados en el capítulo 12, mientras que en el 13, a modo de adenda, figuran aspectos de la legislación del sistema de *apartheid* y de las Comisiones de Investigación. En la tarea de la Comisión se percibió una dirección hacia la política no racialisista basada en la reconciliación y la unidad nacional como forma de imaginar a la nación *posapartheid* que se pretendía, en la cual la condición de víctima

podría obtener la 'redención' de modo extensible al conjunto de los grupos racializados (Cabanillas: 2011).

En el nivel simbólico, aquella trabajó por la dilución de las jerarquías raciales preestablecidas. El hecho de que un enorme número de africanos se presentara a declarar motivó que sus relatos adquirieran el estatus de verdaderos y fueran legitimados como víctimas de violaciones a los derechos humanos, representando esto un cambio en la relación estado - grupos racializados respecto del pasado⁵⁷⁴. Otro impacto fueron los relatos de los perpetradores blancos, quienes debían asumir públicamente los delitos cometidos para tener derecho a la amnistía. Esos testimonios dejaron un precedente importante, disminuyendo las posibilidades de los pactos de silencio y del negacionismo, ya que había quienes negaban lo sucedido y que hubiese sido parte de una política sistemática (Elphick: 1997, 395).

El otorgamiento de tal beneficio generó conflictos de interpretación, pues una cláusula del acuerdo de la Convención para una Sudáfrica Democrática⁵⁷⁵ indicaba que *'con el fin de avanzar en la reconciliación y la reestructuración del país, deberá otorgarse amnistía en relación con todo acto, omisión u ofensa asociada con motivos políticos y en el curso de los conflictos del pasado'*. En tal sentido, solamente sería otorgada tal dispensa a cambio de una exposición completa de los hechos por los que se investigaba, y en caso de que existiera proporcionalidad entre el acto y el objetivo. A esos requisitos se agregaba que se debía pertenecer a una organización implicada en el conflicto: policía, ejército, etc. Así, fueron concedidas aproximadamente un 10 % del total de las demandas (De Gruchy: 2003). El carácter diario de la presentación pública de testimonios puede ser considerada una iteratividad performática que normativizó y administró las memorias, impactando en la forma de de narrar el pasado (Bhabha: 1998) como dispositivo de normativización, ya que estableció criterios sobre qué y cómo sería recordado.

La reconciliación, en este contexto, significaba, la aceptación que cada sujeto o comunidad hacía de ese pasado acaecido, en un intento de volver a conciliarse. Equivalía a un modo de acción interpersonal tendiente a corregir lo fallido de modo superador y según la capacidad inherente al ser humano para ello (Arendt: 2004, 17). Aquella adoptó como

⁵⁷⁴ Para acceder a testimonios de víctimas, véase Villa Vicencio, Charles - Verwoerd, Wilhelm (2000) *Looking back reaching forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. Cape Town: UCT Press.

⁵⁷⁵ <http://www.sahistory.org.za/article/codesa-negotiations#sthash.SsWpMGSx.dpu>. Sitio web de la South African History on line. Consultado el 11 de febrero de 2016.

rasgo distintivo en Sudáfrica, la invocación del perdón, pero en un sentido que generó discusiones, por cuanto no movilizaba acciones tendientes a la obtención de justicia, sino hacia el reconocimiento de acciones pasadas que habían ocasionado sufrimiento (Kristeva: 2009). No obstante esa particular versión del perdón, el protestantismo se centró más en él que en la justicia retributiva y la apología de la víctima, para hallar estabilidad y fin del conflicto en una especie de teología del perdón. Ésta, no se basaba en una aceptación complaciente de lo acaecido, sino en una demanda de rendición de cuentas para que las víctimas pudiesen restaurar 'el equilibrio y el nivel de integridad' en sus vidas.

Así, entonces, los principios cristianos colaboraron con la labor de la comisión, que de ese modo vio complementada, en cierto sentido, su tarea. Si la lucha contra el *apartheid* había sido resignificada como una 'guerra espiritual contra el mal', la llegada de la democracia en 1994 marcó un cambio de paradigma: 'el bien había triunfado'⁵⁷⁶. Además, aquélla operó junto con cuestiones morales fundamentales de justicia, verdad y reparación, en el marco del proyecto político de la nueva democracia multiétnica. El perdón, de ese modo, constituyó 'un acto de fe', en el sentido de creer que podía subsanar; una promesa de no repetir lo acaecido y un recurso regenerador' (Derrida: 2003).

Como expresión de justicia transicional, hubo condiciones facilitadoras que aseguraron en Sudáfrica que sus concepciones constitutivas fuesen la verdad y la justicia como *recognition* en vez de resoluciones retributivas que incluyesen juicio y castigo para los culpables:

'...Such a kind of justice exists, and that it is served when efforts are being made to work for healing, for forgiveness and for reconciliation. Retributive justice – in which an impersonal state hands down punishment with little consideration for victims and hardly any for perpetrators – is not the only form of justice. I contend that there is another kind of justice, restorative justice, which was characteristic of traditional African jurisprudence.

Here the central concern is not retribution or punishment but, in the spirit of ubuntu, the healing of breaches, the redressing of imbalances, the restoration of broken relationships. This kind of justice seeks to rehabilitate both the victim and the perpetrator, who should be given the opportunity to be reintegrated into the community he or she has injured by his or her offence.

⁵⁷⁶ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm> Sitio web de la Truth and Reconciliation Commission de Sudáfrica. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

This is a far more personal approach, which sees the offence as something that has happened to people and whose consequence is a rupture in relationships. Thus we should claim that justice, restorative justice, is being served when efforts are being made to work for healing, for forgiveness and for reconciliation...'. (Tutu: 2015).

Tal reconocimiento fue considerado particularmente en relación con el objetivo del restablecimiento de la dignidad humana y cívica de las víctimas de violaciones a los Derechos Humanos. La justicia como *recognition*, por su parte, derivaba del respeto al derecho igualitario de las personas como seres morales:

'Ours is a remarkable country. Let us celebrate our diversity, our differences. God wants us as we are. South Africa wants and needs the Afrikaner, the English, the coloured, the Indian, the black. We are sisters and brothers in one family - God's family, the human family.

Having looked the beast of the past in the eye, having asked and received forgiveness and having made amends, let us shut the door on the past - not in order to forget it but in order not to allow it to imprison us. Let us move into the glorious future of a new kind of society where people count, not because of biological irrelevancies or other extraneous attributes, but because they are persons of infinite worth created in the image of God.

Let that society be a new society - more compassionate, more caring, more gentle, more given to sharing - because we have left "the past of a deeply divided society characterised by strife, conflict, untold suffering and injustice" and are moving to a future "founded on the recognition of human rights, democracy and peaceful co-existence and development opportunities for all South Africans, irrespective of colour, race, class, belief or sex"⁵⁷⁷.

Por ello, la Comisión Verdad y la Reconciliación sudafricana fue percibida como una solución de compromiso y un complemento necesario a la Constitución interina⁵⁷⁸, y planteada con suficientes interrogantes y garantías como para que los actores políticos

⁵⁷⁷ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web Department of Justice and Constitutional Development of the Republic of South Africa. Volumen 1, pág. 22. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

⁵⁷⁸ Tutu expresó en relación con la Constitución y las elecciones: 'La constitución fue un puente entre el pasado y el presente... En cualquier parte, las elecciones son acontecimientos políticos seculares. La nuestra fue más que eso, mucho, mucho más. Fue una verdadera experiencia espiritual' (Tutu: 2012, 13).

podrían defender ante sus seguidores la validez del proceso de negociación⁵⁷⁹. Se debe considerar que las verdades obtenidas se inscribían en una nueva narrativa nacional que, partiendo de una memoria fragmentada y múltiple institucionalizaban y fijaban, en cierto modo, un nuevo registro del pasado, en el que algunas presiones condicionaban no sólo qué verdades se harían públicas sino la manera en que serían presentadas, y el tipo de justicia que de ello derivaría (Cejas: 2007).

En ese contexto, quedó claro que el instrumento escogido para intervenir en el pasado sólo juzgaría los hechos extremos cometidos por el régimen anterior, y que las violaciones de los derechos humanos con motivos políticos o raciales serían amnistiadas a cambio de la exposición de la verdad y su explicación completa y pública (Wilson: 2001). La Comisión estaba obligada a exhibir el escenario en que esas violaciones ocurrieron, a ofrecer un espacio a las víctimas para su rehabilitación y reparación, y a hacer recomendaciones que previnieran la repetición de las acciones descriptas. Mientras durara su mandato, debía conseguir el mutuo entendimiento y reconciliación entre los sudafricanos.

Su accionar contaba con dos incentivos que tenían que atraer a las personas a testimoniar: la amnistía para los perpetradores y las reparaciones para las víctimas. Se estableció el funcionamiento de tres comités: el de Violación de Derechos Humanos, el de Amnistía y el de Reparaciones y Rehabilitación, con capacidad para proponer recomendaciones. Luego, se requirió a los victimarios la total revelación de lo ocurrido como una condición para obtener la amnistía, sin procesamiento ni castigo, lo cual representó un intercambio de verdad por inmunidad. Por medio de procedimientos específicos, se elaboró una agenda para escuchar los relatos y componer 'la verdad' en un proceso continuo de presiones y negociaciones públicas (Wilson: 2001).

En esa circunstancia, desde 1995 surgieron grupos religiosos y civiles de apoyo, como el Khulumani Support Group, que alentaban a las víctimas a hablar en voz alta y a ejercer presión sobre la Comisión y los organismos políticos para la mejor resolución de los casos, haciendo de la exposición pública de las ofensas, la principal condena en

⁵⁷⁹ <http://www.trial-ch.org/es/recursos/comisiones-de-la-verdad/africa/sudafrica.html>. Sitio web Track Impunity Always, dedicado a brindar información sobre temas de Derechos Humanos Internacionales. Consulta realizada el 25 de noviembre de 2014.

situaciones de catarsis colectiva con momentos de extraordinaria emoción⁵⁸⁰, característica del paisaje plural contemporáneo (Bhabha: 2013).

En tal sentido, desde el comienzo de la actuación de la Comisión, la religión fue un elemento clave, sobre todo porque las iglesias también estuvieron directa o indirectamente relacionadas con el *apartheid*. Desde su esencia bíblica emanaron tanto explicaciones sobre las causas de los horrores del pasado como afirmaciones de buena voluntad de la población blanca para vivir en el país multirracial, democrático e igualitario:

2. Religious communities also suffered under apartheid, their activities were disrupted, their leaders persecuted, their land taken away. Churches, mosques, synagogues and temples – often divided amongst themselves – spawned many of apartheid’s strongest foes, motivated by values and norms coming from their particular faith traditions. They were driven by what has been called the ‘dangerous memory’ of resistance and the quest for freedom, often suppressed but never obliterated from their respective faiths.

3. As involved and implicated as they were in the past, South Africa’s religious communities also represented important sites of transformation. Different interests, perspectives and world views are represented - often within the same faith tradition. Likewise local churches and similar communities contained victims, beneficiaries and perpetrators of apartheid. Reconciliation within such communities could have a leavening effect for the whole society. From them should flow a source of renewal extending to the entire South African society.

4. These factors served to indicate the importance of bringing faith communities into the Commission process. A further reason – grounded in the desire of many within the religious communities themselves – was to remind themselves of their obligation, testified to within their own traditions, to participate in social transformation and the national process of reconciliation...⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ Inclusive durante las exposiciones se prendían velas, se oraba y se lograba cierto ambiente místico que colaboraba con la construcción performática de un momento de espiritualidad. <http://www.khulumani.net/>. Sitio web que de la Organización Khulumani. Consultado el 19 de agosto de 2015.

⁵⁸¹ Informe Final. Volumen 1, Institutional hearing, The faith community. Pág. 59. <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web Department of Justice and Constitutional Development of the Republic of South Africa. Consulta realizada el 2 de enero de 2016.

A la esencia política inicial de la reconciliación se aunó un sentimiento religioso impulsado tanto por el Arzobispo Tutu como por otros líderes de diferentes adscripciones confesionales que incitaron a un creciente 'clima espiritual y terapéutico' de las sesiones, de la mano de los simbolismos de 'sanación, reconciliación y reconstrucción de valores sociales' (Schreiter: 1998). Se produjo entonces una comprensión de la reconstrucción identitaria del sujeto en un marco generalizado de 'movilidad de certezas'. Ese proceso de inseguridad existencial, determinado por la fragmentación y la incertidumbre de sentido frente a la aceleración del cambio social se reflejó en el surgimiento de nuevos imaginarios (Giddens: 2000).

Tutu subrayó también los alcances y las limitaciones de la Comisión a la hora de abordar las pruebas y de definir la culpabilidad. Según sus palabras, *'el tribunal absuelve porque la evidencia no es suficiente para demostrar más allá de cualquier duda razonable. Pero al salir libre de este tribunal, tú sabes que la gente sabe que lo hiciste. Todavía tienes que enfrentarte a tu Dios'*⁵⁸². La culpa social y religiosa, entonces, se hacían presentes en ese contexto, con el correlato de la demanda de perdón para dejarla en el pasado. En ese aspecto, el Arzobispo utilizó el discurso de una justicia de la 'amnistía', una moral de 'reconciliación', la trascendencia del 'perdón', y las categorías del 'culpable y de la víctima' para conducir al 'arrepentimiento y a la misericordia' que se buscaba en victimarios y víctimas (Tutu: 1999). En las atribuciones de perdonar se hacían presentes valores cristianos pero también afloraba la espiritualidad subyacente de la religión africana, dirigida hacia la restauración de la 'plenitud y el equilibrio'. Así, 'la salvación, más que una cuestión de perdón, tendía a la reparación de las partes destruidas de la sociedad', para volver a la plenitud apelando a la obligación que cada uno posee de curar las heridas (De Gruchy: 2003, 67 - 78).

En relación con aquello, Tutu afirmaba que sólo se podía vivir 'humanamente' en una sociedad 'humana', por lo cual era trascendental recuperar la calidad de 'humanidad' perdida en los años de opresión. Era un concepto contrario al de venganza, y no remitía a devolver daños recibidos: 'Dios llamaba al hombre a ser reconciliador, haciendo de los pecadores, pacificadores' (Haroutunian: 1974). La víctima, por su parte, necesitaba perdonar como parte de la recuperación de su propia humanidad; necesitaba deshacerse del

⁵⁸² Véase para el tema Wilson, Richard (2000) Justicia y legitimidad en la transición sudafricana. En: Brito, A. B. de - Aguilar Fernández, P. - González Enríquez, C. (Eds.) *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid: Istmo. Pág. 303.

miedo de la destrucción que le llegó a través del perpetrador; dejar de lado el odio en su corazón; perdonar a dicho victimario para quitarle el poder que tuvo sobre ella. El perdón transformaba la imagen tanto de la víctima como del responsable, permitiendo que volvieran a ser humanos, es decir, 'que se sanaran': *'of healing through contrition, confession and forgiveness. To be able to forgive, one needs to know who one is forgiving and why. That is why the truth is so central to this exercise'*⁵⁸³.

Las consideraciones expuestas, vinculadas a la utilización de un discurso emanado de una retórica cristiana, tenían además como objetivo la mitigación de las formas exacerbadas de violencia que aún imperaban en el país. Muchas iglesias se sentían responsables de sus acciones en el pasado, y liderar sermones pacificadores desde los años '90 fue una manera de prepararse para los nuevos tiempos. Asistieron a las sesiones de la Comisión, y se integraron convenientemente a las solicitudes pacifistas de Tutu, hecho que confirma que la denominada transición democrática en Sudáfrica implicó la realización de cambios, negociaciones y todo un trabajo de ingeniería social para deconstruir lo que el *apartheid* y sus engranajes de poder habían controlado durante casi un siglo. Las acusaciones no fueron leves, y menos aún el tono en que se las enunciaba:

... 'Many state operatives claimed to have found positive support in Dutch Reformed Church teaching and received the church's "blessing [for] their weapons of terror".'

3. Responding to this, the Dutch Reformed Church confessed to having "misled" its members by presenting "apartheid as a biblical instruction". From the outset, the Dutch Reformed Church provided theological and biblical sanction for apartheid, even though some of its theologians questioned this justification. It was only in 1986 that the Dutch Reformed Church's sanction of apartheid began to be officially questioned.

3.2. The complicity of the Dutch Reformed Church in the policy of apartheid went beyond simple approval and legitimisation. The church actively promoted apartheid, not least because it served the Afrikaner interests with which it identified. The Dutch Reformed Church admitted that it "often tended to put the interests of its people above the interests of other people." It gave no

⁵⁸³ <http://www.tutu.org/>. Sitio web de Desmond Tutu. Consultado el 21 de agosto de 2015.

examples of times or events when it did not put the interests of the Afrikaner community above those of others.

3.3. While only the Dutch Reformed Church spoke of giving official sanction to apartheid laws, other faith communities admitted to actions and practices that amounted to acquiescence to them...⁵⁸⁴.

Quedó evidenciado que asistir a la reconstrucción histórica de las atrocidades cometidas en el pasado fue un logro que se hacía impensable unos años antes, demandado por gran parte de la sociedad. La elucidación sobre los prejuicios particulares fue también importante, y aunque se quiso abarcar muchos temas, no todos pudieron ser investigados en el lapso que la Comisión tenía para funcionar. Por ejemplo, Comisión llevó registros de modo tal que, si bien los patrones de edad y género daban cuenta de las víctimas, fueron subvaluados los efectos sobre las mujeres, así como las indagaciones acerca del papel que aquéllas desempeñaron en la resistencia (Ross: 2006).

Así, entonces, la CVR, basada en el antecedente de la Constitución Interina de 1993 y en la ley de Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación de 1995, actuó ocupándose de construir la memoria oficial de la nueva Sudáfrica a partir de la investigación de violaciones a los derechos humanos (Boraine: 2000, 340 - 378). Sus conclusiones han sido la resultante de la visión de totalidad con que la noción del *ubuntu*⁵⁸⁵ colaboró, y así vistas, de modo holístico, la dignidad e integridad humanas se resumieron en la antigua tradición de 'soy persona a través de otras personas'. Sin embargo, en dicho proceso no estuvo ausente una constante pugna de intereses devenida del reacomodamiento del poder (Marais: 2011).

En tal sentido, las ideas de *ubuntu*, *koinonía* y *diaconía* colaboraron durante la transición, para que los sudafricanos creyeran que 'la Biblia expresaba la palabra de Dios, describiendo la manera correcta de vivir, a la que también debían someterse los líderes políticos y religiosos' (Teffo: 1998). En el caso del *ubuntu*, la relación del individuo con el grupo, signada por la mutua interdependencia, se extendería hasta la esfera del poder, que

⁵⁸⁴ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web del Ministerio de Justicia de la República de Sudáfrica. Volumen 4, pág. 67 y ss. Consultado el 2 de enero de 2016.

⁵⁸⁵ Actitud psicosocial enfocada en la lealtad de las personas y en las buenas relaciones interpersonales en un determinado contexto social. La noción surgió del dicho popular 'umuntu, nigumuntu, nagamuntu', que en zulú significa 'una persona es una persona a causa de los demás'. Alguien con *Ubuntu* es abierto y está al servicio de los otros integrantes de su comunidad y sabe que pertenece a la totalidad del grupo al que pertenece. El *Ubuntu* se ve amenazado cuando otras personas son humilladas u oprimidas. Véase sobre el tema Battle, M. – Tutu, D. (2009) *Ubuntu: I in you and you in me*. New York: Church Publishing Inc.

era el que debía hacer respetar los cinco valores implícitos en dicha humanidad interconectada social y culturalmente: la supervivencia, la compasión, la solidaridad, la dignidad y el respeto (Mbiti: 1970).

Como visión unificadora de la existencia, podría haber sido considerada por el colectivo social como ‘una noción teológica’, dado que ‘el hombre era imagen de Dios en una coexistencia colectiva, impulsado por la compasión como valor social. Ella evitaría la venganza, permitiría la reconciliación’ y, finalmente, restauraría la dignidad humana (Swanson: 2007) en una especie de superación metafísica del excluido.

‘Christian forgiveness says: I forgive you because Jesus has forgiven me (Forgive us our trespasses as we forgive those who trespassed against us). The reward of this forgiveness will be in heaven... / ...The interconnected [ubuntu] forgiveness says: I forgive you so that you can change/heal, then I can start on my interconnected path towards healing.

The effort is towards healing on earth, the wholeness of full personhood should be achieved on earth. This means that forgiveness can never be without the next step: reconciliation, and reconciliation cannot take place without it fundamentally changing the life of the one that forgave as well as the forgiven one’ (Krog: 2008, 357).

Koikonía y *diaconía*, por su parte, aportarían la práctica del intercambio, la colaboración y la comunión, que pueden ser conceptos asimilables al de *ubuntu*, pero emanados del Nuevo Testamento, y que implican unidad ‘con el pueblo de Dios’ (Petersen: 2004). Aquéllos y otros mecanismos sociales y culturales ayudaron en la superación del trauma posconflicto y la recuperación del tejido social, y todos emanaron de religiones, instituciones comunitarias, líderes zonales o la familia extendida, contribuyendo a la mediación y a la reducción de las tensiones intercomunitarias (Schreiter: 1998, 49).

Su papel, especialmente de la mano de dirigentes religiosos prestigiosos y carismáticos como Tutu, pudo fomentar en alguna medida la pacificación y, en virtud de las perspectivas de perdón que ofrecía, y actuar como un recurso para sostener cierta estabilidad en los tiempos endebles posteriores a un conflicto (Murithi: 2006). Es interesante incorporar para el análisis de los victimarios y de las víctimas del *apartheid*, la figura del espectro que Jacques Derrida describió. En ella conjuga la presencia y la ausencia, lo visible y lo invisible, como si se tratara de un juego de lazos, de imbricaciones,

de desplazamientos donde lo que aparece es siempre un reaparecido, y que, por sobre todas las cosas, ve sin ser visto. Pero además, el espectro pertenece a otro tiempo, que no es el actual, ni siquiera un tiempo anterior, sino que es uno dislocado, que implica siempre y en todos los casos nuevas formas de percepción y de reencuentros. En una de sus definiciones sobre esa dimensión espectral expresa lo siguiente:

‘El espectro, como su nombre indica, es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad por esencia no se ve, por eso permanece más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver.

Pero ya no se puede pegar ojo acechando el retorno. De ahí la teatralización del habla misma y la espectacularizante especulación sobre el tiempo. Una vez más hay que invertir la perspectiva: fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro nos ve...⁵⁸⁶.

El pensador francés expresó así, a través del uso de la categoría de espectros, que existen zonas de ambivalencia, noción aplicable a la situación de, por un lado, las víctimas del *apartheid*, y por otro, los perpetradores, ambos protagonistas centrales de los casos investigados por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. De ese modo, las acciones represivas tendieron a convertir a miles de negros en espectros: estaban detenidos pero no se informaba donde, se los trasladaba, se los criminalizaba sin oportunidad de defensa legal, se los desmoralizaba torturándolos y se los mataba, todo en un contexto de ocultamiento y cínica planificación.

Espectralizarlos e invisibilizarlos había sido uno de los objetivos, pero con las investigaciones de la Comisión, lo sucedido podría salir a la luz, y el espectro se agigantaría y se haría visible en el presente, pues se presentaría para narrar su verdad, ya lo hiciese en persona o en la figura de un familiar que recurriría a la Comisión para conocer las causas de su desaparición. Para los victimarios, también puede ser aplicada la imagen de espectro, pues muchos de ellos actuaron en la ambigüedad de lo legal y lo ilegal, lo oficial y lo personal, la ‘verdad construida’ en el pasado y la que debían admitir en el presente. Pertenecen al pasado pero las indagaciones y acusaciones están en el presente, y como el sistema al cual sirvieron ya no está, operan como ‘reaparecidos’ que deben aceptar

⁵⁸⁶ http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm. Sitio web sobre Jacques Derrida y sus textos. Consulta realizada el 23 de agosto de 2015.

develar una trama secreta y macabra del pasado para reciclar su presente y moverse hacia el futuro (Schreier: 1998, 26).

Por todo lo antes dicho, la etapa *postapartheid* ha constituido para Sudáfrica ese espacio donde todo se jugaba en el movimiento de presencia – ausencia; en el cual los espectros se articularon de manera disjunta, a modo de una interpretación performativa, es decir, que debía transformar todo lo que se comprendía. Ellos, al permanecer en la memoria, diluían la temporalidad y la espacialidad, conjugando simultáneamente presencia y ausencia (De Gruchy: 2003, 66). De ese modo, producían una alternancia, tanto del cotidiano como de la historia misma, interpelando el creer en su sentido más esencial (Berger – Luckman: 1978), en el de su recomposición (Hervieu – Léger: 2008).

Para ese mismo momento histórico fue alentado un resurgimiento del interés por la religión, promovido, sobre todo, por todas las iglesias que recibieron la recomendación, por parte de la Comisión, de colaborar incentivado a sus fieles a formar parte activa del ‘renacimiento’ de Sudáfrica. El poder de los principios religiosos podría cohesionar a la sociedad escindida, proporcionar reparación y superación de los rencores. Así, la religión devendría en una gran facilitadora del mejoramiento de las relaciones interpersonales, intercomunitarias y hasta internacionales, y podría actuar como puente entre los intersticios que aún separaban a los actores sociales (Elías: 2001).

Los representantes religiosos, por su parte, fueron convocados, en nombre de Iglesia africana, para actuar en ‘la conciencia de una sociedad sin conciencia’, en la que deberían contribuir, a través de una renovada lectura del Evangelio, con un mensaje optimista, liberador y sanador del pasado que proyectara un futuro reconciliado. En sentido estricto, y en el marco de la rehabilitación *postapartheid*, ‘la reconciliación constituyó un proceso necesario, que implicaba el reconocimiento mutuo de los daños causados, el arrepentimiento y el compromiso de no repetirlos, junto con la reparación de agravios, la superación de los traumas y la creación de unas nuevas relaciones sociales que evitaran la venganza’ (Verdoolaege: 2008).

... ‘Faith communities agents of oppression.

29. In most cases, faith communities claimed to cut across divisions of race, gender, class and ethnicity. As such, they would seem by their very existence to have been in opposition to the policies of the apartheid state and, in pursuing

their own norms and values, to have constituted a direct challenge to apartheid policies.

However, contrary to their own deepest principles, many faith communities mirrored apartheid society, giving the lie to their profession of a loyalty that transcended social divisions.

30. While the submissions of many faith communities focused on their acts of commission and omission, some reflected an ethos where racism was tolerated. Faith communities often helped reinforce the idea that South Africa was a relatively normal society suffering from a few racial problems.

Challenges to the consciences of whites were rare. Against this background, the faith communities acknowledged that, either through acts of commission, of legitimisation or of omission, they often, in addition to all else they did, also provided de facto support for apartheid. They either deliberately supported apartheid policies, participated or advocated...⁵⁸⁷.

Tras el fin de los conflictos civiles, el camino hacia la construcción de la paz exigiría justicia, pero ese objetivo iba más allá de la mera firma de un acuerdo de paz y de la celebración de unas elecciones multipartidarias, importantes pero no suficientes para superar la mentalidad de confrontación. Dado que las causas de tales conflictos internos tuvieron que ver con una historia acumulada de agravio, violencia, miedo, entre los diferentes grupos humanos, la pacificación no podría sustentarse sólo en mecanismos racionales para la transformación ni en los marcos tradicionales de la diplomacia de Estado (Elphick – Davenport: 1997, 376).

Solamente un cambio de paradigma basado en la reconstrucción de las relaciones sociales, emocionales e históricas sustentaría la voluntad colectiva de creación de un tiempo y un espacio en el cual la población podría asumir, asimilar y superar su pasado ominoso para sentir que había posibilidades de un presente esperanzador. No obstante, la memoria colectiva por sí sola no era suficiente en la tarea de asegurar la democracia plural, sobre todo cuando su reconstrucción por parte de la Comisión aportó un registro de verdad más bien vinculado a la evocación, dado que solamente a través de ese recurso se obtendría la capacidad de redimir (Ross: 2006).

⁵⁸⁷ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Volumen 4, pág. 65 y ss. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

Por otro lado, junto con la restauración de situaciones del pasado, restaba incorporar la planificación de estrategias para que las desigualdades, la pobreza y la inequidad comenzaran a ser eliminadas, dado que habían sido males tan perversos como el propio racismo del *apartheid*.

... '34. The Commission recommends that: Religious groups utilize the skills enjoyed by of many of their members, to provide training and leadership skills to disadvantaged communities. Religious communities from different racial and class groups seek ways of sharing material resources.

Religious communities undertake a land audit, identifying land in their possession (including glebes) which can be made available to the landless poor. Where religious communities have acquired land as a result of apartheid legislation, this land be returned to its rightful owners.

Religious communities consider creating a general fund, to be financed in proportion to their resources, that can be used for the victims of past abuses. Religious communities explore ways, in consultation with government, of resuming their involvement in education, health care and community development, as part of a commitment to nation building⁵⁸⁸...

Por ello, se requería urgente tratamiento de cuestiones como la estructura de la propiedad de la tierra, el acceso al trabajo, a los servicios públicos, la resolución de conflictos intraétnicos y regionales, y un conjunto de medidas que equipararan las diferencias sociales profundas que perduraban como formas graves de inequidad. Los programas de desarrollo humano sostenible fueron entonces muy importantes, así como el avance en el bienestar socioeconómico, la seguridad física, la democracia participativa, el reforzamiento del tejido social y asociativo, el respeto de los derechos humanos, el fin efectivo de la discriminación racial y el buen gobierno.

'Reconciliation. 35 The Commission recommends that: Different religious groups seek ways to communicate with one another as a basis for eliminating religious conflict and promoting inter-religious understanding.

⁵⁸⁸ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web Department of Justice and Constitutional Development of the Republic of South Africa. Volumen 5, chapter 8. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

Religious group seek ways of incorporating marginalized groups into their communities as a way of addressing the problems contributing to various forms of a social behavior.

Faith communities promote a culture of tolerance and peaceful coexistence. Forms of worship be explored wich transcend language and cultural differences.

Religious communities take the initiative to expose members from predominantly white and black communities to one another.

Religious groups, in consultations with other NGOs, establish institutional forums to promote reconciliation.

Specific attention should be given to the establishment of peace corps, not only as a mean of helping communities in need, but also for developing the skills of less privileged youth, such a body could also be used to expose more privileged members of the community to the needs and the living conditions of the majority of South Africans.

Given the racial and ideological conflict prevalent in the country, the peace corps should include conflict resolution and peacemaking as an integral part of its curriculum.

Religious communities develop theologies designed to promote reconciliation and a true sense of community in the nation.

Particular consideration could to be give to the role of whites as beneficiaries of apartheid, with regard to reconstruction and reconciliation.

The empowerment of black people and those who have suffered gross violations of human rights to move beyond victimhood in regaining their humanity.

The characteristics of good citizenship, the rule of law and the common good in society.

The articulation of a global ethical foundation which is in keeping with the major beliefs of the various religions⁵⁸⁹.

La recuperación del pasado también fue relevante para la reconstrucción de la identidad nacional a través de la memoria de la tragedia. Así, el estado sudafricano

⁵⁸⁹ <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web del Ministerio de Justicia de la República de Sudáfrica. Volumen 5, chapter 8. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

postapartheid se encontró con el deber de conciliar las tensiones implícitas en la búsqueda de la nación no racial y en la adopción del multiculturalismo sin caer en una homogeneización cultural (Candau: 2001). En ese escenario comenzó a ser utilizada la metáfora de la nación arco iris, que simbolizaba una serie de grupos culturales representados por colores discretos, con matices que se confundían entre sí. Ninguno predominaba pero cada uno era esencial para la composición de todo el espectro. Así, aquél representó identidades que en armonía coexistían en la diversidad, bajo el cielo de una africanidad en común (Sharp: 1998).

El informe final de la CVR, también desarrolló de modo minucioso un conjunto de ejes que dieron cuenta de lo recabado a partir de las audiencias relacionadas con las adscripciones religiosas: situación de la cosmovisión religiosa africana, de las iglesias cristianas, de la fe musulmana, del judaísmo, del hinduismo y de la fe Baha'í⁵⁹⁰. En particular, se exploró la actuación de las comunidades religiosas como agentes de opresión, al haber sido algunas de ellas, como la reformada holandesa, conniventes con el gobierno. Las que no lo fueron explícitamente, habían apoyado de modo tácito al sistema, permitiendo la existencia de iglesias con divisiones raciales justificadas a partir de universos simbólicos bíblicos, e instigando a la neutralidad, como en el caso de las evangélicas:

*... 'Our silence was in fact sin and our failure to act decisively against all forms of apartheid made us party to an inhuman political ideology...'*⁵⁹¹.

Del mismo modo fueron presentadas las que sufrieron persecuciones, cuyos líderes y fieles padecieron tanto como el resto de la sociedad civil. En lo material, se les aplicaron medidas como el cierre de establecimientos escolares, culturales y de salud, asfixia económica, investigaciones y otras variadas formas de presión. Las iglesias también fueron objeto de manipulación ideológica por parte del estado, quien las instigaba a la lucha anticomunista y a la propagación de tales ideas entre los fieles. No obstante, algunas, como la de Zión, exhortaron a sus seguidores al reforzamiento de la autoestima para ponerse de pie frente a la opresión estatal, a la resistencia pasiva y a la desobediencia civil.

Ya en la etapa de transición, se observó que comenzó a haber cierta apertura en la actitud de aquéllas, sobre todo basada en la toma de conciencia sobre la compleja situación socioeconómica sobre la cual consideraban que debían operar. A su vez, una mirada hacia

⁵⁹⁰ *Ibidem*, volumen 1, páginas 58 a 92. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

⁵⁹¹ *Ibidem*, volumen 1, página 73. Consulta realizada el 24 de noviembre de 2015.

el pasado las impulsó al reconocimiento de su inacción / complicidad como errores que deberían asumir con sentido de proyección hacia el presente y futuro en remodelación.

... 'Religious communities must take responsibility for the actions of their followers in this regard. The nation has a right to expect of them a commitment to mutual respect between religious groups, the building of communities that include people of different religious, racial and ideological persuasions and the promotion of peace and justice.

123. Missionary and colonial initiatives which undermined African culture and traditional religions –a practice that continues to be perpetuated in many circles today – require careful reassessment by all religious communities. Christianity has, because of historical and power relations, a special responsibility in this regard.

Religious communities need to share responsibility for the undermining of cultural and religious identity, not least among many urbanised African youth. The reaffirmation of Ubuntu (generally translated as 'humaneness', expresses itself metaphorically in umuntu ngumuntu ngabantu, 'people are people through other people') –grounded as it is in traditional African culture and increasingly supported by other religious groups– requires other established religions to gain a new understanding of traditional African religious symbols and beliefs...⁵⁹².

Luego de recorrer la tarea que la comisión dejó plasmada en los informes finales, se sostiene que no hubo una herramienta particular para resolver todo el problema ni un camino único hacia la reconciliación tan anhelada por los sudafricanos, pues, como decía Mandela, no era fácil *'reconciliar las aspiraciones de los negros con los temores de los blancos'*⁵⁹³. Así, por medio de aquel retorno a la conciliación de los pueblos sudafricanos, se habría comenzado un proceso a nivel nacional, de curación, confesión y perdón. Para ser capaces de perdonar, había que saber que cada uno podía hacerlo y por qué lo hacía. Por eso, la verdad era tan central para ese ejercicio (Siddiqui: 2005). En cada contexto, un nuevo y complejo proceso debía ser diseñado, contextualizado a partir de las características

⁵⁹² <http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>. Sitio web Department of Justice and Constitutional Development of the Republic of South Africa. Volumen 1, pág. 92. Consulta realizada el 2 de diciembre de 2015.

⁵⁹³ <http://www.lagaceta.com.ar/nota/553171/opinion/nelson-mandela-modelo-seguir.html>. Periódico La Gaceta, domingo 21 de julio de 2013. Nota: *Nelson Mandela, un modelo a seguir*.

propias, surgidas del entramado de relaciones sociales que habían signado el escenario en el que se pretendía conectar el pasado con el presente de modo reparador (Arendt: 2005).

En segundo lugar, no se considera pertinente juzgar a un proceso de reconciliación como un éxito o un fracaso. Cada uno está compuesto de pequeños éxitos y fracasos, dado que 'cada silencio que se rompe es una victoria para la reconciliación', compuesta por una multitud de iniciativas, pasos y etapas. Tercero, debe ser otorgado el tiempo necesario para que pueda ser decantado todo el caudal de situaciones, colectivas e individuales, dolores, frustraciones, etc. que son legado de la violencia institucional pasada, a la vez que paralelamente se implementen otras actividades de reforma o reconstrucción. La Comisión cumplió su cometido, y luego de la finalización de su funcionamiento solamente restaba que 'el milagro se operara', dado que con Mandela en el gobierno parecía que se tenía la capacidad de 'exorcizar todos los males'. Pero al triunfalismo inicial le sucedieron instancias complejas de decisión y reestructuración que, lentamente, comprometieron el escenario hacia finales del siglo XX.

Así, la transición significó el espacio conceptual, político y teórico sobre el cual se pudieron pensar las formas *posapartheid* desde el punto de vista de las proyecciones sociales disponibles en el horizonte de la época. La falta de opciones durante tal proceso había llevado a los sujetos subalternizados a su implosión ideológica. La epidermis había funcionado durante décadas como organizadora de la experiencia social, produciendo escisiones que iban más allá de las físicas y llegaban hasta las de su propia existencia. Sin embargo, fue el mismo proceso de racialización el que se presentó como punto de partida para desanclar tales estructuras.

La sociogénesis del *apartheid* había operado en las clasificaciones, los ordenamientos, las disposiciones de lo real y lo inmaterial. Así, los individuos liberados de las tramas subjetivantes de la opresión, luego de comenzar a dejarlas atrás, iniciaron un acto de invención histórica que ayudó a comprender la naturaleza de la lucha y las tramas que se habían desplegado en el pasado. Sin embargo, las buenas intenciones no alcanzaron, y desde entonces hasta el presente, el ciclo de conflicto – resistencia volvió a repetirse con renovadas problemáticas que dejan en claro que el desmantelamiento de un entramado de décadas de duración es más dificultoso de lo que parece.

A continuación se incursionará en la etapa *postapartheid*, momento en el que la esperanza inicial de un cambio estructural comenzó a verse opacada por la lentitud y las

dimensiones del trabajo por realizar. A la deseada reconciliación, en muchos casos, se le opuso la victimización y el desencanto, y no faltó un recrudecimiento de violencia que, arropado de contemporaneidad, amenazó con recordar los viejos tiempos.

3.4- Cristianos y ciudadanos

Los desafíos de la transición y la posterior consolidación democrática expuestos conducen a comprender cómo procesos de restauración social pueden ser llevados a cabo en grupos humanos que han asistido a décadas de opresión y segmentación. No se trataba solamente de que el estado de derechos se institucionalizara, y que la ley derivada de él promoviera la equidad y el otorgamiento de todos los derechos que habían sido selectivamente privados en el pasado. La fractura social que había producido la segregación institucionalizada atravesaba a todos los habitantes del país.

Inclusive, en ese marco, la politización supuso mucho más que el desarrollo de los procesos clásicos de la conciencia: implicaba la novedad histórica que la acción podía poner en juego. Las certezas construidas a partir de la lucha *antiapartheid* entraron en tensión, interpeladas por las tramas de una nueva subjetividad (Thompson: 2000). La sociedad, entonces, tuvo que potenciar su marcha hacia el paso final de su recorrido dialéctico, para llegar al equilibrio, a la restauración del orden en el escenario que, incierto, se presentaba. Las negociaciones fueron la clave, y si bien partieron desde la divergencia de intereses y de las diferencias de posturas, se encaminaron hacia la pacificación.

Entre los actores sociales nunca hubo homogeneidad de pensamiento ni de acción, y hacia el interior de cada grupo el *apartheid* impactó de diferente modo. Entre la población blanca, los *afrikaners* se mantuvieron, en general, comprometidos con el gobierno del partido nacional. No obstante, el grado de adhesión varió desde la tácita aceptación hasta la militancia activa. Entre los descendientes de británicos, las ideas de racialismo provocaban debates, pero más aún su institucionalización antidemocrática, que ponía en tensión sus ideas de liberalismo político. Ante las ventajas de la economía capitalista extractiva que el país ofrecía, los sectores medios y altos preferían permanecer alineados con el poder. Los *coloureds*, según su pertenencia social y cultural, evidenciaron la mayor heterogeneidad de posiciones, y si bien muchos prefirieron acercarse al gobierno

por su estatus diferencial, hubo otros que se distanciaron al percibir que se los trataba con racialismo subalternizante como a los negros.

Todo lo anterior se vio atravesado por la actividad laboral desempeñada, la educación recibida, el lugar de residencia y la religión profesada, de modo tal que la combinación de todas esas variables ofreció un escenario complejo, heterogéneo, cambiante y, en definitiva, condicionado por las lógicas de supervivencia en tiempos hostiles como los del pasado sudafricano.

En síntesis, no todos los blancos apoyaron al apartheid, ni todos los negros fueron parte de la resistencia. De hecho, uno de los problemas principales de la convivencia *postapartheid* fue la recomposición derivada de las acusaciones de colaboracionismo y connivencia que muchos, más allá de su identidad étnica, habían sostenido. Fueron múltiples las situaciones en que, por obtener el beneficio de la excarcelación, de datos sobre un familiar detenido o desaparecido, o de recursos económicos para la subsistencia, alguien delató, informó o actuó a favor de las fuerzas de seguridad del gobierno. Como contrapartida, muchos blancos consideraban que los excesos del gobierno eran injustificados y brutales.

En menor escala, hubo quienes fueron sumisos y optaron por no participar en las acciones públicas de resistencia, como colocación de explosivos, marchas, huelgas, boicots, etc. y por eso fueron percibidos como colaboradores del gobierno o bien, como ciudadanos negligentes que no se involucraron en la lucha por la liberación. Más allá de los neutrales, las posiciones basculantes fueron problemáticas, dado que agregaron incertidumbre y desconfianza a un escenario en sí mismo complejo. Las mujeres, por su parte, tuvieron un activo protagonismo, sobre todo entre los oprimidos, hecho que aún no ha sido suficientemente resaltado en la historiografía. Pudieron mantener escondidas a personas perseguidas, curar heridas luego de manifestaciones, ocultar armas, intercambiar información, aportar recursos económicos, peticionar, entre otras actividades.

A lo largo de las décadas de opresión, la resistencia se incrementó y diversificó gradualmente, pues se sumaban sectores que estaban cada vez más avasallados por el gobierno. Desde los años '50 y '60 la participación pasó de ser limitada a líderes políticos hasta la masividad de los años '80 y principios de los '90. Del mismo modo, y en perspectiva histórica, el escenario urbano fue más dinámico que el rural.

Sudáfrica posee hoy una población de 53675563 personas, según estimaciones de julio de 2015. La composición étnica es de 80.2% de negros, 8.4% de blancos, 8.8% de *coloureds* (término usado en el censo nacional para aludir a personas de ascendencia étnica mixta), 2.5% de indios y demás asiáticos⁵⁹⁴. Los idiomas oficiales son 11 y existen múltiples dialectos⁵⁹⁵. Las religiones que según el censo de 2001 se profesan son: 36.6% cristianismo protestante (Zionist Christian 11.1%, Pentecostal / Charismatic 8.2%, Methodist 6.8%, Dutch Reformed 6.7%, Anglican 3.8%), cristianismo católico el 7.1%, musulmana el 1.5%, otras formas de cristianismo 36%, otras 2.3%, no especificadas 1.4%, y ninguna 15.1%⁵⁹⁶.

Como se ha visto a lo largo del trabajo, las adscripciones protestantes tuvieron diferentes momentos en su retórica relacionada con la política. Mientras en el pasado se apelaba a la obediencia, basada en los contenidos bíblicos de los cuales emanaba la voluntad de Dios, en las últimas décadas las teologías recuperaron las nociones de liberación y unidad a partir de la reinterpretación de dicho texto. Por eso, la imbricación entre ideas políticas y religiosas estuvo presente en el devenir de África del sur, con particularidades como la escisión entre iglesias que permitían la presencia de blancos y otras que hacían lo propio con no blancos, la reinterpretación bíblica, etc. Las tensiones en el nivel institucional de dichas iglesias, sobre todo en sus jerarquías, condujeron a la expresión pública de declaraciones que mientras en algunos casos, como se ha analizado, profundizaban sus ideas, en otros, buscaban reconciliar las dicotomías que en la práctica las dividía o la redimensión de las creencias.

⁵⁹⁴ <http://www.statssa.gov.za/publications/Report-03-01-67/Report-03-01-672011.pdf>. Sitio web del gobierno sudafricano para estadísticas y censos. Consultado el 1 de febrero de 2016.

⁵⁹⁵ Sudáfrica posee 11 idiomas oficiales. El inglés fue declarado idioma oficial de la Colonia del Cabo en 1822, en sustitución holandés, y la política lingüística dictada por el gobierno de la época fue de anglicanización. En la formación de la Unión de Sudáfrica en 1910, que unía las antiguas repúblicas boeres del Transvaal y el Estado Libre de Orange con las colonias del Cabo y Natal, el inglés fue idioma oficial junto con el holandés, que fue sustituido por el *afrikaans* en 1925. Hoy, el inglés es la *lingua franca* y el idioma primario del gobierno, los negocios y el comercio. Según el censo de 2011, es hablado como lengua materna por el 9,6 % de la población. El *afrikaans* es la tercera lengua más usada en Sudáfrica: el 13,5% del total. Su origen se remonta al siglo XII, derivada del holandés con palabras del inglés, alemán, portugués, francés, malayo y algunas lenguas africanas. Integrante de la identidad *afrikaner*, fue declarado lengua oficial, junto con el inglés, en 1925. Desde 1948 jugó un papel importante en el gobierno de la minoría blanca durante el *apartheid*, y hoy representa el 13,5% del total de la población. Las demás lenguas habladas son: isiZulu, por el 22.7%, isiXhosa, Setswana por el 8%, Sesotho por el 7.6%, isindebele por el 2.1%, Sepedi por el 9.1%, SiSwati por el 2.5%, Tshivenda por el 2.4%, Xitsonga por el 4,5 %, y otros el 1,6 %. <http://www.southafrica.info/about/people/language.htm#VpLGzbZ95dg>. Sitio web oficial sobre Sudáfrica. Consultado el 1 de febrero de 2016.

⁵⁹⁶ <file:///D:/Desktop/Census%202001.pdf>. Censo Nacional de Población de 2001. En este documento fue consultado el ítem religión. En el posterior, de 2011, no figura. Consultado el 4 de febrero de 2016.

Así, la realización de entrevistas personales respondió, tal como se manifestó en el inicio del presente trabajo, al objetivo de detectar la percepción acerca de cuál consideraban que había sido, hasta 1994, la relación entre la institución religiosa a la cual frecuentaban y el poder político, y qué cambios percibieron en el mismo sentido luego de esa fecha. Si bien tales consultas no constituyeron la fuente principal de la investigación, se las consideró relevantes para comprender la perspectiva individual de las unidades informantes en su contexto, a los efectos de ser contrastadas con la información documental y la bibliografía editada sobre el tema.

La perspectiva teórico - metodológica utilizada en ellas, el interaccionismo simbólico, tendió a la obtención, por medio de una observación participante inicial, de elementos simbólico – conductuales, con la finalidad de darles un tratamiento descriptivo válido. Luego, las entrevistas realizadas, aleatorias, flexibles, abiertas, con repregunta y desde la perspectiva de la historia oral, buscaron relevar tanto el registro vigente sobre el tópico consultado como el vocabulario empleado para expresarlo, indicador del modo en que percibieron una cuestión que atravesó dramáticamente la historia nacional reciente⁵⁹⁷.

El acercamiento a los asistentes a servicios religiosos suponía crear un clima previo de relativa confianza. En general no se encontró resistencia e incluso en algunos interlocutores pudo ser percibida cierta locuacidad por narrar hechos del pasado, sobre todo referentes a lo personal. No obstante, algunos de los consultados resultaron hostiles, argumentando que no consideraban que pudiesen aportar recuerdos porque ‘en su momento ya habían dicho todo lo que tenían que decir’. Más que lo expresado, se pudo detectar actitudinalmente cierta perturbación y expresión dolorosa y / o temerosa ante el recuerdo de lo acaecido.

El rango etario al que se priorizó fue predominantemente el de 40 a 50 años, debido a si bien eran jóvenes durante el *apartheid*, pudieron comprender la situación imperante y asistir tanto a los duros años finales de aquél como a la transición y a los primeros años de la democracia multirracial. Fueron indagadas unas pocas personas de menor edad, quienes

⁵⁹⁷ Entrevistas realizadas en iglesias pentecostales Eden Christian Fellowship, Cape Town. Min: Billing Siwila y People of Destiny Church, Johannesburg. Rev. Samuel Matoka.

Iglesias metodistas: Langa Methodist Church, Cape Town. Pastor Nathy West View Methodist Church, Pretoria.

Iglesias reformadas: The Reformed Church Cape Town, Cape Town. United Reformed Church in Southern Africa, Cape Town.

Iglesias anglicanas: St. Pauls Anglican Church, Cape Town. Anglican Church of Southern Africa, Cape Town.

aportaron percepciones relacionadas con el intervínculo iglesias – poder político en instancias *postapartheid*, al igual que quienes tenían edad avanzada y poseían un registro o huella mnémica difuso.

En cuanto al género, si bien las mujeres se mostraron más proclives a responder, sus testimonios resultaron difíciles de circunscribir al tópico consultado debido a la excesiva incorporación de elementos personales en la narración, relacionada en casi todos los casos con situaciones vivenciadas. Por lo antedicho, si bien algunos relatos comenzaban con cierta referencia a que quien encabezaba el oficio religioso criticaba al gobierno y a sus medidas, luego derivaban en situaciones de cotidianidad que habían sido protagonizadas individualmente o en núcleos cercanos.

Los varones expresaron algunas cuestiones que permitieron comprender un doble nivel de información: mientras por un lado denotaron poseer conocimiento relacionado con cierto activismo *antiapartheid* en las iglesias, por otro dejaron ver su sentimiento de desconfianza por considerar la posición de aquéllas como acomodadiza. En relación con el vínculo entre su iglesia y el gobierno, todos coincidieron en que ‘eran tiempos difíciles’, que les habían enseñado que ‘de política no se hablaba’, ‘había cosas sobre las cuales no se decía nada’. Sin embargo, la mayoría afirmó que sí se dialogaba, principalmente para el intercambio de información sobre la situación de personas que habían sido reprimidas / encarceladas, y en relación con acciones a realizar, entre otras.

La reunión de personas no blancas estaba prohibida por constituir un delito de sedición, por ello, los encuentros religiosos, al igual que los funerales y los eventos deportivos estaban incluidos en las escasas oportunidades de socializar eludiendo en alguna medida los diversos controles que operaban habitualmente. Así, la solicitud / intercambio de información, la planificación, la demanda de ayuda de algún tipo, entre otras cuestiones de las múltiples que un colectivo social podía realizar en un escenario de opresión y censura, eran más viables en esos espacios que en otras circunstancias cotidianas.

A pesar de ello, todos los consultados coincidieron en que el temor a la presencia de presuntos informantes infiltrados u otros que por presiones debieran notificar situaciones específicas, actuaba como limitante en las expresiones emitidas o en las acciones llevadas a cabo. En algunos relatos se hizo mención a que en la plática a los fieles el líder religioso hacía referencia a ‘ser pecador’ como a quien apoyaba al poder político vigente, y que el

gobierno era metafóricamente referenciado como 'tiempos de tribulación', épocas oscuras' o 'el fin de los tiempos'.

El mensaje positivo explicaba que ante 'ante una adversidad tuvieran fe... que Jesús los iba a proteger', y que 'llegarían tiempos de cambio'. Todos aludieron a la utilización de una retórica basada en eufemismos, aunque en algunos casos podría haberse tratado de una interpretación personal. En tal sentido, se repreguntó acerca de si consideraban que la iglesia poseía un compromiso militante o no. La mayoría sostuvo que las iglesias, en la escala local, sí sostenían un compromiso basado en un prudente y velado nivel de crítica, pero que en la de liderazgo institucional, suponían que se respondía al poder instituido.

En relación con la asistencia a servicios religiosos, casi todos declararon una frecuencia promedio de una vez por semana, aunque un tercio argumentó una presencia más frecuente basada en actividades como lectura bíblica o actividades solidarias relacionadas, como ensayos para la participación en coros, distribución de ropas / alimentos, etc. Cuando los testimonios se acercaban a finales de los años ochenta, la alusión a las ceremonias religiosas exaltaba un compromiso mayor en dos sentidos: en que 'estaban llevando la palabra de Dios al pueblo para mitigar su sufrimiento', y en que 'el Espíritu Santo pronto sería derramado sobre el país', como expresiones tomadas de los pastores.

Tal como se indicó, se apuntó con las preguntas a diferenciar los distintos momentos históricos. Por ello, se pudo percibir muy nítidamente y en forma general que antes de 1990 predominaba un clima más opresivo, con retórica metafórica o difusa. Desde esa fecha, la percepción tiende a ser la de un incremento en formas discursivas combativas, ya sea a través de expresiones reales o de alusiones bíblicas que buscaban actuar como modelo o impulsar a la acción. No obstante, y ante el correlato de incremento de la violencia institucional represiva, la mitad de los consultados afirmó no haber hecho más que escuchar el mensaje.

Cuando la etapa de democracia multiétnica comenzó, la mayoría afirmó que un clima de euforia signó los encuentros religiosos, a la vez que, en algunos casos, fue detectada cierta incertidumbre. Un tercio de los consultados refirió que asistieron a debates relacionados con la reconciliación promovida por el gobierno de Mandela. En tal sentido, quedó en evidencia un cambio progresivo de discurso: mientras en un principio se les

promovía que 'el juicio de Dios llegaría a los culpables', 'que todos los que habían hecho daño recibirían el castigo divino', y que luego de eso 'el mal sería superado, para comenzar un nuevo camino', un año más tarde se incentivaba a 'la necesidad de perdonar' para poder 'dejar atrás los años de oscuridad'.

Las iglesias y sus representantes ya eran conscientes de la necesidad de infundir mensajes de pacificación, pero también, hacia su interior institucional, debieron hacerse cargo de una mirada retrospectiva que interpelaba las ideas y acciones sostenidas en las décadas pasadas. En tal sentido, Tutu sostuvo:

'La teología nos ayudó dentro de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación a reconocer que habitamos un universo moral, que el bien y el mal son reales y que importan. No es algo indiferente. Este es un universo moral, lo que significa que, a pesar de toda la aparente evidencia de lo contrario, no hay forma en que el mal y la injusticia y la opresión y las mentiras puedan tener la última palabra' (Tutu: 2012, 97).

Desde ese punto de vista, los entrevistados refirieron a un cierto clima optimista que las adscripciones exteriorizaron, pero ninguno aludió haber asistido a encuentros en los cuales fueran reconocidas públicamente acciones u omisiones de la época del *apartheid*. Sí recordaron haber seguido a través de los diversos medios de comunicación los debates suscitados en el marco del proceso de reconciliación, y sobre el funcionamiento de la CVR para conducir el proceso de justicia restaurativa, por el cual los perpetradores de situaciones de violencia / lesa humanidad podrían recibir la amnistía a cambio de relatar pormenorizadamente sus acciones y solicitar el perdón de las víctimas o de sus familiares.

Las entrevistadas incorporaron en el relato un conjunto de situaciones personales / familiares que llevaron a reflexionar en torno de dos cuestiones: la colaboración de algunas iglesias en situaciones de apoyo a personas perseguidas y de ayuda para conocer lugares de detención o si alguien estaba con vida o no. Pero tales acciones no siempre tenían que ver con lo denominacional sino que en algunos casos, la participación personal de pastores tuvo que ver con que disentían con la orden general de la adscripción o bien, que tenían una afinidad afectiva tal con su feligresía que optaban por intervenir para prestar alguna ayuda.

La refuncionalización de valores como el perdón, tendiente a la reconciliación social condujo a replanteos sobre el vínculo histórico entre religión y poder político. El

tema era que los integrantes de ambos sectores no sostuvieron posiciones homogéneas ni dentro de su espacio ni en el tiempo. Además, dado que se focalizó en adscripciones de áreas urbanas, no corresponde generalizar al resto del país a partir de los testimonios recolectados. Solamente se sostiene que cuanto más alejadas estaban las iglesias de los núcleos urbanos, más imbricada se hallaba su realidad con el contexto político local, y éste, a su vez, con esferas intermedias que los acercaba al central. Esas distancias operaron a favor de aquellas iglesias que disentían con sus jerarquías, de modo tal que podían actuar con mayor flexibilidad ante la lejanía de los controles.

La multiétnicidad sudafricana intervino en tal interconexión, sumando un elemento vital a tener en cuenta. Por ejemplo, fue evidente que las regiones *afrikaners* tuvieron un fuerte vínculo con el poder blanco, así como en los *homelands* se centralizaron las instancias de oposición y resistencia. Aquellos actores fueron una parte del entramado social dispuesto territorialmente, por lo cual, el escenario se complejizaba hasta el infinito: hubo apoyo negro al gobierno del Partido Nacional, intelectuales blancos que lucharon por la finalización del *apartheid*, otros que encabezaron situaciones oscilantes de apoyo con alternancia, algunos que eran conciliadores, los que se alineaban con ambos sectores a la vez, y quienes permanecían obedientes al sistema, sobre todo por temor.

Así, pese a la dominación blanca, la dinámica de las relaciones entre ellos y los negros implicó un tipo de interacción en la que hubo intercambio entre los unos y los otros, estableciéndose un tipo de equilibrio en el que operó la alternancia de tres elementos de sociabilidad: separación, conflicto y cooperación. Tales transformaciones no dejaron en ningún momento de estar condicionadas por el modelo blanco de dominación, lo que simultáneamente determinaba que el intercambio social ocurriera bajo los tres mecanismos de sociabilidad antes mencionados.

Esas tres dinámicas de relación entre los grupos segregados, determinaron el tipo de acuerdo establecido entre las partes produciendo formas fluidas de aparente estabilidad social que, a la larga, y sobre todo en los escenarios urbanos, resultaron en fuertes tendencias hacia la violencia explícita. Así, la tecnología del *apartheid*, una vez instaurada y sostenida por medio de dispositivos de coerción y temor, resultaba un mero programa de poder, sustentador de los engranajes capitalistas de acumulación. En tal sentido, se trató de un régimen de silenciamiento dotado de mecanismos diversos para autosostenerse.

Un equilibrio interno le permitía la continuidad como un sistema de explotación en el que habría más intercambios entre los grupos de lo que ambas partes estaban dispuestas a aceptar. Las sociabilidades se combinaban y eran significadas / resignificadas permanentemente por los sujetos (Balandier: 1993). En el nivel ideológico, en cambio, los individuos establecían una relación hermenéutica, en tanto que las representaciones a las que adherían les eran funcionales para otorgar sentido a sus prácticas económicas, políticas y sociales. Tales ideologías, como concepciones del mundo, inspiraban su *praxis* social. Desde ese punto de vista, suministraban un horizonte simbólico para comprender la realidad y una regla de conducta moral para guiar las acciones en las instituciones que, a diferencia de los aparatos represivos, sujetan a los individuos a través de prácticas ideológicas.

Uno de ellas, el aparato religioso, compuesto por iglesias e instituciones, operaba junto con otras en la alternancia de cambio y equilibrio, el contrario entrópico del conflicto. Así, el sistema tendió a permanecer estable, garantizando su reproducción a lo largo del tiempo. Cuando múltiples y complejas circunstancias de orden internacional operaron conjuntamente, el espíritu de época cambió y el escenario local mutó de modo gradual pero decisivo. Nuevos paradigmas se instalaron aún mientras los antiguos no habían sido desmantelados.

El poder aceleró el discurso transicional, mientras que la religión debió ser más prudente para el manejo de las contradicciones discursivas y vivenciales que pudieran surgir. La profundización de argumentaciones superadoras, reparadoras y optimistas debía dirigirse, como un proceso biológico, hacia una regeneración total. Los testimonios emanados de fieles de las cuatro adscripciones demarcaron algunas diferencias y también semejanzas, hecho que contribuye a confirmar cómo el núcleo discursivo emanado 'de la fuente bíblica' pudo ser funcionalizado por cada una de ellas, adaptativa e interesadamente, en cada una de las etapas históricas.

Los concurrentes a la iglesia reformada, casi en su totalidad sostuvieron haber adherido, antes de 1994, a los criterios de segregación en su sentido amplio, y también en el culto, pero sólo la mitad aceptó que dudó de las fundamentaciones bíblicas sobre superioridad racial blanca y que nunca hubiese iniciado una controversia por ello. Las acciones de represión de las que tomaban conocimiento las consideraron, en general y tal como el gobierno expresaba, derivadas de la militancia comunista subversiva del orden

instituido, y en tal sentido, casi todos opinaron que los reprimidos no hubiesen sufrido esas circunstancias si no hubiesen sostenido esa ideología.

Casi todos reconocieron que las iglesias estuvieron siempre en contacto con el poder político y apoyando sus acciones, y sólo unos pocos admitieron que los pastores los presionaban 'bíblicamente' para, desde lo individual, sostener el sistema. No obstante, y si bien casi todos aceptaron la democracia plena, aún conservan pensamientos racistas y conservadores, y se oponen al gobierno del Congreso Nacional Africano. Resaltan que la fe reformada posee características particulares, dado que es de origen europeo pero reelaborada durante cuatro siglos en África. Si bien son una minoría, se refieren a ella como a una parte sustancial de su identidad, y que aún en el presente 'Dios los conduce en el cumplimiento de su destino de pueblo superior elegido, para lo cual algún día volverán al poder'.

Los metodistas se expresaron de modo muy general, y la primera referencia sobre religión y poder fue sobre Mandela y su educación en escuelas de esa misión. En cuanto a la percepción hasta 1994, cerca de la mitad de los informantes remitió a casos en los que los ministros alentaron a los fieles a lo que podría resumirse como neutralidad. Concretamente, a través de una retórica cercana al pacifismo, se les impulsaba a permanecer sin militancia contra el gobierno, pero a discernir que muchas de sus acciones no eran acordes con las enseñanzas bíblicas. Su núcleo discursivo acentuaba el antirracismo, y valores como la educación, la dignidad humana y la libertad. Un tercio de los testimonios expresaron haber recibido ayuda económica durante y luego del *apartheid*, a la vez que un fuerte incentivo para considerar a la reconciliación como la vía esencial para la reparación del pasado y la continuidad hacia un futuro multiétnico, democrático y liberal. En relación con la racialidad, sostuvieron el mensaje de no segregar, aunque hubo iglesias que sí lo hicieron. No obstante, el pragmatismo fue destacado y ninguno de los informantes indicó tener rechazo en compartir servicios religiosos con integrantes de otros grupos étnicos.

La iglesia anglicana, de antigua presencia en el territorio, sostuvo constantes vínculos con el poder. No solamente podía ejercer presión desde el nivel local, sino que sus vínculos con Gran Bretaña contribuyeron a que gozara de cierta iniciativa y autodeterminación. Quienes fueron consultados afirmaron que antes de 1994 la iglesia ya tenía pastores negros ordenados que lideraban sus iglesias, y que preferían concurrir a

aquéllas, no sólo por cuestiones étnicas sino porque las actividades extra – religiosas que desarrollaban les resultaban sumamente beneficiosas. Por ejemplo, alguien expresó que no solamente era posible conseguir empleo por su intermedio, sino que había sido mejor tratada entre los blancos. El sentido vivencial anglicano habría otorgado, según un tercio de los entrevistados, un refuerzo a la estima que por clase y etnia que sentían estaba degradada. Luego de 1994, el liderazgo del Arzobispo Tutu cobró tanta notoriedad, que su lucha político – religiosa propició el proceso de transición pacífica, de reconciliación y de pacificación que evitó en gran medida el estallido de acciones violentas tanto de negros que buscaban venganza como de blancos para no dejar el poder.

Por su parte, los fieles de la iglesia pentecostal, propiciadora de experiencias transformadoras del individuo, sobre todo por medio del ´renacimiento espiritual, permaneció anclada en un discurso neutralizado, que Durkeim hubiese descripto como el de un fiel que buscaba en su culto refugio, escudo y apoyo protector. No estaba en la esencia de sus pastores el enfrentamiento con el poder político sino más bien el sostén de una vinculación relacional, brindando a los asistentes mensajes de superación, ejemplarizantes y vacíos de hostilidad. Las cuestiones esenciales de la fe se dirigían a movilizar recursos emotivos, sensoriales y utilitarios. Casi todos los entrevistados expresaron haber sentido protección en la iglesia, simbolizada en la inclusión en los servicios y en sus actividades, de modo tal que desempeñándose como cristianos buenos podrían no sólo evitar situaciones violentas sino hacer alarde de ser residentes confiables y dóciles. Pero como en las anteriores adscripciones, no fue homogénea la vinculación con el poder, y aquellas iglesias que no dependían de una estructura jerárquica superior y se autogestionaban, utilizaron su espacio de oración para hacer discernir a los fieles entre ´los tiempos oscuros´ del *apartheid* y los ´los tiempos de Dios´ luego de 1994.

Luego de todo el caudal de información aportado por sudafricanos que fueron consultados de modo aleatorio, y que de buen grado aceptaron opinar, la primera reflexión que se suscita es la diversidad de situaciones y el entrecruzamiento vivencial – político – religioso que se produjo en lo que podría ser definido como un laboratorio. No solamente estaban en juego interacciones políticas, instrumentadoras del poder esencial y real, sino que las iglesias, poseedoras de esas mismas herramientas, sostuvieron una multiplicidad de vínculos tales que podría decirse que operaron en el escenario como protagonistas caleidoscópicos.

La fusión de factores étnicos, sociales, culturales, de clase, históricos, territoriales, familiares, lingüísticos, entre otros, en cada momento histórico y ante una realidad que, rígida en su plataforma fue cambiante en el tiempo, potenció una variación de imbricaciones imposibles de generalizar. Es muy importante tener presente que, según el lugar en que se residiera hacia 1948, la identidad étnica a la que se adscribiera –en la cual no siempre el fenotipo, lo lingüístico y lo cultural se entrecruzaba del mismo modo–, el nivel cultural y la ocupación, el destino individual difería.

Además, la aplicación del conjunto de leyes reguladoras del *apartheid* no fue homogénea, y acciones como la reubicación en los *homelands* desplazó al 80 % de la población negra y *coloured* al 13 % de las tierras menos aptas para toda actividad. La astucia individual, los contactos y circunstancias aleatorias los diferenciaron. La religión que habían practicado hasta ese momento, también se vio afectada por el nuevo lugar de residencia, pues las iglesias que se abrieron allí no siempre eran de la denominación a la que se había pertenecido. Estos cambios se impusieron en un contexto de represión legal y real, reduciendo al mínimo los intersticios de libertad. La vida pública y la privada habían quedado estrictamente pautada, y desde la educación, el trabajo, la movilidad, la residencia, la información, los derechos, la salud, y hasta el matrimonio, la alimentación, la diversión y la fe se vieron distorsionados. Todo estaba previsto según alguna ley o disposición.

La significativa explosión religiosa que se produjo desde la década de 1990, fue esencialmente urbana, aunque expandió más tarde hacia áreas suburbanas, periurbanas e interiores. Las congregaciones transformaron galpones, locales o escuelas en lugares de oración donde acudieron desesperanzados y sufrientes, carecientes y postergados. Un nuevo escenario religioso, tanto real como simbólico se presentó como potenciador y aglutinador de creencias, solidaridad y cohesión de grupo, que colaboró con la consolidación de procesos como el de la transición desde el *apartheid* hacia la democratización multipartidista y la Reconciliación *postapartheid*.

Ese desplazamiento hacia el ejercicio de la ciudadanía fue funcional al desarrollo de subjetividades en la renovación de la sociedad, y en la búsqueda de nuevas formas de legitimidad estructuradas en otro tipo de Estado. Suponía tanto reivindicar los derechos de acceder y pertenecer al sistema sociopolítico como el de participar en la reelaboración de dicho sistema, para, finalmente, redefinir aquello en lo cual se deseaba ser / estar incluido.

De ese modo, en el *postapartheid*, endémicamente heterogéneo, la ciudadanía se presentó en tensión inmanente con el policulturalismo. En ese terreno, las distintas formas de subjetividad fractales, cada vez más irreconciliables entre sí, pudieron dar rienda suelta a distintas posibilidades de acción social. La identidad devino entonces en una cuestión volitiva, como una actividad de autoproducción, junto con la amnesia estratégica y la construcción de una historia performativa derivada de un ejercicio de lingüística reconfigurador de lo acaecido y creador de un puente pasado – presente, en el que se sustentaría un escenario tolerable.

Finalmente, debe ser destacado que todos los argumentos obtenidos conducen a confirmar que en ninguno de los momentos históricos consultados hubo prácticas discursivas o acciones, reales o simbólicas que se manifestaran homogéneas y totalizadoras. Si bien existían adhesiones corporativas, siempre hubo cuadros que, por iniciativa, rebeldía o disidencia, generaron situaciones de divergencia. Desde el punto de vista del poder, tanto en las instituciones religiosas como en el núcleo político, tampoco hubo uniformidad. Los entrecruzamientos fueron constantes, y las imbricaciones personas – instituciones e ideas – acciones demostraron que en un sistema en apariencia monolítico existieron múltiples perspectivas, negociaciones y disidencias. En ese escenario, se fueron amalgamando los actores sociales en una imbricación que a veces se unió por la judicialización de la política, otras, hacia las opciones afirmativas contra las diferencias, o bien a favor de los reclamos genealógicos identitarios, detonando una erosión de la nación en tanto comunidad homogénea imaginada, dirigida por la alquimia de la reconciliación hacia el devenir democrático.

A continuación se procederá a analizar el conjunto de intervenciones que, en perspectiva histórica, signó a las interrelaciones entre sudafricanos pertenecientes a las diferentes adscripciones cristianas seleccionadas, con el poder político. Las sociabilidades podrán dar cuenta de la multiplicidad de escenarios en los que los fieles expresaron sus formas de creer y pertenecer en el complejo contexto sudafricano.

3.5- Política y religión

Los capítulos anteriores desarrollaron aspectos generales y específicos tanto del escenario sudafricano en perspectiva histórica como del proceso que vivió el país en las

décadas en las cuales el poder instalado apeló a la aplicación de una sofisticada tecnología de ingeniería social. A través de ella, la coexistencia de un entramado multiétnico en un vasto y fecundo territorio devino en una exacerbada lucha tanto por el sostén de la estructura legal que la sostenía como por el logro de su finalización. Así, generaciones de habitantes quedaron atrapadas en lo que con el tiempo fue una forma de vida subalternizante y con violencia.

En tales circunstancias, el poder debió emanar de fundamentaciones que legitimaran sus acciones e ideas, y, como ya ha sido descrito, en Sudáfrica, la minoría blanca había construido su retórica oficial a partir del texto constitucional y del apoyo confesional cristiano reformado. Desde esos pilares, todas las acciones institucionalizadas se dirigieron a beneficiar a dicho grupo, en desmedro de la mayoría de la población que, por su presunta inferioridad derivada de sus características etnoculturales, solamente constituía un engranaje en la maquinaria económica de producción.

Las argumentaciones religiosas, por su parte, derivadas de interpretaciones bíblicas, daban cuenta de su creatividad y esencialismo, a la vez que de profundas contradicciones: 'Dios conducía al pueblo blanco hacia su destino prometido, mientras el resto de los habitantes sería objeto del castigo divino que bíblicamente había sido impuesto'. En el mismo sentido, la imagen con que era representado ese Dios era el de un blanco, de nobles sentimientos y conducta pacífica. Para los no blancos, aquél no tenía elementos de identificación, y se expresaba con violencia, pues así debían ser tratados quienes no eran dignos de él por su inhumanidad e inferioridad (Juergensmeyer: 2004). Las ideas fueron extendidas a todas las áreas, como el espacio, segregando para que los que habían conseguido la supremacía no 'interfirieran en el natural desarrollo de quienes aún debían transitar un largo camino evolutivo', y el tiempo: 'el presente era para los que Dios eligió para llevar su mensaje, y el futuro, para quienes debían esperarlo para ser salvados'.

Sería la violencia uno de los elementos decisivos que, procedente del 'más allá sagrado habilitaría el uso de la fuerza para fundar y a la vez mantener el orden', dado que era autorizada y autoritaria, legítima y legitimadora, ejecutiva y ejecutora. En ese contexto, el conflicto se hizo presente, porque personalizaba la esencia religiosa: proporcionaba recompensas a algunos y males transhistóricos a otros. Aún más importante, abastecería de justificaciones para la violencia contra quienes desafiaban ese orden, a modo de 'soldados religiosos que debían custodiar el bastión divino de la fe contra las oscuras fuerzas del

mal'. El conflicto se absolutizó en posiciones opuestas extremas y los oponentes fueron 'satanizados'.

Así, la religión devino en un socio problemático del poder, dado que instauraba el conflicto, justificaba la violencia, y regionalizaba la política, haciendo que las reivindicaciones no religiosas, como las relacionadas con la identidad etnosocial y la participación cívica colectiva, que antes se expresaban con vocabularios marxistas o nacionalistas, se tradujeran en un lenguaje religioso. (Lanceros - Díez de Velasco: 2008).

En Sudáfrica, el poder se esforzó durante décadas por presentar al *apartheid* como una estructura necesaria, práctica y justa, con el fin de proveer de mano de obra de bajo costo a la economía nacional, y en gran medida lo hizo regionalizando su discurso, a la vez que apoyándose en la fe cristiana reformada. La población mayoritaria debió, ante ese modelo, hallar los argumentos que le permitieran contrarrestarlo. Como paradoja, lo hizo como resultado de una dialéctica superadora basada en religión africana / *ubuntu*, cristianismo protestante y principio civil de unidad en la diversidad.

En 1991 un grupo de líderes religiosos y empresariales unidos lanzaron una importante iniciativa por la paz. Como resultado de ella, veintitrés organizaciones firmaron el Acuerdo Nacional de Paz⁵⁹⁸, que por primera vez responsabilizaba al estado y a los partidos políticos tanto por las acciones como por omisiones de sus funcionarios o miembros. Como contrapartida, un mes después se reunió en Durban la Convention for a Democratic South Africa – CODESA, integrada por noventa y dos organizaciones unidas contra el *apartheid*. Formaron un frente que deliberó sobre el proceso de negociación con el gobierno y acordó los aspectos técnicos de la transición y del cambio de dirección política. Los temas tratados fueron: el manejo de las fuerzas de seguridad, el proceso electoral a llevarse a cabo, el control de las áreas de presupuesto y finanzas, la inserción de Sudáfrica en el mundo luego de la finalización de las sanciones comerciales, la elección de una asamblea constituyente, y la redacción de una la nueva constitución, democrática⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ <http://www.sahistory.org.za/dated-event/major-political-organisations-sign-national-peace-agreement-calling-laying-down-arms-create>. Sitio web de la South African History on line. Se trató de un Acuerdo Nacional de Paz firmado por las principales organizaciones políticas en una conferencia celebrada en el Hotel Carlton en Johannesburgo. Las de derecha se negaron a participar en la sesión, mientras que el PAC y la AZAPO aprobaron el acuerdo pero se negaron a firmarlo porque no querían ser parte de cualquier estructura que incluyera al gobierno. Se buscaba poner fin a la violencia política y deponer las armas para crear un entorno propicio para iniciar negociaciones libres y justas. 14 September 1991. Consultado el 2 de febrero de 2016.

⁵⁹⁹ <http://www.sahistory.org.za/article/codesa-negotiations#sthash.SsWpMGSx.dpu>. Sitio web de la South African History on line. Consultado el 11 de febrero de 2016.

Por su parte, el Concilio Sudafricano de Iglesias organizó una conferencia sobre Capacitación para la Reconciliación para formar una red de entrenadores, mediadores y reconciliadores como expresión del Acuerdo. En la sesión de apertura de esa reunión, en 1992, el obispo que presidía la iglesia metodista de Sudáfrica, Stanley Mogobva⁶⁰⁰, afirmó que ambos documentos ayudarían ampliamente a promover la reconciliación, tan necesaria en ese momento (Hofmeyr: 1995).

A continuación se examinará la etapa *postapartheid* en que, ya finalizada la labor de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, y aprobado el nuevo texto constitucional de 1996 para el funcionamiento de la democracia multipartidaria y multirracial, Nelson Mandela inició su mandato bajo la premisa de pacificar y restaurar al país del 'arco iris'. Su percepción inicial sobre la relación entre la religión y el poder fue muy clara:

Las religiones, como todos los demás aspectos de la vida humana, enfrentan desafíos. Hemos visto cómo la religión en tiempos pasados sirvió como base e incluso legitimó expresiones violentas de intolerancia y odio. Trágicamente, hasta a veces parece perder su capacidad para retener a la gente en buenos valores.

Sin embargo, pocas otras dimensiones de la vida humana llegan a tan enorme cantidad de seguidores como la religión, en todas las esferas de la sociedad, donde incluso los dirigentes políticos y los poderes económicos no tienen voz. De ahí su importancia para señalar una vez más los recursos de la espiritualidad y la bondad innata. Ella puede ser un poderoso aliado para afrontar los retos del poder, la alienación, el abuso y la violencia⁶⁰¹.

Pero más que ver a la religión como a una herramienta de captación popular y apoyo político, consideró que la profundización de los valores era el elemento esencial en el camino hacia el logro de una nueva moral que, instalada en la etapa democrática multirracial recién iniciada, sería promotora del cambio y de la consolidación ciudadana⁶⁰².

⁶⁰⁰ Para datos biográficos véase <http://v1.sahistory.org.za/pages/people/bios/mogoba-ms.htm>. Sitio web de la South African History on line. Consultado el 11 de febrero de 2016.

⁶⁰¹ En una nota del Periodista Noel Buyns el 8 de diciembre de 1999 y aparecida el 1 de enero de 2000, éste transcribe las palabras que Mandela expuso en su discurso con motivo de haber sido orador en Cape Town en el cierre de la Reunión del Parlamento de las Religiones del Mundo. <http://www.anglicanjournal.com/nc/news-update-items/other-news-items/article/mandela-praises-role-of-religion-844.html> Sitio web del Anglican Journal. Consulta realizada el 5 de noviembre de 2015.

⁶⁰² En sus alocuciones fue recurrente tal alusión. Véase Nelson Mandela, Discurso del Presidente Mandela ante la Iglesia Pentecostal en el Día de la Juventud. 15 de junio de 1997. Zuurbekom.

En tal sentido, la constitución de 1996 declara que la República de Sudáfrica es un estado soberano, democrático, fundado en el valor, entre otros, del no racialismo, según la Ley 108 de 1996, capítulo 1, artículo 1⁶⁰³. Con el tiempo, tal concepto profundizó su significado de promoción de la diversidad evitando esencialismos étnicos⁶⁰⁴ para devenir en

Reverendo Modise, miembros de la iglesia, Señoras y señores: Nuestra participación en esta reunión representa las relaciones muy cordiales que hemos de seguir construyendo con la Iglesia Pentecostal y otras entidades religiosas. La comunidad religiosa ha tenido siempre un papel vital en nuestro país y en la historia. Por tanto, debemos afirmar en la Jornada de Sudáfrica de la Juventud, que los jóvenes son el futuro de nuestra nación. Durante los años del apartheid, las iglesias y nuestra juventud hicieron una enorme contribución a la lucha por la libertad. Los líderes religiosos y los jóvenes fueron vistos a menudo conduciendo a nuestro pueblo en señal de protesta, marchando con audacia en la línea de fuego contra el apartheid. Muchos sacrificaron sus carreras, su infancia, a veces sus vidas en aras de la libertad. Su recompensa y la nuestra también, se encuentra en el logro de un gobierno democrático en un país donde todos somos ahora protegidos como ciudadanos iguales en virtud de una constitución justa. Cada nuevo logro de nuestra incipiente democracia hace honor a su memoria. Cada vela que se sustituye con la electricidad, cada nueva clínica que construimos, cada niño que es vacunado contra una enfermedad prevenible, cada casa que construimos, cada acre de tierra que se redistribuye, cada camino polvoriento que hemos asfaltado nos acerca a la visión por la que todos oraron, porque tenemos una vida mejor para todos! El fundamento de una vida mejor ha sido establecido. Pero todavía hay mucho más que orar y trabajar. El gobierno está haciendo todo lo posible para corregir la situación. Pero la responsabilidad para la normalización de nuestra sociedad no es el de gobierno por sí solo. El Organismo Internacional de la Iglesia Pentecostal, con sus cientos de lugares en el sur de África puede ayudar a sanar y construir el país. Las instituciones religiosas pueden ayudar a restaurar la cultura de la responsabilidad moral y el respeto de la dignidad humana. Esto significa que cada individuo debe tomar la responsabilidad de la construcción de nuestro país y forjar nuestra nacionalidad. En nuestra pequeña medida cada uno de nosotros puede ayudar a reconstruir este país. El Organismo Internacional de la Iglesia Pentecostal está dando un ejemplo destacado en la reconstrucción y el desarrollo de nuestro país. Sus iniciativas económicas están proporcionando puestos de trabajo y la creación de oportunidades para muchos jóvenes y en la miseria. A medida que nos esforzamos para la reconstrucción y la reconciliación, el desarrollo de la nación la construcción de anuncios, las organizaciones religiosas pueden hacer una contribución de especial importancia en sus programas para los jóvenes, especialmente construir la fuerza moral, la madurez emocional y la responsabilidad cívica de nuestros niños. Nuestra historia siempre ha obligado a nuestros jóvenes a asumir responsabilidad desde una edad temprana. Se convirtieron en luchadores por la libertad cuando deberían haber estado jugando o en la escuela. Ahora los jóvenes de Sudáfrica se enfrentan a retos importantes debido a los años de privaciones, la violencia y la educación interrumpida. Gran valor y compromiso son necesarios para superar los obstáculos y para que nuestros jóvenes disfruten plenamente de los beneficios que nuestra joven democracia tiene para ellos. Se exige de ellos que trabajen duro en la escuela para adquirir las habilidades que nuestro país necesita para tener éxito en el mercado mundial. Se exigirá de los que utilizan sus energías para ayudar a las personas de edad poner en marcha las políticas y estructuras que significa una vida mejor para ellos y sus hijos. Alentamos a los jóvenes en la Iglesia Internacional Pentecostal para seguir jugando el papel de vanguardia que jugó antes, pero de una manera nueva. Vamos a trabajar junto con la policía y el gobierno para liberar a nuestro país del flagelo de la delincuencia, vamos a unir esfuerzos con los maestros para educarnos a nosotros mismos, nos convertimos en pioneros de la reconstrucción y el desarrollo. Podemos garantizar que Sudáfrica convertirá en el país de nuestros sueños'. Disponible en <http://www.sahistory.org.za/archive/speech-president-mandela-international-pentecostal-church-youth-day-function-zuurbekom-15-ju>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consulta realizada el 5 de noviembre de 2015.

⁶⁰³ Véase el Texto Constitucional en <http://www.gov.za/documents/constitution/constitution-republic-south-africa-1996-1>. Sitio web del Gobierno de Sudáfrica. Consultado el 28 de enero de 2016.

⁶⁰⁴ Véase sobre el tema National Education Policy. Act 27, 1996. National Policy on Religion and Education. 2003. Republic of South Africa. Government Notice, No. 1307. [http://www.dhet.gov.za/Legal%20and%20Legislative%20Services/National%20Policy%20on%20Religion%20in%20Education%20\(GG25459,%20Notice%201307\)%20Amended.pdf](http://www.dhet.gov.za/Legal%20and%20Legislative%20Services/National%20Policy%20on%20Religion%20in%20Education%20(GG25459,%20Notice%201307)%20Amended.pdf). Sitio web Department of Higher Education and Training. Republic of South Africa. Consultado el 23 de enero de 2015.

un componente esencial de la ideología del estado *postapartheid* (Sharp: 1998). La reestructuración social planificada implicaba, como ideal de transformación social, el rechazo formal de las leyes segregacionistas y la abolición de la discriminación racial, junto con la erradicación de las circunstancias que habían contribuido a una prolongada desigualdad. Para ello serían necesarios programas de compensación y de empoderamiento sostenidos en el tiempo⁶⁰⁵.

No resulta difícil imaginar la complejidad de tal proceso, cuando las fuerzas sociales que habían liderado la opresión aún estaban presentes en parte de las instituciones. Por ejemplo, en el caso de la educación, se comenzó la desegregación con la admisión no racializada en las escuelas primarias y secundarias, pero por los altos costos de tales establecimientos, se convirtieron en restrictivos para los negros de sectores medios y bajos (Prinsloo: 2008). Además, para quienes pudiesen tener acceso a esas escuelas abiertas, que ni siquiera habían cambiado los planes de estudio, el choque cultural inicial era acompañado por una particular situación de no pertenencia, ya que como minoría entre blancos, no lograban su integración, y luego tanto en la sociedad como entre sus pares negros eran vistos como diferentes⁶⁰⁶.

En muchos casos, tales escuelas estaban relacionadas estrechamente con adscripciones religiosas que dependían en lo financiero de sus centrales, del aporte de los padres de los estudiantes, y en menor medida, del estado. Por ello, la cuestión de la apertura estuvo más bien vinculada a la necesidad de mantener la estructura general, y en tal sentido, benefició en particular a los sectores medio y alto de todos los grupos étnicos (Roux: 2009). Así, la desegregación avanzó en todos los órdenes, pero como en todo mercado, para quienes pudiesen pagar el acceso. Esto actuó como un nuevo mecanismo de exclusión, ahora sustentando por las lógicas de clase más que de etnicidad. No obstante, cierta redistribución de la riqueza movilizó a integrantes de algunos sectores laborales a acceder a mejoras económicas⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ Véase para el tema: *Report of the Ministerial Committee on Religious Education*. South Africa. 1999. <http://www.gov.za/sites/www.gov.za/files/19775.pdf>. Consultado el 7 de julio de 2016. Sitio web del Gobierno de Sudáfrica.

⁶⁰⁶ Véase *Report of the Working Group on Values in Education*. 2000. <http://www.info.gov.za/otherdocs/2000/education.htm>. Retrieved 22 May 2008. Consultado el 7 de julio de 2016.

⁶⁰⁷ A pesar de ello, la desigualdad general y hacia el interior de cada sector étnico continuó, y nuevas preocupaciones se hicieron presentes, como la desocupación, la inflación, los bajos ingresos, la falta de servicios públicos, entre otras. Hasta hoy tales cuestiones continúan, y se han agravado con temas de

El presidente elegido para la sucesión de Mandela fue Thabo Mbeki, quien continuó la línea de valores de su antecesor pero tomó al aspecto religioso en relación con la política desde otro punto de vista. Opinó, en general, que la religión cristiana y su libro sagrado continuaban siendo muy importantes para la espiritualidad de los sudafricanos negros⁶⁰⁸. Ya el Documento de Kairos había sido denunciante de que el país se hallaba en los '80 en una crisis que no sólo apuntaba como responsable al gobierno del *apartheid* sino también a las Iglesias. Por lo tanto, se esperaba que, en la consolidación democrática, la religión actuara en la esfera pública para hacer frente a cuestiones de moralidad y salud, virviendo su pasado ambiguo⁶⁰⁹.

El propio Mbeki se pronunció pública y reiteradamente afirmando que la 'Biblia seguía siendo un texto muy significativo en el contexto de Sudáfrica', e hizo en sus discursos variada referencia a ella. Ante la Conferencia Internacional del Trabajo de 2003, usó la parábola de los talentos en el Evangelio según San Mateo pero con una interpretación personal que aplicó admonitoriamente al pueblo sudafricano. También utilizó 'expresiones proféticas', como '*está llegando la edad de la esperanza*', en la cual su gobierno estaba trabajando para el '*logro de un crecimiento acelerado de las subvenciones sociales, la asistencia sanitaria, el pleno empleo y la reforma agraria*'⁶¹⁰.

En el mismo sentido, recurrió a la fusión de conceptos bíblicos con la idea de *ubuntu*, por lo cual su línea discursiva estuvo dirigida a dar consejos sobre lo que los ciudadanos debían hacer para tener éxito con el propósito de 'lograr el bien común, la cohesión social y la solidaridad humana de beneficio mutuo, derrotando la tendencia hacia la deificación de la riqueza personal como rasgo distintivo del ciudadano de la nueva

xenofobia, criminalidad y por la persistencia de estereotipos que no logran ser superados, a pesar del no racialismo declarado.

⁶⁰⁸ En un artículo sobre el uso de la Biblia durante la lucha contra el *Apartheid* en Sudáfrica, el teólogo Takatso Mofokeng realizó la siguiente reflexión: '*la Biblia no es un instrumento de desideologización como podría ser por ejemplo una teoría política, ni tampoco el cristianismo puede ser fácilmente usado como marco de referencia crítica cuando se trata de desenmascarar hegemonías históricas. Sin embargo, dado el hecho de que los textos bíblicos han sido y todavía funcionan como espacios populares en cuanto a su accesibilidad en la resistencia popular contra alianzas ideológicas, debemos apoyar al pueblo cristiano para que continúe leyendo e interpretando la Biblia en su lucha contra la opresión*'. Esta reflexión proviene de un teólogo sudafricano confrontado con una lucha ideológica donde diferentes esferas de poder clamaban tener la autoridad divina no sólo para defender la vida, sino para catalogarla y legislarla. En: T. Mofokeng (1988) *Black Christians, the Bible and Liberation. Journal of Black Theology*. N° 1. P. 40.

⁶⁰⁹ El Documento de Kairos describía la fundamentación teológica del racismo, capitalismo y totalitarismo de la minoría blanca sobre el resto de la población durante el *apartheid*, y criticaba la superficialidad y tibieza con que las demás adscripciones actuaron durante esa época. Véase Nolan, Albert (1989) *Dios en Sudáfrica: el desafío del Evangelio*. Cape Town: Saltarrae. Pág. 196.

⁶¹⁰ Mateo 25:14-30. <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc91/pdf/pr-9.pdf> Sitio web de la International Labour Organization. Consultado el 26 de noviembre de 2015.

Sudáfrica'. Inclusive, invocó la hormiga trabajadora de los Proverbios⁶¹¹ para argumentar que la nación tenía que desarrollar 'una sabiduría que garantizaría la supervivencia y la cohesión de la sociedad humana', y se refirió recurrentemente al logro de una vida mejor para todos, en el contexto de un sentido compartido de la unidad y reconciliación nacional, mirando más allá de los objetivos a corto plazo.

Así, a lo largo de su mandato, y en la mayoría de sus alocuciones públicas, la retórica sostenida hizo uso de contenidos evangélicos con el propósito instrumental de reforzar las ideas de superación del pasado, sostén de valores renovados para el presente y metas proféticamente definidas para el futuro que desde la Comisión de la Verdad y la Reconciliación fueron promovidos. Además, incorporó un elemento nuevo: la idea de renacimiento africano⁶¹². Conectándolo con el europeo del siglo XV, el que habría de producirse en la Sudáfrica del *postapartheid* no era sólo cultural – artístico, sino que se dirigiría hacia la obtención de logros sociopolíticos valiosos en el marco de la reconstrucción nacional⁶¹³. Dichos beneficios permitirían el retorno a un pasado en el cual las costumbres locales de los pueblos estarían en armonía con 'los espíritus africanos'. La disrupción que había producido la llegada de los blancos y su férreo dominio en el pasado, serían superados por medio de ese renacimiento, que permitiría el retorno al comunalismo y al holismo (Elphick - Davenport: 1997, 203).

En la misma línea, los conceptos de tiempo, trabajo, progreso, ética deberían ser redimensionados. El tiempo cíclico africano había cambiado para pasar a ser lineal en la

⁶¹¹ Texto Bíblico. <http://biblehub.com/proverbs/6-6.htm>. Consultado el 2 de diciembre de 2015.

⁶¹² Sobre el término Renacimiento, véase <http://www.koed.hu/talitha/bertrand.pdf>. Sitio web húngaro sobre religión en el cual el Bertrand Tientche, intelectual actualmente residente en Ghana, publicó su texto: Bertrand Tientche. *Université, Renaissance Africaine et Mondialisation. La mission prophétique des jeunes universitaires chrétiens africains dans nos sociétés en crise*. Consulta realizada el 3 de septiembre de 2015. Allí, Tientche sostiene: '... En ce nouveau millénaire, l'Afrique est en quête d'une nouvelle identité. Elle est résolument engagée sur la voie de la Renaissance, dans la bataille pour la construction d'une nouvelle société, plus intégrée dans l'économie mondiale. Mais pour que cette bataille ne soit pas vaine, que la Renaissance africaine et tous les instruments politiques et économiques qui l'accompagnent, tels le NEPAD, l'UA, etc ne soient pas qu'un mirage, il est urgent de s'engager dans la voie du renouvellement de l'Homme africain. La problématique de la Reconstruction de l'Afrique est celle de la Reconstruction de l'Homme africain, du renouvellement de notre être, de nos intelligences. Ce dont l'Afrique a besoin, ce sont d'abord des hommes et des femmes renouvelé(e)s, animé(e)s d'un esprit nouveau, d'une mentalité nouvelle, qui s'investiraient dans la lutte pour la transformation de ses structures sociales. Par rapport à cela le modèle chrétien nous inspire bien. Jésus en son temps s'est tout d'abord entouré de personnes qu'il a formées, et qui ont porté le projet de libération qu'il proposait à l'humanité. Le rayonnement planétaire du christianisme, est aussi le résultat du travail de ceux-là. La bataille des Africains aujourd'hui est celle de la formation, ou mieux du type de formation à offrir à sa jeunesse, pour la préparer à affronter les défis actuels...'

⁶¹³ Resultó importante el ejercicio de construcción de capacidades, junto con la creación de asociaciones de ayuda promovidas por gobiernos locales o el nacional (Appadurai: 2007, 166 y ss.).

situación laboral del dominio blanco; el trabajo se había transformado en una explotación productiva; la idea de progreso cambió por la limitación de un conjunto de leyes políticas; la ética, se vio alterada por las brutales acciones racistas (Schreiter: 1998, 104). Para revertir todo aquello, el país debería lanzarse a una reconstrucción interna, y luego, a una proyección internacional. Así, el renacimiento africano implicaría la búsqueda del éxito en la transformación política y económica por medio de valores de buen gobierno, reforma económica, instituciones eficaces, democracia, derechos humanos, transparencia y responsabilidad (Mills: 2000).

Las referencias emanadas del cristianismo que el presidente exponía en alocuciones públicas, poseían una plena finalidad política, y no tenían que ver con un compromiso religioso literal, sino con el objetivo de apelar a elementos funcionales al momento histórico *postapartheid* al que se asistía. En lo personal, quienes estaban en la conducción de la política desde el inicio de la democracia plena, no tenían demasiado involucramiento personal con las ideas cristianas, exceptuando casos como los de Tutu, Borraine y algunos otros. La utilización de ellas constituía una expresión de la religionalización de la política como estrategia de gobierno (Bauman: 2008).

Mbeki dimitió del cargo de presidente en septiembre de 2008, acción que fue aceptada por la Asamblea Nacional, a la vez que se confirmó como sucesor a Kgalema Petrus Motlanthe. Éste, en su gestión, además de afrontar algunas controversias en relación con disidencias entre los líderes del Congreso Nacional Africano, asistió a cuestionamientos por acciones de gobierno inconclusas de su antecesor. Su modalidad mediadora de conducción se evidenció en sus discursos públicos, a través de los cuales, tal como sus predecesores, apeló recurrentemente a las ideas de ‘sanación y reconciliación’ aún en curso dentro de la sociedad sudafricana, luego de 14 años de etapa *postapartheid*:

I thank you most sincerely for inviting me to celebrate the National Reconciliation Day⁶¹⁴ with you. On this Day of Reconciliation let us celebrate our nation and make a dedicated attempt to join hearts, minds and efforts for a united, non-racial, non-sexist, just and democratic South Africa.

⁶¹⁴ El 16 de diciembre es el Día de la Reconciliación en Sudáfrica. Hasta 1948, fue el día Dingaan, en recuerdo del rey zulú derrotado por los *afrikaners voortrekkers* en 1838 en Blood River. Luego, desde 1948 fue denominado Día del Pacto, y desde 1994, Día de la Reconciliación. Para mayor información véase: <http://www.sahistory.org.za/article/december-16-reflection-changing-south-african-heritage>. Consultado el 1 de agosto de 2016.

The continued healing and Reconciliation of our nation demands of all of us to reflect on the issues which still cause pain and division and to develop individual and communal responses to address them. It is a measure of our ability as a nation to rise above the divisions of history that today, a day that once represented fierce battles, we are able to celebrate reconciliation.

On this Day of Reconciliation, The Freedom Park celebrates the theme: "Families United in Humanity". Accordingly, we are celebrating the common ground and the unifying thread that runs through our core units of society. A family is the basic unit of society and to the extent that it is intact, functional and stable, it will help with the building of stability in society.

Many families have over the years, lost their beloved sons and daughters in the struggle for self determination. Therefore it is important to find a balance through making peace, creating harmony and espousing moral foundations within our families, with the view to building a nation based on social cohesion and grounded in unity.

By focusing on what unites us, instead of on that which divides us, The Freedom Park explores and celebrates South Africa's inherent capacity for reconciliation by highlighting the common identity that we share as a nation. Having consciously chosen a peaceful settlement to our past has led to South Africa being acclaimed the world over for its clarity of vision about the common future it sought to forge.

We have accomplished this despite the political and social differences that define our diverse nation. This is not to suggest that our nation does not face residual and in some instances serious challenges stemming from our racially divided past. In fact, our past and our diversity still generate a number of contradictions which result in some imbalances in our country.

These contradictions sharply express themselves in the manner in which our past continues to pain us in many vital areas of our life as a country. This pain is caused by, amongst others, the lingering racial and ethnic divisions, gender inequalities, poverty and language disparities.

And more importantly, this lingering pain from our odious past finds pronounced expression in the economic inequalities which government has

*been addressing with much vigour and determination over the years since the dawn of democracy. To this end the government has been targeting these issues as key concerns towards healing and reconciling our nation. Our approach to healing and reconciling our country has been and still is rooted in the practice of forgiving and remembering our past without vindictiveness or vengefulness*⁶¹⁵.

La unión de las ideas de reconciliación y humanidad, unidas a las de sanación y olvido, de dejar atrás el pasado y la venganza, etc. no hizo más que dar continuidad a la línea que se había trazado a partir de la CVR para atenuar posibles rebrotes de violencia. Pero la situación general del país no mejoraba aún, y las promesas de cambio y de una nueva vida no se estaban cumpliendo. Como contrapartida, la economía empeoraba y las condiciones de clase se presentaban cada vez más explícitas.

Como resultado de las nuevas elecciones presidenciales, el 9 de mayo de 2009 asumió Jacob Gedleyihlekisa Zuma, quien tuvo una posición particular en relación con la religión y el contexto institucional⁶¹⁶. Cuando en un discurso dijo 'que su partido gobernaría Sudáfrica hasta el regreso de Jesucristo, que aquél había sido bendecido desde el cielo, y que su gestión era justo lo que Dios quería para el país', desató controversias⁶¹⁷, sobre todo porque no eran palabras acordes a lo que se conocía sobre su militancia.

En el mismo sentido, utilizó desafiantes afirmaciones: que los opositores eran malos, que no solamente estaban en contra de él sino también de Dios, 'que lo había elegido como su representante en la tierra'. Inclusive llegó a ser ordenado pastor de honor⁶¹⁸ por la Full Gospel Church⁶¹⁹ en una reunión de iglesias carismáticas. En realidad,

⁶¹⁵ Address by the President of South Africa, Kgalema Motlanthe, on the occasion of the Day of Reconciliation, Freedom Park, Salvokop, Tshwane. 16 December 2008. <http://www.anc.org.za/show.php?id=3995>. Sitio web del Congreso Nacional Africano. Consultado el 6 de noviembre de 2015.

⁶¹⁶ El Poder Legislativo lo constituye un Parlamento bicameral, integrado por el Concejo Nacional de las Provincias, con 90 representantes (10 por cada una de las nueve provincias) elegidos por sus legislaturas por 5 años; y la Asamblea Nacional, con 400 representantes elegidos por voto popular según sistema de representación proporcional, por 5 años. El Poder Judicial, por su parte, está compuesto por la Corte Constitucional, la Suprema Corte de Apelaciones, Tribunales Superiores y Magistraturas. <http://www.gov.za/about-government/government-system/structure-and-functions-south-african-government>. Sitio web del gobierno de South Africa. Consultado el 6 de febrero de 2016.

⁶¹⁷ Véase discurso completo en <http://mg.co.za/article/2014-01-08-zuma-the-anc-will-rule-forever>. Sitio de un portal de noticias sudafricano. Consultado el 15 de agosto de 2015.

⁶¹⁸ <http://www.iol.co.za/news/politics/church-lauds-zuma-as-honorary-pastor-351656> Sitio web periodístico sudafricano. Consultado el 6 de noviembre de 2015.

más que de expresiones de religiosidad, se trató del uso de estrategias discursivas para dar continuidad a la lógica del renacimiento africano de Mbeki, pero de un modo más vehemente. El nuevo presidente se presentó encabezando una especie de batalla moral y espiritual dirigida hacia los opositores, tratando de eludir el hecho de que las circunstancias socioeconómicas empeoraban y que había fracturas producidas al interior del Congreso Nacional Africano.

Poco tiempo después, se lo acusó de incitar a la comparación de su persona con Jesús, por lo cual el reverendo Kenneth Meshoe, líder del Partido Democrático Cristiano Africano opositor, condenó severamente sus expresiones, denunciándolas por ser despreciativas y blasfemas. El uso de la retórica bíblica fue profuso en Zuma, sobre todo a partir de su reelección para un segundo mandato presidencial en 2014. Cuando la oposición o la prensa lo criticaban, sus partidarios lo defendieron argumentando que 'estaba sufriendo como lo hizo Jesús, quien fue perseguido, calumniado y traicionado'⁶²⁰. Así entonces, una nueva instancia de política regionalizada continuó vigente en Sudáfrica.

En el mismo sentido, se destaca que el surgimiento en la etapa *postapartheid* de tres partidos políticos de base cristiana y opositores al Congreso Nacional Africano resulta interesante para indagar acerca de si esa interrelación resultó efectiva a la hora de las elecciones, y cuáles fueron las ideas propuestas. Uno de ellos, el *United Christian Democratic Party*, tenía su área de influencia más importante en la provincia Noroccidental o Bophuthatswana. Entre sus bases ideológicas promovía la necesidad de expandir los valores cristianos, profundizar la democracia multirracial, promocionar la salud y la educación bajo el lema 'Donde otros han fallado'. Poseía grupos de trabajo para mujeres, que, de hecho, fueron el electorado predominante, y para jóvenes. En los últimos años, su actual presidente, Isaac Siphon Mfundisi se mostró crítico del CNA por su suavidad contra la criminalidad, el nepotismo y falta de desarrollo en las estructuras básicas del estado. Su creador, Kgosi Lucas Manyane Mangope⁶²¹ expresaba en 2009:

⁶¹⁹ <http://www.fullgospelchurchsa.co.za/History.aspx>. Sitio de la Full Gospel Church of South Africa. Consultado el 6 de febrero de 2015. La ordenación se llevó a cabo el 12 de mayo de 2007 en el marco de una reunión de Iglesias Carismáticas Independientes en las afueras de Durban.

⁶²⁰ <http://www.mg.co.za/article/2008-12-01-anc-leader-says-zuma-is-suffering-like-jesus>. Sitio web del Mail & Guardian on line. Consultado el 25 de noviembre de 2015.

⁶²¹ A pesar del proselitismo político que L. Mangope realizó para continuar actuando en política, deben ser tenidos en cuenta los reiterados problemas que afrontó ante la justicia, sobre todo por casos de fraude, que probablemente se han visto reflejados en el descenso en los votos en las últimas dos elecciones. En las de 2014, el partido se desplomó aún más, perdiendo todos sus asientos provinciales y nacionales.

'Every person has a story to tell, a story about his life experience. This is always unique for no two individuals can ever have the same life experience. There are old nations and new nations; small nations and big nations; strong nations and weak nations; wealthy nations and poor nations; nations at war within their own communities, where civil strife has become a way of life, and nations at peace, where stability and security bring prosperity and mutual understanding. Ambition fans the flames of dissention in some nations while goodwill ministers to the aspirations of the people in other, making their future a bastion of hope. Each nation has its own identity... One of these nations was Bophuthatswana. The country, under the leadership, had a remarkable record as it developed, the aspirations and the mobilisation of the country's human, economic and infrastructural resources into a dynamic and viable society. To win a place in the sun for my people, not only means for the Batswana, but for all the black people of South Africa'⁶²².

El *African Christian Democratic Party*, por su parte, fundado en 1993, participó políticamente a partir de la difusión de ideas cristianas, sobre todo en relación con el aborto, la homosexualidad y la pornografía. Su líder, el reverendo Kenneth Rasalabe Joseph Meshoe, obtuvo un diploma en Teología en Estados Unidos y fundó en 1988 su iglesia independiente Hope of Glory Tabernacle. Luego de competir en las elecciones de 2009, el partido obtuvo siete miembros para el Parlamento Nacional y ocho en el provincial, con una mayoría de integrantes negros, pero en 2014 sólo pudo mantener 3 y 1 respectivamente. Su plataforma se fundaba en valores bíblicos de justicia, compasión, tolerancia, paz, santidad de la vida individual, familiar y de la comunidad:

The African Christian Democratic Party brings to South Africa hope for a strong, healthy prosperous and purpose-driven nation. It is a political party standing for Christian Democratic principles and recognises that vibrant, healthy families are the building blocks of a strong, value-based society.

The ACDP stands for a 'shared future' and is determined to provide reliable, trustworthy leaders who are passionate about addressing the needs and improving the lives of all South Africans. We value unity and diversity and are

<http://www.ucdp.org.za/>. Sitio web del United Christian Democratic Party. Consultado el 23 de agosto de 2015.

committed to protecting freedom of religion and family integrity. The ACDP is your hope for a great future!

South Africa is a beautiful and diverse country with tremendous potential for growth and prosperity. However, poverty, unemployment, inequality, violence, crime and corruption, and sub-standard education and healthcare, continue to undermine our progress and credibility on the world stage.

*Our policies aim to address these challenges, restore integrity and investor confidence, and protect and strengthen families. We are committed to seeing a genuine transformation and renewal in our country that is modelled on value-based norms such as integrity, justice, honesty and respect. Without these values, we will not see the restoration of the moral compass of our nation*⁶²³.

El tercero, *Christian Democratic Party of South Africa* inició su funcionamiento en el año 1999 con su líder, el Rev. Theunis Botha, quien fue ministro de la Iglesia Gospel desde 1970. Fundó varios ministerios hasta que incursionó en política, llevando su conservadurismo blanco a ella junto con un fuerte sentido bíblico e influencia profética⁶²⁴. En las elecciones 2009 no obtuvo bancas en el Parlamento, a pesar de haber formado una Alianza Cristiana Democrática con los partidos Alianza para la Transformación de la Comunidad, el Partido Demócrata Cristiano, la Federación de los Demócratas, el Nuevo Partido Laborista y el Partido Vir Christelike Politiek. En las de 2014, ni siquiera propuso su participación electoral y quedó limitado a lo pastoral.

En líneas generales, tales partidos respondieron a expectativas relacionadas con cierto descontento en relación con la ineficiencia de las dos agrupaciones políticas principales en resolver cuestiones de tipo general: reivindicaciones económicas y sociales, corrupción, y otras más específicas, como cuestiones morales, de género y de identidad (Tayob – Weisse: 1999, 119). La ciudadanía, por su parte, les otorgó un tibio apoyo en sus inicios, pero luego de dos décadas de democracia consideró que su accionar debía limitarse a lo pastoral, pues desde allí las funciones sociales podrían fluir con mayor eficiencia hacia

⁶²³ <http://www.acdp.org.za/>. Sitio web del United Christian Democratic Party. Consultado el 25 de agosto de 2015.

⁶²⁴ <http://www.cdp.org.za/leadersh.htm>. Sitio web del Christian Democratic Party of South Africa. Consultado el 24 de agosto de 2015.

las comunidades que aún continuaban postergadas en múltiples aspectos y, por ello, con un alto índice de descreimiento en las instituciones⁶²⁵.

En muchos países, como es sabido, la confluencia de la religión con la política condujo a resultados diversos. En Sudáfrica, particularmente, potenció a lo largo de la historia acciones y justificaciones pro y *antiapartheid*, y durante la etapa de transición democrática, tal como ha sido descripto. No obstante, desde entonces puede ser detectada una aparente dilución que, más bien, constituye una resignificación en dicho cruce. En ese aspecto, la esperanza depositada desde 1994 en los líderes del Congreso Nacional Africano para la reestructuración del país, la compensación del sufrimiento pasado y la consolidación de una sociedad equitativa, fue quedando en el camino en la medida en que tales objetivos tardaban en cumplirse, a la vez que surgieron nuevas problemáticas a ser resueltas.

Los líderes religiosos, que habían colaborado con la reconciliación promocionando los valores de unidad y *ubuntu*, pronto percibieron la decepción general de los ciudadanos, quienes les expresaban el deterioro socioeconómico que sufrían mientras algunos sectores del gobierno se enriquecían o incumplían sus promesas electorales. Los anglicanos encabezaron la expresión de críticas, que se tornaron cada vez más categóricas:

‘South African Anglican Archbishop of Cape Town, Thabo Makgoba delivered a sobering midnight mass sermon at the Saint George’s Cathedral in Cape Town on Thursday night warning that corruption has infected government in “epidemic proportions”.

Makgoba added that the firing of former Minister of Finance Nhlanla Nene was ‘reckless’ and that it failed to consider the needs of the nation, and especially the poor. The Archbishop says the levels of discontent continue to grow in the country. Makgoba suggested that it would be difficult to celebrate Christmas in 2015.

‘It is not easy tonight to bring good news of great joy or say, without inhibition, “Happy Christmas”. Many are asking: Where is the joy? How can we put aside our daily cares to celebrate the birth of Christ, Growing, deepening discontent is palpable in South Africa?...’

⁶²⁵ En relación con las creencias religiosas, en 2013, la Encuesta de Hogares indicó que 85.6% se autodenominan cristianos, 5% profesan cultos africanos, 2 % musulmanes, 5.6% ninguna religión, y 0.2% judíos. Véase fuente en el Anexo

"A discontent that is causing even the most beautiful of days to be invaded by the pervasive smell of the rot which is being spread by the moral pollution of our public life. He says the Fees Must Fall Campaign is the natural result of growing inequality.

The #FeesMustFall campaign reflected the dark clouds of restless unhappiness, frustration and rebelliousness against the increasing inequalities that contaminate our daily lives.

But whether or not you agree with the government's response to that, at least it was rational. The sheer recklessness of the firing of Nhlanhla Nene, the failure to consider the needs of the nation, and particularly the needs of the poor, was staggering" The key challenges facing democratic institutions should be addressed.

Let us not make the mistake of thinking that the solution to our problems lies simply in replacing one leader with another. The new struggle is about values and institutions rather than about personalities.

When church leaders went last week to see President Zuma, we said we agreed to work with the Presidency to restore trust in government. We know that the abuse of our institutions for political reasons did not begin with President Zuma's incumbency, so whether or not he is replaced before his term ends, we need to build strong systems and institutions⁶²⁶.

Del mismo modo, un sector de los pentecostales, que habían sostenido históricamente una línea apolítica, comenzaron a recomendar en sus reuniones que 'su rebaño no votara por malversadores sino por políticos inteligentes y educados'. Pero como contrapartida, otras iglesias lo defendieron e impulsaron a que se apoyara en su plataforma religiosa para gobernar:

... "We are not an ordinary church. The president comes to us to ask for advice," he says proudly. We are very influential and very active on social issues...

According to Jeremy Gordin, Mr Zuma's biographer, the interest in evangelical Christianity is about political expedience, not faith. As far as I

⁶²⁶ Véase al arzobispo anglicano Thabo Makgoba en 'Corruption has infected government in epidemic proportions'. Artículo de opinión, viernes 25 de diciembre de 2015. <http://www.sabc.co.za/wps/portal/news/main/tag?tag=Thabo%20Makgoba>. Consultado el 7 de febrero de 2016.

know he still goes into the forest at Nkandla to commune with his [Zulu] ancestors, he says.

But having a friendly moral authority on hand to pronounce on public issues has proved useful for the president...⁶²⁷.

Al contrario de lo expuesto por Marx sobre la religión como una forma de conciencia alienada, en el caso sudafricano, las duras realidades recientes y las debilidades de los políticos encontraron su expresión en las iglesias, interlocutores válidos con los cuales componer un entramado de relaciones mutuamente convenientes que, si bien han funcionado hasta el presente, podrían complicar el escenario electoral futuro:

“In his choice of religious sites, he / Zuma / tends to favour Christian faith communities, preferring Pentecostal-charismatic churches. Here, it would seem, is a constituency in which he not only feels comfortable but which he [also] considers politically important ... there are signs that, under the leadership of Jacob Zuma, the ANC will endeavour to co-opt the vast swath of evangelical-Pentecostal-charismatic Christianity that pervades and cuts across the myriad of Christian churches of all kinds in South Africa”.

More traditional churches saw things a little differently. It was not the reach of charismatic – and “wealth” – churches that the ANC sought, they believed, but their willingness to remain quiet on thorny issues facing the government, and Zuma.

“There is a worrying trend within the ANC to co-opt and promote church leaders who clearly do not have a liberatory perspective (but who might be involved in charity or development or be willing to uncritically bless the ANC),” wrote the progressive ecumenical Kairos group of Christian leaders in a message to the ANC in late 2011.

The signatories, including names well known to the ANC, such as Allan Boesak and Frank Chikane, said they had noticed a trend “of reward for those who support the ANC, especially during elections”, and of church leaders who were at the service of the party rather than at the service of the people.

⁶²⁷ <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/inside-the-most-powerful-church-in-south-africa-2006129.html>. Publicación The Independent. Nota: Inside the most powerful church in South Africa. Consultado el 7 de febrero de 2016.

“As we enter into the second century of the life of the ANC, we hope that the ANC will learn that a church that collaborates uncritically with the party or the state can be of no use to the party in terms of its national strategic objectives,” the Kairos group wrote: “A national democratic revolution requires constructive critical voices within civil society to save the very revolutionary objectives of the party, which is always at risk as our human nature tends to slide into sectarian and self-interests in contrast to the interests of the people, especially the poor.”

After that document became public, the African Federation of Churches, made up of charismatic, Apostolic and Zionist churches, came to Zuma’s defence, organising a march to support him and saying his administration had been installed by God.

In December 2012, shortly before the ANC’s Mangaung elective conference, the SACC wrote Zuma a blistering open letter. The country had “begun to stray from the path of building a united, nonracial, nonsexist and democratic South Africa”, it warned, and political leaders had “largely lost their moral compass”.

The National Interfaith Leaders Council, which claims to co-ordinate “all faith-based organisations in South Africa”, responded to that criticism by saying religious, not political leaders, were responsible for the national moral compass.

The pattern of criticism by one group of churches met with dismissal or praise from another would continue unabated for the next two years. In March 2014, charismatic church leaders in the North West told Zuma, campaigning before the elections, that he should simply ignore a damning report into his Nkandla homestead by public protector Thuli Madonsela.

In sharp contrast, two weeks later the Catholic Church issued a statement saying Zuma’s lack of a prompt and comprehensive response to that report “undermines both the public protector’s office and Parliament” – and that he should pay back the money spent on Nkandla...⁶²⁸.

⁶²⁸ <http://mg.co.za/article/2014-12-22-preying-on-the-soul-of-the-anc>. Sitio web del Mail & Guardian. Nota del 23 de diciembre de 2014 por Phillip De Wet. Consulta realizada el 29 de agosto de 2015.

Así, la profusión de categorías y formas de pensamiento de origen religioso aplicadas al campo político, persistía: *‘Estamos siendo testigos hoy, en todas partes del mundo, de un despertar de simbiosis entre religión y política. Las revoluciones musulmanas, la participación masiva de sectores evangélicos en la política... Todos demuestran en variadas y conflictivas maneras el hecho de que la vieja conexión entre religión y política de ninguna manera ha desaparecido de nuestro, así llamado, mundo secularizado*⁶²⁹.

De ese modo, la religión, entendida en Sudáfrica como ‘resignación ante el mundo y la sociedad’, dio paso, desde el punto de vista retórico, a un impulso para la transformación de la realidad presente: ascender políticamente para reformar a dicho mundo poniéndolo bajo la administración cristiana, dado que ‘Dios era la respuesta’ de la mano del cristianismo protestante. Y más allá de ello, estaba la esperanza mesiánica, por la cual ‘en el futuro se concretaría el fin de los males’ y el logro de la ‘salvación divina’, entendida como situaciones de inclusión e igualdad, en una ‘teología de la reconciliación’⁶³⁰.

En el caso de los Pentecostales, su mensaje contenedor e inclusivo impactó rápidamente en los sectores más desposeídos al brindarles revalorización, identidad y pertenencia para que realizaran lo que ellos denominaban ‘el proyecto sociopolítico de Jesús en la historia concreta de todos y cada uno’ por medio de su ‘teología de transformación’⁶³¹. Además, persistió en ellos cierta relación clientelar constitutiva para

⁶²⁹ Nota del teólogo protestante José Míguez Bonino. <http://www.redescristianas.net/la-contestacion-profetica-dentro-de-las-iglesias-evangelicas/>. Sitio web de Iglesias Cristianas en red on line. Consulta realizada el 24 de agosto de 2015.

⁶³⁰ *‘Estamos hablando sólo de la Biblia, de servir a los pobres, de castigar la violación, de atacar el machismo como factor de desunión familiar, es decir, de construir un Estado según la Biblia. Somos conscientes de la historia política vivida, en donde ha sobresalido el sufrimiento, el dolor y la lucha entre hermanos, la pérdida de valores morales y espirituales y la carencia de un liderazgo efectivo; buscamos la salvación del país trayendo un mensaje de esperanza, lleno de amor, justicia y verdad con el cual esperamos ver resplandecer a Sudáfrica a través de la verdadera gestión pública’*. Las palabras expuestas pertenecen al Presidente del ACDP, Kenneth Meshoe. En su portal se describe como *‘If you want a President that will take a stand for righteousness, Biblical and moral values then vote for Kenneth Meshoe in the 2014 elections!’* <http://www.pa.org.za/organisation/acdp/>. Sitio People’s Assembly. Consulta realizada el 24 de agosto de 2015.

⁶³¹ *‘In questo senso, si può dire che Il Pentecostalismo deve la fortuna del suo successo proprio al fatto di collocarsi in un periodo in cui una certa teologia della secolarizzazione ha talmente sopravvalutato i valori terrestri e le attività dell’uomo...da svuotare di significato l’adorazione di Dio, la preghiera, la contemplazione’*. Baruffo, A. (1974) Riflessione teologiche sul movimento carismático. *Civiltà Cattolica*, Anno 125, Vol. 2°, 2794, p. 333. Consultado el 1 de agosto de 2016. Disponible en: http://www.radoani.eu/wp-content/uploads/2014/02/tesi_pentecostali.pdf.

buscar negociaciones corporativas con los actores políticos de turno⁶³². Este elemento es sumamente importante, dada su continuidad hasta el presente. De ese modo, los pastores se han convertido en mediadores solicitados y promotores de votos, hecho que da cuenta de la existencia de una complementariedad entre la acción política y la religiosa reforzadora de las configuraciones verticales, a pesar de lo cual, estas nuevas sociabilidades se articulan con organizaciones políticas para tomar a su cargo la expresión de reivindicaciones frente al Estado⁶³³.

La iglesia metodista, por su parte, participó en la etapa de transición proponiendo en su programa de gestión que 'la iglesia debía realizar una renovación de la esperanza cristiana, para que la transformación en la vida de los sudafricanos pudiera comenzar una era de diálogo sobre el futuro del país'. Para lograrlo planteó la urgente finalización de la violencia, el reconocimiento de la libertad real, la igualdad y la justicia para todos, la convocatoria de una asamblea nacional constituyente y la creación de una nueva iglesia unida para una nueva Sudáfrica (Madise: 2014). Como adjudicó al odio el principal problema social del país, propuso una transformación de la adscripción bajo el lema 'viaje a una nueva tierra', incentivando a una transformación desde el viejo hacia un nuevo orden. En tal sentido, los templos comenzaron a ser integrados, evitando la segregación, y con mayor liderazgo laico⁶³⁴. DMvume Andala, líder de la iglesia desde 1997, en su primer discurso identificó tres retos clave hacia el interior de la comunidad metodista: la necesidad de una conversión espiritual para abordar los problemas de la pobreza en el país, que las personas puedan aprender las habilidades laborales, y el logro de la dignidad individual y colectiva (Madise: 2014).

Si bien la vida democrática ya había sido lograda, los ciudadanos protestantes aún debían enfrentar el deterioro general producido por el *apartheid* y recuperar sus cualidades en el marco de un 'mensaje de esperanza para la reconstrucción de la nación'. Aunque desde ese momento los metodistas se ocuparon de tales cuestiones, restaba realizar una autocrítica para superar la actitud pasiva que habían tenido durante la vigencia de dicho

⁶³² <http://www.protestantedigital.com/new/deparenpar.php?1286>. Sitio web de consulta y difusión de temas relacionados con la fe Protestante en general. Consulta realizada el 21 de agosto de 2015.

⁶³³ http://web.uct.ac.za/depts/religion/documents/ARISA/2002_M1_rasool.pdf. Artículo on line de Rasool, Ebrahin. *Religion and Politics in South Africa*, líder del Congreso Nacional Africano. Consulta realizada el 24 de agosto de 2015.

⁶³⁴ 'The name Journey to the New Land was inspired by the Exodus story when the Israelites journeyed from Egypt a place of slavery and oppression to Canaan, place of freedom, milk and honey'. Methodist Church of Southern Africa, 1995. Journey to a New Land. Participant's Manual Get on Board.

régimen. En tal sentido, resta destacar que, si bien hubo liderazgos *antiapartheid* activos, como el del rev. Paul Verryn en Johannesburg, entre otros, la vertiente no logró extenderlos a una posición general y / o jerárquica de la iglesia. Ésta, al igual que las otras denominaciones protestantes, nunca pudo consensuar una declaración clara e inequívoca contra el gobierno racista.

En la congregación reformada, cuyos dirigentes estuvieron más comprometidos con la etnocracia sudafricana que muchos de sus seguidores, hubo representantes que en la etapa democrática trabajaron para reducir su histórica imagen racista. No obstante, fue en las iglesias negras desde las cuales la autocrítica emergió con mayor énfasis. Una declaración conjunta reconoció sus errores y sus acciones durante el *apartheid*:

'Declaration of commitment by white south Africans:

We acknowledge that apartheid inflicted massive social, economic, cultural and psychological damage on black South Africans. It undermined our common humanity.

We acknowledge the white community's responsibility for apartheid. Many of us actively and passively supported that system. Some white people were deeply involved in the struggle against apartheid but they were few in number.

We acknowledge our debt to fellow black South Africans since all whites benefited from systematic racial discrimination.

We acknowledge that the damage caused by apartheid has not been overcome. The legacy of racial discrimination remains evident in the acute deprivation experienced by most black people and in the privileged lives of most whites.

We acknowledge that racist attitudes of white superiority and black inferiority continue to shape our lives, communities and institutions.

We acknowledge that our failure to accept responsibility for apartheid has inhibited reconciliation and transformation.

We deeply regret all of this.

We therefore believe that it is right and necessary to commit ourselves to redressing these wrongs. We pledge to use our skills, resources and energy, through individual and collective action, towards empowering disadvantaged people, eliminating racism and promoting a non-racial society whose

*resources are used to the benefit of all its people. To these ends, and in recognition of the need for restitution, various initiatives will be undertaken, including the establishment of a Development and Reconciliation Fund*⁶³⁵.

El reconocimiento de tales características resultó impactante, y demandó una reestructuración de las relaciones de superioridad y omnipotencia con que había ejercido su ministerio históricamente, tanto hacia el interior de la propia adscripción como de ésta con la sociedad. Lo paradigmático es que la disminución de fieles que la aqueja en el presente, es argumentada en términos bíblicos. Dicha interpretación argumenta que, desde los tiempos del Éxodo, ‘Dios castiga a los niños por el pecado de los padres hasta la tercera y cuarta generación’, y ‘la iglesia perdió su control sobre la gente, que perdió la fe por sus acciones en el pasado. Además, aún hay fieles que se sienten engañados y quieren saber si la iglesia les mintió sobre el *apartheid*’ (Boesak: 2015).

La adscripción siempre adoleció de rigidez y discriminación, inclusive aplicada entre sus miembros por cuestiones de género, entre otras, pero en el presente, ha quedado muy rezagada en relación con las relaciones intersocietarias contemporáneas y con la cosmovisión del mundo que ofrece en sus servicios. La realidad objetiva les devuelve algunas contrariedades, como problemáticas en las áreas rurales por la posesión territorial, circunstancia que potencia antiguos temores de pérdida de sus tierras, al igual que en el pasado en manos de los británicos (De Gruchy: 2013).

Las relaciones con el poder solamente se sustentan en el presente en términos de buen entendimiento, y en su encuadre dentro del marco constitucional y de los demás documentos vinculados con la libertad religiosa. Uno de ellos es la South African Charter of Religious Rights and freedoms, and the South African Council for the Protection and Promotion of Religious Rights and Freedom⁶³⁶. En ella, quedaron definidas, el 21 de octubre de 2010, las libertades, los derechos, las responsabilidades y la relación entre las iglesias y el estado de Sudáfrica, así como entre sus ciudadanos y las creencias religiosas, en concordancia con el capítulo 2 de la Constitución⁶³⁷. La redacción estuvo a cargo de un

⁶³⁵ *Declaration of Commitment by white South Africans*, 2000. Reformed Church.

<http://www.southafrica.com/forums/human-rights-south-africa/2556-declaration.html>. Consultado el 7 de febrero de 2016.

⁶³⁶ The South African Charter of religious rights and freedoms, and The South African Council for the protection and promotion of religious rights and freedom, 2010. Consultado el 5 de enero de 2016. <http://www.strasbourgconsortium.org/content/blurb/files/South%20African%20Charter.pdf>.

⁶³⁷ Sudáfrica es un estado democrático laico con libertad de religión. En la Constitución de 1996 se hace referencia a Dios, como una oración de petición retórica de protección y bendición. El texto consagra el

Comité de académicos, líderes religiosos de todas las expresiones del país y expertos internacionales.

Así, las cuatro adscripciones debieron, en una sociedad cambiante, someterse a un proceso de transformación en su eclesiología, hecho que a su vez conduciría a una transformación social en un contexto que, a pesar de dos décadas de reconstrucción posconflicto, aún lidia con instancias del pasado que persisten, y con nuevos desafíos que interpelan a la sociedad en su conjunto.

There is no handy roadmap for reconciliation. There is no short cut or simple prescription for healing the wounds and divisions of a society in the aftermath of sustained violence. Creating trust and understanding between former enemies is a supremely difficult challenge. It is, however, an essential one to address in the process of building a lasting peace.

Examining the painful past, acknowledging it and understanding it, and above all transcending it together, is the best way to guarantee that it does not – and cannot – happen again. As our experience in South Africa has taught us, each society must discover its own route to reconciliation. Reconciliation cannot be imposed from outside, nor can someone else's map get us to our destination: it must be our own solution.

This involves a very long and painful journey, addressing the pain and suffering of the victims, understanding the motivations of offenders, bringing together estranged communities, trying to find a path to justice, truth and, ultimately, peace. Faced with each new instance of violent conflict, new solutions must be devised that are appropriate to the particular context, history and culture in question.

derecho dicha libertad a través del capítulo 2, en el que la Declaración de Derechos contiene disposiciones relativas a la libertad religiosa; y la sección 15, que establece la libertad de conciencia, religión, pensamiento, creencia y opinión, permitiéndose que la práctica religiosa puede ser realizada en instituciones del Estado / con su ayuda. Finalmente, la sección 31 protege el derecho de las personas a integrar asociaciones religiosas voluntarias. Más allá de lo expuesto, el derecho constitucional a la libertad de religión no es absoluto dado que cada derecho garantizado puede estar limitado por una ley de aplicación general o por otros derechos. Así, se optó por un estado secular que está obligado a observar una estricta neutralidad entre las tendencias religiosas y a la aceptación de su diversidad de expresiones o secularidades múltiples. Para el tema véase: Abbink, Jon (2014) Religion and politics in Africa. The future of 'The Secular'. *Africa Spectrum*, 49, 3, 83-106; Casanova, José (2007) Reconsiderar la Secularización. Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, UAM-AEDRI. Núm. 7 noviembre y Masondo, Sibusiso (1998) African Traditional Religion in the face of secularism in South Africa. *Journal for the Study of Religion*, 11, 2.

And yet, despite the differences between Cape Town and Kigali, between Belgrade and Belfast, there are also similarities in each situation. The authors of this Handbook are not proposing simple solutions, but they are offering a range of options, built on expertise and experience drawn from around the world.

They provide a solid basis for constructing, adapting and adopting ideas and tools – new and old, foreign and domestic, but above all practical and effective – to design a reconciliation process appropriate to a particular set of circumstances.

In South Africa we have travelled a long way down the road of reconciliation, but our journey is not yet over. Reconciliation is a long-term process and it must – and will – continue for many years to come. And yet, we have made a good start.

For us, truth was at the heart of reconciliation: the need to find out the truth about the horrors of the past, the better to ensure that they never happen again. And that is the central significance of reconciliation. Without it people have no sense of safety, no trust, no confidence in the future. The aim must be, as the Handbook's authors say, 'to build a shared future from a divided past'. There is no alternative way to lasting peace⁶³⁸.

En el mismo sentido, el actual presidente Jacob Zuma expresó palabras en diciembre de 2015 a través de las cuales queda evidenciado que el gobierno que lidera incluye, en el presente, la iteración de referencias emanadas de la etapa de la transición iniciada hace 22 años: sanación, liberación, reconciliación. Como proceso aún en marcha, además destacó la interacción sostenida con las adscripciones religiosas:

We will be discussing within government what programmes to engage in more visibly to promote healing in our communities. We cannot do this alone. We are thus happy that the religious sector is already doing something about it. I met the leadership of the South African Council of Churches (SACC) in

⁶³⁸ Prólogo del Arzobispo Desmond Tutu al libro: David Bloomfield, David – Barnes, Teresa – Huyse, Luc (2003) (Eds.) *Reconciliation after violent conflict*. Stockholm: A handbook. International Institute for Democracy and Electoral Assistance.

Pretoria yesterday. We all know the heroic role played by the SACC in the struggle for liberation in our country.

The SACC will today launch a major programme called The South Africa We Pray For, which is anchored on healing and reconciliation. We wish them well with this programme as it will contribute to the national task of finding peace and true reconciliation. We know that other religious formations also have programmes that are designed to promote healing.

We urge our people to participate in these programmes and ensure that we promote healing and reconciliation. We will in the New Year also work harder to promote programmes for our youth such as the Bill of Responsibilities which is designed to teach our children that rights come with responsibilities. We also trust that as more transformative programmes take root such as the programmes of restoring land to those who had suffered the 1998 cut off, the healing and reconciliation efforts will be taken further.

Indeed, healing is a process. Reconciliation is a process. We will not achieve these overnight. We must work hard. I wish you all a successful National Reconciliation Day ⁶³⁹.

El país hoy asiste a una serie de desafíos: la persistencia de altas tasas de desempleo⁶⁴⁰, el rechazo a presuntas instancias de corrupción institucional⁶⁴¹, y situaciones de conflicto social latente derivadas del arribo de inmigrantes regionales⁶⁴², de preocupantes índices de criminalidad⁶⁴³, de reclamos por mejoras salariales / condiciones

⁶³⁹ El discurso del Presidente Jacob Zuma por el Día Nacional de la Reconciliación, 16 de diciembre de 2015, en Port Elizabeth fue expuesto ante una multitud que asistió al evento. Las palabras del presidente no solamente focalizaron el recuerdo histórico, sino que también fueron dirigidas hacia el presente, reconociendo que el perdón no es olvido, y que aún hoy existen muchos temas de equidad social pendientes. <http://www.gov.za/speeches/president-jacob-zuma-national-day-reconciliation-16-dec-2015-0000>. Sitio web del gobierno de Sudáfrica. Consultado el 11 de febrero de 2016.

⁶⁴⁰ En enero de 2016 la cifra estimada es de desempleo es del 24,5 % de la población activa. <http://www.tradingeconomics.com/south-africa/unemployment-rate> Consultado el 19 de febrero de 2016.

⁶⁴¹ Véase la acusación contra Zuma y su hijo por recibir ‘influencias políticas indebidas’ de los empresarios Gupta, en el llamado Guptagate. <http://www.theguardian.com/world/2016/mar/24/guptagate-claims-against-jacob-zuma-spark-corruption-inquiry-by-police>. Consultado el 27 de marzo de 2016.

⁶⁴² Véase el artículo de Scott Warren, *A new apartheid: South Africa's Struggle with immigration*, en el http://www.huffingtonpost.com/scott-warren/south-africa-immigration-apartheid_b_8068132.html The Huffington Post, publicado el 9 – 1 – 2015. Consultado el 21 de febrero de 2016.

⁶⁴³ Esta situación multicausal ha sido tratada desde diferentes puntos de vista, pero inicialmente debe ser considerada una derivación de la naturalización de la violencia de la época del apartheid y de su política de segregación en todos los aspectos de la vida sudafricana. Eusebius McKaiser, periodista, expresa: “*The single most important reason is because we have not cracked inequality as a problem. We’ve known for years*

laborales⁶⁴⁴, en educación⁶⁴⁵, en vivienda⁶⁴⁶ y en salud pública⁶⁴⁷. En tal sentido, integrantes de la comunidad religiosa expresan constantemente su preocupación en relación con todos esos problemas: *'We have South Africans [living] in what are effectively refugee camps in the country that breed this crime. You cannot trap people in underdevelopment for so long and not expect their natural instincts to kick in. You cannot separate these statistics from the conditions in which people on a day-to-day basis have to make sense of life'*⁶⁴⁸.

Luego del recorrido realizado a través de las relaciones entre la política y la religión, quedan algunas reflexiones para expresar: la búsqueda de espacios de interrelación constituyó históricamente un desafío complejo a la vez que cambiante, dado que las dos dimensiones fueron relevantes en dicho país, y han tenido múltiples encuentros y desencuentros en el marco de mutua autonomía a la vez que recíproca interdependencia.

Si bien es cierto que la religionalización de la política no constituye un fenómeno nuevo en la historia, sí lo es presencia de una conjunción de variables que contribuyen a redimensionar su significado. En Sudáfrica, los aspectos religiosos no solamente se yuxtapusieron con aquella, a modo de verdad reforzada, sino que condicionaron y desplegaron nuevos sentidos de realidad hacia una deriva perversa y utilitaria que demarcó ideas y escenarios legitimados por dogmáticas construcciones de manipulación.

Esa política funcionalizada desde los resortes de la fe fue funcional al sistema etnócrata de segregación instaurado por el Partido Nacional de Sudáfrica entre 1948 y 1994, quien junto con la interacción que sostuvo con la Iglesia Reformada logró el sostén

*there is a reliable correlation between gratuitously violent crime and inequality. Poverty, unemployment and social cohesion are all part of the mix, but we are deeply unequal still*⁶⁴⁴.

<http://www.theguardian.com/world/2015/oct/01/south-africa-violent-crime-murders-increase-inequality>.

Consultado el 27 de marzo de 2016.

⁶⁴⁴ Véase el caso de la huelga minera en Marikana y su represión, el 16 de agosto de 2012:

<http://www.theguardian.com/world/2014/aug/15/-sp-south-africa-platinum-mining-massacre-strike> y de una huelga del 23 de marzo de 2016. Consultado el 27 de marzo de 2016.

http://www.sabc.co.za/news/a/37cf13804c222c6999769b3277647e55/Pikitupundefinedstrikeundefinedcostin_gundefinedRlundefinedmillionundefinedaundefinedday-20162303. Consultado el 1 de marzo de 2016.

⁶⁴⁵ Véase el análisis de Lucy Holborn, de 2013, en <http://gga.org/stories/editions/aif-15-off-the-mark/education-in-south-africa-where-did-it-go-wrong>. Sitio web de Good Governance Africa. Consultado el 25 de marzo de 2016.

⁶⁴⁶ Sudáfrica se había propuesto erradicar las viviendas informales para 2014, pero la situación persiste. <http://www.southafrica.info/about/social/govhousing.htm#.VvcFU9J95dg>. Sitio web de South Africa Information. Consultado el 21 de marzo de 2016.

⁶⁴⁷ Para un panorama sobre la salud en Sudáfrica, en perspectiva histórica y hasta el presente, véase - Coovadia, H. *et al.* (1996) *The health and health system of South Africa: historical roots of current public health challenges*. *The Lancet*. Vol. 374, September.

⁶⁴⁸ Xola Skosana, pastor en la Way of Life Church de Khayelitsha, cerca de Cape Town. <http://www.theguardian.com/world/2015/oct/01/south-africa-violent-crime-murders-increase-inequality>. Sitio web de The Guardian. Consultado el 27 de marzo de 2016.

de un escenario que casi devino en una 'religión civil': el *apartheid*. Así, la identidad social y la participación en la vida colectiva se vio condicionada por un lenguaje religioso que instauró la racialización, la alienación, la marginalización y la frustración social por medio de una retórica religionalizante: 'Dios así lo quiso', 'tenemos que liderar la misión que Dios nos encomendó', 'somos el pueblo elegido por Dios', 'si Dios hubiese querido que fuésemos iguales así nos hubiese hecho', etc. Con un multívoco y confuso entramado de mensajes, incluso contradictorios, se instauró una visión del mundo maniquea, en la que el bien debía derrotar al mal personificado en 'el otro', el no blanco. No obstante, ese otro fue funcional para ser trabajador explotado y servidor obediente.

La politización de la religión, por su parte, también instalada desde el pasado en los avatares históricos, adoptó en el siglo XXI una nueva dimensión. A medida que la religión ocupó un espacio cada vez más importante en la política y la vida pública, su politización se sumó a los desafíos de la gobernabilidad, ya que pudo actuar como fuerza divisoria en el ámbito social e ideológico. Además, la elección de aliados políticos permitió a una religión defender mejor sus intereses, tanto para ganar una posición privilegiada y un trato preferencial ante el gobierno, como por una cuestión de recursos. La tendencia polifacética de la politización de la religión, suele relacionarse en el caso Sudafricano con la búsqueda de liderazgo acorde a principios etnoculturales de superioridad de grupo que pretendieron sostener tanto los políticos como los religiosos reformados en desmedro de los no blancos y de otras adscripciones.

La idea de que una religión era superior a otras y que su pueblo fue elegido por Dios condujo a divisiones y hostigamientos que incrementaron la intolerancia y la discriminación hasta aspectos insospechados, pues no sólo recayeron en lo religioso sino que se expandieron a lo cultural, lo étnico y lo espacial a lo largo del tiempo. Cabe destacar además que, como consecuencia de lo antes dicho, en el pueblo sometido los tránsitos espirituales fueron diversos: confusos, alternativos, oscilantes, y que, a pesar del predominio del cristianismo en sus diferentes vertientes, el sustrato derivado de las prácticas originales permaneció subyacente en una fusión interiorizada.

Por su parte, las adscripciones religiosas seleccionadas, junto con sus doctrinas y prácticas, han dado cuenta de un fuerte contenido ideológico, portador de constantes mensajes que impactaron en la esfera del poder. A su vez, la interpretación religiosa que realizaron de ese poder, así como de la autoridad política, del estado y de su organización,

siempre estuvo enmarcada en una lectura convenientemente regionalizante de aquél. El poder político, por su parte, cooptador por naturaleza intrínseca del control y la decisión, construyó fundamentaciones instrumentalizantes del espectro religioso, y las manipuló en universos colectivos e individuales, en un proceso de ingeniería social cuyos engranajes tuvieron existencia en función de un 'designio supremo'.

Las imbricaciones entre ambos dependieron del momento y la circunstancia, y en una mutua interdependencia expresaron todas las formas posibles de articulación: la connivencia, la oposición, la indiferencia, la presión, la destrucción, el acuerdo, la indiferencia, entre otros. El caleidoscópico entramado de tales interacciones se combinó con las múltiples variables emanadas de los propios actores sociales, sus acciones, reacciones y omisiones, dinamizados por cambiantes escenarios temporales y espaciales. A su vez, el arropamiento legal, delineó la rigidez de un esquema que, como la etnocracia sudafricana, dejaba mínimos intersticios para la elusión.

La visión de Dios –que para los fieles confiere un orden que emana de su poder–, actuó como reguladora del pensamiento y de la acción, y la idea religiosa fue expresada en un lenguaje institucionalizado por el poder a toda la sociedad. Ésta recibió, de ese modo, la fusión de lo humano y de lo divino, del poder y de la religión, en un relato que narraba el pasado, controlaba el presente y aseguraba el futuro.

Esa regionalización de la política, o su contracara, la politización de la religión, devino, en el caso sudafricano, en un tránsito humano hacia lo trascendente y / o espiritual plagado de horror, violencia y e inequidad extendido durante décadas. La redimensión de cada una de ellos –religión y poder– y de su interrelación podrá ofrecer en el futuro escenarios de integración y equidad.

Conclusiones

'Yo acostumbro repetir que en Sudáfrica no habría habido futuro sin perdón... la lógica del apartheid generó enemistad entre las razas /sic/. Hoy persisten algunos de los nocivos efectos de ese sistema. Pero el perdón nos ofreció un futuro distinto, libre de la lógica de nuestro pasado... la nueva Sudáfrica es un país en construcción gracias a que, dejando atrás la carga de años de prejuicio, opresión, brutalidad y tortura, extraordinarias personas comunes tuvieron el valor de perdonar... Perdonar no es subvertir la justicia ni olvidar...'

Desmond y Mpho Tutu⁶⁴⁹

1. La investigación

Desde comienzos del siglo XX se ha asistido a la persistencia, a la diversificación y a la reelaboración de experiencias de religiosidad, entendidas como expresión de cambios en la cualidad de lo religioso - espiritual. África no fue una excepción en tal proceso, protagonizado por sus habitantes en el marco de complejos desafíos locales. Los enunciados que históricamente habían tenido presencia en el continente junto con los propuestos por quienes expandieron allí las adscripciones cristianas protestantes desde el siglo XVII atravesaron por situaciones de resignificación tales que condujeron a un renovado y dinámico escenario hacia lo espiritual. Además del mensaje bíblico, las experiencias de misionalización difundieron mecanismos culturales diversos que, con el tiempo, fueron incorporados selectivamente por la población local, a partir de una reelaboración que produjo como resultado el surgimiento de un cristianismo contextualizado en África.

En el territorio de la actual Sudáfrica, específicamente, aquella religión estuvo presente desde 1665 por medio de la adscripción reformada. Más tarde se sumaron otras, entre las que se destacaron la anglicana, la metodista y la pentecostal. Las cuatro llevaron a

⁶⁴⁹ Tutu, Desmond – Tutu, Mpho (2014) *El libro del perdón. El camino de sanación para nosotros y nuestro mundo*. México: Océano.

cabo su práctica misional diferenciándose en sus organizaciones e ideas. Las comunidades locales, por su parte, vivieron tal difusión como una situación de dramatismo que irrumpió en sus cosmovisiones y derivó en procesos de estandarización de imaginarios, de discursos y de simbolismos. De ese modo, se sumaron / impusieron nuevas realidades a un contexto de por sí multiforme, en el que el protestantismo se fue redimensionando paulatinamente.

El poder político, liderado por una minoría blanca, implementó, desde principios del siglo XX y de modo paulatino, una férrea segregación basada en criterios raciales hacia la población no blanca. La aplicación institucionalizada de aquella derivó en la consolidación en 1948 del sistema de *apartheid*, vigente hasta 1994. En ese escenario, la vertiente protestante reformada sustentó justificaciones teológicas de la racialización esgrimida desde el gobierno, mientras que las demás, y en el sentido opuesto, expresaron enunciados tendientes al cuestionamiento de tal principio y de sus derivaciones, o bien, evitaron tomar posición sobre el tema. La realidad sudafricana evidenció entonces múltiples cruces, interrelaciones y rupturas que caracterizaron los vínculos entre la religión y la política. Los diferentes actores que operaron a partir de ellos se expresaron por medio de discursos y prácticas que actuaron como mecanismos de articulación, oscilantes en el tiempo.

En el marco de lo expuesto, el recorrido realizado a lo largo de la tesis se focalizó en la relación política – religión protestante en Sudáfrica desde el siglo XX y hasta el presente como problema central. Dada la manifiesta interdependencia entre tales áreas, se consideró importante comprender el modo en que operaron las instancias de control y justificación basadas alternativamente, en retóricas regionalizantes de la política o, en su contracara, politizantes de la religión. En esa dinámica, el conjunto social y los sujetos se hallaban inmersos y comprometidos de modo ineludible. De allí que haya resultado pertinente conocer las dimensiones que se desplegaron a partir de los alegatos y las acciones, creadoras de la realidad en la que aquéllos debieron transitar su devenir.

La elección del tema, surgida a partir de la detección en investigaciones previas sobre tópicos históricos sudafricanos de un conjunto de vínculos entre política y religión que no aparecían expresados en la producción académica, motivó la realización de un trabajo que diera cuenta de las interacciones entre ambas. Sumado a ello, el campo religioso contemporáneo ha evidenciado procesos de regionalización de la política que, a diferencia de los del pasado, devinieron en polifacéticos escenarios signados por

heterogéneas disputas de impacto translocal. En el sentido contrario, la politización religiosa condicionó alianzas, rivalidades y oscilantes interjuegos de poder que trascendieron la mera dialéctica espiritual.

Por lo antedicho, investigar la relación entre la política y la religión en Sudáfrica contemporánea resultó relevante por tratarse de un caso en el cual los mecanismos de articulación generados por las prácticas religiosas y los discursos políticos podrían devenir en indicadores o categorías de análisis aptos para indagar otros escenarios en los cuales se presuma una imbricación similar. Además, en el caso sudafricano, especie de laboratorio de mecanismos de sociabilidad, la redimensión de ideas y acciones de sus actores políticos y religiosos en profunda interrelación, pudo ofrecer escenarios de integración que aún continúan en proceso.

Las vertientes cristianas protestantes investigadas –reformada, anglicana, metodista y pentecostal– y el poder, en su expresión política, del Partido Nacional, fueron analizadas para comprender el conjunto de heterogéneas estrategias que condujeron a sus actores, individuales e institucionales, a expresar fundamentaciones discursivas tanto de apoyo al gobierno como de resistencia y / o de diplomática indiferencia, en el marco de un particular proceso local como fue el *apartheid*, sistema institucionalizado desde mediados del siglo XX y hasta 1994. Asimismo, resultó significativo dilucidar el entramado de mediaciones simbólicas, institucionales y jurídicas que permitieron la puesta en marcha de dinámicas de antagonismo, negociación y la alternancia entre ambos para dar cuenta de la heterogeneidad y la persistencia de articulaciones político – religiosas presentes en el devenir sudafricano contemporáneo.

Las mencionadas adscripciones fueron seleccionadas tanto por la cantidad de fieles que nucleaban como por su ascendiente sobre la población, su proyección espacial, sus acciones misionales y sus expresiones concretas derivadas del ideario de fe. Las modalidades de interrelación internas que sostuvieron dependieron de las fluctuantes circunstancias del devenir histórico, y de la diversidad de formas posibles de relacionarse, por medio de una trama de actores que, con sus acciones y omisiones, definieron hasta los más mínimos intersticios de sus relaciones sociales e institucionales. Tanto el aporte del *corpus* documental utilizado para el proceso de otorgar voz a los protagonistas – individuales e institucionales– como los testimonios y relatos emanados, por medio de la

historia oral en la tarea de campo, fue valioso, pues visibilizó un nutrido entramado colectivo y brindó una mirada plural a la configuración teórico / conceptual.

Como resultado de lo antes expuesto, fueron observadas varias cuestiones, que reforzaron la conveniencia de profundizar el tema y de realizar aportes que tendieran a la ampliación e interconexión de ejes no tratados anteriormente:

A- No habían sido producidos trabajos que evidenciaran las acciones e ideas emanadas del poder político y de las adscripciones religiosas protestantes en mutua interrelación, de modo integrado y procesual. Así, dicha vacuidad dio impulso inicial a la producción de la presente tesis, para demostrar la existencia de fluidos y constantes intercambios, a pesar de la segregación institucionalizada vigente.

En ese aspecto, se sostiene, luego de la investigación, que la dinámica de las relaciones blancos / no blancos implicó un tipo de interacción en la que hubo constante intercambio entre los unos y los otros, a pesar de las imposiciones legales que lo impedían. Queda así superada la imagen de un conjunto de actores que supuestamente se habían desempeñado con agencias más bien sectoriales o individuales, y limitados a sus ámbitos de actuación pública / privada.

B- Se halló evidencia acerca de cierta generalización que, en casi la totalidad de la bibliografía afecta al tratamiento sobre las posiciones ideológicas de los diferentes actores en relación con las de las instituciones que los contenían. Contrariamente a ello, se sustenta que, a partir de los documentos incorporados a la investigación, puede ser demostrada la existencia de matices, tanto individuales como colectivos, que han sido de gran importancia. Se pudo confirmar que existió recurrente divergencia de intereses y de posturas entre los individuos y los grupos, en los liderazgos y en sus bases, en la toma de decisiones, en las negociaciones y / o en los conflictos, en un momento determinado o a lo largo del tiempo.

Así, el análisis de la experiencia colectiva en la sociedad sudafricana durante y después del *apartheid* evidencia que, como proceso complejo, contuvo cruces, relaciones y rupturas que interconectaron a los actores más allá de sus pertenencias étnicas, institucionales, ideológicas, religiosas y / o políticas, expresados por medio de la negociación, la cooperación, las disidencias y los acuerdos.

C- Se observó que en la descripción de las vertientes religiosas se tendía a omitir o a presentar de modo difuso todo contenido ideológico que se refiriera a política. En esta tesis se incorpora una nueva apreciación, que evidencia el fuerte contenido ideológico en las iglesias protestantes investigadas, portador de constantes mensajes que impactaron en la esfera del poder. Éste, por su parte, también accionó con / contra aquéllas con concretos y diferenciados postulados y acciones.

En tal sentido, se logró dar cuenta de las constantes imbricaciones entre los actores, tanto políticos como religiosos, institucionales e individuales, a lo largo del tiempo. La modalidad de vínculo dependió del momento y la circunstancia, pero en una mutua interdependencia expresaron todas las formas posibles de articulación: la connivencia, la oposición, la indiferencia, la presión, la destrucción, la negociación, el acuerdo, la neutralidad, la traición, la reversión de alianzas, entre otros posibles.

La caleidoscópica red de tales interacciones se combinó con las múltiples variables emanadas de los propios actores sociales, de sus acciones, sus reacciones y sus omisiones, dinamizados por cambiantes escenarios temporales y espaciales, a pesar de que el arropamiento legal de la rígida etnocracia sudafricana dejaba pocos intersticios para ello.

D- Al revisar la producción sobre la religión protestante en Europa, se observó la existencia de una inabarcable cantidad de bibliografía que ofrecía un heterogéneo panorama de los aspectos histórico – teológicos, en los que quedaba descrito el escenario del surgimiento como movimiento derivado del cristianismo, a partir de la Reforma del siglo XVI. Luego se discurió sobre el camino teológico que cada vertiente siguió, sus principios y su expansión, acentuándose el desarrollo de *ethos* distintivos en función de las diferenciaciones históricas, culturales, geográficas y de liderazgo. La iglesia reformada, el anglicanismo, el metodismo y más tarde el pentecostalismo trazaron, a partir de sentidos misionales propios, sus perfiles doctrinarios y sus acciones.

La expansión a regiones que ya tenían otras religiones, produjo una reconceptualización derivada del trasplante, que no siempre quedó plasmado en la historiografía como el impacto de la construcción de una identidad distintiva. En el caso de África del sur, la representación colectiva que cimentó la superioridad blanca institucionalizada como una derivación de la obra divina para con el otro no cristiano e

inferior fue una excepción. Se confirma con el desarrollo del escrito, que las adscripciones se diversificaron no solamente en función de sus orígenes, sino que protagonizaron escisiones y cambios constantes en función de variables relacionadas con la distancia desde sus sedes centrales de conducción, cuestiones de liderazgo, adaptación de ideas, entre otras cuestiones, que dieron lugar a congregaciones independientes, en las que el componente ideológico de base fue una variable importante pero no decisiva.

E- El *apartheid*, como sistema de segregación sociopolítico institucionalizado, amparado ideológicamente en la noción de racialidad, atravesó el perfil teológico de todas las iglesias, generando variados posicionamientos adaptativos, resistentes o elusivos. Lo publicado en relación con aquél, con las ideologías en disputa durante su vigencia y con los derechos humanos, tendió a desconocer matices entre los postulados divergentes.

Luego de la comprensión integrada y relacional del tema, puede ser sostenida la afirmación de que casi nunca hubo un punto de vista que nucleara los argumentos expresados desde lo religioso y / o desde lo político de modo uniforme e invariable. Por el contrario, la plataforma proselitista cristiana protestante se vinculó hábilmente con el poder político a lo largo del tiempo, de modo versátil y funcional.

F- El estudio de las manifestaciones religiosas / espirituales africanas tuvo aportes destacables, al igual que las religiones en África del sur, las cuales fueron, en su mayoría, explicadas a partir de sus principales elementos constitutivos y de su herencia cultural.

Si bien no conformó un eje de investigación específico, resultó operativo revisar el tema de la religión en África en general y en Sudáfrica en particular, a los efectos de resaltar el modo en que los principios inherentes a ella fueron resignificados por una relectura cristiana, y continúan preservados hasta el presente: la educación en pluralidad, el *Ubuntu*, la familia nuclear y extensa, los antepasados, el ser africano, entre otros.

G- En los estudios sobre política en África se detectó especial énfasis en los debates sobre la democracia, las versiones vernáculas de dicha forma de gobierno, la factibilidad de la adopción del lenguaje político liberal para las expresiones locales, y las posibilidades de consolidación del multipartidismo, pero fue en el intento de explicar una cuestión tan particular como el *apartheid* sudafricano en lo que se halló mayor producción.

Inclusive, abundó la historiografía escrita por los protagonistas militantes *antiapartheid*, pues ubicaba una cuestión como el racismo en otras instancias de debate, como la explotación económica y la identidad africana. No obstante, la mayoría de los enfoques fueron recortados a un área temática o disciplinar. La omisión de reflexión crítica en torno de los elementos que articularon la relación entre política, sociedad y cultura fue casi constante, así como la falta de abordaje de las interacciones entre los diferentes sectores sociales y el poder.

Por ello, se dedicó especial atención en esta tesis al análisis de los espacios en los que las formas y prácticas permitieron interpretar las heterogeneidades políticas en ámbitos de la vida cotidiana. Los actores sociales / políticos y las formas de participación / resistencia, tanto en lo individual como en lo colectivo fueron decisivas para comprender la praxis relacionada con las mediaciones y las expresiones que entre los sudafricanos devino en cultura política.

En ese aspecto, fueron consideradas especialmente las configuraciones emanadas de los vínculos entre individuos organizados en torno de una dinámica, que generalmente involucraba poder, cambiante y desigual, según el equilibrio sostenido entre las partes a lo largo del tiempo. Así, la interpretación de tales interacciones permitió entender cómo a partir de las particularidades individuales se expresaron las experiencias y las trayectorias sociales, a modo de orientaciones recíprocas que no sólo articulaban a los componentes, sino que actuaban en formas diferentes y cambiantes en los diferentes niveles de organización.

En ese sentido, la investigación aporta la descripción de modalidades de acción y negociación por medio de las cuales las iglesias interactuaron con el poder político, a lo largo del siglo XX y hasta el presente, tanto para validarlo como para sostener acciones de disidencia, oposición, indiferencia y / o vínculos pendulares.

H- La interacción entre cristianismo y política en Sudáfrica contemporánea fue organizada, desde el punto de vista la bibliografía que la trató, en diferentes momentos a través de los cuales la cultura política se fue gestando a la par de la lucha por el logro de una sociedad equitativa, no racializada e inclusiva. A pesar de la minuciosidad con que fueron expuestos los temas del *apartheid*, de su finalización, de la transición hacia la democracia plena, del perdón, de la reconciliación y de la implementación de políticas de

la memoria, sus protagonistas no dejaron de ser presentados según una mirada lineal, de invariabilidad y uniformidad.

Por el contrario, en este escrito se insistió en enfatizar que toda acción social estuvo signada por movimientos pendulares de variación, heterogeneidad y oscilaciones sostenidas hacia el interior de los diferentes grupos y entre ellos. El par opuesto blanco *pro apartheid* – no blanco rebelde fue trascendido por multiplicidad de situaciones combinadas: blancos *antiapartheid*, negros cercanos al poder blanco, intermediarios funcionales a ambos sectores, etc., que además fluctuaron en sus opiniones en el tiempo.

Para poder articular tal dinamismo, se recurrió a un desarrollo transversal, de modo tal que los temas fueron presentados linealmente, y a su vez, sometidos al atravesamiento de variables que los explicaron en movimientos de marchas y retrocesos que derivaron en el país que aún hoy busca superar su pasado en el marco de un presente en tensión.

I- En relación con el escenario teológico protestante, si bien hubo variedad de autores y tópicos que la bibliografía trató, fue escasa la producción relevada que pudiese dar cuenta del campo sudafricano expresado a través de sus cuatro adscripciones más significativas, y de su relación con el poder, expresado políticamente, en el siglo XX. Por lo antedicho, en la presente tesis se pretendió aportar una visión integradora, relacional y que deconstruyera tanto las imágenes de separación, inacción, subordinación e irracionalidad que algunos autores habían dejado plasmadas, como los estereotipos de conductas uniformes, estáticas e inmutables ante situaciones de opresión.

Más allá de los aportes que se pretendió realizar al tema, quedaron pendientes cuestiones vinculadas con el abordaje de géneros en su actuación en la etapa estudiada; el impacto urbano / rural derivado del desplazamiento de las pueblos; una profundización mayor en el aspecto económico, y la normalización legislativa y educacional *postapartheid*, entre otros. Las fuentes y los documentos consultados, que actuaron como permanente referencia, resultaron relevantes por cuanto, a partir de su interpretación, se logró reconstruir en cierta medida el entramado que caracterizó los caleidoscópicos intervínculos entre la política y la religión.

2. Organización interna

La organización interna de la tesis se cumplimentó, según lo previsto, en un prefacio, un índice y una presentación, en la que fue explicada su estructura interna, sus partes y su organización en capítulos. Los objetivos de investigación propuestos fueron confirmados, dado que se dio cuenta de los mecanismos a partir de los cuales las prácticas políticas sudafricanas utilizaron argumentos teológicos como forma de legitimación de sistemas de ideas impuestos a la sociedad, tanto represivos / *apartheid* como de resistencia / *antiapartheid*; que se interpretó la relación entre política y religión en la República de Sudáfrica a partir de los principios teológicos sostenidos por las iglesias cristianas protestantes seleccionadas y de su posicionamiento ante el poder político instituido en los diferentes momentos históricos del siglo XX y hasta el presente; que se discurió sobre la reestructuración política, social y religiosa operada en los sudafricanos a partir de la vigencia de las ideas de reconciliación propuestas tanto desde el poder político como desde las adscripciones religiosas; que fueron enunciadas las diferencias teológicas, ideológicas, políticas y sociales entre las principales iglesias cristianas protestantes seleccionadas, antes y después del *apartheid*; que se describió la interrelación político – religiosa a partir de retórica discursiva utilizada específicamente por integrantes de ambos sectores a lo largo de los diferentes momentos históricos; que se expuso el aporte de las iglesias en la Comisión para la Verdad y la Reconciliación por medio de las ideas de justicia restaurativa, perdón, *ubuntu* y reconciliación; y que se comprobó la interacción poder - religión / religión – poder en el presente en Sudáfrica.

Operativamente, se realizó el abordaje de los aspectos mencionados a partir de tres dimensiones que permitieron sistematizar los discursos y las prácticas mencionados en función de su recurrencia: la diferenciación étnica, el control social y el *ubuntu*, entendido como valor colectivo. La indagación de aquéllos con estos tres aspectos permitió dar cuenta de la multiplicidad de operaciones presentes entre los actores sudafricanos.

La primera dimensión, la diferenciación étnica, fue central en el discurso del sistema de *apartheid*, fundamentada por medio del conjunto de leyes que lo institucionalizaron. En lo religioso, las iglesias reformadas, con su justificación teológica subyacente en las ideas del Partido Nacional dieron cuenta del modo en que se legitimó la política de dominación blanca, que funcionó como una teología del *apartheid* basada en una particular relectura de la Biblia. En las iglesias anglicana, metodista y pentecostal, aspectos como los expuestos eran considerados extremos, y si bien buscaban sostener la

esencia evangélica, en líneas generales evitaron confrontar con lo establecido por la ley civil que imponía la diferenciación racial en todos los órdenes.

El control social, como segunda dimensión, operó de diferentes modos: el gobierno lo impuso de modo real y simbólico, por medio de leyes, fuerzas de seguridad represivas, sistemas de delatores e infiltrados, sanciones económicas, judicializaciones, presiones laborales / familiares / escolares, etc. Las iglesias, oscilaron entre la coerción expresada por medio de 'la culpa y el castigo divino', y la elusión conveniente. No obstante existieron situaciones de apoyo a la población oprimida, como el permiso de reunión en templos, la protección de fieles perseguidos por acciones *antiapartheid*, etc. y la destacada actuación de algunos pastores que específicamente se comprometieron con la resistencia.

La tercera dimensión, de los valores colectivos, se expresó a través de discursos gubernamentales que aseguraban que los *afrikaners* eran 'el pueblo elegido por Dios para estar en la tierra prometida, Sudáfrica, y ejecutar el plan divino que se les había asignado por medio de la unión, el aislamiento y la predestinación'. Luego de finalizada la etnocracia, el *ubuntu* actuó como el principal valor de cohesión y restauración social.

Como resultado de lo expresado, el interrogante principal propuesto, acerca de cuáles habían sido las características de la interacción entre la política y el cristianismo protestante tanto durante la vigencia del *apartheid* como desde su finalización y hasta el presente en la República de Sudáfrica, pudo ser respondido al comprender el conjunto de mecanismos utilizados en los discursos políticos y las prácticas religiosas sudafricanas contemporáneas. En ellos fueron decisivos argumentos teológico – políticos utilizados como forma de legitimación de sistemas de ideas impuestos a la sociedad, tanto represivos / *apartheid*, como de resistencia / *antiapartheid*.

Así, la hipótesis enunciada al inicio del recorrido investigativo puso ser demostrada, dado que se describió cómo un sector de la teología cristiana protestante ofreció en Sudáfrica, desde mediados del siglo XX, tanto una plataforma ideológica para el sostén de un marco religioso en el cual se apoyó el *apartheid*, como las argumentaciones y el impulso potenciador para acciones de resistencia. Por su parte, las cuatro vertientes cristianas estudiadas: reformados, anglicanos, metodistas y pentecostales, expresaron en sus diferentes niveles, a lo largo del tiempo y en escenarios heterogéneos, posicionamientos acordes con la estructura teológica a la cual pertenecían, pero a pesar de ello y de la rigidez del *apartheid*, sostuvieron disidencias que demostraron que no fueron

espacios homogéneos ni estáticos, sino heterogéneos y muy basculantes. Del mismo modo, los imaginarios político – religiosos habrían sido catalizadores de la transformación *posapartheid*, de la construcción de una memoria histórica oficial y de vínculos entre lo personal y lo social para la resignificación identitaria de los ciudadanos

En el cuerpo principal de la tesis, estructurado en tres partes, se halla la primera, compuesta por cinco capítulos, en los que fue explicado el ingreso al continente africano y particularmente al territorio de la actual Sudáfrica, de las cuatro adscripciones cristianas protestantes seleccionadas. Aquéllas lo hicieron, en general, guiadas por nociones distorsionadas y paternalistas sobre los negros, considerándolos seres ‘inmaduros y necesitados de protección especial, que habitaban en insalubres regiones’.

La descripción de la modalidad de instalación, las ideas sustentadas y las acciones evangelizadoras propuestas, junto con las relaciones establecidas con la población africana y con los representantes del poder, fueron detalladas junto con las particularidades teológicas y administrativas, en los diferentes niveles de sus integrantes. Se brindó especial atención a la acción misional, que no solamente operó en el ámbito religioso, sino que se extendió al ejercicio de su influencia en temas seculares. Así, las interacciones en el territorio fueron infinitas, pues dependieron del tipo de dominio colonial que administrara el territorio, el contexto, el estilo de liderazgo ejercido y los personalismos.

La segunda parte se centró en sus cinco capítulos en la explicación del escenario sudafricano, en el cual descendientes de británicos y de holandeses / *afrikaners* rivalizaron por el poder, en términos políticos y económicos. Ya en el siglo XX, mediaron para la convivencia y compartieron la estructura de gobierno, dissociada entre lo político y lo económico. Los pueblos locales asistieron, en ese escenario, a conflictos y acciones signadas por cruces, relaciones y rupturas que interconectaron de manera cambiante a los diferentes actores que componían la experiencia colectiva de ese espacio. Fueron descritas instancias de adaptación, reelaboración místico – espiritual y refuncionalización que derivaron en superposiciones y pragmáticas fusiones.

El *apartheid*, institucionalizado desde 1948, fue expuesto para comprender el modo en que devino en el control de la población en todos los aspectos de la vida. No solamente creó fronteras internas, sino que racializó y despolitizó a la mayoría no blanca. Las iglesias protestantes actuaron en general, legitimándolo, como la reformada, y en otros casos, evitando confrontaciones con el gobierno por medio de una tácita neutralidad, como la

metodista, la anglicana y la pentecostal. No obstante, las disidencias fueron constantes y significativas. Finalmente, se dio cuenta del modo en que el contenido bíblico fue usado como base ideológica del *apartheid*, a la vez que, lentamente, vehiculizó voces de desafío a su poder opresor.

En la tercera parte se incursionó en la imbricación entre actores, acciones e ideas a partir del interjuego sostenido entre el poder político y las justificaciones emanadas del contexto religioso cristiano. Se sustentó el modo a través del cual los discursos versaron en torno de la segregación sustentada, poniendo en evidencia mecanismos de interpretación de los diferentes niveles de la realidad. Luego, se confirmó cómo en las áreas urbanas y periurbanas, los intercambios interétnicos derivados de las relaciones laborales dieron lugar al surgimiento de intersticios de vinculación que potenciaron la diversidad de percepciones y reacciones, tanto entre los diferentes grupos –blancos, *coloureds*, negros– como hacia el interior de cada uno, permitiendo a las ideas de resistencia fluir y expresarse.

La explicación de cambios discursivos que atravesaron sustancialmente tanto a las instituciones como a los actores sociales, mostró formas de coacción y de intimidación, como la de las comisiones investigadoras, a las cuales fueron sometidos individuos, grupos e instituciones. Aquéllas fueron respondidas de modo desafiante, más aún cuando el persistente empeoramiento de las condiciones de vida tuvo, como contrapartida, el incremento de la violencia represiva. En ese insostenible marco de conflicto social se hizo evidente la necesidad de una negociación para la convivencia, que también fue impulsada por el contexto internacional.

Para la etapa posterior, se sustentó, a través de las líneas discursivas emitidas, cómo se operó para una reconciliación social que produjera una metamorfosis tal que superara al pasado y condujera a la democratización plena que pacificara a la sociedad. Por medio de los mensajes presidenciales, y documentos emanados de las iglesias, fue explicado el modo en que se potenció un mensaje de esperanza y unión en la pluralidad, enmarcado en un sentido ético – religioso. La dialéctica opresión – resistencia avanzó hacia lo que se denominó la transición y etapa democrática, momentos en los cuales, la sociedad en su conjunto debió ser redefinida ante la pluralización que formó parte de su nueva estrategia de supervivencia.

Las vertientes protestantes, en ese marco, también trataron de responder, a partir de su histórico paradigma ecuménico, a la evolución del panorama sociopolítico sudafricano

de finales del siglo XX. Los primeros desafíos fueron la unificación denominacional de iglesias y la mirada retrospectiva, con sentido crítico, sobre su actuación pasada y presente. Así, continuidad y cambio, balance del pasado y audacia para el futuro, tradición y la transformación, generaron tensiones, acuerdos y negociaciones tendientes a reconciliar la clara dicotomía que había existido entre las posturas oficiales y /o de liderazgo, por un lado, y la *praxis* de la congregación y / o resistencia, por el otro. El análisis de la reconciliación, el funcionamiento de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación y el contenido de las diversas reuniones de reflexión teológica de las cuales emanaron documentos relevantes que ayudaron a comprender el proceso, fueron decisivos para comprender el comienzo de la etapa de democracia multirracial en 1994 y su desarrollo hasta el presente.

3. Historia y fe

En el inicio de esta tesis, se describió la difusión del cristianismo protestante hacia y en el continente africano en general, para explicar luego la inserción de las cuatro denominaciones seleccionadas: anglicanismo, calvinismo, metodismo y pentecostalismo. A partir de una perspectiva situacional, centrada en tipos y mecanismos textuales específicos, se pudo captar el conjunto de operaciones puestas en juego, derivadas de una imagen misional general, junto con las mediaciones locales, que contribuyeron a un entramado múltiple y cambiante.

A la vez, quedaron expuestas las eventuales subversiones de las relaciones de prelación entre las iglesias como institución, sus integrantes y / o líderes, y sus objetivos. En ese sentido, se suscribe la idea de que en las excepciones radicaría el campo más rico de construcción discursiva, mientras que las constantes habrían actuado reforzando y reproduciendo estereotipos. Así, la historia del cristianismo protestante en África fue el de las iglesias fruto de la Reforma, que se propusieron interactuar con dicha sociedad de modos diferentes. Inicialmente estuvieron poco orientadas hacia la actividad misionera concreta por principios teológicos aún en proceso de cambio y por conflictos internos / escisiones, entre otras razones.

Los primeros movimientos fueron endebles, pero superadas algunas de las cuestiones individuales de las confesiones, fueron impulsadas numerosas iniciativas, de la mano de un renovado contexto histórico y social ilustrado, que dio cuenta de un sentido

evangelizador activo a partir del siglo XIX. Hubo presencia de misiones interdenominacionales, como la Sociedad Misionera de Londres, a las que se sumaron juntas denominacionales, como la de la iglesia anglicana. Luego surgieron las designadas misiones de fe, no dependientes de ningún cuerpo eclesiástico, y las sociedades misioneras especializadas en determinados ministerios, como el medicinal, el educacional, entre otros.

En cuanto a su potencialidad espiritual, poseían un fuerte impulso a la acción sustentado en la falta de temor por llevar 'la bandera de la religión, que los protegería de todo mal'. Su expansión estuvo principalmente motivada por el sentido de difusión de la fe, derivado de la esencia doctrinal misma a la vez que de la necesidad de asistir espiritualmente a quienes, en un momento histórico de expansión transcontinental, se hallaban residiendo o habían emigrado a otros continentes.

La recepción, en general, osciló desde la hostilidad, la sospecha, la persecución y la amenaza hasta la indiferencia, la aceptación y el logro de la expansión del evangelio. Las diferencias culturales pudieron ser superadas según la flexibilidad individual, la persistencia y la capacidad de generar vínculos con los evangelizados. No obstante, desde que el dominio colonial europeo se impuso en el continente a finales del siglo XIX, los misioneros debieron interactuar más y con nuevas premisas con los cuadros administrativos, mientras penetraban hacia el interior del territorio en la búsqueda de nuevos fieles.

Ya en el siglo XX, se observó el modo en que las estrategias evangelizadoras estuvieron en todas las adscripciones dirigidas tanto a la cuestión espiritual como a la promoción humana. Paulatinamente, las iglesias comenzaron un proceso de africanización en tanto fueron fusionando valores cristianos con los autóctonos y se produjo el surgimiento de denominaciones locales lideradas por africanos que fueron convocantes de sus pares. Los aspectos negativos de los misioneros europeos también impulsaron a que esos emprendimientos fuesen apoyados, y los fieles buscaron dejar atrás maltratos y coerciones que en todas las adscripciones estuvieron presentes.

En tal sentido, ese proceso de transferencia de teologías de mundos culturales diferentes, con el tiempo devino en el surgimiento de nuevas formas de cristianismo dotadas de una personalidad propia a pesar de las limitaciones que su expansión en contextos coloniales pudo haber impuesto. Evidentemente, el arribo a regiones disímiles y

con estructuras espirituales tan diferentes no hizo la tarea simple, y sobre el terreno se fueron ejerciendo, reelaborando y hasta inventando estrategias acordes a la necesidad.

El impacto en los colectivos humanos fue disímil, y resultó en un entramado de situaciones difícilmente catalogables: osciló desde la completa aceptación de la nueva fe hasta el extremo opuesto de irreductible resistencia. Situaciones de fusión, reelaboración y tránsitos espirituales múltiples acompañaron a casi todas las experiencias. En las regiones donde hubo éxito, entendido éste como conversión y sostén en la práctica religiosa, lentamente se inició un cristianismo contextual que copiaba la organización impuesta. Resultó relevante comprender que, ante la mayor rigidez de la estructura colonial, las de la fe también parecieron endurecerse, y el perfil de los fieles resultaba diferenciado. En las áreas urbanas el nivel de aceptación era mayor, y la resistencia se profundizaba en la medida en que avanzaba hacia zonas interiores y / o rurales, en las que costaba más sostener presencia efectiva y permanente.

No pueden ser establecidas generalizaciones, ya que cada comunidad estableció vínculos particulares con la adscripción que se instalara. En el caso de que hubiese varias, la admisión de una u otra muchas veces dependía de variables aleatorias, como distancia, frecuencia, contactos previos con europeos, características de la población, entre otras. Con el tiempo, la interacción se nutrió de cambios que tuvieron relación con ajustes teológico / doctrinales, modalidades de liderazgo pastoral, líneas de acción informadas desde la sede central europea, desarrollo de una liturgia propia, situaciones todas que profundizaron la flexibilidad y la contextualización con el ámbito local.

En el caso sudafricano, las particularidades fueron varias: por un lado, la presencia europea fue más temprana, y caracterizada por la interacción de británicos y *afrikaners*, entre otros migrantes instalados. Así, la iglesia anglicana, al igual que la metodista, mantuvieron buen vínculo con la sede central, mientras continuaban con el sentido pastoral inclusivo de población multiétnica. Como contrapartida, en la iglesia reformada la definición identitaria de los *afrikaners* como 'el pueblo de africanos blancos elegidos por Dios para liderar las cuestiones de fe en el continente', los condujo al sesgo racista y discriminador que décadas más tarde se institucionalizaría como sistema de *apartheid*. La pentecostal, de ingreso posterior en la escena religiosa sumó una nueva vertiente a la pluralidad que, junto con las ya mencionadas, condujo al complejo proceso de difusión del cristianismo a todas las comunidades africanas. Éstas devinieron en numerosos núcleos de

recepción de fieles que, con el tiempo, asistieron a escisiones y cambios que dieron lugar a congregaciones independientes, en las que el componente étnico fue una variable decisiva.

En definitiva, el panorama de la expansión misionera cristiana en el continente africano, particularizado en las regiones al sur del Sahara, tuvo importancia tanto por la territorialidad que abarcó como por la diversidad de denominaciones que encabezó. En ese contexto, coexistieron las corrientes europeas y las locales surgidas como derivaciones de gran heterogeneidad. Las religiones preexistentes en aquel escenario, por su parte, atravesaron por serios desafíos ante la imposición del dominio colonial y el advenimiento de las mencionadas misiones, que fueron considerados como cambios de paradigma derivados del momento histórico, tanto en el contexto local como en el de las propias adscripciones.

La cosmovisión distorsionada y paternalista de la que fueron objeto, motivó la resistencia por múltiples causas, entre las que se hallaba la dicotomía teológica entre lo sagrado y lo secular en las iglesias, y la prédica de un evangelio individualista que fomentaba la idea de una transformación personal sin considerar lo colectivo. No obstante, se detectó que tales religiones, presentes desde el pasado en la escena sudafricana, pervivieron resignificadas en el conjunto de retóricas teológicas utilizadas por los misioneros. Los mecanismos de fusión, adaptación y reelaboración operaron produciendo en ellas superposiciones y fusiones.

A su vez, el cristianismo protestante, lentamente se convirtió en una vigorosa influencia en África en general y en Sudáfrica en particular, uniendo grandes cantidades de personas en una fe común que se expresaba y materializaba a través de disímiles modalidades de pensamiento y acción. Tales diferencias se profundizaron con el paso del tiempo, y produjeron múltiples escenarios teológico – misionales. Cada región, adscripción, momento histórico e identificación con personalismos pastorales condujo a una intensa diversificación tanto de formas de profesar la fe como de contenidos.

Las disidencias teológicas locales surgidas entre el siglo XVII y XIX generalmente estuvieron sustentadas tanto por la discrepancia teórica con las sedes europeas, agudizadas por la distancia, como por las disputas locales en torno de quiénes, cómo, de qué modo y dónde debían ser objeto de la incorporación al culto. Durante el siglo XX, todos esos tópicos se profundizaron ante el avance de la implementación de las divisiones raciales a

través de la filosofía política e ingeniería social del *apartheid*, y fue la iglesia reformada holandesa la que principalmente operó, en una pragmática fusión, con el poder político.

La anglicana y la metodista, por su parte, sostuvieron adaptativas y fluctuantes acciones, actuando diferenciadamente en los niveles de jerarquía y congregacional. La pentecostal tendió, desde su expansión, a eludir conflictos con el poder político, llegando en la mayoría de los casos a situaciones de sometimiento al sistema vigente. Así, las cuatro expresaron en sus niveles internos, a lo largo del tiempo y en escenarios heterogéneos posicionamientos que derivaban de la estructura teológica a la cual pertenecían. No obstante, y a pesar de la rigidez de la estructura legal de la etnocracia vigente, evidenciaron disidencias y tomas de decisiones que demostraron que no fueron espacios homogéneos ni estáticos, sino fluidos y signados por constantes intercambios.

4. Ideas y acciones

La tesis pretendió poner en evidencia vinculaciones entre el poder, en su expresión política, y cuatro adscripciones cristianas protestantes seleccionadas en Sudáfrica, desde mediados del siglo XX hasta el presente. Para ello, se realizó un análisis de las ideas y prácticas desde diferentes perspectivas, para comprender los mecanismos de articulación que sostuvieron a lo largo del tiempo, para dar cuenta del impacto ocasionado en el escenario tratado. Del mismo modo, se pudo comprender el modo a través del cual el sector gubernamental construyó un andamiaje de segregación apoyado tanto en una profusa normativización legal como en una fundamentación teológica que posicionaba a la población blanca como superior.

Así, puede ser afirmado que el cristianismo protestante devino en una poderosa influencia ideológica, pues si bien partía de un núcleo bíblico común, adoptó enunciados diferenciados. Las iglesias propusieron una respuesta cristiana a situaciones locales, y para ello se expresaron de modo diverso, acorde con disímiles interpretaciones contextuales. Concretamente, en el sentido amplio de su cosmovisión, aquél fue propulsor de ideas de igualdad e inclusión para la minoría blanca en el ejercicio del poder político. A su vez, constituyó la base ideológica utilizada por el gobierno para justificar la política de desarrollo separado para la población no blanca, que sumó a la opresión institucional y étnica, la de la fe, fundamentada incluso bíblicamente.

Además, tanto en lo político como en lo religioso hubo multiplicidad de entrecruzamientos ideológicos, y los actores individuales / colectivos, en ámbitos de liderazgo / en las bases, no siempre respondieron al sector religioso, político, étnico, social o ideológico al cual pertenecían. Así como no toda la población blanca sustentó el *apartheid*, tampoco las adscripciones religiosas sostuvieron una respuesta homogénea a sus imposiciones, hecho que generó un escenario diverso, cambiante y flexible de enfoques y acciones fluctuantes en el tiempo. Precisamente en ese contexto heterogéneo se focalizó esta tesis, cuyo problema central buscó analizar las múltiples y oscilantes posiciones que los actores, individuales / colectivos, religiosos / políticos sostuvieron, de modo concreto / simbólico, frente a la particular forma de opresión instaurada desde el estado en la multiétnica Sudáfrica contemporánea.

Para ello, se recurrió a la interpretación discursiva y de las prácticas ejercidas tanto por representantes políticos como religiosos, que de modo personal / institucional pusieron en juego mecanismos de articulación tendientes a interactuar en el marco situacional seleccionado. Se afirma entonces, que algunos elementos emanados de las iglesias y / o de sus teologías cristianas protestantes ofrecieron en Sudáfrica, desde el siglo XX, una plataforma ideológica para el sostén de un marco religioso en el cual se apoyó el *apartheid*. Del mismo modo, otros aspectos de aquéllas constituyeron una fuerza potenciadora de la resistencia que lideró acciones para el logro de la liberación de dicha práctica. Reformados, anglicanos, metodistas y pentecostales, expresaron en sus diferentes niveles, a lo largo del tiempo y en escenarios heterogéneos posicionamientos que en muchos casos iban más allá de la estructura teológica a la cual pertenecían, evidenciando tomas de decisiones que los situaron en espacios heterogéneos y dinámicos.

La Iglesia Reformada Holandesa o *Nederduitse Gereformeerde Kerk*, concretamente, promovió las divisiones raciales y la segregación espacial, considerándolas beneficiosas para la protección de los nativos ante el contacto con una cultura como la europea que podría ser disruptiva por ser superior. La doctrina de aquélla emanaba de las tres declaraciones de fe reformadas: el Catecismo de Heidelberg, la *Confessio Belgica* y los Cánones de Dordt. En este último documento, en particular, se resaltaba la idea calvinista que sostenía que Dios había predestinado a aquellos que él quería salvar. El corte de vínculo con las iglesias madre desde el siglo XIX les produjo un sentimiento de vacío cultural que exacerbó su percepción de superioridad, por lo cual el aislamiento fue

considerado necesario para la supervivencia. En el mismo sentido, resulta relevante afirmar que fue decisivo el estímulo que se dio a los fieles para la actuación en la política de gobierno, afirmación en la cual se apoyó al sistema de *apartheid*.

Hubo escisiones hacia su interior por cuestiones de liderazgo y diferencias teológicas, de las cuales surgieron la Nederduitsch Hervormde Kerk y la Gereformeerde Kerk van Suid Afrika. No obstante, las tres compartieron la estructura doctrinal básica: 'Dios es eterno, infinito, sabio, justo y el creador del universo; ha planeado la vida y el destino de cada individuo en la tierra; y los elegidos se salvarán si adhieren a las enseñanzas de la Biblia, de la que emana la autoridad conceptual'. Luego de la finalización del *apartheid*, la iglesia en su conjunto pidió disculpas por la posición que había adoptado históricamente, reconociendo que las expresiones de apoyo a aquél, emanadas del texto bíblico, no correspondían como legitimación de un orden político como el que había sido impuesto.

Los anglicanos, por su parte, según su ideario pragmático habían sostenido su presencia en Sudáfrica desde el siglo XIX en fluido contacto con su metrópolis, desde donde se impulsó la expansión misional entre los pueblos a los que 'Dios no había llegado'. A lo largo del tiempo, sus iglesias esgrimieron un liderazgo en el que se resaltaba la superioridad moral en relación con otras adscripciones, y sobre todo con la reformada. En la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, se presentaron para pedir perdón a los feligreses negros por no haber tomado más acciones concretas para desafiar las políticas discriminatorias del gobierno blanco, con las cuales fueron complacientes: 'We are here to say to God, and the world, that we have fallen short of your glory'. Así, la iglesia reconoció como institución que había sostenido un 'letargo moral' por medio del cual había desarrollado un patrón de desigualdad racial y de discriminación contrarios a sus principios esenciales. Algunos de sus líderes se pronunciaron en oposición al *apartheid*, pero los miembros en general soslayaron las decisiones mientras disentían en la forma de expresar sus puntos de vista.

La iglesia metodista, independiente de su institucionalidad británica desde 1882, comenzó a desarrollar tempranamente instancias de liderazgo negro a la vez que sostenía cierta oposición a medida que el *apartheid* endurecía su represión como consecuencia del incremento de la resistencia general en el país. En tal sentido, su sentido ecuménico fue ambiguamente desafiante de las medidas que el gobierno racista imponía. Si bien tuvo una

importante cantidad de fieles negros, que expresaron su oposición al *apartheid*, predominó el sostén de posiciones de formal apoyo al gobierno blanco entre sus líderes, en una fluctuante y polémica superposición. Desde la instauración de la democracia, la iglesia expresó que 'pudo retomar el camino que, interrumpido por las oscuras décadas, no había podido ser cumplido acorde a la misión divina'. De ese modo, propusieron que la iglesia debía realizar una renovación de la esperanza cristiana, para que la transformación en la vida de los sudafricanos permitiera el diálogo y la convivencia, como si fuese 'viaje a una nueva tierra'.

Los pentecostales, ingresados en el territorio desde 1908, lograron en menos de un siglo, extender su mensaje a un alto porcentaje de la población. El conjunto de sus iglesias incluyó a varias denominaciones, a iglesias afiliadas y otras independientes que, junto con múltiples organizaciones más pequeñas formaban grupos socialmente significativos tanto en el ámbito rural como en el urbano. Todas evitaron enfrentar abiertamente la estructura política opresora, y, a veces inclusive la apoyaron, a pesar de sus afirmaciones de 'igualdad de la humanidad ante los ojos de Dios'. Muchas sostuvieron que 'la participación en política era un pecado', y que 'Jesús los liberaría por medio del evangelio'. Mientras tanto, debían apoyar al nacionalismo blanco y su *apartheid* para mantener el orden vigente. Luego de instaurada la democracia plena, argumentaron, en relación con el pasado opresor que habían sido engañados por el gobierno del Partido Nacional hasta que percibieron que aquél imponía un sistema cruel al que no habían cuestionado, reconociendo que su error fue por su posición apolítica, y que por ello no habían comprendido el sufrimiento de la población negra.

En la etapa *postapartheid*, las iglesias tuvieron, en general, tanto en su naturaleza como en su contenido, intervenciones políticas diferentes: algunas se expresaron opositoras al cambio y promovieron la preservación de modalidades preexistentes; otras sostuvieron indiferencia, y un tercer grupo, propugnó por la participación activa, incluyendo la participación política y hasta la formación de un partido. Así, luego de la anterior descripción se sostiene que la etapa democrática halló rápidamente justificaciones teológicas e ideológicas para rediseñar el pasado. Los reclamos, los silencios y las acusaciones fueron en algunos casos olvidados y, en otros, mitigados para dar paso a nuevas realidades.

En síntesis, se pudo observar que, en perspectiva histórica, las adscripciones religiosas, luego de desplegar sus doctrinas y prácticas, de fuerte contenido ideológico, devinieron en portadoras de constantes mensajes de gran influencia sobre el gobierno. La interpretación religiosa que realizaron de aquél, así como de la autoridad política, del estado y su organización, estuvo enmarcada predominantemente en una lectura politizante. Como contrapartida, el poder político, en tanto poseedor del control y la decisión, construyó fundamentaciones religionalizantes de sus principios y acciones, de modo tal que el orden institucional impuesto parecía emanar de los designios de Dios en un relato que narraba el pasado y dirigía el presente. En este sentido, sus relaciones con el ámbito religioso operaron como catalizadores de reacciones y resistencias.

Los sudafricanos, por su parte, adhirieron mayoritariamente al cristianismo protestante luego de un lento proceso de fusión con los elementos principales de la cosmovisión local. De ese modo, dicha confesión constituyó la base ideológica a partir de la cual se pudo pronunciar la resistencia a la opresión etno / institucional para el logro de la liberación y la equidad. Las ideas, como las de la teología de la liberación, entre otras, lograron expresar elementos de interpretación de la realidad basados en los fundamentos de la doctrina cristiana, que vehiculizaron un marco apto para la percepción política y sobre todo, social. No obstante, siempre hubo fracturas internas, divergencias de intereses y de posiciones e inversiones de jerarquías llevadas a cabo de la mano de negociaciones.

De ese modo, se asevera que fue sostenido en el tiempo un equilibrio que sustentó la continuidad del sistema de explotación que implicaba el *apartheid*, en el que se producían intensos y numerosos intercambios entre los actores institucionales e individuales de ambos sectores –opresores y oprimidos–, motivando que la separación, el conflicto y la cooperación se combinaran y resignificaran permanentemente. Cuando la lucha de fuerzas de aquéllos estuvo estancada y ninguno pudo avanzar sobre el otro, el escenario sólo pudo posibilitar una transición pactada, en la cual los blancos cedieron el poder político a cambio de mantener la mayor parte del control del orden económico, junto con cierta garantía de un tratamiento benévolo en relación las acciones llevadas a cabo en el pasado.

Luego se impuso la necesidad de una metamorfosis social, política y económica, en la cual una Comisión para la Verdad y la Reconciliación, colaboradora con la pacificación, impulsó, junto con el poder político, las mediaciones simbólicas, jurídicas e institucionales

que permitieron la puesta en marcha de dinámicas de reconciliación social. Por todo lo antedicho, los imaginarios ideológico – religioso e ideológico – político actuaron durante la transición hacia la democracia, como operadores de la transformación, de la reconstrucción de la memoria histórica en sus formas oficiales y no oficiales, y de la restauración de los vínculos entre lo personal y lo social para articular luchas pasadas con reivindicaciones presentes y proyecciones futuras.

En tal sentido, así como la interpretación bíblica resultó relevante por haber constituido la base ideológica tanto de los opresores como de los oprimidos, luego de finalizado el *apartheid* e iniciado el proceso de restauración sociopolítica que permitió la gradual conformación de una sociedad democrática y plural, surgieron renovadas diferencias discursivas entre las denominaciones protestantes, algunas más bien parecidas a justificaciones del pasado y otras, como vehementes aportes tendientes a la cohesión social. El poder político, por su parte, a partir de 1994 redimensionó su posición frente a dichas iglesias, a través de un mensaje inclusivo y reconciliador, en un intento de superación de las adversas situaciones vividas. Un nuevo texto constitucional aprobado en 1996 y vigente desde 1999 incluyó protecciones para todos los grupos culturales, lingüísticos y religiosos, con el fin de respetar a todas las identidades.

Luego de una mirada en perspectiva histórica, es importante aseverar que tanto las iglesias cristianas protestantes como el gobierno sudafricano mantuvieron, en cada etapa y hasta el presente, heterogéneas, oscilantes y hasta contradictorias vinculaciones que expresaron instancias de oposición, neutralidad y negociación alternativamente y / o en simultaneidad. Más allá de las pertenencias étnicas, ideológicas, religiosas, institucionales, fueron promovidos acuerdos y disidencias que se evidenciaron en las diferentes circunstancias del recorrido histórico investigado. Resulta relevante, entonces, la confirmación de la persistencia y los matices de tales interacciones entre los actores investigados, en contraste con la imagen que surge de la bibliografía, generalizadora de la escasez vincular entre aquéllos.

Concomitantemente, en esta tesis se incorpora una nueva apreciación, que expresa el constante intercambio ideológico que las iglesias protestantes sostuvieron con la esfera del poder político, hecho que da cuenta de las fuidas interacciones entre los protagonistas, tanto políticos como religiosos, institucionales e individuales, en un rígido espacio como el de la etnocracia sudafricana. En síntesis, la agencia política, tanto de las iglesias como del

gobierno, generó un escenario basado en el interjuego de estrategias por medio de las cuales fue sostenida la mutua interacción, la pragmática convivencia, el conflicto y las transacciones. Todas esas relaciones se caracterizaron por su caleidoscópica y basculante modalidad. El final del *apartheid*, que para muchos constituyó un 'milagro', en definitiva fue más bien una supervivencia: la necesidad de continuar con la existencia y con nuevos desafíos. Si bien hubo muchas buenas intenciones, la realidad es que Sudáfrica aún posee huellas muy visibles de las consecuencias de su pasado, que aún no ha logrado superar.

5. Política y religión entrecruzados

El análisis de los diferentes momentos teológicos, caracterizados por la exposición de documentos cuya finalidad estuvo relacionada con cuestiones de fe, resulta de especial importancia para la tesis, pues permitió apreciar el marco ideológico de su relación dialéctica con el poder político, tanto para la toma de conciencia y la resistencia como para la justificación y la persecución relacionada con el *apartheid*. Los temas centrales tratados en ellos fueron diversos, y oscilaron entre el deterioro socioeconómico, la explotación neocolonial y la racialización segregada de la sociedad. La búsqueda de solución para tales situaciones propulsó la implementación de una teología liberadora, como la negra, que se presentó como una reacción crítica al racismo y a la segregación, considerados como fenómenos ligados al capitalismo y la explotación. Aquélla propició que se volviera a ser 'expresión de humanidad y del proyecto originario de Dios'. De ahí que algunos autores hayan hablado de ella como contextual, porque expresaba mejor su esencia en el marco histórico en el que se hallaba, por ejemplo, el pueblo sudafricano, históricamente sometido a la opresión.

Para descolonizar a la teología del influjo occidental y provocar una ruptura epistemológica con las de otros países, la desarrollada en África propuso establecer reflexiones y *praxis* más realistas y significativas, tendientes a no romper la relación entre la fe y la vida real del pueblo africano oprimido, pero sí a lograr la liberación por medio del anuncio y la práctica de un evangelio de carácter antiopresivo. Tales principios, en general, provinieron de la Biblia, la fuente tradicional, ya que, ante todo, los teólogos africanos mantuvieron su particular interpretación por la que se vinculaba la unidad eclesial en la diversidad cultural, en la que estuvieron históricamente situados.

Mientras tanto, a pesar de la segregación blanca, la compleja realidad sudafricana profundizaba, sin poder evitarlo, los cruces, las interrelaciones y las rupturas que interconectaban los diferentes elementos que operaban en la experiencia colectiva de sus espacios y actores. De ese modo, la dinámica de las relaciones interétnicas implicó un tipo de interacción en la que necesariamente debieron existir intercambios para el sostén de cierto equilibrio en el que operó la alternancia de conflicto, cooperación y negociación, aunque tales mecanismos no dejaron de estar condicionados por el modelo de dominación vigente. En ese marco, la política y su vínculo con los actores sociales tanto impulsores de ella como los receptores, resultaba ser el proceso de instrumentación de las metas de la minoría blanca en el gobierno a través del uso diferenciado del poder sobre la mayoría oprimida. De ese modo, se sostuvo un equilibrio que permitía la continuidad del sistema de explotación en el que habría intercambios estratégicos entre los grupos.

En el escenario teológico, el rasgo predominante fue el de la multiplicidad de situaciones que derivaban del interjuego de actores, espacio físico –urbano / rural / periurbano–, pertenencia étnica, ocupación, adscripción religiosa, nivel de instrucción, entre otras, a las que se sumaba el perfil pastoral de quien estuviese a cargo, su rango en la estructura de la iglesia, y su manejo o no de fondos derivados de la jerarquía denominacional. Las tendencias ideológicas, interpeladas con acercamientos cuantitativos, indicaron que, si bien la iglesia reformada sostuvo en el tiempo una constante cercanía al poder político del *apartheid*, constituía una minoría comparada con adscripciones numerosas como la pentecostal, que se mantuvo presuntamente neutral hasta 1994. Por su parte, pastores como los metodistas y los anglicanos, en contacto directo con los fieles, pudieron sostener y hasta favorecer estrategias adaptativas y flexibles que constituyeron intersticios a través de los cuales se efectuaba la descompresión derivada de las tensiones acumuladas por la opresión.

Las acciones fueron heterogéneas, y podían expresarse desde el permiso para dialogar luego del servicio religioso o fúnebre sobre cuestiones extra – devocionales, hasta los casos de pastores blancos que abandonaron su iglesia segregada y se incorporaron a otra para población negra y *coloured*. Un punto que se resalta es el de la fundamentación bíblica. En tal sentido, las adscripciones buscaron, a lo largo de la existencia del sistema etnocrático, reinterpretar las Escrituras en la búsqueda de fundamentaciones para instancias

vigentes en la realidad, pero no les resultó fácil expresar conceptos de igualdad ante Dios, hermandad, etc. acordes a la situación institucional en curso.

La iglesia reformada, en cambio, y tal como fue expuesto, basó su *corpus* teológico en el sentido misional de conformar el pueblo elegido al que 'Dios le había encomendado la tarea de llevar a África la fe que pueblos, paganos e inferiores', debían aprender sin ser influenciados culturalmente, para lo cual se debería implementar el desarrollo separado. Los metodistas, promotores históricos de la lucha contra toda forma de explotación, extrapolaron la experiencia inicial obtenida en las colonias americanas, buscando promover tales ideas, pero, al igual que los anglicanos, no siempre lograban que sus superiores les otorgaran anuencia para sostenerlas según la demanda del contexto local. Los pentecostales, por su parte, comenzaron a profundizar e incrementar su actuación casi junto con el momento del desmantelamiento del *apartheid*, y procedieron a favor de los fieles en instancias de bajo impacto, como el otorgamiento de contención emocional, refugio temporal o asistencia espiritual, evitando incurrir en enfrentamientos directos con el poder político.

Todos los anteriores, en el aspecto teológico utilizaban un lenguaje análogo en lo conceptual –Dios es justo, onnipotente, sabio– y metafórico, con el empleo de imágenes y símbolos –Dios es el guía, el sanador–, apelando en todo momento a la capacidad evocadora para la asimilación de experiencias y la conexión pasado – presente. También, en el conjunto de una cristología multiforme, se veía potenciada la capacidad activadora hacia la acción, empleada tanto para la sumisión –Dios así lo ordena– como para la resistencia –Dios quiere para ti la felicidad–. En las alocuciones, se pasaba por momentos de mediación analítica o de interpretación, luego hermenéutica o de juicio y finalmente de práctica o movilización.

Para todas, la 'experiencia bíblica fundamental era el Éxodo, en el que Dios liberaba a sus hijos de la opresión, de la distribución injusta de la riqueza, de la violencia, de la pobreza'. Mientras para un reformado tales atributos le correspondían sólo a los blancos y en el presente, como compensación divina por pesares vividos en el pasado, para los oprimidos no blancos, tales afirmaciones solamente constituían esperanzas a futuro. La contradicción también surgía cuando, ante las acciones llevadas a cabo como forma de resistencia se producían actos de violencia. En ese sentido, quienes desde lo teológico las

habían incentivado como lucha *antiapartheid*, debían recurrir a argumentos tomados de situaciones épicas que los justificaran.

En definitiva, todas las iglesias buscaron la fundamentación de las acciones presentes, individuales y / o colectivas, por medio de una reinterpretación bíblica justificadora, explicativa o movilizadora hacia la acción, según la circunstancia. En esos ajustes dialécticos hubo instancias dramáticas que afectaron tanto a las propias adscripciones, que luego de 1994 debieron disculparse públicamente, como a los fieles.

Aquellas, además, sostuvieron contantes relaciones con el poder político, diferenciándose en la modalidad y en el nivel de conflicto producido: mientras la reformada apoyaba todo el andamiaje legal que se emitía desde el gobierno, la anglicana optaba por el envío de documentos escritos con puntos de vista disidentes basados siempre en miradas teológicas. En tal sentido, el *apartheid*, parecía emanar fantasmagóricamente de las Escrituras, conduciendo a unos hacia un destino prometido, mientras que a otros les otorgaba, o bien la esperanza de que algún día lograrían justicia y equidad, o bien el acicate para la acción antiopresiva. Entre esos escenarios, millones de personas quedaron, simbólicamente, atrapadas entre el bien que luchaba contra el mal, y el campo de batalla era su sufrida cotidianidad.

Luego de los años finales de violencia y represión, el régimen tuvo que comenzar a dialogar con la oposición, en una miríada de negociaciones que, junto con un *zeitgeist* condujo a la redimensión tanto del poder instrumental y represivo del gobierno blanco como de la forma de ser cristiano, y sus mutuas interconexiones. La población blanca, por su parte, tampoco tuvo opinión y participación homogénea. Conscientes de la exacerbación segregacionista, no siempre pudieron reaccionar ante el temor de ser criminalizados por complicidades o delitos de asociación. No obstante, hubo detractores del *apartheid* que participaron de diferentes modos en su contra, por ejemplo, en periodismo.

Desde los años '90, reuniones y documentos públicos, oficiales y religiosos expresaron la necesidad urgente de la pacificación, responsabilizando al estado y a los partidos políticos tanto por las acciones como por omisiones de sus funcionarios o miembros. Para iniciar la transición hacia la democracia plena, fueron puestos en funcionamiento recursos como el del funcionamiento de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación, la aprobación de un texto constitucional en 1996, garante de la democracia

multipartidaria y multirracial, y múltiples reuniones institucionales tendientes al sinceramiento, pues aún quedaban tensiones pendientes del pasado.

Aquél fue reinterpretado a partir de una plataforma narrativa basada en un idealismo moral y en la teología cristiana. Para ello fueron utilizadas metáforas como la que relacionaba a las heridas de los cuerpos de las víctimas con las que había sufrido la nación como un todo, en un intento de articular lo individual con lo colectivo. La necesidad de reestructuración social llevó, como ideal de transformación a la búsqueda de erradicación de las circunstancias que habían contribuido a una prolongada desigualdad. Para ello sería necesaria la implementación de programas de compensación y de empoderamiento sostenidos en el tiempo.

No resulta difícil imaginar la complejidad de tal proceso, cuando las fuerzas sociales que habían liderado la opresión aún estaban presentes en parte de las instituciones. Igualmente, la desegregación avanzó en todos los órdenes, aunque actuó como un nuevo mecanismo que llevó al surgimiento de lógicas de clase en reemplazo de las de etnicidad. Las iglesias, entonces, se expresaron nuevamente a través del escenario bíblico, resaltando las bondades de la construcción de una nueva sociedad basada en la justicia, para colaborar con la sanación del pasado. Señalaron los valores a seguir, como la educación, para que la nueva sociedad civil, en un orden socioeconómicamente equitativo permitiera la mejora de la calidad de vida y el empoderamiento de los otrora oprimidos. Para ello, el principio moral de *ubuntu* debía convertirse en acción.

Mientras se diluía la expectativa de fuertes conflictos interétnicos para la etapa democrática, muchos sudafricanos reinterpretaron la realidad, que había sido atribuida al 'milagro' reconciliador de los años noventa. Comprobaron que más bien se trató de cuestiones de supervivencia, y que la sociedad necesitaba continuar con su devenir y con nuevos desafíos. En ese nuevo contexto, las iglesias cristianas, junto con sus doctrinas y prácticas, continuaron en estrecha relación con el poder político, a la vez que éste solicitó recurrentemente la colaboración de aquéllas para la reconstrucción social *postapartheid*, el sostenimiento de instancias de pacificación y la reelaboración de una memoria colectiva superadora de los traumas del pasado.

En síntesis, un sector de la teología cristiana protestante ofreció en Sudáfrica, desde mediados del siglo XX y hasta el presente, tanto una plataforma ideológica para el sostén de un marco religioso en el cual se apoyó el *apartheid*, como las argumentaciones y el

impulso potenciador para acciones de resistencia, tendientes al logro de la liberación de dicho régimen. Luego del recorrido realizado a través de las relaciones entre la política y la religión, aún quedan cuestiones por resolver, como el vínculo que se establece en el presente con una 'sociedad reconciliada', los reproches por el pasado, lo incumplido en la nueva etapa, y la planificación a corto y mediano plazo.

La búsqueda de espacios de interrelación entre ambos constituyó un desafío complejo a la vez que cambiante, dado que las dos dimensiones son relevantes en dicho país, y que han tenido, en su perspectiva histórica, múltiples encuentros y desencuentros en el marco de mutua autonomía a la vez que recíproca interdependencia. La regionalización de la política no constituye un fenómeno nuevo en la historia, pero sí lo es el marco en el cual se manifiesta. En Sudáfrica, los aspectos religiosos no solamente se yuxtapusieron con aquélla, a modo de verdad reforzada, sino que condicionaron y desplegaron nuevos sentidos de realidad hacia una deriva utilitaria que demarcó ideas y escenarios legitimados por dogmáticas construcciones de manipulación.

Todos los aspectos de la existencia de la población fueron alcanzados por las normativas emanadas de aquel régimen racista, alienante y segregador, a través de una retórica regionalizante: 'Dios así lo quiso', 'si Dios hubiese querido que fuésemos iguales así nos hubiese hecho', etc. Así, se consolidó un andamiaje de mensajes que dicotomizaron la realidad entre el blanco y el no blanco, que sólo era funcional para ser trabajador explotado y servidor obediente.

La politización de la religión, por su parte, también instalada desde el pasado en los avatares históricos, adoptó en el siglo XXI una nueva dimensión. A medida que la religión ocupó un espacio cada vez más importante en la política y la vida pública, su politización se sumó a los desafíos de la gobernabilidad, ya que pudo actuar como fuerza divisoria en el ámbito social e ideológico.

Además, la elección de aliados políticos permitió a una religión defender mejor sus intereses, tanto para ganar una posición privilegiada y un trato preferencial ante el gobierno, como por una cuestión de recursos. La tendencia polifacética de la politización de la religión, suele relacionarse en el caso sudafricano con la búsqueda de liderazgo acorde a principios etnoculturales de superioridad de grupo que pretendieron sostener tanto los políticos como los religiosos reformados en desmedro de los no blancos y de otras adscripciones.

Las adscripciones religiosas seleccionadas, junto con sus doctrinas y prácticas, han dado cuenta de un fuerte contenido ideológico, portador de constantes mensajes que impactaron en la esfera del poder. A su vez, la interpretación religiosa que realizaron de ese poder, así como de la autoridad política, del estado y su organización, siempre estuvo enmarcada en una lectura religionalizante de aquél. El poder político, por su parte, cooptador por naturaleza intrínseca del control y la decisión, construyó fundamentaciones instrumentalizantes del espectro religioso, y las manipuló en universos colectivos e individuales, en un proceso de ingeniería social cuyos engranajes tuvieron existencia –o les fue quitada– en función un designio supremo.

El heterogéneo entramado de tales interacciones se combinó con las múltiples variables emanadas de los propios actores sociales, sus acciones, reacciones y omisiones, dinamizados por cambiantes escenarios temporales y espaciales. A su vez, el sustento legal, delineó la rigidez de un esquema que, como la etnocracia sudafricana, dejaba mínimos intersticios para la elusión. A pesar de ello, los imaginarios ideológico – religioso e ideológico – político fueron catalizadores de la transformación *postapartheid*, de la construcción de la memoria histórica en sus formas oficiales y no oficiales, y de los vínculos entre lo personal y lo social para la resignificación de una identidad sociopolítica que amoldó y modificó luchas pasadas para articularlas con reivindicaciones presentes y futuras.

Así, la ‘visión de Dios’, una vez más actuó como reguladora del pensamiento y de la acción, y la idea religiosa fue expresada en un lenguaje institucionalizado por el poder a toda la sociedad. Ésta recibió, de ese modo, la fusión de lo humano y de lo divino, del poder y de la religión, en un relato que narraba el pasado, controlaba el presente y aseguraba el futuro. Ese proceso de religionalización de la política, y su contracara, la politización de la religión, constituyó, en el caso sudafricano, un tránsito desde la violencia e inequidad vividas en el pasado hacia la redimensión de la realidad social presente. Hace poco más de dos décadas que dicho recorrido comenzó, y junto con la conformación de un escenario sociopolítico renovado, se busca aún la integración y la equidad para todos los sudafricanos.

1- Fuentes / documentos⁶⁵⁰

-An analysis of the interim Report of The Commission of Inquiry. 1972. Report by the National Union of South African Students on the conclusions of the Select Committee to investigate four organisations, including NUSAS, the Schlebusch Commission of Inquiry.

<http://www.sahistory.org.za/archive/analysis-of-the-interim-report-of-the->

[%5Bschlebusch%5D-commission-of-inquiry-](http://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/rep19730300.026.022.000/rep19730300.026.022.000.pdf)

[%0A#sthash.fTEkO8fd.dpufhttp://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/rep19730300.026.022.000/rep19730300.026.022.000.pdf](http://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/rep19730300.026.022.000/rep19730300.026.022.000.pdf)

-Confessio Belgica. Guido de Bres, 1561.

<https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/belgic-confession>

-Catecismo de Heildeberg. Ursinus y Oleviano, 1563.

<https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/heidelberg-catechism>

-Institución de la Religión Cristiana. Calvino, Juan. 1597. Trad. por Cipriano de Valera y reeditado por Luis de Usos y Río, 1858.

<https://cristianohoy.files.wordpress.com/2009/04/calvino-institucion-de-la-religion-cristiana-seleccion-de-capitulos.pdf>

-Cánones de Dordt. Dordrecht, Países Bajos, entre 1618 a 1619.

<https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/canons-dort>

-The Freedom Charter. Congress of the People. African National Congress. Kliptown, 26 de junio de 1955. <http://www.sahistory.org.za/article/freedom-charter>

-Cottesloe Declaration. Consejo Mundial de Iglesias, 14 a 17 de diciembre de 1960.

http://kerkargief.co.za/doks/bely/DF_Cottesloe.pdf

http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion.html

-Discurso de Albert John Luthuli al recibir el Premio Nobel de la Paz, 1960.

<http://www.sahistory.org.za/topic/documents-speeches-awards-and-articles-relating-albert-john-luthuli#sthash.1tBVCWfd.dpuf>

-Discurso de Nelson Mandela en el Juicio de Rivonia, 20 de abril de 1964.

⁶⁵⁰ Tal como ya se indicó anteriormente en la cita 17, fueron relevados principalmente The Western Cape Archives and Records Service, 72 Roeland St, Gardens, Cape Town; el Centre for Social Science Research, Faculty of Humanities, University of Cape Town, 7701 Rondebosch, Cape Town; la National Library of South Africa, 5 Queen Victoria St, Cape Town, y el Historical Papers Research Archive de la Universidad de Witwatersrand, en East Campus, University of the Witwatersrand, 1 Jan Smuts Avenue, Johannesburg.

<http://www.news24.com/NelsonMandela/Speeches/full-text-Mandelas-Rivonia-Trial-Speech-20110124>

-A Message to the People of South Africa. Oliver Tambo, 26 de junio de 1968.

<http://www.anc.org.za/show.php?id=4300>

-A Message to the People of South Africa. Theological Commission of the South African Council of Churches, septiembre de 1968.

http://worldview.carnegiecouncil.org/archive/worldview/1968/11/1733.html/_res/id=sa_File1/v11_i011_a005.pdf

-Lusaka Manifesto, 14 – 16 de abril de 1969.

<https://books.google.com.na/books?id=mb7dE6K6gJoC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> Grundy, Kenneth W. (1973) Confrontation and accommodation in Southern Africa. The limits of independence. California: University of California Press. Pág. 315 – 323.

-Schelebusch Commission. Schlebusch Commission of Inquiry, 27 de febrero de 1973.

http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=rep19730300.026.022.000

-Wiehahn Commission of inquiry into labour legislation in South Africa and Riekert Commission of inquiry into legislation affecting the utilisation of manpower, 8 de mayo de 1979.

<http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/6495/SSP26->

[R.Ajulu.pdf.txt;jsessionid=571E3F05537922FAA0E2AD635B02C1E4?sequence=3](http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/6495/SSP26-R.Ajulu.pdf.txt;jsessionid=571E3F05537922FAA0E2AD635B02C1E4?sequence=3)

-Declaración de Lusaka. 7 de agosto de 1979, sobre el racismo y los prejuicios raciales. Secretariado de la Commonwealth.

<http://thecommonwealth.org/sites/default/files/history-items/documents/TheLusakaDeclaration.pdf>

-Bishop Desmond Tutu`s statement before the Special Committee against Apartheid. 23 de marzo de 1981. <http://www.anc.org.za/show.php?id=4869>

-Obedience 81 Declaration. Conference Methodist Church, 1 de julio de 1981.

<http://www.methodist.org.za/heritage/obedience-81>

-Carta africana sobre los derechos humanos y de los pueblos, o Carta de Banjul, aprobada el 27 de julio de 1981 durante la XVIII Asamblea de Jefes de Estado y Gobierno

de la Organización de la Unidad Africana, reunida en Nairobi, Kenya. Entrada en vigencia: 21 de octubre de 1986.

<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1297.pdf?view=1>

-Ellof Report. Report of the Commission of Inquiry into South African Council of Churches, 3 de noviembre de 1981.

http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=tra19830510.026.019

-The Divine Intention. Presentation by Bishop D. Tutu, General Secretary of the South African Council of Churches to the Eloff Commission of Enquiry. 1 de septiembre de 1982. www.sahistory.org.za/archive/the-divine-intention

-Confesión Belhar. Iglesia de la Misión Reformada Holandesa, 1982. <https://www.crcna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar>

-The life and death of a nonconformist Afrikaner. By Joseph Lelyveld, Special to the New York Times. Published: March 8, 1982.

-Discurso de Desmond Tutu: aceptación del Premio Nobel de la Paz, 10 de diciembre de 1984.

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1984/tutu-lecture.html

<http://www.nobelprize.org/mediaplayer/index.php?id=1857>

-Documento Kairós. Challenge to the church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa, 1985.

<https://kairossouthernafrica.wordpress.com/2011/05/08/the-south-africa-kairos-document-1985/>

-South African President P.W. Botha speech, named Rubicon speech. 15 de agosto de 1985.

<https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01638/06lv01639.htm>

-South African President P.W. Botha speech to his Cabinet. 18 de agosto de 1985.

http://www.southafrica.to/history/Apartheid/PW_Botha/Hoax_PW_Botha_speech_1985.htm

-Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34 of 1995, South Africa, 1995.

<http://www.justice.gov.za/legislation/acts/1995-034.pdf>

-Harare Declaration, 21 de agosto de 1989. OAU Committee on Southern Africa o the question of South Africa. <http://www.anc.org.za/show.php?id=3856>

-Constitutional Guidelines for a Democratic South Africa. 1989

<http://www.anc.org.za/show.php?id=294>

-Discurso de Nelson Mandela luego de su liberación. 11 de febrero de 1990.

http://db.nelsonmandela.org/speeches/pub_view.asp?pg=item&ItemID=NMS016&txtstr

-Discurso de Nelson Mandela ante las Naciones Unidas. 22 de junio de 1990, en el Comité Especial contra el apartheid.

http://www.un.org/es/events/mandeladay/pdfs/declaracion_mandela_22junio1990.pdf

-Rustenburg Declaration. National Conference of Churches in South Africa, Pretoria, 1990. <http://www.sacbc.org.za/wp-content/uploads/2013/05/appendix-1-the-rustenburg-declaration.pdf>

-National Peace Accord. 14 de septiembre de 1991.

<http://www.anc.org.za/show.php?id=3967>

-Census 2011. *Population Census 1991*. Statistics South Africa. Central Statistical Services: Pretoria, 1992.

<http://www.statssa.gov.za/publications/CensusHandBook/CensusHandBook.pdf>

-Declaraciones de Nelson Mandela en la sesión plenaria del proceso de negociaciones Multi-Partidarias. World Trade Centre, Kempton Park. 17 de noviembre de 1993, disponible en: <http://www.sahistory.org.za/archive/address-nelson-r-mandela-plenary-session-multi-party-negotiations-process-world-trade-centre>

-Constitution of the Republic of South Africa. Interim. 1993. Act No. 200, disponible en: <http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm>

-Discurso de Nelson Mandela en la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista de Sudáfrica. 18 de septiembre de 1994. <http://www.anc.org.za/show.php?id=3685>

-Education White Paper on Education and Training. Republic of South Africa. 1995. Government Gazette, No. 17227. 31 de mayo, Pretoria.

<http://www.education.gov.za/LinkClick.aspx?fileticket=855fT9w3A2U%3D&tabid=191&mid=484>

-Constitution of the Republic of South Africa. 1996. Act N° 108. <http://www.acts.co.za/constitution/index.htm>

-**National Education Policy. Act 27 of 1996.** National Policy on Religion and Education. 2003. Republic of South Africa. Government Notice, No. 1307.

http://lnw.creamermedia.co.za/articles/attachments/00779_natpolonrelig&educ.pdf.

-**Truth and Reconciliation Commission.** Final Report. 1998. Vols. 1- 4. Cape Town, disponible en: <http://www.justice.gov.za/trc/report/>

-**Truth and Reconciliation Commission (TRC) Report. Republic of South Africa.** 1999. vols 1-5. London: Macmillan.

<http://www.justice.gov.za/trc/report/>

-**Report of the Ministerial Committee on Religious Education.** South Africa. 1999. <http://www.gov.za/sites/www.gov.za/files/19775.pdf>

-**Report of the Working Group on Values in Education.** 2000.

<http://www.info.gov.za/otherdocs/2000/education.htm>. Retrieved 22 May 2008.

-**Declaration of Commitment by white South Africans.** 2000. Reformed Church.

<http://www.southafrica.com/forums/human-rights-south-africa/2556-declaration.html>

-**The South African Charter of religious rights and freedoms, and The South African Council for the protection and promotion of religious rights and freedoms.** 21 de octubre de 2010.

<http://www.strasbourgconsortium.org/content/blurb/files/South%20African%20Charter.pdf>

-**Discurso del presidente Jacob Zuma en el día Nacional de la Reconciliación.** 16 de diciembre de 2015.

<http://www.gov.za/speeches/president-jacob-zuma-national-day-reconciliation-16-dec-2015-0000>

2- Bibliografía Consultada

1.1.1- General

- Abercrombie, Nicolas – Hill, Stephen – Turner, Brian S. (2003) Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología. Žižek, Slavoj (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Abbink, Jon (2014) Religion and politics in Africa. The future of 'The Secular'. *Africa Spectrum*, 49, 3, 83-106.
- Adepoju, A. - Naerssen, A. van – Zoomers, E. (Eds.) (2008) *International migration and national development in Sub-Saharan Africa: viewpoints and policy initiatives in the countries of origin*. Netherlands: Brill.
- Adeyanju, Charles – Oriola, Temitope B. (2011) Colonialism and contemporary african migration. A phenomenological approach. *Journal of Black Studies*. Sage Publications. Vol. 42, No. 6, september, pp. 943-967.
- Adorno, Theodor (2003) Mensajes en una botella. Žižek, Slavoj (2003) (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Agamben, G. (1978) ¿Qué es un campo? *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. Buenos Aires. Nro. 2, marzo, pp. 67-78.
- Agnew, John (2006) Entre la geografía y las relaciones internacionales. *Tabula Rasa*. Bogotá. No.5, Julio - diciembre, pp. 85-98.
- Ake, Claude (2000) *The Feasibility of Democracy in Africa*. Dakar: Codesria.
- Althusser, Louis (2003) *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ----- (1967) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Amin, Samir (2005) *Las Luchas campesinas y obreras frente a los desafíos del siglo XXI: el porvenir de las sociedades campesinas y la reconstrucción del frente unido de los trabajadores*. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural.
- Amin, Samir. (1994) The Issue of Democracy in the Third World. En: *Academic Freedom in Africa*. Senegal: Codesria.
- Andersen, M.L. - Hill Collins, P. (2003) *Race, class, and gender. An anthology*. Belmont: Wadsworth.

- Appadurai, Arjun (2007) *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- ----- (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Appiah, Kwame Anthony (2008) *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz.
- Arduino, Eugenia (2017) *Translocalización religiosa y espiritualidad resignificada. Fe pentecostal en Nigeria contemporánea*. Berlín: Editorial Académica Española.
- Arduino, Eugenia et al. (2015) (Comp.) *Espacio y regiones. Diarios de viaje y relatos de inmigrantes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- Arendt, Hanna (2011) *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. United States of America: Knopf Doubleday Publishing Group,
- ----- (2005) *Comprensión y política Las dificultades de la comprensión. Ensayos de Comprensión*. Madrid: Caparrós Editores, pp. 371 – 393.
- ----- (2005) *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Asad, T. (2008) ¿Dónde están los márgenes del estado? *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires, FF y L – UBA. 27, pp. 53-62.
- Asante, Molefi Kete – Abarry, Abu S. (Eds.) (1996) *African intellectual heritage: a book of sources*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ayana, Daniel (2002) Anchoring democracy in indigenous African institutions. En: *African and Asian Studies*. Vol 1, N° 1, pp. 22 – 61.
- Balandier, Georges (1993) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- ----- (1969) *Antropología Política*. Barcelona: Península.
- Bhabha, Homi (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ----- (1994) *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bauman, Zygmunt - Dessal, Gustavo (2014) *El retorno del péndulo: sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2011) *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era de global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- ----- (2008) Terrorismo y religión. Lanceros, Patxi - Díez de Velasco, Francisco (Eds.) *Religión y violencia*. Madrid: Editorial Círculo de Bellas Artes.
- ----- (2005) *Ética posmoderna*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- ----- (1999) *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- ----- (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- ----- (2003) La crítica de la razón instrumental. Žižek, Slavoj (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter – Luckman, Thomas (1986) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berruecos, L. A. (2009) Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester. *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco, México. Vol. 24, N° 153, enero – febrero, pp. 97-113.
- Bertrand, Jean-René y Colette Müller (Dir.) (1999) *Religions et Territoires*, Paris: L' Harmattan.
- Bloomfield, David – Barnes, Teresa – Huyse, Luc (2003) (Eds.) *Reconciliation after violent conflict*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Bonte, Pierre – Izard, Michael (1996) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- Boahen, A. Adu (Ed.) (1990) *Africa under colonial domination. 1880-1935*. California: University of California Press.
- Borja, Jordi (2003) *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 217 y 218.
- Boulaga, Fabien (2009) *La philosophie du Muntu*. Yaoundé: Karthala. 1984.
- Bourdieu, Pierre (1971) Genèse et structure du champ religieux. En: *Revue Française de Sociologie*. XII.
- ----- (1988) *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Brittan, Harriett G. (1969) *Scenes and incidents of every-day life in Africa*. New York: Negro Universities Press.

- Burton, R. F. (1863) *Abeokuta and the cameroons mountains. An exploration*. London: Tinsley Brothers.
- Cable, Ken J. (1967) *McKenny, John (1788–1847)* Melbourne: Melbourne University Press, vol. 2.
- Candau, Joël (2001) *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- Cangi, Adrián (2011) *Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires: Quadrata.
- Casanova, José (2007) Reconsiderar la Secularización. Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, UAM-AEDRI. Núm. 7 noviembre.
- Castro Domingo, P. (2011) Cultura política: una propuesta socio-antropológica de la construcción de sentido en la política. *Religión y Sociedad*, vol. XXIII, N° 50.
- Castro Gómez, Santiago (2015) Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. *Estudios Sociales y Culturales Pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá.
- ----- (2007) Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, N° 6, Bogotá, pp. 153–172.
- Ceriani Cernadas, César (2006) El poder de los símbolos. Magia, enfermedad y acto médico. *Revista del Hospital Italiano*. Buenos Aires, Vol. 26, N° 3.
- Césaire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chabal, Patrick (1998) A Few Considerations on Democracy in Africa. En: *International Affairs*. London, vol. 74, No. 2, pp. 289 – 303.
- Chakrabarty, Dipesh (2009) *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Buenos Aires: Katz.
- ----- (1999) El poscolonialismo y el artilugio de la historia. Quién habla en nombre de los pasados indios. Dube, Saurabh *Pasados poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- Chossudovsky, M. (1988) *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*. México: Siglo XXI.
- Cliford, J. (1999) *Las diásporas. Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Comaroff, J. – Comaroff, J. (2013) *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- ----- (2009) *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte – Sur. Obsesiones criminales después de Foucault: poscolonialismo, vigilancia y la metafísica del desorden*. Buenos Aires: Katz.
- De Oto, Alejandro (2009) Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Vol. 11, N° 2, pp. 21 – 30.
- ----- (2007) *La inmanencia: una vida*. Rodríguez, Fermín – Giorgi, Gabriel. (Comp.) *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques (2003) *Espectros De Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Dhakai, S. (2011) Political Anthropology and Anthropology of Politics: An Overview. *Dhauagiri Journal of Sociology and Anthropology*. 5: pp. 217-234.
- Durkheim, Émile (2004) *El suicidio*. Madrid: Akal.
- ----- (1995) *La división del trabajo social*. Madrid: Akal (1893).
- Dussel, Enrique (1986) ¿Hay teología de la liberación en África y Asia? *Revista Nueva Sociedad*. Buenos Aires. Noviembre – Diciembre. 86.
- Elias, Norbert (2001) *Society of Individuals*. New York: Bloomsbury Publishing USA.
- Elias, Norbert – Mennell, Stephen – Goudsblom, Johan (1998) *On Civilization, Power, and Knowledge. Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elias, Norbert (1987) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Etounga-Manguelle, Daniel (1991) *L' Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?* Paris: Nouvelles du Sud.
- Ewane, Fabian (2000) *Défi aux Africains du III^{ème} millénaire*. Yaoundé: Editions CLE.
- Fabella, Virginia – Sugirtharajah, R. S. (Dirs.) (2003) *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*. Navarra: Verbo Divino.
- Fall, Yoro (1992) *Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. En: África inventando el futuro*. México: El Colegio de México.
- ----- (1988) Colonisation et décolonisation en Afrique, dimension historique et dynamique dans les sociétés. *Annales de la 4ta Universitat d'Estiu*, Andorra, n° 85, pp. 207 - 225.

- Falola, Toyin – Heaton, Matthew (2008) *A History of Nigeria*. Cambridge University Press.
- Falola, Toyin (2008) *The power of african cultures*. Rochester: University Rochester Press.
- Fanon, Frantz (1974) *Piel negra, máscara blanca*. Buenos Aires: Schapire.
- Feierstein, Daniel (2015) *Juicios: sobre la elaboración del genocidio II*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fondo del Cultura Económica.
- Feldman, Douglas (2008) *AIDS, culture and Africa*. Florida: University Press.
- Ferro, Roberto (2009) *Jaques Derrida. El largo trazo del último adiós*. Buenos Aires: Quadrata.
- Foucault, Michel (2012) *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ----- (1992) *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- ----- (1981) *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- Fowler, Ian – Fanso, Verkijika (Eds.) (2009) *Encounter, Transformation and Identity: Peoples of the Western Cameroon Borderlands, 1891-2000*. New York: Berghahn Books.
- Freire, Paulo (2005) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Frobenius, Leo (1913) *The Voice of Africa. Being an account of the travels of the german inner african exploration expedition in the years 1910-1912*. London: Hutchison. Vol. 1, p. xii.
- Fulbrook, Mary (2009) *Historia de Alemania*. Madrid: Akal.
- García, Rolando (2006) *Sistemas Complejos*. México: Gedisa.
- García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Giddens, Anthony (2000) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Giddens, Anthony (1976) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gilroy, Paul (2000) Black Fascism. *Transition*. Harvard University Press. No. 81/82, pp. 70 - 91.
- Gluckman, M. (1991). *Custom and conflict in Africa*. Oxford y Cambridge: Blackwell.

- ----- (1978) *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- ----- (1968) The Utility of the equilibrium in the study of social change. *American Anthropologist*. 70, 2, 219 - 237.
- ----- (1961) Anthropological problems arising from the african industrial revolution. Southall, A. (Comp.) *Social change in modern Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- González Alcantud, José Antonio (1998) *Antropología (y) política: sobre la formación cultural del poder*. Barcelona: Anthropos.
- Harbeson, J. – Chazan, N. – Rothchild, D. (1994) *Civil society and the state in Africa*. United States of America: Lynne Rienner Publishers.
- Hernández Díaz, José María - Cachazo Vasallo, Alexia – González Gómez, Sara – Rebordinos Hernando, Francisco J. (2011) Los sistemas educativos de África al filo de la descolonización. Continuidades y rupturas. *Historia de la Educación*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 30, pp. 307 – 322.
- Herzfeld, M. (1992). *The social production of indifference. Exploring the symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: Chicago University Press.
- Hutt, William (1964) *The economics of the colour bar*. London: Merritt & Hatcher Ltd.
- García, Rolando (2006) *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (1996) Modernidad y autoidentidad. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Beriain, Josetxo (Comp.) Barcelona: Anthmpos.
- Harvey, David (2005) El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register*. Buenos Aires: CLACSO.
- ----- (1994) La construcción social del espacio y del tiempo. Una teoría relacional. *Geographical Review of Japan* Vol. 67 (Ser. B) No 2, 126-135. Trad. Perla Zusman.
- ----- (1977) *Urbanismo y desigualdad social*. México: Siglo XXI.
- Idahosa, P. L. E. (2004) *The Populist Dimension to African Political Thought. Critical Essays in Reconstruction and Retrieval*. Trenton, N.J.: Africa World.
- Illife, John (1998) *África. Historia de un continente*. Madrid: Cambridge University Press.

- Jackson, Robert H. - Rosberg, Carl G. (1986) La marginalidad de los estados africanos. Carter, J. – O'Meara, F. *Afrikan Independence. The First Twenty - five Years*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kä Mana (2001) *L'Afrique de la mondialisation. Former de nouvelles forces sociales africaines pour relever le défi de l'ordre mondial*. Ottawa: Editions Malaika.
- Kidokoro, T. – Okata, J. – Matsumura, S. – Shima, N. (Ed.) (2008) *Vulnerable cities: realities, innovations and strategies*. Tokio: Springer.
- Kristeva, Julia (2009) *Esa increíble necesidad de creer. Un punto de vista laico*. Buenos Aires: Paidós.
- Krotz, E. (1997) La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas Antropológicas. Winocur, R. (Coord.) *Culturas políticas a fin de siglo*. México: FLACSO.
- Kuschnir, K. – Piquet, L. (1999) As dimensões subjetivas da política. Cultura política e Antropologia da política. *Estudos Históricos*. 24, pp. 227 - 250.
- Lagos, M. (2008) Vida cotidiana, ciudadanía y el género de la política. *Cuadernos de Antropología Social*. No 27, pp. 91 – 112.
- Lederach, J. (1998) *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- Lonsdale, J. (1989) African pasts in Africa's future. *Canadian Journal of African Studies*. Vol. 23, 1.
- López de la Roche, F. (2000) Aproximaciones al concepto de cultura política. *Convergencia*. Toluca, 22, pp. 93 - 123.
- Lube Guizardi, Menara (2012) Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman. *Papeles del CEIC*, 88, septiembre.
- Lugo, Luis (2010) (Dir.) *Tolerance and tension. Islam and Christianity*. Washington, D.C. Pew Forum on Religion & Public Life.
- Makinda, Samuel M. (1996) Democracy and multi-party politics in Africa. En: *Journal of Modern African Studies* 34, No 4, pp. 555 – 573.
- Makumba, Maurice Muhatia (2007) *An introduction to african philosophy: past and present*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Mamdani, Mahmood (1998) *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

- ----- (1996) Reconciliation without justice. *Southern Review of Books*. November - December, 3-5.
- Mars, T. F. (1991) Review of the politics of official discourse in twentieth century South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 17, 2, pp. 369–372.
- Masondo, Sibusiso (1998) African Traditional Religion in the face of secularism in South Africa. *Journal for the Study of Religion*, 11, 2.
- Mbembe, Achille (2011) *Necropolítica*. España: Melusina.
- Mudimbe, V. Y. (1988) *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Negri, Antonio (2007) El monstruo político. Vida desnuda y potencia. Rodríguez, Fermín – Giorgi, Gabriel (Comp.) *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- ----- (1992) *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós.
- Nyong'o, Peter Anyang (1995) Discourses on democracy in Africa. *Democratization Processes in Africa. Problems and prospects*. Dakar: Codesria.
- Ojo-Ade, Femi (2001) Africans and racism in the new millennium. *Journal of Black Studies*. Sage Publications. Vol. 32, No. 2, November, pp. 184 - 211.
- Oliver, Roland - Atmore, Anthony (1977) *África desde 1800*. Buenos Aires: Francisco de Aguirre.
- Olukoshi, Adebayo O. (1995) *Africa. Democratizing under conditions of economic stagnation*. Ponencia presentada en Codesria Eighth General Assembly, Dakar.
- Park, Mungo (1807) *Travels in the interior districts of Africa, performed under the direction and patronage of the African Association in the years 1795, 1796 and 1797*. London: W. Bulmer and Company.
- Renold, Juan Mauricio (2011) *Antropología del pentecostalismo televisivo*. Buenos Aires: Biblos.
- Roulet, Florencia – Garrido, María Teresa (2011) El genocidio en la historia: ¿Un anacronismo? *Corpus*. Vol 1, No 2, Julio / Diciembre.
- Rufer, Mario (2006) *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y postcolonialismo en la historiografía africana*. México: Ed. El Colegio de México.
- ----- (2006) La modernidad imaginada, la nación exhumada. *Historiografía y poscolonialismo en África occidental. Cuadernos de Historia*. Córdoba, N° 8, Secc. Art., pp. 127 - 151.

- Rushing, Byron (1972) A note on the origin of the african orthodox church. *The Journal of Negro History*. Association for the Study of African American Life and History. Vol. 57, No. 1, January, pp. 37 - 39.
- Said, Edward (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Sassen, Saskia (2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Schaeffer, Francis (1972) *Back to freedom and dignity*. USA: L'Abri Pamphlets - Inter-Varsity Press.
- Schapera, I. (1965) *The Khoisan peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Schreiter, Robert J. (1998) *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*. Cantabria: Sal Terrae.
- Segato, Rita Laura (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Sen, Amartya Kumar (2007) *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Sharma, Aradhana – Gupta, Akhil (2006) *The Anthropology of the State. A reader*. Oxford: Blackwell.
- Siddiqui, Mona (2005) When Reconciliation fails. Global politics and the study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press. Vol. 73, No. 4, December, pp. 1141 - 1153.
- Silveira, Alina (2016) 'Fervor por Dios'. Construyendo una identidad en común. Las Iglesias Anglicana y Presbiteriana en Buenos Aires (1825-1876). *Sociedad y Religión*. Buenos Aires.
- ----- (2012) La comunidad escocesa y la educación étnica. Algunas aproximaciones a partir del caso de la *St. Andrew's Scotch School* (1820-1880). *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales*, Tandil, Argentina. N° 27.
- Soja, Edward (2000) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sontag, Susan (2003) *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- Stanley, Henry M. (2005) *How I found Livingstone. Travels, adventures and discoveries in Central Africa*. New York: Cosimo, Inc.

- Stolle, V. (2004) La mujer es puro cuento. La cultura del género. *Estudios feministas*, Florianópolis, 12, 2, Maio – agosto, pp. 77 - 105.
- Straehle Porras, Edgar (2015) Autoridad, soledad y mundo. Un diálogo entre Jaspers y Arendt. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. N° 10.
- Swartz, M. - Turner, V. - Tuden, A. (1994) Antropología política: una introducción. *Alteridades*, 8, pp. 101-126. (1966).
- Tiscornia, S. (2004) *Burocracias y violencia: estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Theal, G. M. (1964) *History and ethnography of South Africa before 1795*. Cape Town: Struik Reprint. Vol. 3.
- Thompson, T. Jack (2012) *Light on Darkness? Missionary photography of Africa in the nineteenth and early twentieth centuries*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing.
- Todorov, Tzvetan (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Varela, Brisa (2012) Geografías de la memoria: lugares, desarraigos y reconstitución identitaria en situación de genocidio. En: Varela, Brisa - Vinuesa Angulo, Julio (Comp.) *Metrópolis. Dinámicas Urbanas*. España: Universidad Autónoma de Madrid.
- ----- Los desplazamientos forzados y la desterritorialización como experiencia traumática personal y transgeneracional. Iztapalapa. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 35, N° 76, México, pp. 83 – 104.
- Vargas Berajano, Julio César (2008) Reconciliación como perdón. Una aproximación a partir de Hannah Arendt. *Praxis filosófica*. Nueva serie, No. 26, Enero - Junio, pp. 111 - 129.
- Vattimo, Gianni – Caputo, John D. (2010) *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, Gianni (2008) *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.
- Vena, D. - Poole, D. (2008) El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires, FF y L – UBA. 27, pp. 19-52.
- Verón, E. (1998) Mediatización de lo político. Estrategia, actores y construcción de los colectivos. En Gauthier, G. - Mouchon, J. *Comunicación y Política*. Barcelona: Gedisa.
- Vincent, J. (1978) Political Anthropology. Manipulative strategies. *Annual Review of Anthropology*, 7: pp. 175 - 194.

- ----- (1996) Political Anthropology. Barnard, A. – Spencer, J. (Eds). *Encyclopedia of cultural and political Anthropology*. London: Routledge. Pp. 644-653.
- Weber, Max (1996) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. (1922).
- Wilson, Richard A. (2003) Anthropological studies of national reconciliation processes. *Anthropological Theory*. Vol. 3, N° 3367.
- Williams, Walter (1989) *South Africa's war against capitalism*. New York: Praeger Publishers.
- Wiredu, Kwasi (1988) Society and democracy in Africa. En: Teodros Kidros (Ed.) *Explorations in African Political Thought*. Londres – Nueva York: Routledge.
- Wolf, E. (1991) (Eds.) *Religious regimes and State-formation. Perspectives from european ethnology*. New York: State University of New York Press.
- ----- (1981) *Europa y la gente sin Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yoffe, Laura (2012) Efectos positivos de la religión y la espiritualidad en el afrontamiento de duelos. *Psicodebate. Psicología, cultura y sociedad*. 7.
- Zamora Salamanca, Francisco J. (2008) *Sobre contacto de lenguas y estandarización lingüística. Cuatro casos: afrikaans, español de Argentina, español de Puerto Rico, spanglish*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Zezeza, Paul Tiyambe (2007) The struggle for human rights in Africa. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*. Taylor & Francis, Ltd. Vol. 41, No. 3, pp. 474 - 506.
- Žižek, Slavoj (2010) *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.
- ----- (2003) (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

1.1.2-Metodología

- Aceves Lozano, Jorge E. (1999) Un enfoque metodológico de las historias de vida. *Proposiciones*. 29, marzo.
- Ander Egg, Ezequiel (1971) *Introducción a las técnicas de investigación social*. Buenos Aires: Humanitas.

- Arias, Fidas (1997) *El Proyecto de investigación. Guía para su elaboración*. Caracas: Episteme.
- Asti Vera, Armando (1979) *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*. Buenos Aires: Nova.
- Atkinson, R. (1998) *The life story interview*. London: Sage Publications.
- Beck, N.L. (2000) Political methodology. A welcoming discipline. *The Journal of American Statistical Association*. 95, 628 - 629.
- Berríos Rivera, R. (2000) La modalidad de la historia de vida en la metodología cualitativa. *Paidea Puertorriqueña*, 2, 1, pp. 1 - 17.
- Blumer, H. (1982) *El Interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*. Barcelona: Editorial Hora.
- Castells, Manuel (1975) *Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales*. Madrid: Ayuso.
- Chárriez Cordero, Mayra (2012) Historias de vida. Una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, Volumen 5, Número 1, diciembre, pp. 50 – 57.
- Cornejo, M. - Rojas, R.C. - Mendoza, F. (2008) La investigación con relatos de vida. Pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhe*, 17, pp. 29 - 39.
- Cornejo, M. (2006) El enfoque biográfico. Trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas. *Psykhe*, 15, 1, pp. 95 - 106.
- Creswell, J. W. (1998) *Qualitative inquiry and research design. Choosing among five traditions*. London: Sage.
- Daddieh, Cyril K. (2016) *Historical Dictionary of Cote d'Ivoire*. London: Rowman & Littlefield.
- Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (1994) *Handbook of qualitative research*. California: Sage Thousand Oaks.
- Ferrarotti, F. (2011) Las Historias de vida como método. *Acta Sociológica*. 56, pp. 95 - 119.
- García, Rolando (2006) *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Grele, Ronald (1991) La historia y sus lenguajes en la entrevista de Historia Oral: quién contesta a las preguntas de quién y por qué? *Historia y Fuente Oral*. N° 5, Barcelona, p. 11 – 129.

- Jones, G. R. (1983) Life history methodology. Morgan, G. (Ed.) *Beyond Methods*. California: Sage.
- Kornblit, A.L. (Coord.) (2004) *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Langness, L.L. (1965) *The life history in anthropological science*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Merlinsky, G. (2006) La entrevista como forma de conocimiento y como texto negociado. *Cinta Moebio*. 27, pp. 27 - 33.
- Peirce, Charles Sanders (1973) *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Peña, D. (2003) *Análisis de datos multivariantes*. Madrid: Mc-Graw Hill.
- Portelli, Alessandro (2005) El uso de la entrevista en Historia Oral. *Anuario N° 20, 2003 – 2004. Historia, memoria y pasado reciente*. Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Pujadas, J.J. (1992) *El método biográfico. El uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Ruíz Olabuénaga, J. I. (2012) *Historias de vida. Metodología de la Investigación Cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp. 267-313.
- Sabino, Carlos A. (2002) *Cómo hacer una tesis y elaborar todo tipo de escritos*. Buenos Aires: Lumen.
- Sabino, Carlos (1992) *El proceso de investigación*. Caracas: Panapo.
- Samaja, Juan (1993) *El proceso de la ciencia. Una breve introducción a la investigación científica*. Buenos Aires: Secretaria de Investigación y Postgrado de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Buenos Aires.
- Santamarina, C. & Marinas, J.M. (1995) Historias de vida e historia oral. Delgado, J. M. & Gutiérrez, J. (Eds.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis. Pp. 257 - 285.
- Sarabia. B. (1985) Historias de Vida. *Revista Española de Investigaciones Sociales*, 29, pp. 165 - 186.
- Varela, Brisa (2017) Los desplazamientos forzados y la desterritorialización como experiencia traumática personal y transgeneracional. *Iztapalapa. Revista de Ciencias*

Sociales y Humanidades. México: Universidad Autónoma Metropolitana, enero – junio, N° 82.

- ----- (2009) *Geografías de la memoria. Lugares, desarraigos, y reconstitución identitaria en situación de genocidio*. Universidad Nacional de La Plata, EDULP.

- ----- (2006) *Los rostros de Haik: memoria, migración e identidades a principios del siglo XX*. Tesis de Doctorado no publicada, Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

-Vrcan, Srđan (2006) A preliminary challenge. Borders or frontiers. *Social Compass*. 53, 2, pp. 215 – 226.

-Tójar Hurtado, J.C. (2006) *Investigación cualitativa. Comprender y actuar*. Madrid: Editorial La Muralla S. A.

-Schwarzstein, D. (1991) (Comp.) *La Historia Oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

-Vilanova, M. (2006) Rememoración y fuentes orales. Cernovale, V. – Lorenz, F. – Pittaluga, F. (Comps.) *Historia, memoria y fuentes orales*. Buenos Aires: Cedinci Editores.

1.2- Específica

1.2.1- Cristianismo

-Akaremye, Innocent (2015) Neglecting religious health assets in responding to HIV and AIDS. An assessment of the response of the Free Methodist Church in Southern Africa to HIV and AIDS. *Missionalia. Southern African Journal of Missiology*, 1, v. 43, n. 1, p. 23-44, may.

-Alingué, Madelaine (2000) *Del sincretismo religioso al político: nuevas expresiones de liderazgo en África Subsahariana*. Colombia: Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales - Universidad Externado de Colombia.

-Allen, John (2006) *Rabble – rouser for peace. The authorized biography of Desmond Tutu*. New York: Simon and Schuster.

-Anderson, Allan (2005) New African initiated Pentecostalism and Charismatics in South Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 35, Fasc. 1, pp. 66 - 92.

- ----- (2004) *An introduction to Pentecostalism: global charismatic christianity*. U.K: Cambridge University Press.

- ----- (2001) *African Reformation. African initiated Christianity in the 20th century*. Trenton: Africa World Press.
- Appleby, Scott (2000) *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield.
- Arduino, Eugenia (2014) (Edit.) *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación sociocultural*. Buenos Aires: Mnemosyne.
- Asad, Talal (1993) The construction of religious as an anthropological category. *Genealogies of religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asante, Molefi Kete – Mazama, Ama (Eds.) (2009) *Encyclopedia of African religion*. Los Angeles: SAGE Publications. Vol. I.
- Awolalu, J. O. (1976) What is African Traditional Religion? *Studies in Comparative Religion*. World Wisdom, Inc., Vol. 10, No. 2, Spring.
- Auge, Marc (1988) *Dios como objeto*. Madrid: Gedisa.
- Balcomb, Anthony (2004) From Apartheid to the new dispensation. Evangelicals and the democratization of South Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill.Vol. 34, Fasc. 1/2 Feb. - May, pp. 5 - 38.
- Baruffo, A. (1974) Riflessione teologiche sul movimento carismático. *Civiltà Cattolica*, Anno 125, Vol. 2°, 2794, p. 333.
- Becker, F. - Geissler, W. (2009) *AIDS and religious practice in Africa*. Netherlands: Brill.
- Bediako, Kwame (2000, a) *Jesus en Afrique. L'Évangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaines*. Yaoundé: Accra.
- ----- (2000, b) Society, Africa and Christianity on the threshold of the third millennium. *The religious dimension. African Affairs*. Oxford University Press. Vol. 99, No. 395, pp. 303 - 323.
- ----- (1999) *Theology and Identity. The impact of culture upon Christian thought in the second century and in modern Africa*. Oxford: Regnum.
- Beets, Henry (1909) The Reformed Church of South Africa. A brief sketch of its History of fifty years. *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)*.Vol. 5, No. 1, march, pp. 22 - 30.
- Beidelman, Thomas (1974) Social theory and the study of Christian missionaries in Africa. *Africa*. 44, pp. 235 - 49.

- Benedetto, Roberto – McKim, Donald (2009) *Historical dictionary of the Reformed churches*. Toronto: Scarecrow Press.
- Berger, Peter (1976) *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday & Company Inc.
- Boesak, Allan (2014) *Dare we speak of hope? Searching for language of life in faith and politics*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing.
- Borer, Tristan A. (1998) *Challenging the state. Churches as political Actors in South Africa, 1980-1994*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bosch, David J. (1991) Transforming Mission. Paradigm shifts in Mission Theology. *Missiology. An International Review*, Vol. XIX, No. 2, April. Pp. 153 – 160.
- ----- (1980) *Witness to the world. The Christian mission in theological perspective*. Pretoria: Wipf and Stock Publishers
- Brown, Robert McAfee (1974) Christian Institute of Southern Africa vs the State of South Africa. *Journal of Ecumenical Studies*. 11, pp. 99 - 102.
- Calvino, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*. Traducida por Cipriano de Valera /1597/ y reeditada por Luis de Usóz y Río /1858/.
- Castellote, Salvador (1997) *Reformas y contrarreformas en la Europa del siglo XVI*. Madrid: Akal.
- Clarke, Adam (1837) (Comp.) *The Preacher's Manual. Including Clavis Biblica, and A letter to a Methodist Preacher*. London: Mason, T. & Lane, G.
- Chapman, Mark – Clarke, Sathianathan – Percy, Martyn (2015) *The Oxford handbook of Anglican Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Chidester, David (2008) Unity in diversity. Religion education and public pedagogy in South Africa. *Numen*. Brill. Vol. 55, No. 2/3, pp. 272 - 299.
- ----- (1997) *Savage systems. Frontier comparative religion in Southern Africa*. Cape Town: University of Cape Town Press.
- Chidester, David – Kwenda, Chirevo – Petty, Robert - Tobler, Judy – Wratten, Darrell (1997) *African traditional religion in South Africa. An annotated bibliography*. Connecticut: Greenwood Press.
- Chidester, David (1996) Anchoring religion in the world. A southern african history of comparative religion. *Religion*. Vol. 26, 2, pp. 141 - 160.
- ----- (1992) *Religions of South Africa*. London: Routledge.

- Cobban, Helena (2005) Religion and violence. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press. Vol. 73, No. 4, Dec., pp. 1121 - 1139.
- Cobley, Alan Gregor (1991) The African National Church. Self-Determination and political struggle among black christians in South Africa to 1948. *Church History*. Vol. 60, No. 3, Sep.
- Coggin, Ruth (1985) Baartman spells out the need for witness. *Dimension. The Methodist Newspaper*. November/October.
- Coquery-Vidrovitch, C. - Moniot, H. (1985) *Africa negra: de 1800 a nuestros días*. Barcelona: Labor.
- Corten, André – Marshall Fratani, Ruth (2001) *Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Malaysia: C. Hurst & Co. Publishers.
- Cox, Harvey (1996) *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. London: Cassell.
- Cox, James Leland – Haar, Gerrie ter (Eds.) (2003) *Uniquely african? African christian identity from cultural and historical perspectives*. Trenton: Africa World Press.
- Culdaut, Francine (1996) *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Madrid: Akal.
- Czeglédy, André P. (2008) A new Christianity for a new South Africa. Charismatic Christians and the post-Apartheid order. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 38, Fasc. 3, pp. 284 - 311.
- De Gruchy, John (2006) Re-forming congregations in a time of global change: toward a kenotic ecclesiology. *The Princeton Seminary Bulletin*. 21 A, 51 - 66.
- De Jong, Gerard Francis (1971) The Dutch Reformed Church and negro slavery in Colonial America. *Church History*. Cambridge University Press. Vol. 40, No. 4, pp. 423 - 436.
- De Mare, P. - Piper, R. - Thompson, S. (2011) *Koinonia*. De Mare, P. – Piper, R. – Thompson, S. (Eds.) *Koinonia. From hate through dialogue to culture in the larger group*. London: Karnac Books, pp. I - xliii.
- De la Torre, Renée (2002) El campo religioso: una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical. *Revista Universidad de Guadalajara*. Dossier dedicado a Pierre Bourdieu en ocho perspectivas. Un homenaje. N° 24, septiembre, pp. 45 – 50.

- De Wet, Chris R. (1989) *The Apostolic Faith Mission in Africa. 1908-1980. A case study in church growth in a segregated society*. University of Cape Town.
- Delumeau, J. (1985) *La reforma*. Barcelona: Labor.
- Derrida, Jacques – Vattimo, Gianni (1998) *Religion*. California: Stanford University Press.
- Dickson, Kwesi A. (1984) *Theology in Africa*. New York: Orbis Books.
- Dike, Onwuka (1962) *Origins of the Niger mission 1841-1891. A paper read at the Centenary of the Mission at Christ Church, Onitsha, on 13 November 1957*. Ibadan: Published for the C.M.S. Niger Mission by the Ibadan University Press.
- Duke, A.C – Lewis, Gillian (1992) *Calvinism in Europe, 1540-1610. A collection of documents*. Manchester: Manchester University Press.
- Eboussi Boulaga, Fabien (1984) *Christianity without fetishes. An African critique and recapture of Christianity*. Maryknoll NY: Orbis Books.
- Elbourne, Elizabeth (2002) *Blood ground. Colonialism, missions, and the contest for Christianity in the Cape colony and Britain, 1799-1852*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Ellis, Stephen – Haar, Gerrie ter (2004) *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*. Barcelona: Bellaterra.
- Ellis, Wiliam (1844) *History of the London Missionary Society*. London: John Snow.
- Fabella, Virginia – Sugirtharajah, R.S. (Eds.) (2000) *Dictionary of Third World Theologies*. New York: Orbis Book.
- Elphick, Richard – Davenport, Rodney (Eds.) (1997) *Christianity in South Africa*, Cape Town: David Philip.
- Filoramo, G. – Barbero, V. – Giardello, G. (2001) *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- Fletcher, John – Roper, Alfonso (2008) *Historia general del Cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*. Madrid: Clie.
- Forster, Dion (2014) *Mandela and the Methodists. Faith, fallacy and fact. Studia Historiae Ecclesiasticae*. Pretoria. Vol. 40, septiembre, sup. 1.
- Freston, Pau (2005) The Universal Church of the Kingdom of God. A brazilian church finds success in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 35, Fasc. 1, February, pp. 33 - 65.

- Furlong, Patrick (1983) *The mixed marriages Act. An historical and theological study*. Cape Town: University of Cape Town.
- Ganiel, Gladys (2008) Is the multiracial congregation an answer to the problem of race? Comparative perspectives from South Africa and the USA. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 38, Fasc. 3, pp. 263 - 283.
- ----- (2007) Religion and transformation in South Africa? Institutional and discursive change in a charismatic congregation. *Transformation. Critical Perspectives on Southern Africa*. 63, pp. 1 -22.
- Garner, Robert C. (2000) Religion as a source of social change in the new South - Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 30, Fasc. 3, Aug., pp. 310-343.
- Gehman, Richard J. (2005) *African traditional religion in biblical perspective*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Gerstner, Jonathan Neil (1991) *The thousand generation covenant. Dutch Reformed Covenant Theology and the rise of a sense of group identity among the colonists of South Africa, 1652-1814*. Netherlands: Brill.
- Gez, Y. - Droz, Y. - Soares, E. - Rey, J. (2017) From Converts to Itinerants. Religious butinage as dynamic identity. *Current Anthropology*. Volume 58, Number 2, April. Pp. 141 - 159.
- Gibellini, Rosino (2001) *Itinerarios de la Teología Africana*. Navarra: Verbo Divino.
- ----- (1998) *La Teología del Siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Gifford, Paul (2008) The Bible in Africa. A novel usage in Africa's new churches. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. Vol. 71, No. 2, pp. 203 - 219.
- ----- (1998) *African Christianity. Its public role*. London: Hurst.
- ----- (Ed.) (1995) *The Christian churches and the democratisation of Africa*. Leiden: EJ. Brill.
- ----- (1991) *The new crusaders. Christianity and the new right in Southern Africa*. London: Pluto.
- Glasson, Travis (2011) *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and slavery in the Atlantic world*. Oxford: Oxford University Press.
- Glynn, Patrick (1998) Racial reconciliation. Can religion work where politics has failed? *The American Behavioral Scientist*. 41, 6, pp. 834 - 841.

- Goodhew, David (2000) Decline in South Africa's Churches, 1960-91. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 30, Fasc. 3, August, pp. 344 - 369.
- Haliburton, G. M. (1971) *The Prophet Harris. A study of an african prophet and his mass - movement in the Ivory Coast and Gold Coast, 1913-1915*. London: Longman.
- Haroutunian, Joseph (1974) *The Church, the spirit, and the hands of God* Author. *Journal of Religion*. University of Chicago Press. Vol. 54, No. 2, April, pp. 154 - 165.
- Hastings, Adrian (2000) *A world history of Christianity* B. Michigan: Erdmans Publishing.
- ----- (2000) African Christian Studies, 1967-1999. Reflections of an editor. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 30, Fasc. 1, February, pp. 30 - 44.
- Hervieu Léger, Danièle (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Hyde, Ammi Bradford (1889) *The Story of Methodism Throughout the World. From the Beginning to the Present Time. Tracing the rise and progress of that wonderful religious movement, which, like the Gulf stream, has given warmth to wide waters and verdure to many lands and giving an account of its various influences and institutions of today*. Springfield: Wiley & co.
- Hodgson, Janet (1992) *The god of the xhosa*. Cape Town: Oxford University Press.
- Hofmeyr, J.W. – Pillay, G. (1994) *A History of Christianity in South Africa*. Pretoria: HAUM.
- Hollenweger, Walter (1972) *The Pentecostals*. London: SCM Press.
- Hopkins, Dwight (2005) *Black Theology. USA and South Africa: politics, culture, and liberation*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Idowu, E. Boaji (1975) *African Traditional Religion*. New York: Orbis Books.
- Introvigne, Massimo (1996) *La sfida pentecostale*. Torino: Elle Di Ci.
- Iyakaremye, Innocent (2015) Neglecting religious health assets in responding to hiv and aids. An assessment of the response of the free Methodist Church of Southern Africa to hiv and aids. *Missionalia*, 43, 1, pp. 23 – 44.
- Juergensmeyer, Mark (2004) Is religion the problem? *Hedgehog Review*. 6, 1, Spring.
- Kalu, Hyacinth (2011) *Together as one: interfaith relationships between african traditional religion, islam, and christianity in Nigeria*. Bloomington: Iuniverse. Vol. II.

- Kabasele-Lumbala, François (1994) *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque. Archives de sciences sociales des religions*. Volume 86, Número 1.
- Kenneth Cracknell, Susan J. White (2005) *An Introduction to World Methodism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerkorde (1951) *Iglesia Reformada Holandesa*. S/l: Nerderlandese Hervormde Kerk.
- Kgatla, Thia - Magwira, Anderson (2015) Defining moments for the Dutch Reformed Church Mission Policy. *Missionalia. Southern African Journal of Missiology*, 1, v. 43, n. 3, p. 365-383, December.
- Kinghorn, Johan (1994) Studies of social cosmology, religion and Afrikaner ethnicity. *Journal of Southern African Studies*. Vol. 20, No. 3, September, pp. 393 - 404.
- Knight-Bruce, G. W. H. (1895) *Memories of Mashonaland. Sometime Bishop of Mashonaland*. London and New York: Edward Arnold.
- Korstanje, Maximiliano E. (2006) La búsqueda. La inmigración holandesa (1880 – 1930). *Revista de Antropología Experimental*. Jaén, N° 6.
- Koschorke, K. - Ludwig, F. - Delgado, M. - Spliesgart, R. (Eds.) (2007) *A history of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450-1990: a documentary sourcebook*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing.
- Koschorke, Klaus - Schjørring, Jens Holger (Eds.) (2005) *African Identities and world christianity in the twentieth century. Proceedings of the Third International Munich*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Lacoste, Jean – Yves (2011) *Historia de la teología*. Buenos Aires: Edhasa.
- Leonard, E. G. (1964) *Histoire general du Protestantisme*. París: PUF.
- Leeming, David (2004) *Jealous Gods and Chosen People. The Mythology of the Middle East*. New York: Oxford University Press
- Ludwig, Frieder – Adogame, Afeosemime - Berner, Ulrich – Bochinger, Christoph (Eds.) (2004) *European Traditions in the study of religion in Africa*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz - Verlag.
- Lugira, Aloysius Muzzaganda (2009) *African Traditional Religion*. China: O'Brien and Palmer Editors.
- Mackenzie, Charles (1864) *Memoirs of Bishop Mackenzie. 1818 – 1891*. London: Bell and Daldy.

- Madise, Mokhele (2014) The leadership of the Methodist Church of Southern Africa during the 1980s and 90s. The transition from apartheid to the democratic era in South Africa. *Studia Historiae Ecclesiasticae*: Pretoria. Vol. 30, supl. 1, September.
- Madise, M. J. S. - Taunyane, L. M. (2013) *The Methodist Church in Africa*. Pretoria: Research Institute for theology and Religion, University of South Africa.
- Mallimaci, Fortunato (Ed.) (2006) *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos.
- ----- (2006) Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. Da Costa, N. (Org.) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Uruguay: CLAEH – ALFA – EUROPEAID Cooperation Office.
- Mana, Kä (1992) *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l’Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*. Nairobi: CETA.
- Maxell, David (2006) Writing the history of African Christianity: reflections of an editor. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 36, Fasc. 3/4, pp. 379 - 399.
- Mbembe, Achille (1998) *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale*. Paris: Karthala.
- Mbiti, John S. (1969) *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann International Literature & Textbooks.
- McNeill, John (1942) The Church in sixteenth-century Reformed theology. *The Journal of Religion*. University of Chicago Press. Vol. 22, No. 3, July, pp. 251 - 269.
- Melton, Gordon J. (2005) *Encyclopedia of Protestantism*. United States of America: Infobase Publishing.
- Methodist Episcopal Church (1840) *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church. Held in the city of Baltimore*. New York: G. Lane & C. B. Typpett. Volume 2.
- Mills, Greg (2000) El renacimiento africano y el papel del Estado. En: *Política Exterior*. Vol. 14, 78, pp. 133 – 142.
- Moodie, T. Dunder (1981) Calvinism and afrikaner nationalism. *African Affairs*. Oxford University Press. Vol. 80, No. 320, July, pp. 403 - 404.

- Moutin, Osvaldo Rodolfo (2012) La salus animarum como un posible acercamiento a la historia global. *Rechtsgeschichte - Legal History*. Rg 20. Pág. 377 - 378. [http://dx.doi.org/10.12946/rg20/377 - 378](http://dx.doi.org/10.12946/rg20/377-378).
- Mulago, Vincent (2007) *Théologie africaine et problèmes connexes, au fil des années (1956-1992)*. París: L'Harmattan.
- ----- (1965) Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale. *Présence Africaine*. París.
- Muzorewa, Gwinyai H. (1985) *The origins and development of african theology*. New York: Orbis Books.
- Neil, Stephen (1966) *El anglicanismo*. Madrid: Paulinas.
- Ngubane, J. B. (1986) Theological roots of the african independent churches and their challenge to Black Theology. Mosala – Tlhagale (ed.) *The Unquestionable right to be free*. Johannesburg: Skotaville Publishers.
- Nolan, Albert (1989) *Dios en Sudáfrica: el desafío del Evangelio*. Santander: Sal Terrae.
- Nyamiti, Charles (2007) *Some contemporary models of african ecclesiology. A critical assessment in the light of Biblical and church teaching*. Catholic University of Eastern Africa: CUEA Publications,
- Ochs, Peter (2006) Religion comparative religious Traditions. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press. Vol. 74, No. 1, March, pp. 125 - 128.
- Omulokoli, Watson A. O. (2000) Pioneer converts in East Africa. 1848 – 1962. *Africa Journal of Evangelical Theology*. 19, 2, pp. 131 – 143.
- Opoku, Kofi Asare (1987) La religión en África durante la era colonial. *Historia General de África*. Madrid: Tecnos / UNESCO. Tomo VII.
- Pace, Enzo (1997) *Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*. Torino: Utet.
- Parham, Charles (1930) *The Life of Charles F. Parham*. Birmigan, AL: Commercial Printing Company.
- Parrider, Edward Geoffrey (1976) *African traditional religion*. London: Greenwood Press.
- Pemot, Henri (1997) *L'Afrique brûle*. Île Saint-Denis / Yaounde: Ed. Tanawa / Convergence Silex du Sud.
- Penna, Aurelio (1981) *Il Protestantismo*. Milano: Feltrinelli.

- Peterson, Robin (1990) Unity in struggle. The church and ecumenism in South Africa. *Ecumenical Trends*. Vol. 19, N° 11. Pp. 161 – 164.
- Pillay, G. J. (1994) Church and Society. Some individual perceptions. *Unisa Institute for Theological and Religious Research*. September.
- Pobee, John (1979) *Toward an African Theology*. Nashville: Abidon.
- Poulat, Emile (1978) Ngindu Mushete. Le problème de la connaissance religieuse après Lucien Laberthonnière. *Archives de Sciences Sociales des religions*. Volume 46, Numéro 2, pp. 286 - 287.
- Pollak-Eltz, A - Salas de Lecuna, Y. (Coord.) (1998) *El Pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización*. Quito: Abya Yala.
- Porter, Andrew (2002) Church history, history of Christianity, religious History. Some reflections on British Missionary enterprise since the late eighteenth century. *Church History*. Vol. 71, No. 3, September, pp. 555 - 584.
- Martin Prozesky, Martin - de Gruchy, John (1997) *Living Faiths in South Africa*. Cape Town: David Philip, Publishers.
- Paton, Alan (1973) *Apartheid and the Archbishop. The life and times of Geoffrey Clayton, Archbishop of Cape Town*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Radford, Rosemary (2005) Religious identity and openness to a pluralistic world. A Christian view. *Buddhist-Christian Studies*. University of Hawai'i. Vol. 25, pp. 29 - 40.
- Ramose, M.B. (2002) *African philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers.
- Ramphela, Mamphela (2014) *A Passion for Freedom. My Life*. New York: I.B.Tauris.
- Ranger, Terence O. (2008) *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*. New York: Oxford University Press.
- Robeck, Cecil (2006) *The Azusa Street mission and revival. The birth of the global Pentecostal movement*. Nashville: Thomas Nelson Inc.
- Roberts, James Deotis (2005) *Bonhoeffer & King. Speaking truth to power*. Kentucky: John Knox Press.
- Rodríguez, Isaías A. (2005) *Sobre el Anglicanismo*. Nueva York: Oficina del Ministerio Hispano - Iglesia Episcopal.
- Roux, André (2005) *Everyone's guide to the South African economy*. Cape Town: Zebra.

- Rufer, Mario (2010) La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*. Bogotá. Vol. 14, Nº 28, enero – junio, pp. 11 – 31.
- Rushing, Byron (1972) Note on the origin of the African Orthodox Church. *The Journal of Negro History*. Association for the Study of African American Life and History, Inc. Vol. 57, No. 1, January, pp. 37 - 39.
- Saayman, Willen A. (2007) *Being missionary, being human*. Pietermaritzburg: Cluster.
- Schreiter, Robert J. (1998) *Violencia y reconciliación: misión y ministerio en un orden social en cambio*. Cantabria: Sal Terrae.
- Saliba, John (1995) *Perspectives on new religious movements*. London: Geoffrey Chapman.
- Shailer, Mathews (1929) Protestantism, democracy, and church unity source. *The Journal of Religion*. University of Chicago Press. Vol. 9, No. 2, april, pp. 169 - 183.
- Shank, David A. – Murray, Jocelyn (1994) *Prophet Harris, the 'Black Elijah' of the West Africa*. Leiden: Brill.
- Seiguer, Paula (2010) *Considerando la relación entre religión y nacionalidad: la Iglesia Anglicana en la Argentina como refugio de etnicidad*. Buenos Aires: Universidad de San Andrés.
- ----- (2010) El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas. *Diversidad*. 1, Año 1, diciembre, p. 100 – 111.
- ----- (2006) Protestantes y liberales. Breve discusión para seguir reflexionando. En: *Centro de Historia Política*. Buenos Aires: UNSaM.
- Setiloane, Gabriel (1976) *The image of god among the sotho-tswana*. Rotterdam: A.A. Balkema.
- Shaw, William (1860) *The story of my mission in South-Eastern Africa. Comprising some account of the european colonists. With extended notices of the kaffir and other native tribes*. London: Hamilton.
- Shaw, William – Boyce, William (1874) *Memoir of the Rev. William Shaw: Late General Superintendent of the Wesleyan Missions in South-Eastern Africa*. London: Sold at the Wesleyan Conference Office.
- Shore, Megan (2013) *Religion and conflict resolution. Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Surrey: Ashgate Publishing.

- Shorter, Aylward (2011) *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. Histoire des missionnaires d'Afrique (1892-1914)*. Paris: Karthala Editions.
- ----- (2006) *Toward a theology of inculturation*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- ----- (1977) *African Christian Theology*. New York: Orbis Books.
- ----- (1973) *African Culture and the Christian Church: An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*. London: Geoffrey Chapman.
- Smith, Christian (Ed.) (2014) *Disruptive religion. The force of faith in social movement activism*. London: Routledge.
- Smith, Timothy L. (1972) History slavery and theology. The Emergence of black Christian consciousness in nineteenth-century America. *Church History*. Cambridge University Press. Vol. 41, No. 4, December, pp. 497 - 512.
- Stanczak, Gregory C. (2006) Strategic ethnicity. The construction of multi-racial/multi-ethnic religious community. *Ethnic and Racial Studies*. 29, 5, 856 - 881.
- Stauffer, R. (1981) *La reforma y los protestantismos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Strenski, Ivan (1998) Religion, power, and final Foucault. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford University Press. Vol. 66, No. 2, summer, pp. 345 - 367.
- Sturm, Douglas (1991) Reformed liberalism and the principle of non violence. *The Journal of Religion*. University of Chicago Press Stable. Vol. 71, No. 4, October, pp. 479 - 497.
- Sugirtharajah, R. S. (2008) *La Biblia y el Imperio. Exploraciones poscoloniales*. Madrid: Akal.
- Sundkler, Bengt – Steed, Christopher (2000) *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanis, James (1974) Reformed Pietism and Protestant Missions. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press. Vol. 67, No. 1, January, pp. 65 - 73.
- The Book of Discipline of The United Methodist Church* (2012) The United Methodist Nashville: Publishing House.
- The magazine of the Reformed Dutch Church. A bibliographical note (1904). *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)*. Vol. 2, No. 7, december, pp. 340 - 342.
- Thomas, David (2002) *Christ divided: liberalism, ecumenism and race in South Africa*. Pretoria: UNISA.

- Turner, V. W. (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Nueva York / Londres: Cornell University Press.
- Tutu, Desmond (1994) *The rainbow people of God*. New York: Doubleday.
- Ukpong, Justin (1984) Current theology. The emergence of african theologies. *Theological Studies*, 45, 3, pp. 501 - 536.
- Ward, Kevin (2006) *A history of global anglicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Max (1967) *Social history of the Christian mission*. London: SCM Press.
- Weber, Max (1987) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- West, Gerald – Dube Shomanah, Musa (2000) *The Bible in Africa*. Transactions, trajectories and trends. Leiden: Brill.
- Worden, Nigel (1985) *Slavery in dutch South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press

1.2.2- Sudáfrica

- Akenson, Donald (1992) *God's people. Covenant and land in South Africa, Israel and Ulster*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alexander, N. (2002) An ordinary country. Issues in the transition from apartheid to democracy in South Africa. Pietermaritzburg: University of Natal Press.
- Alexander, P. (2013) Marikana. Turning point in South African history. *Review of African Political Economy*. 40, 138, pp. 605 - 619.
- Anderson, Allan (2005) African initiated Pentecostalism and Charismatics in South Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 35, Fasc. 1.
- ----- (2005) New african initiated Pentecostalism and Charismatics in South Africa". *Journal of Religion in Africa*. 35.1, 66 - 92.
- ----- (1992) *Bazalwane. African Pentecostals in South Africa*, Pretoria: University of South Africa Press.
- Ansell, A.E. (2004) Two nations of discourse. Mapping racial ideologies in Post-Apartheid South Africa. *Politikon*, 31, 1, pp. 3 - 26.
- Arduino, Eugenia (2014) *Mundos de fe. Espacios resignificados de espiritualidad en Sudáfrica contemporánea*. Buenos Aires: Mnemosyne.

- ----- (2014) Reterritorialización de identidades africanas de fe reformada en la Argentina. Arduino, E. (Comp.) *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación sociocultural*. Buenos Aires: Mnemosyne.
- ----- (1996) *Argentina y Sudáfrica. Información y diplomacia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- Ashforth, Adam (2005) *Witchcraft, violence, and democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- ----- (1990) *The Politics of Official Discourse in Twentieth-Century South Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Balcomb, Anthony (2004) Apartheid to the new dispensation. Evangelicals and the democratization of South Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill.Vol. 34, Fasc. 1/2 February - May, pp. 5 -38.
- Baloyi, R. (2004) *The role of the state in the establishment of a culture of learning and teaching in South Africa (1910-2004)*. Pretoria: University of South Africa.
- Barahona de Brito, A. - Aguilar, P. – González Enríquez, C. (Eds.) (2002) *Las políticas hacia el pasado*. Madrid: Istmo SA.
- Battle, Michael (2009) *Reconciliation. The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*. Ohio: Pilgrim Press.
- Bediako, Kwame (2000) SocietyAfrica and Christianity on the threshold of the third Millennium. *The religious dimension. African Affairs*. Oxford University Press. Vol. 99, No. 395, pp. 303 - 323.
- Beets, Henry (1909) The Reformed Church of South Africa. A Brief sketch of its history of fifty years. *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)*.Vol. 5, No. 1, march, pp. 22 - 30.
- Beinart, W. (2001) *Twentieth-Century South Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Bentley, W. (2014) Methodism and transformation in South Africa. 20 years of constitutional democracy. *HTS Teologiese Studies*. Oxford Institute for Methodist Theological Studies. 70, art. #2673.
- Bhargava, Anurima (2002) Defining Political Crimes: a case study of the South African Truth and Reconciliation Commission. *Columbia Law Review*, vol. 102, N° 5, june.
- Bhorat, H. – Kanbur, Rabi (2006) *Poverty and policy in post – apartheid South Africa*. Cape Town: Human Sciences Research Council.

- Biko, Steve (1987) *I write what I like*. Johannesburg: Heinemann.
- Boesak, Allan A. (2015) *Black and Reformed. Apartheid, liberation, and the Calvinist tradition*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Boesak, Allan A. (1977) *Farewell to innocence. A socio-ethical study on black theology and black power*. New York: Orbis Books.
- Boraine, Alex (2000) *A country unmasked. Inside South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. New York: Oxford University Press.
- ----- (2000) *What price reconciliation? The achievement of the TRC*. Boraine, Alex (2000) *A Country Unmasked*. Oxford: Oxford University Press.
- Borer, Tristan A. (1998) *Challenging the state: churches as political actors in South Africa, 1980-1994*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bosch, Juan (1989) El mito africano de El Pacto (1838). Su significado para la construcción del sistema de Apartheid. Amin, Samir. *Apartheid*. Madrid: Iepala.
- Buhlungu, S. - Webster, E. (2006) *Work restructuring and the future of labour in South Africa*. Buhlungu, S. - Daniel, J. – Southall, R. - Lutchman, L. (Eds.) *State of the nation. South Africa 2005-2006*. Cape Town: HSRC Press.
- Bunting, B. (1969) *The rise of the South African Reich*. Harmondworth: Penguin Books.
- Byrnes, Rita M. (Ed.) (1996) *South Africa: a country study*. Washington: GPO for the Library of Congress.
- Calland, R. (2006) *Anatomy of South Africa. Who holds the power?* Cape Town: Zebra Press.
- Calvera, Antonio (1995) Un año con Mandela. *Mundo Negro*. Año XXXVI. Abril.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro (2006) Entre los intersticios de las palabras. Memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea. *Estudios de Asia y África*. D.F. México: El Colegio de México. Año XLI, n° 1, 11 – 46.
- Cejás, Mónica (2007) Memoria, verdad, nación y ciudadanía: algunas reflexiones sobre la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica. *Revista Liminar*. Estudios sociales y humanísticos. Año 5, vol. V, núm. 1, junio.
- Cejás Minuet, Mónica (1995) El Inkatha Yenkululeko Yeziswe en Sudáfrica: estrategias para el consenso, 1975 – 1990. *Estudios de Asia y África*. XXIX, 3.
- Chidester, David (2008) Unity in diversity. Religion education and public pedagogy in South Africa. *Numen*. Brill. Vol. 55, No. 2/3, pp. 272 - 299.

- Chidester, D. - Stonier, J. - Tobler, J. (Eds.) (1999) *Diversity as ethos: challenges for interreligious and intercultural education*. Rondebosch: Institute for Comparative Religion in South Africa.
- Chidester, David – Tobler, Judy – Wratten, Darrel (1997) *Christianity in South Africa: an annotated bibliography*. Michigan: Greenwood Press.
- Chidester, David (1996) Anchoring religion in the world. A southern african history of comparative religion. *Religion*. Vol. 26, 2, pp. 141 - 160.
- Chidester, D. - Mitchell, G. - Phiri, I.A. - Omar, A.R. (1994) Religion in public education. Options for a new South Africa. Cape Town: Institute for Comparative Religion in Southern Africa.
- Chikane, Frank (1988) *No Life of my own*. Johannesburg: Skotaville.
- Cilliers, J.H. (2010) In search of meaning between *Ubuntu* and into. Perspectives on preaching in post-apartheid South Africa. Lindhardt, M. - Thomsen, H. (Eds.) *Preaching. Does it make a difference?* Frederiksberg: Aros Forlag, pp. 77 - 78.
- Comaroff, Jean (1985) *Body of Power. Spirit of resistance*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean & John (2002) Naturalizando la nación: *aliens*, apocalipsis y el estado postcolonial. *Revista de antropología social*, 11.
- ----- (1997) *Of Revelation and Revolution. Volume II: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- ----- (1991) *Of Revelation and Revolution. Volume I: Christianity and Colonialism in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- ----- (1992) *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.
- ----- (1986) Christianity and Colonialism in South Africa. *American Ethnologist*. 13, 1, 1 - 22.
- Coovadia, H. *et al.* (1996) The health and health system of South Africa: historical roots of current public health challenges. *The Lancet*. Vol. 374, September.
- Correa Villalobos, Francisco (1965) El Apartheid. *Foro Internacional*. Vol V, N° 3, 19, enero – marzo. México, D. F.

- Czeglédy, André P. (2008) A new Christianity for a new South Africa. Charismatic Christians and the post-Apartheid order. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 38, Fasc. 3, pp. 284 - 311.
- Daniels, G. (2006) What is the role of race in Thabo Mbeki's discourse? Johannesburg: University of Witwatersrand.
- Davenport, Rodney (2000) *South Africa. A modern History*. London: Macmillan Publishers Limited.
- Davies, R. - Kaplan, D. - Morris, M. - O'Meara, D. (1976) Class, struggle and the periodisation of the state in South Africa. *Review of African Political Economy*, 3, 7, pp. 4 - 30.
- De Gruchy, John (2013) The contest for reformed identity in South Africa during the church struggle against apartheid. In Plaatjies, Marry Ann Van Hulle - Vosloo, Robert. *Reformed Churches in South Africa and the struggle for justice. Remembering 1960-1990*. Stellenbosch: African Sun Media.
- ----- (2003) *Reconciliation. Restoring justice*. London: Fortress Press.
- De Gruchy, J. – Villavicencio, C. (1983) *Apartheid is a heresy*. Londres: D. Phillips.
- De Kock, Eugene (1998) *A long Night's damage. Working for the Apartheid State*. Johannesburg: Contra Press.
- Du Bois- Pedain, Antje (2007) *Transitional Amnesty in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Du Plessis, A.L. - Breed, G. (2013) A possible solution for corruption in South Africa with the church as initiator. A practical theological approach. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 69, 2.
- Du Toit, André (2005) Los Fundamentos Morales de las Comisiones de Verdad La Verdad como Reconocimiento y la Justicia como Recognition. Principios de la Justicia Transicional en la Práctica de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) sudafricana. *18 ensayos justicia transicional, estado de derecho y democracia*. Chile: Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Centro de Derechos Humanos. Portal de libros electrónicos de la Universidad de Chile. Pp. 33 – 71.
- Du Toit, André (1983) No chosen people: the myth of the calvinist origins of afrikaner nationalism and racial ideology. *The American Historical Review*. Indiana University, vol. 88, N° 4, october 19.

- Du Toit, Brian (1998) *The boers in east Africa. Ethnicity and identity*. Connecticut: Wrenwood Publishing Group.
- ----- (1970) Afrikaners, nationalists, and apartheid. *The Journal of Modern African Studies*. Cambridge University Press. Vol. 8, No. 4, December, pp. 531 - 551.
- Du Toit, C.W. (2004) Technoscience and the integrity of personhood in Africa and the West. Facing our technoscientific environment. Du Toit, C. (Ed.) *The integrity of the human person in an African context. Perspectives from science and religion*. Pretoria: Institute for Theology and Religion, University of South Africa, pp. 1 - 46.
- Dubb, Allie (1976) *Community of the saved. An african revivalist church in the East Cape*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Dubow, Saul (2014) *Apartheid. 1948-1994*. Oxford: Oxford University Press.
- ----- (1992) Afrikaner Nationalism, apartheid and the Conceptualization of race. *The Journal of African History*. Cambridge University Press. Vol. 33, No. 2, pp. 209 - 237.
- Dugard, John (1978) *Human rights and the South African legal order*. Princeton: Princeton University Press.
- Ebrahim, Noor (1999) *Noor's story. My life in District Six*. Cape Town: District Six Museum.
- Eiselin, Werner (1934) *Christianity and the religious life of the Bantu*. Schapera, Isaac (Ed.) *Western Civilization and the Natives of South Africa*. London: Routledge & Kegan Paul. Pp. 65 - 82.
- Fajer Flores, Ana Luisa (1991) La lucha por el poder en Sudáfrica postapartheid. *Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México. XXVI. 3.
- Forster, Dion (2014) Mandela and the Methodists. Faith, fallacy and fact. *Studia Historiae Ecclesiasticae*. Pretoria. Vol. 40, september, sup. 1.
- Freemont-Barnes, Gregory (2003) *The boer war. 1899 – 1902*. United Kingdom: Osprey Publishing.
- Freston, Pau (2005) The Universal Church of the Kingdom of God. A brazilian church finds success in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 35, Fasc. 1, February, pp. 33 - 65.
- Freund, B. (2007) South Africa. The end of apartheid and the emergence of the BEE elite. *Review of African Political Economy*. Routledge, Taylor & Francis Group. 34, 114, pp. 661 - 678.

- Gade, Christian B. N. (2013) Restorative Justice and the South African Truth and Reconciliation Process. *South African Journal of Philosophy*. 32, 1, 11 – 35.
- ----- (2012) What is ubuntu? Different interpretations among South Africans of African descent. *South African Journal of Philosophy*. 31, 3, 485 – 503.
- Ganiel, Gladys (2008) Is the multiracial congregation an answer to the problem of race? Comparative perspectives from South Africa and the USA. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 38, Fasc. 3, pp. 263 - 283.
- ----- (2007) *Religion and transformation in South Africa? Institutional and discursive change in a charismatic congregation*. Transformation: Critical Perspectives on Southern Africa. 63, 1 - 22.
- ----- (2000) Religion as a source of social change in the new South Africa. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 30, Fasc. 3, August, pp. 310 - 343.
- Gentili, Anna María (2012) *El león y el cazador. Historia de África Subsahariana*. Buenos Aires: Clacso.
- Gifford, Paul (2006) Race, religion and identity in South Africa. A case study of a Charismatic congregation. *Nationalism and ethnic politics*. 12, 3 / 4, 555 - 576.
- Giliomee, Herman (2009) A note on bantu education. 1953 to 1970. *South African Journal of Economics*. 77, 1, pp.190 - 198.
- ----- (2003, a) *The Afrikaners. A biography of a people*. London: C. Hurst & Co. Publishers. Pág. 232 – 238.
- ----- (2003, b) The making of the apartheid plan. 1929 - 1948. *Journal of Southern African Studies*. Taylor & Francis. Vol. 29, No. 2, Jun., pp. 373 - 392.
- ----- (2003, c) The weakness of some. The Dutch Reformed Church and white supremacy. *Scriptura*, 83, pp. 212 - 244.
- ----- (1989) Los comienzos de la conciencia étnica *afrikaner*. 1850 – 1915. Vail, Leroy. *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Glynn, Patrick (1998) Racial Reconciliation. Can religion work where politics has failed? *The American Behavioral Scientist*. 41.6, 834-841.
- Gluckman, M. (1959) The technical vocabulary of Barotse jurisprudence. *American Anthropologist*. 61, 5, 743 - 759.

- ----- (1958) The social organization of modern Zululand. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press, No. 28, pp. 1 - 27.
- ----- (1955) *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goodhew, David (2000) Decline in South Africa's Churches, 1960-91. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 30, Fasc. 3, August, pp. 344 - 369.
- Gordon, Mitchell – Mullen, Even (Eds.) (2002) *Religion and the political imagination in a changing South Africa*. Berlin: Waxmann Verlag.
- Gradin, C. (2012) Race, poverty and deprivation in South Africa. *Journal of African Economies*. Vol. 22, number 2, pp. 187 – 238.
- Guitard, Odette (1986) *Apartheid*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gumede, William Gumede (2007) *Thabo Mbeki and the battle for the soul of the ANC*. Cape Town: Zebra Press.
- Hankela, Elina (2006) *The church must become the people of Soweto. Manas Buthelezi's existential. Christocentric understanding of the church*. Universidad de Helsinki.
- Harker, Joseph (1994) *The legacy of apartheid*. Michigan: Guardian Newspapers.
- Harries, James (2007) *Butterflies & barbarians. Swiss missionaries & systems of knowledge in south – east Africa*. Oxford: James Currey Publishers.
- Harris, Verne (S/f) *They should destroyed more: the destruction of public records by the South African State in the final years of apartheid, 1999 – 1994*. National Archives of South Africa. Consultado el 27 de enero de 2017 y disponible en:
<http://wiredspace.wits.ac.za/bitstream/handle/10539/7871/HWS-166.pdf?sequence=1>.
- Hastigs, Adrian (2000) African Christian Studies, 1967-1999. Reflections of an editor. *Journal of Religion in Africa*. Brill. Vol. 30, Fasc. 1, Feb., pp. 30 - 44.
- Hexham, Irving (1980) Christianity and apartheid. *The Journal of Theology for Southern Africa*, No. 32, September.
- Hilb, C. – Martín, Lucas G. (2013) *Les a humanidad. Argentina y Sudáfrica. Reflexiones después del mal*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hirsch, A. (2005) *Season of Hope. Economic reform under Mandela and Mbeki*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- Holdt, K. (2013) South Africa: The transition to violent democracy. *Review of African Political Economy*. 40, 138, pp. 589 - 604.

- ----- (2010) The South African post-apartheid bureaucracy. Inner workings, contradictory rationales and the developmental state. Edigheji, O. (Ed.) *Constructing a democratic developmental state in South Africa. Potentials and challenges*. Cape Town: HSRC Press.
- Hofmeyr, J. W. (1995) Cristianismo y sociedad. El caso sudafricano. *Iglesia y misión*. N° 51, Vol. 14, N° 1.
- Hopkins, Dwight (2005) *Black Theology USA and South Africa. Politics, Culture, and Liberation*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Horn, J. (1990) The experience of the spirit in apartheid South Africa. *Azusa*. 1, 1, 31 - 6.
- Horrel, M. – Horner, D. – Hudson, J. (1975) *A survey of race relations in South Africa*. Johannesburg: South African Institute of Race Relations.
- Houle, Robert J. (2011) *Making African Christianity. Africans reimagining their faith in colonial South Africa*. London: Rowman & Littlefield.
- Hutchinson, Bertram (1957) Some social consequences of nineteenth century missionary activity among the South African Bantu. *Africa*. 27: pp. 160 - 177.
- Hyslop, Jonathan (1995) White working-class Women and the invention of Apartheid. Purified afrikaner nationalist agitation for legislation against mixed marriages. 1934-9. *Journal of African History*. 36, 1, 1995, pp. 57 - 81.
- Jansen, J. D. (2004) The politics of salvation. Pushing the limits of the Rainbow curriculum. In *On becoming a democracy*. Manganyi, C. (Ed.) Pretoria: Unisa Press.
- ----- (1990) Curriculum as political phenomenon: historical reflections on black South African education. *The Journal of Negro Education*. Howard University: Washington. 59, 2, pp. 195 - 206.
- Jenkins, J. (2000) After the dry white season. The dilemmas of reparation and reconstruction in South Africa. *South African Journal on Human Rights*. Pp. 415 - 485.
- Jirsa, J. (2004) Forgiveness and revenge: where is justice? *Thinking together*. Cashin, A. – Jirsa, J. Proceedings of the IWM Junior Visiting Fellows' Conference. Winter. Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, vol. 16.
- Juergensmeyer, Mark (2004) Is Religion the problem? *Hedgehog Review*. 6, 1, Spring.
- Kallaway, Peter (2002) *The history of education under apartheid. 1948-1994. The doors of learning and culture shall be opened*. Cape Town: Pearson South Africa.

- Kgatla, Thias – Magwira, Anderson (2015) The defining moments for the Dutch Reformed Church mission policy of 1935 and 1947. *Missionalia*. Southern African Journal of Missiology. 43:3, pp. 365 – 383.
- Krog, Antjie (1999) *Country of my skull. Guilt, sorrow, and the limits of forgiveness in the new South Africa*. Cape Town: Three River Press.
- Krüger, J.S. (2003) *Sweeping whirlwinds. A study of religious change: reformed and civil religion in the city of Pretoria. Tshwane. 1855-2000*. Pretoria: University of South Africa.
- ----- (1995) *Along edges. Religion in South Africa: Bushman, Christian, Buddhist*. Pretoria: University of South Africa.
- Kumalo, Simanga R. (2003) *Transforming South African Methodism. The journey to the new land Programme. 1992 – 1997*. Kwa-Zulu Natal: University of Kwa-Zulu Natal.
- Kumar, P.P. (2006) Religious pluralism and religion education in South Africa. *Method and Theory in the Study of Religion*. 18, pp. 273 - 293.
- Lanceros, Patxi - Díez de Velasco, Francisco (eds.) (2008) *Religión y violencia*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Lefranc, Sandrine (2004) *Políticas del perdón*. Madrid: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia.
- Le May, Godfrey H. L. (1995) *The Afrikaners. An historical interpretation*. Oxford: Blackwell.
- Lemanski, Charlotte (2004) A new apartheid? The spatial implications of fear of crime in Cape Town. Moser, Caroline (Ed.) Urban violence and insecurity. *Environment & urbanization*. Vol. 16, N° 2, October.
- Lobban, Michael (1996) White man's Justice. South African political trials in the black consciousness Era. *Foreign affairs. Concil on foreign relations*. 76, 4, pp. 168. December.
- Lodge, Tom (2002) *Politics in South Africa. From Mandela to Mbeki*. Ciudad del Cabo: David Philip.
- Lubbe, G.J.A. (1998) Religious pluralism in South Africa. Du Toit, C. – Krüger, J. *Multireligious education in South Africa*. Pretoria: University of South Africa. Pp. 1-13.
- Luthuli, Albert (1962) *Let My People Go*. London: Collins.
- Madise, M. - Taunyane, L. (2013) *The Methodist Church in Africa*. Pretoria: Research Institute for theology and Religion, University of South Africa.

- Maluleke, T.N. (2001) Can lions and rabbits reconcile? The South African TRC as an instrument of peace-building. *The Ecumenical Review*. 53, pp. 190 - 201.
- ----- (1997) Dealing lightly with the wound of my people? *Missionalia*. 25, 3, pp. 324 - 343.
- Mamdani, Mahmood (2013) Beyond Nuremberg. The historical significance of the post-apartheid transition in South Africa. *Symposium A journey of ideas across – In dialog with Edward Said*. Berlin: Haus der Kulturen der Welt.
- ----- (1997) From Justice to Reconciliation. Making sense of the African experience. Leys, Colin – Mamdani, Mahmood. *Crises and reconstruction. African Perspectives: two Lectures*. Upsala: Nordic Africa Institute.
- Mandela, Nelson (1987) *Hombre negro, tribunal blanco*. Buenos Aires: Contrapunto
- ----- (1994) *El largo camino hacia la libertad*. Buenos Aires: Punto de Encuentro.
- Marais, Hein (2011) *South Africa pushed to the limit. The political economy of change*. London: Zed.
- ----- (2001) *South Africa. Limits to change. The political economy of transition*. London: Zed.
- Mutloatse, Mthobi (Comp.) *Esperanza y sufrimiento. Sermones y discursos de Desmond Mpilo Tutu*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Padayachee, V. (2005) The South African economy. 1994 - 2004. *Social Research*. 72, 3, pp. 549 - 580.
- ----- (2010) The polarising impact of South Africa's AIDS epidemic. Daniel, J. - Naidoo, P. – Pillay, O. - Southall, R. (Eds.) *Development or Decline? New South African review*. Johannesburg: Wits University Press.
- ----- (2002) *Sudáfrica, límites al cambio. La economía política de la transformación*. México: Siglo XXI.
- Marais, Johannes (1957) *The Cape coloured people. 1652-1937*. London: Longman.
- Márquez Beunza, Carmen (2014) *Las iglesias cristianas ante el apartheid en Sudáfrica un análisis teológico del documento Kairós*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Martin, Denis Constant (2001) What's in the name 'coloured'? *Social identities in the new South Africa after apartheid*. Kwela Books: Cape Town.

- Masango, M. J.S. (2006) African Spirituality that shapes the concept of Ubuntu. *Verbum et Ecclesia*, 27, 3, pp. 933–934.
- Mattes, Robert (2007) *Building popular legitimacy for the new democratic South Africa. A Partial success story?* Yale: Yale University.
- Mngxitama, Andile (2002) *El fin del apartheid no fue el fin de la pobreza*. South Africa: National Land Committee.
- McEachern, Charmaine (2002) *Narratives of nation media, memory and representation in the making of the new South Africa*. South Africa: Nova Publishers.
- McNeill, John (1942) The Church in sixteenth-century Reformed theology. *The Journal of Religion*. University of Chicago Press Stable. Vol. 22, No. 3, Jul., pp. 251 - 269.
- Mdluli, P. (1987) *Ubuntu-botho*. Inkatha's peoples' education. *Transformation* 5, 60-77.
- Memela, Sandile (1998) Churches join hands to restore the country's moral fibre. *City Press Newspaper*, August.
- Minow, Martha (2008) Between vengeance and forgiveness. South Africa's Truth and Reconciliation Commission. *Negotiation Journal*. Volume 14, Issue 4, pp. 319 - 355.
- Murithi, T. (2006) Practical peacemaking, wisdom from Africa: Reflections on Ubuntu. *Journal of Pan African Studies*, 1, 4, pp. 25 – 37.
- Meiring, Piet (1999) *Chronicle of the Truth Commission*. Vanderbijlpark: Carpe Diem Books.
- Mndende, N. (1998) The teaching of African religion in school. In multireligious education in South Africa. Du Toit, C – Krüger, J. *Research Institute for Theology and Religion*. Pretoria, pp. 101 - 122.
- Moister, William (1817) *Barnabas Shaw. The story of his life and missionary labours in Southern Africa, with a brief account of the wesleyan missions in that country*. London: Wesleyan Conference office.
- Moodie, Dunbar T. (1981) Calvinism and Afrikaner Nationalism. *African Affairs*. Oxford University Press. Vol. 80, No. 320, July.
- Nattras, N. - Seekings, J. (2001) Two nations? Race and economic inequality in South Africa today. *Daedalus*. 130, 1, pp. 45 - 70.
- Nolan, Albert (1989) *Dios en Sudáfrica. El desafío del Evangelio*. Santander: Sal Terrae.

- Nolde, Judith (1991) 'South African women under Apartheid: Employment rights, with particular focus on domestic service & forms of resistance to promote change'. *Third World Legal Studies*, Vol. 10, Article 10.
- Norval, Aletta J. (1996) *Deconstructing apartheid discourse*. London: Verso.
- Ntshoe, I.M. (2002) The impact of political violence on education in South Africa: past, present and future. *Current Issues in Comparative Education*. 2, 1, pp. 62 - 69.
- O'Meara, Dan (1983) *Volkskapitalisme. Class, capital and ideology in the development of Afrikaner nationalism. 1934-1948*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oberman, Gerardo (1993) *Antiquum peractum sit: la historia de la inmigración holandesa en la Argentina y los orígenes del movimiento reformado (1888-1910)* Buenos Aires: Edigraf.
- Padayachee, V. (2005) The South African economy. 1994-2004. *Social Research*, 72, 3, pp. 549 - 580.
- Peralta, L. E. – Morón, M. L. (2002) *En las tierras del viento: la última travesía boer. 1902 – 2002*. Comodoro Rivadavia: e/p.
- Petersen, RL. (2004) Racism, restorative justice and reconciliation. *Newsletter of the Boston Theological Institute*. March, 1-2.
- ----- (1996) The politics of grace and the Truth and Reconciliation Commission. In *To remember and to heal. Theological and psychological reflections on truth and reconciliation*. Cape Town: Human & Rosseau.
- Picard, L.A. (2005) *The State of the state. Institutional transformation, capacity and political change in South Africa*. Johannesburg: Wits University Press.
- Pieterse, J.N. (1996) Varieties of ethnic politics and ethnicity discourse. Wilmsen, E. – McAllister, P. (Eds.) *The politics of difference: ethnic premises in a world power*. London: University of Chicago Press, pp. 25 - 44.
- Pineau, Liliana M. – Flores, Celina (2016) ¿Arrepentimiento? ¿Justificación? ¿Voces perdidas? Luces y sombras de los testimonios de los perpetradores en la Sudáfrica post-apartheid. *Rúbrica Contemporánea*. Barcelona: UAB. Vol. 5, N°. 9. Dossier Las declaraciones públicas de perpetradores en contextos posdictatoriales.
- Pineau, Liliana Marisa (2001) *El acta de nacimiento de la resistencia popular al apartheid*. El Corresponsal de Medio Oriente y África.
<http://elcorresponsal.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3582>

- ----- (1997) Los sudafricanos miraron al Atlántico. La migración boer a Argentina. *II Reunión Internacional de Historia de África, A dimensão Atlântica da África*. CEA-USP/SDG - Marinha/CAPES, San Pablo.
- ----- (1995) *Afrikaners* e ingleses en Sudáfrica. ¿Quién es el extranjero? Murphy, Susana (Comp.) *El Otro en la historia: el extranjero*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- ----- (1992) El resurgimiento de la resistencia activa al *apartheid* en la década de 1970. *Temas de África y Asia*. Buenos Aires, FFL – UBA. Pp. 107 - 119.
- Plaatjies Van Huffel, Marry Anne – Vosloo, Robert (2013) *Reformed Churches in South Africa and the struggle for justice: Remembering 1960-1990*. Stellenbosch: African Sun Media.
- Posel, Deborah POSEL (1997) *The making of apartheid. 1948-1961. Conflict and compromise*. Oxford: Oxford University Press.
- Prinsloo, Paul (2003) *A critical evaluation of the South African policy on religion and education*. Pretoria: University of South Africa.
- Ramphela, Mamphela (2014) *A Passion for Freedom. My Life*. New York: I.B.Tauris.
- Regehr, Ernie (1979) *Perceptions of apartheid. The churches and political change in South Africa*. South Africa: Herald Press.
- Ross, Fiona (2006) La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: FFyL – UBA. N° 24, pp. 51–68.
- Roux, Cornelia (2009) Religion in Education. Who is responsible? *Alternation*. Special Edition, 3.
- ----- (2000) Multireligious education: an option for South Africa in the new education system. *British Journal of Religious Education*. 22, 3, pp. 173 - 180.
- Rushing, Byron (1972) Note on the origin of the African Orthodox Church. *The Journal of Negro History*. Association for the study of African American life and History, Inc. Vol. 57, No. 1, Jan., pp. 37 - 39.
- Sachs, A. (1993) *Religion, education and constitutional law*. Cape Town: Institute for Comparative Religion in South Africa.

- Salazar, Philippe - Joseph (2009) Relato, reconciliación, reconocimiento, a propósito de los perpetradores y de la amnistía en Sudáfrica. *Historia, Antropología y fuentes orales*. N° 42, pp. 37-53.
- Sampson, Ruth (1981) New president hits at Group Areas Act. *Dimension Methodist Newspaper*. November.
- Sarkin, J. (1996) The trials and tribulations of South Africa's Truth and Reconciliation Commission. *South African Journal on Human Rights*. Pp. 617 - 640.
- Sarkin, Hughes – Sarkin, Jeremy (2004) *Carrots and sticks. The TRC and the South African amnesty process*. Oxford: Intersentia.
- Sayed, Y. (2002) Democratising education in a decentralised system. South African policy and practice. *A Journal of Comparative Education*. 32, 1, pp. 35 - 46.
- Schapera, Isaac (1958) Christianity and the Tswana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 88, pp. 1 - 9.
- Sedibe, K. (1998) Dismantling apartheid education. An overview of change. *Cambridge Journal of Education*. 28, 3, pp. 269 - 282.
- Seekings, J. (2008) Deserving individuals and groups. The Post-Apartheid state's justification of the shape of South Africa's system of social assistance. *Transformation*. 68, pp. 28 - 52.
- Seseke, Mosiuoa (2013) *Twenty-Twenty hindsight. Memoirs of the old and new South Africa*. Bloomington: Author House.
- Sharp, John (1998) El no racialismo y sus posibles desencantos: una paradoja del postapartheid. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 156, junio.
- Shell, Robert (1994) *Children of Bondage. A Social History of the slave society at the Cape of Good Hope. 1652-1838*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Sisulu, Lindiwe (1999) El proceso de transición en Sudáfrica. *Estudios de Asia y África*. Año XXIV, 3.
- Shutte, A. (1993) *Philosophy for Africa*. Rondebosch: UCT Press.
- Smith, J.H. - Deacon, M. - Shutte, A. (1999) *Ubuntu in Christian perspective*. Potchefstroom: Potchefstroom University Press.
- Sofer, Cyril (1949) Some aspects of inter-racial marriages in South Africa, 1925 - 46. *Africa*, 19, 3, July.

- Sooklal, Anil (1991) 'A hindu on apartheid'. *International Journal on World Peace*. Vol. 8, No. 2, june, pp. 81-86.
- Stanley, Elizabeth (2001) Evaluating the Truth and Reconciliation Commission. Jackson, R. (Ed.) *The Journal of Modern African Studies*. Volume 39, pp. 525 - 546.
- Steyn, H.C. (2003) The good South African citizen. Then and now. Jackson, R. *International perspectives on citizenship, education and religious diversity*. London: Routledge Falmer.
- ----- (1999) The role of multireligious education in the transformation of South African society. Walsh, T. – Kaufmann, K. *Religion and social transformation in Southern Africa*. St Paul, Minn: Paragon House, pp.131 - 142.
- Siseko, David M. (1976) The Sharpeville massacre. Its historic significance in the struggle against apartheid. *Sunday Nation*. Nairobi. February, 22.
- Sisulu, Lindiwe (1999). El proceso de transición en Sudáfrica. *Estudios de Asia y África*. XXXIV, 3.
- Stonier, J. (1999) A new direction for religious education in South Africa? The proposed new RE policy. Chidester, D. - Stonier, J. – Tobler, J. *Diversity as ethos*. Cape Town: Institute for Comparative Religion in South Africa, pp. 28 - 46.
- Storey, Peter (1998) Remembering the ecumenical struggle against Apartheid. *Word & World*. Volume XVIII, Number 2, spring.
- Sundkler, B (1976) *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*. London: Oxford.
- ----- (1961) *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford.
- Swanson, D.M. (2007) *Ubuntu*. An African contribution to (re)search for/with a humble togetherness. *Journal of Contemporary Issues in Education*, 2, 2, pp. 53 - 67.
- Swartz, S. (2006) A long walk to citizenship. Morality, justice and faith in the aftermath of apartheid. *Journal of Moral Education*. 35, 4, pp. 551 - 570.
- Taunyane, LM. (2001) *The Methodist Church of Southern Africa*. Cape Town: Lux Verbi.
- Tayob, Abdulkader – Weisse, Wolfram (Eds.) (1999) *Religion and politics in South Africa. From apartheid to democracy*. New York: Waxmann.
- Tayob, Abdulkader (1996) 'Counting Muslims in South Africa'. *Annual Review of Islam in South Africa*. Cape Town, Centre for Contemporary Islam, UCT.
- Teffo, J. - Teffo, L.J. (1998) *Ubuntu* as a way forward for contemporary South Africa. *Word and Action*. 38, 365.

- Teffo, L. J. (1994) *The concept of Ubuntu as a cohesive moral value*. Pretoria: Ubuntu School of Philosophy
- .-Terreblanche, S. (2009) The Developmental State in South Africa. The difficult road ahead. In Kagwanja, P. M. - Kondlo, K. (Eds.) *State of the Nation: South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press.
- ----- (2002) *A History of inequality in South Africa, 1652-2002*. Scottsville: University of Natal Press.
- Thomas, David (2002) *Christ divided: liberalism, ecumenism and race in South Africa*. Pretoria: UNISA.
- Thompson, Leonard (2000) *A History of South Africa*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- Turok, B. (Ed.) (2008) *Wealth doesn't trickle down. The case for a developmental state in South Africa*. Cape Town: New Agenda
- Tutu, Desmond (2012) *Sin perdón no hay futuro*. Buenos Aires: Hojas del Sur. 1999.
- ----- (2012) *Dios no es cristiano, y otras provocaciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ----- (2003) *Chairperson's foreword. Truth and Reconciliation Commission*. Cape Town: Juta. Vol 6.
- ----- (1994) *The rainbow people of God*. London: Doubleday.
- ----- (1988) *Esperanza y sufrimiento. Sermones y discursos de Desmond Mpilo Tutu*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Urbsaitis, Bryan (2012) *Los sanadores heridos y la fatiga de la reconciliación. La búsqueda de justicia social y desarrollo sostenible en Sudáfrica*. Nueva York: Morningside South Press.
- Van Jaarsveld, Floris Albertus (1964) *The afrikaner's interpretations of South African history*. Cape Town: Simondium publishers.
- Varela, Hilda (2007) *Sudáfrica. Las raíces históricas. De la historia antigua a la paz de Vereeniging*. México: El Colegio de México.
- ----- (2000) Sudáfrica. El abandono de los discursos de radicales de nación en el ANC y en el NP. *Estudios de Asia y África*. Año XXXV, N° 1, enero – abril, pp. 77 – 100.

- Vaughan, Megan – Lee, Rebekah (2008) Death and dying in the history of Africa since 1800. *The Journal of African History*. Cambridge University Press. Vol. 49, No. 3, pp. 341 - 359.
- Venter, David (2002) *What is sociology that religionists should be mindful of it? The Relevance of the Sociology of Religion for Studying Change in South Africa*. *Journal for the Study of Religion*. 15, 2, pp. 167 - 189.
- Verdoolaege, Annelies (2008) *Reconciliation discourse. The case of the Truth and Reconciliation Commission*. U.K: John Benjamins Publishing Company. Pp. 7 - 22.
- Verwoerd, W.J. (1999) Towards the truth about the TRC. A response to key moral criticisms of the South African Truth and Reconciliation Commission. *Religion and Theology*. 6, 3, pp. 303 - 324.
- Villa Vicencio, Charles - Verwoerd, Wilhelm (2000) *Looking back reaching forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. Cape Town: UCT Press.
- Wallace, Dale (2006) *The Construction and Articulation of a Pagan Identity in South Africa. A Study of the Nature and Implications of a Contested Religious Identity in a Pluralistic Society*. University of KwaZulu-Natal.
- Walshe, Peter (1987) The Evolution of Liberation Theology in South Africa. *Journal of Law and Religion*. Cambridge University Press. Vol. 5, No. 2, pp. 299 - 311.
- ----- (1983) *Church Versus State in South Africa: The Case of the Christian Institute*. London: Christian Hurst & Co. Publishers.
- Watson, R.L (1990) *The Slave Question: liberty and property in South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Watt, C. (1992) *From Africa's soil. The story of the assemblies of God in Southern Africa*. Cape Town: Struik.
- Weisse, Wolfram – Anthonissen, Carel Aaron (2004) *Maintaining apartheid or promoting change? The role of Dutch Reformed Church in a phase of increasing conflict in South Africa*. Germany: Waxmann.
- West, Martin (1975) *Bishops and prophets in a black city*. Cape Town: David Philip.
- Westhuizen, Johann P. van der (1991) *A democratic vision for South Africa: political realism and Christian responsibility*. South Africa: Encounter.

- Williams, Gavin (2003) Democracy as idea and democracy as process in Africa. *Journal of African American History*. Association for the Study of African American Life and History, Inc. Vol. 88, No. 4, Autumn, pp. 339 - 360.
- Wilson, Richard A. (2000) Reconciliation and Revenge in Post-Apartheid South Africa: Rethinking Legal Pluralism and Human Rights. *Current Anthropology*, vol. 41, N°. 1, febrero.
- ----- (2000) Justicia y legitimidad en la transición sudafricana. En: Brito, A. B. de – Aguilar Fernández, P. – González Enríquez, C. (Eds.) *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid: Istmo.
- ----- (2001) *The politics of truth and reconciliation in South Africa: legitimizing the postapartheid state*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Worden, Nigel (1994) *The making of Modern South Africa. Conquest, segregation, Apartheid*. Oxford: Blackwell.

3- Sitios web consultados

3.1- Archivos

3.1.1- Religión

.World Council of Churches. Archives inventory.

<http://archives.wcc-coe.org/query/detail.aspx?ID=51456>

.World Methodist Council. <http://worldmethodistcouncil.org/resources/>

.The Methodist Church of South Africa Archives. <http://www.methodist.org.za/document-archive>

.Internet Archive. Coplestone, J. (1973) *Tremayne History of the Methodist Missions*. Twentieth Century Perspectives. (1896 - 1939) New York. Vol IV.

<https://archive.org/stream/historyofmethodi04barc#page/n5/mode/2up>

.Consejo Mundial de Iglesias. <http://archives.oikoumene.org>

.University of the Witwatersrand. <http://www.historicalpapers.wits.ac.za/>

.The archival platform. Site aimed at supporting the ongoing development of archives and heritage in South Africa.

http://www.archivalplatform.org/blog/list/category/archival_platform/

.National Archives of South Africa (NASA) National Archives and Records Service of South Africa. This body was established by promulgation of the National Archives and Records Service of South Africa Act (Act No 43 of 1996 as amended).

<http://www.national.archives.gov.za/>

3.1.2- Derechos Humanos

.Documenting Truth. Publication on human rights documentation developed by the International Center for Transitional Justice's Documentation Affinity Group.

http://www.saha.org.za/interests_and_links/human_rights_archives_and_documentation.htm

.Archives at the Crossroads 2007. Report on two-day conference, 2007, Nelson Mandela Foundation and the University of the Witwatersrand.

https://www.nelsonmandela.org/images/uploads/NMF_Dialogue_-_Archives_at_the_Crossroads1.pdf

.South Africa History Archives. Human Rights Archives and Documentation Program.

http://www.saha.org.za/interests_and_links/human_rights_archives_and_documentation.htm

.International Council on Archives. Archives and Human Rights.

<http://www.ica.org/13915/activities-and-projects/human-rights-working-group-newsletter.html>

3.1.3- Apartheid

.Centre for the Study of Violence and Reconciliation (CSVr). South Africa.

<http://www.csvr.org.za/>

.International Institute of Social History. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Anti-apartheid and Southern Africa Collection Guide: In 2008 the International Institute of Social History (IISH) acquired an extensive collection of archival materials relating to the anti-apartheid and Southern Africa solidarity groups in The Netherlands.

<https://socialhistory.org/en/collections/guides/anti-apartheid-archives>

.Nelson Mandela Foundation. Mandela speeches.

http://db.nelsonmandela.org/speeches/pub_view.asp?pg=results

.Nelson Mandela Foundation. Anti-Apartheid Movement Archives.

<https://www.nelsonmandela.org/content/page/anti-apartheid-movement-archives1>

.South African History Archives. Justice and Accountability Links to South African and international organisations working to promote human rights and enhance governmental accountability.

http://www.saha.org.za/interests_and_links/justice_and_accountability.htm

.South African History and Heritage: Links to sites and organisations committed to promoting greater understanding of South Africa's history and heritage.

http://www.saha.org.za/interests_and_links/heritage.htm

.South End Museum

http://www.southendmuseum.co.za/index.php?option=com_content&view=article&id=12:mixed-marriages-act&catid=1:contents&Itemid=11

.United States Institute of Peace. The Margarita S. Studemeister Digital Collections in International Conflict Management: Digital library of collections of peace agreements and truth commissions material. <http://www.usip.org/category/countries/south-africa>

.Witness Media Archive. Archival arm of witness, aimed at collecting, documenting, preserving and providing access to audiovisual human rights media in the support of advocacy, prosecution of justice, truth-telling, and the historical record.

<https://witness.org/resources/>

3.2- Sitios oficiales

.Congress of Traditional Leaders of South Africa <http://contralesa.org/>

.Departament International Relations and Cooperation. South Africa.

<http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/jzuma.html>

<http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/1998/mbek0529.htm>

.Embajada de Sudáfrica en la Argentina <http://www.embajadasudafrica.org.ar/>

.Gobierno de Sudáfrica <http://www.gov.za/>

.Government Communication and Information System, South Africa.

<http://www.gcis.gov.za/>

.Human Development Reports. <http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/ZAF>

.Informe de la Comisión de Verdad y la Reconciliación.

<http://www.justice.gov.za/trc/report/>

<http://www.national.archives.gov.za/>

.Institute for Justice and Reconciliation, South Africa.

<http://www.ijr.org.za/political-analysis-SARB.php>

.Justice and Constitutional Development, South Africa.

<http://www.justice.gov.za/>

.Naciones Unidas. <http://www.un.org/es/events/mandeladay/index.shtml>

.Nobel Price. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1984/tutu-cv.html

.Policy, Law, Economics and Politics - Deepening Democracy through Access to Information.

<http://www.polity.org.za/article/2015-reconciliation-barometer-dec-2015-2015-12-08>

.Report of the South African TRC.

<http://www.polity.org.za/govdocs/commissions/1998/trc/index.htm>

.Socio - Economic Rights Institute, South Africa. <http://seri-sa.org/>

.South Africa History on line. Towards a people's history.

<http://www.sahistory.org.za/dated-event/archbishop-william-barnett-issues-statement-condemning-apartheid>

.South Africa Sources of Information <http://home.global.co.za/~mercon/sources.htm>

.Statistics South Africa <http://www.statssa.gov.za/>

.Sunday Times. Heritage Project.

http://www.sthp.saha.org.za/memorial/death_in_detention.htm. Survey of violations of Trade Human Rights.

<http://survey.ituc-csi.org/South-Africa.html?lang=en#tabs-3>

.The Centre for the Study of Violence and Reconciliation.

<http://www.csvr.org.za/index.php/publications/1714-from-truth-to-transformation-the-truth-and-reconciliation-commission-in-south-africa.html>

.Traces of Truth. Documents relating to the South African Truth and Reconciliation Commission.

<http://truth.wvl.wits.ac.za/>

.Truth and Reconciliation Commission (TRC), South Africa (governmental),

<http://www.truth.org.za/>

.World Bank. <http://datos.bancomundial.org/pais/sudafrica>.

3.3- Sitios religiosos

.Apostolic Pentecostal Church.

<http://www.apostolic-pentecostal-churches.org/africa.html>

.Dutch Reformed Church Registers, 1660-1970. South Africa Database with images. FamilySearch. State Archives, Cape Province.<http://FamilySearch.org>

.Anglican Church of South Africa.

<http://archive-za.com/za/a/anglicanchurch.org.za/2013-04->

[24_1913101_21/Anglican_Church_of_Southern_Africa_ACSA/](http://archive-za.com/za/a/anglicanchurch.org.za/2013-04-24_1913101_21/Anglican_Church_of_Southern_Africa_ACSA/)

.Iglesia Reformada. http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion.html

.New Pentecostal Church. <http://www.npchurch.org.za/index.html>

.Methodist Church of South Africa. <http://www.methodist.org.za/>

.Methodist Council of Churches.

<http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/africa/name/southern-africa-methodist-church/>

.Rhema Church. <http://www.rhema.co.za/>

.South Africa History on Line.

<http://www.sahistory.org.za/dated-event/archbishop-william-barnett-issues-statement-condemning-apartheid>

.Uniting Reformed Church in Southern Africa. <http://www.vgksa.org.za/>

.Universal Church of Kingdom of God. <http://www.uckg.org.za/>

.Zion Church. <http://www.zionchristian.org/>

3.4- Otros

3.4.1- Universidades

.University of Cape Town: www.uct.ac.za/

.Universiteit Stellenbosch: www.sun.ac.za

.University of Pretoria: www.up.ac.za

.University of the Witwatersrand: www.wits.ac.za/

.University of KwaZulu-Natal: www.ukzn.ac.za/

.University of South Africa: www.unisa.ac.za/

.University of the Western Cape: www.uwc.ac.za

.University of Johannesburg: www.uj.ac.za/

.Nelson Mandela Metropolitan University: www.nmmu.ac.za

.University of Fort Hare: www.ufh.ac.za

3.4.2- Think tanks

.Africa Institute of South Africa – South Africa: <http://www.ai.org.za/>

.African Center for the Constructive Resolution of Disputes.

(ACCORD):<http://www.accord.org.za/>

.Centre for Conflict Resolution – South Africa: <http://www.ccr.org.za/>

.Centre for Development and Enterprise - South

Africa: http://www.cde.org.za/page.php?p_id=1

.Centre for Policy Studies – South Africa: www.cps.org.za

.Electoral Institute of Southern Africa (EISA) – South Africa: www.eisa.org.za

.Institute for Democracy in South Africa (IDASA) – South Africa: www.idasa.org.za

.Institute for Global Dialogue (IGD) – South Africa: www.igd.org.za

.Institute for Justice and Reconciliation – South Africa: www.ijr.org.za

.Institute for Security Studies (ISS) – South Africa: www.iss.co.za

.South African Institute of International Affairs (SAIIA) – South -Africa: www.saiia.org.za

.South African Institute of Race Relations – South Africa: www.sairr.org.za

3.4.3- Centros de estudios africanos

.African Institute of South Africa. <http://www.ai.org.za/>

.Centre for African Studies University of Cape Town, Faculty of Humanities.
www.africanstudies.uct.ac.za

.Centre for Policy Studies: www.cps.org.za

.Centre for Southern African Studies: University of the Western Cape:
csas@ems.uwc.ac.za

<http://www.eldis.org/go/home&id=6572&type=Organisation#.Vstw0H195dg>

3.4.4- Diarios y revistas

.Cape Argus: <http://www.capeargus.co.za> (inglés)

.Cape Times: <http://www.capetimes.co.za> (inglés)

.City Press: <http://www.news24.com/> (inglés)

.Daily News: <http://www.dailynews.co.za/> (inglés)

.LitNet: <http://www.litnet.co.za> (afrikaans, inglés)
.Mail & Guardian: <http://www.mg.co.za> (inglés)
.Sunday Times: <http://www.sundaytimes.co.za> (inglés)
.The Citizen: <http://www.citizen.co.za> (inglés)
.The Star: <http://www.iol.co.za/the-star> (inglés)
.The Sunday Independent: <http://www.iol.co.za/sundayindependent> (inglés)
.The Times Live: <http://www.timeslive.co.za/>

3.4.5- Otros

.African Christian Democratic Party.
<http://www.acdp.org.za/?page=home%20ACD%20Party>
.African National Congress. <http://www.anc.org.za/>
.Avocats Sans Frontières (ASF) (international NGO) y Lawyers Without Borders.
<http://lawyerswithoutborders.gobizgo.com/>
.Amnesty International. <http://www.amnesty.org>
.Carter Center. <http://www.cartercenter.org/hr.html>
.Centre for war and peace studies, Liverpool Hope University, Liverpool.
<http://tutu.hope.ac.uk/>
.Coalition for an International Criminal Court (international NGO).
<http://www.igc.org/icc/>.<http://www.caii-dc.com/ghai/outline.htm> Conflict Prevention.
.Corruption Watch. South Africa.
<http://www.corruptionwatch.org.za/why-is-corruption-getting-worse-in-south-africa/>
.Creative Associates International (USA, private international consulting firm,
<http://www.caii-dc.com/>
.Desmond Tutu. <http://www.tutu.org/home/>
.Desmond Tutu.
<http://desmondtutu.worldwidecreative.co.za/timeline/1931-1955/?n=sent>
.Desmond Tutu, fundación. <http://desmondtutihivfoundation.org.za/>
.Desmond Tutu Centre, USA. <http://www.desmondtutucenter.org/>
.Desmond Tutu Tuberculosis Centre Stellenbosch University.
<http://www0.sun.ac.za/dttc/>
.Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme (international NGO).

<http://www.fidh.org/>.<http://www.incore.ulst.ac.uk/cds/themes/truth.html>

.Human Rights Watch. <http://www.hrw.org>

.Initiative on Conflict Resolution and Ethnicity. University of Ulster and United Nations University (academic).

<http://www.incore.ulst.ac.uk/>

.International Center for Transitional Justice, USA (NGO). <http://www.ictj.org>

<https://www.ictj.org/our-work/regions-and-countries/south-africa>

.International Commission of Jurists (international NGO), <http://www.icj.org/>

.International Committee of the Red Cross (ICRC) (UN-mandated),<http://www.icrc.org/>

.International Court of Justice (ICJ) (United Nations), <http://www.icj-cij.org/>

.International Criminal Court, <http://www.un.org/law/icc/index.html>

.International Crisis Group (ICG), (international NGO), <http://www.intl-crisis-group.org/>

.Justicia, verdad, dignidad. <http://ictj.org/es>

.Khulumani Organization <http://www.khulumani.net/>

.Penal Reform International (international NGO) <http://penalreform.org>

.Project on Justice in Times of Transition, Harvard University (academic), <http://www.ksg.harvard.edu/justiceproject/>

.Redress. Seeking Reparation for Torture Survivors (international NGO), <http://redress.org>

<http://allyshams.blogspot.com.ar/2013/12/nelson-mandela-is-laid-to-rest-in-his.html>

.South african history on line South African History Online (SAHO) <http://www.sahistory.org.za/>

.Soweto Apartheid Tours. www.apartheid.co.za

<http://www.southafrica.info/about/people/> Brand South Africa's information gateway to South Africa.

.Transitional Justice Project, University of the Western Cape. <http://www.uwc.ac.za>

.Truth Commissions Project, Harvard Law School – Search for Common Ground (academic–NGO). <http://www.truthcommission.org>

.United Christian Democratic Party.

<http://www.ucdp.org.za/default.asp?id=1> UCD Party

.War Crimes Tribunals / Truth Commissions (Commissions of Inquiry), <http://www.caii-dc.com/ghai/toolbox23.htm>

Anexo

The Cottesloe Declaration

Consejo Mundial de Iglesias, 14 a 17 de diciembre de 1960.

One of the major crises for the churches in South Africa came with the Cottesloe Consultation in 1960. On this occasion the church's role as regards racism was put under the spotlight by delegates of the World Council of Churches and representatives of South African member churches. After some far-reaching decisions were taken by this consultation there was a strong reaction from especially the Afrikaansspeaking churches. At synods held in 1960 the Ned Geref Churches and the Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika decided to resign from the World Council of Churches:

Part 1

We have met as delegates from the member churches in South Africa of the World Council of Churches, together with representatives of the World Council itself, to seek under the guidance of the Holy Spirit to understand the complex problems of human relationships in this country, and to consult with one another on our common task and responsibility in the light of the Word of God. Our worship, Bible study, discussion and personal contacts have led us to a heightened appreciation of one another's convictions and actions. Our next task will be to report to our several churches, realising that the ultimate significance of our meeting will consist in the witness and decisions of the churches themselves in consequence of these consultations.

The general theme of our seven days together has been the Christian attitude towards race relations. We are united in rejecting all unjust discrimination. Nevertheless, widely divergent convictions have been expressed on the basic issues of apartheid. They range on the one hand from the judgment that it is unacceptable in principle, contrary to the Christian calling and unworkable in practice, to the conviction on the other hand that a policy of differentiation can be defended from the Christian point of view, that it provides the only realistic solution to the problems of race relations and is therefore in the best interests of the various population groups.

Although proceeding from these divergent views, we are nevertheless able to make the following affirmations concerning human need and justice, as they affect relations among the races of this country. In the nature of the case the agreements here recorded do not - and we do not pretend that they do - represent in full the convictions of the member churches.

The Church of Jesus Christ, by its nature and calling, is deeply concerned with the welfare of all people, both as individuals and as members of social groups. It is called to minister to human need in whatever circumstances and forms it appears, and to insist that all be done with justice. In its social witness the Church must take cognizance of all attitudes, forces, policies and laws which affect the life of a people; but the Church must proclaim that the final criterion of all social and political action is the principles of Scripture regarding the realization of all men of a life worthy of their God-given vocation. We make bold therefore to address this appeal to our churches and to all Christians, calling on them to consider every point where they may unite their ministry on behalf of human being in the spirit of equity.

Part II

1. We recognize that all racial groups who permanently inhabit our country are a part of our total population, and we regard them as indigenous. Members of all these groups have an equal right to make their contribution towards the enrichment of the life of their country and to share in the ensuing responsibilities, rewards and privileges.
2. The present tension in South Africa is the result of a long historical development and all groups bear responsibility for it. This must also be seen in relation to events in other parts of the world. The South African scene is radically affected by the decline of the power of the West and by the desire for self-determination among the peoples of the African continent.
3. The Church has a duty to bear witness to the hope which is in Christianity both to White South Africans in their uncertainty and to non-White South Africans in their frustration.
4. In a period of rapid social change the Church has a special responsibility for fearless witness within society.
5. The Church as the Body of Christ is a unity and within this unity the natural diversity among men is not annulled but sanctified.

6. Non-one who believes in Jesus Christ may be excluded from any church on the grounds of his colour or race. The spiritual unity among all men who are in Christ must find visible expression in acts of common worship and witness, and in fellowship and consultation on matters of common concern.

7. We regard with deep concern the revival in many areas of African society of heathen tribal customs incompatible with Christian beliefs and practice. We believe this reaction is partly the result of a deep sense of frustration and a loss of faith in Western civilization.

8. The whole Church must participate in the tremendous missionary task which has to be done in South Africa, and which demands a common strategy.

9. Our discussions have revealed that there is not sufficient consultation and communication between the various racial groups which make up our population. There is a special need that a more effective consultation between the Government and leaders accepted by the non-White people of South Africa should be devised. The segregation of racial groups carried through without effective consultation and involving discrimination leads to hardship for members of the groups affected.

10. There are no Scriptural grounds for the prohibition of mixed marriages. The well-being of the community and pastoral responsibility require, however, that due consideration should be given to certain factors which may make such marriages inadvisable.

11. We call attention once again to the disintegrating effects of migrant labour on African life. No stable society is possible unless the cardinal importance of family life is recognized, and, from the Christian standpoint, it is imperative that the integrity of the family be safeguarded.

12. It is now widely recognized that the wages received by the vast majority of the non-White people oblige them to exist well below the generally accepted minimum standard for healthy living. Concerted action is required to remedy this grave situation.

13. The present system of job reservation must give way to a more equitable system of labour which safeguards the interest of all concerned.

14. Opportunities must be provided for the inhabitants of the Bantu areas to live in conformity with human dignity.

15. It is our conviction that the right to own land wherever he is domiciled, and to participate in the government of his country, is part of the dignity of the adult man, and for this reason a policy which permanently denies to non-White people the right of

collaboration in the government of the country of which they are citizens cannot be justified.

16. (a) It is our conviction that there can be no objection in principle to the direct representation of Coloured people in Parliament.

(b) We express the hope that consideration will be given to the application of this principle in the foreseeable future.

17. In so far as nationalism grows out of a desire for self-realization, Christians should understand and respect it. The danger of nationalism is, however, that it may seek to fulfill its aim at the expense of the interests of others and that it can make the nation an absolute value which takes the place of God. The role of the Church must therefore be to help to direct national movements towards just and worthy ends.

Part III

1. Judicial Commission on the Langa and Sharpeville Incidents. The Consultation expresses its appreciation for the prompt institution of enquiries into the recent disturbances and requests the Government to publish the findings as soon as possible.

2. Justice in Trial. It has been noted that during the recent disturbances a great number of people were arrested and detained for several months without being brought to trial. While we agree that abnormal circumstances may arise in any country necessitating a departure from the usual procedure, we would stress the fact that it belongs to the Christian conception of law, justice and freedom that in normal circumstances men should not be punished except after fair trial before open courts for previously defined offences. Any departure from this fundamental principle should be confined to the narrowest limits and only resorted to in the most exceptional circumstances.

3. Position of Asians in South Africa.

We assure the Indian and other Asian elements in the population that they have not been forgotten in our thoughts, discussions and prayers. As Christians we assure them that we are convinced that the same measures of justice claimed here for other population groups also apply to them.

4. Freedom of Worship. Bearing in mind the urgent need for the pastoral care of non-White people living on their employer's premises, or otherwise unable without great difficulty to reach churches in the recognized townships or locations, the Consultation urges that the State should allow the provision of adequate and convenient facilities for non-White

people to worship in urban areas. The Consultation also urges European congregations to cooperate by making their own buildings available for this purpose whenever practicable.

5. Freedom to Preach the Gospel. The Church has the duty and right to proclaim the Gospel to whomever it will, in whatever the circumstances, and wherever possible consistent with the general principles governing the right of public meetings in democratic countries. We therefore regard as unacceptable any special legislation which would limit the fulfillment of this task.

6. Relationship of Churches. The Consultation urges that it be laid upon the conscience of us all that whenever an occasion arises that a church feels bound to criticize another church or church leader it should take the initiative in seeking prior consultation before making any public statement. We believe that in this way reconciliation will be more readily effected and that Christianity will not be brought into disrepute before the world.

7. Mutual Information. The Consultation requests that means be found for the regular exchange of all official publications between the member churches for the increase of mutual understanding and information. Furthermore, churches are requested to provide full information to other churches of their procedures in approaching the Government. It is suggested that in approaches to the Government, delegations, combined if possible, multi-racial where appropriate, should act on behalf of the churches.

8. Co-operation in Future. Anybody which may be formed for co-operation in the future is requested to give its attention to the following:

- (a) A constructive Christian approach to separatist movements;
- (b) The education of the Bantu;
- (c) The training of non-White leaders for positions of responsibility in all spheres of life;
- (d) African literacy and the provision of Christian literature;
- (e) The concept of responsible Christian society in all areas in South Africa, including the Reserves;
- (f) The impact of Islam on Southern Africa.

9. Residential Areas. The Consultation urges, with due appreciation of what has already been done in the provision of homes for non-White people, that there should be a greater security of tenure, and that residential areas be planned with an eye to the economic and cultural level of the inhabitants.

10. The Consultation urges the appointment by the Government of a representative commission to examine the migrant labour system, for the Church is painfully aware of the harmful effects of this system on the family life of the Bantu. The Church sees it as special responsibility to advocate a normal family life for the Bantu who spend considerable periods of time, or live permanently, in White areas. We give thanks to Almighty God for bringing us together for fellowship and prayer and consultation. We resolve to continue in this fellowship, and we have therefore made specific plans to enable us to join in common witness in our country. We acknowledge before God the feebleness of our often divided witness to our Lord Jesus Christ and our lack of compassion for one another. We therefore dedicate ourselves afresh to the ministry of reconciliation in Christ.

Disponible en: http://kerkargief.co.za/doks/bely/DF_Cottesloe.pdf

A Message to the People of South Africa, by Oliver Tambo, 26 June 1968

Power to the People! *Matla! Mayibuye!*

We have come a long way from the day 18 years ago when the Nationalist Government police shot down and killed in cold blood 18 unarmed and undefended, unsuspecting, peaceful demonstrators on May 1st, 1950. The violence of that murderous act was the violence of the pass laws, the Suppression of Communism Act, the Group Areas Act, and the Bantu Authorities Act. It was the violence of apartheid and racial discrimination; it was indeed the violence of white minority rule. In fitting reply to this rule served on our people, the ANC, supported by the South African Indian Congress, called on the masses to action. And on June 26, 1950, South Africa came to a standstill as hundreds of thousands of workers and people demonstrated their determination to meet the violence of the oppressors with militant struggle for liberation. The years that followed June 26, 1950, tell a story of a mounting confrontation between a fascist clique of oppressors and the freedom-loving people of our country. This story is told in the militant campaigns of the 50s which featured our women fighters, the dynamic youth of our land, our militant trade unionists and workers, the fighting peasants of Sekhukhuniland, Zeerust, Zululand, Transkei and other places. It is reflected in the police raids, arrests, court trials that took place all over the country as masses challenged the brutal white oppressors. The protests

and strikes and demonstrations; the great campaigns that swept through from 1952, rising in a crescendo to the early 60s, leaving in their wake more Sten guns and Saracen tanks, more repressive laws, more shootings and massacres; and in the desperation of the fascist rulers - the army itself. But the struggle had to go forward to freedom in our life time. Decisive Phase of Struggle. We demanded as we still demand "*tokologo ka nako ya rona*", for our people have set themselves the goal of complete freedom. The attainment of this goal has become more urgent with each passing year. Today the confrontation with the exploiters and persecutors of our people has reached the level of armed conflict; today the struggle for liberation extended from the boss`s office, from the madam`s kitchen, from the buses and trains, from the factory and the farm, from buildings and installations to the plains, hills, valleys and mountains; from the southernmost part of our country to the towns, villages, the bush and mountain fastnesses of Zimbabwe where the guerrilla units of ZAPU and the ANC are inflicting heavy losses on the South African and Rhodesian racist troops. The liberation struggle extends further beyond Zimbabwe; in Angola and Mozambique, the Portuguese are confronted by a rising tide of masses in arms. The people of South West Africa (Namibia) have also drawn blood from the white racist invaders. Southern Africa as a whole has changed since the volleys fired by Malan`s police: it is changing rapidly, since the volleys fired in return by the Wankie heroes last August.

For us in South Africa, June 26th, 1968, brings news of people who laid down their arms half a century ago and have now picked them up again. June 26th, 1968, opens the door to the final and decisive phase of our struggle. Let us enter it with the courage of our famous forebears in the cause of freedom and happiness on our motherland. Salute the Heroes!

Let us on this day recall all those who have led the struggle of our people to this decisive phase. The list is long and extends to the remote past, but let us mention the greatest in the long chain of ANC Presidents. The late Chief Lutuli as well as his colleagues and fellow-fighters for freedom, late Z.K. Mathews, late Moretsele, late Mini, late Saloojee, and others who have fallen in the cause of battle. The imprisoned leaders and activists, among them Nelson Mandela, Walter Sisulu, Kathy Ahmed Kathrada, Dennis Goldberg, Steven Dlamini, Billy Nair, Bram Fischer, Motsoaledi, Mkwaiyi and countless others.

And among those who have led the ANC through the decades of bitter struggle to the present era of guerilla warfare, we must mention Moses Kotane, J.B. Marks, Y.M. Dadoo, leaders of great distinction who have remained in the forefront of our people`s struggle to

the present day. We salute these heroes on this day. We congratulate our fighting forces and army commanders for the honour they have brought to our people and to Africa. We wish them great and decisive battles in the ensuing year. We deeply mourn the loss of those of our brothers of Umkhonto we Sizwe who have fallen valiantly in the battlefield. Their names and those of their comrades-in-arms of ZAPU will never die in our hearts and in our minds. We express our solidarity with the heroes of Vietnam and Guinea-Bissau and all fighters for freedom in other parts of the world. We salute our brothers in Africa, our friends and supporters in Asia and the socialist countries. We greet the progressive people of Western Europe and our supporters and comrades-in-arms in America. We pledge ourselves to fight and sacrifice for our freedom till victory is won. *Amandla!!!*
Mayhlome!!!

Disponibile en: <http://www.anc.org.za/content/message-people-south-africa-oliver-tambo>

Bishop Desmond Tutu`s statement before the Special Committee against Apartheid

23 March 1981

Your Excellency,

I come from the country that you have described so well where one can speak of the claustrophobia of oppression. I come as one who can rightly say at this point, for this one purpose that I speak on behalf of millions in expressing on behalf of those many, a deep and very warm word of appreciation for all that you, your Excellency, and the Special Committee that you lead, stand for and have done and continue to do in striving to eradicate what I believe to be one of the most vicious systems since Nazism. Those who are voiceless, those who are without a vote, those who are without power in my country are deeply appreciative of the solidarity that your Committee and those who sit on it have demonstrated down the years.

And, therefore, please accept from me, on behalf of those many victims of this pernicious evil in the world, the expression of thanks and please, on their behalf, convey it to your several Governments who have indicated that they regard apartheid as a system that should be eradicated. I believe, Sir, that at the present time we see a Government who are determined as never before to retain power in the hands of a white oligarchy, and who are

determined as never before not to do anything that will undermine the hold that the white minority has on political power which is the key to all kinds of other power - to economic power, to social power, to education, and so forth and so on.

And the purpose of my own trip at this present time has been to see church leaders, government leaders and others who have influence in the international community to urge them to recognize that we are approaching a very serious crisis in our country, to urge them, therefore, please for the sake of our children, for the sake of the children of all South Africans, black and white, for God`s sake, for the sake of world peace, that they take action, that they exert pressure on South Africa - political pressure, diplomatic pressure, and above all, economic pressure - but really take action that will persuade the South African authorities to come to the conference table before it is too late.

I have said before, as many others of my fellow countrymen have said, there is no doubt in our own minds that we are going to be free. There is no question about this at all. I have even given a timetable and said that within five to ten years we are going to have our first black Prime Minister. So there is no question in our mind about the certainty of our freedom. I have said that the only questions that are still open are how and when we are going to be free. And we would like to see that freedom come reasonably peacefully - for it can no longer be said to be peaceful, to be without bloodshed when so many of our people have died and continue to die even since 1976 - but that we would wish to see this freedom come by reasonably peaceful means and we would like it to come soon.

And therefore it is in the interest of the international community to participate with us in our struggle to see that bloodshed is avoided or minimized. And to say that when we become free, not if we become free, when we become free, we will know who were our friends, we will know who participated with us in helping us to attain our goal of freedom and in the post-liberation period, this will have an enormous influence on whom we do business with. We say we are not threatening anybody, we are merely making a statement of fact. The natural resources of our country, which have been described by so many as being of strategic importance, belong to all of us - even we who are the voteless ones today -and we will have an important role in the determination of how those resources are going to be used. And therefore we believe it is very much in the interest of the world that they help to resolve that situation and help to resolve that situation quickly.

We do not want violence. Our people are peace-loving even to a fault. I wish again to say that if that situation is not resolved reasonably quickly, it could very well be something that triggers off World War III. Now for some people that sounds melodramatic but when you have been aware of what nearly happened between the United States and the Soviet Union over Angola then you can realize that what I am saying is not a hypherbole.

May I conclude then by saying, thank you again for the tremendous solidarity that you have shown with those of us who are involved in the liberation struggle and to say that all power to you as to us, as we strive to build a new kind of South Africa - a South Africa that bases worth on the fact that people are human beings and not on colour, that they are human beings created in the image of God. And to say that we are working for the building up of a more caring, a more compassionate, a more sharing society.

Published by the United Nations Centre against Apartheid in cooperation with the United Nations Department of Public Information. Ambassador B.A. Clark of Nigeria was Chairman of the Special Committee against Apartheid.

Disponible en: <http://www.anc.org.za/show.php?id=4869>.

Confesión Belhar

1982. Iglesia de la Misión Reformada Holandesa.

1. Creemos en un Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que une, protege y cuida la Iglesia por medio de La Palabra y El Espíritu, como lo ha hecho desde la creación del mundo y lo hará hasta el final.

2. Creemos en una santa iglesia cristiana universal, la comunión de los santos llamados de toda la familia de la tierra.

Creemos:

* Que el trabajo de reconciliación de Cristo se hace manifiesto en la iglesia como la comunidad de creyentes que han sido reconciliados con Dios y el uno con el otro (Ef. 2:11-22);

* Que la unidad es, por lo tanto, ambos un don y una obligación para la iglesia de Jesucristo; que a través del trabajo del Espíritu de Dios es una fuerza vinculante, aún simultáneamente una realidad que debe ser seriamente perseguida y solicita: por la cual el pueblo de Dios debe continuamente ser animado a obtener (Ef. 4:1-16);

* Que esta unidad debe ser visible para que el mundo pueda ver que la separación, enemistad y el odio entre personas y grupos es pecado; el cual Cristo ya ha vencido, y como consecuencia que cualquier cosa que amenace esta unidad no tendrá lugar en la iglesia y debe ser resistido (Juan 17:20-23);

* Que esta unidad del pueblo de Dios debe ser manifestada y estar activa en varias formas: que nos amamos los unos a los otros; que experimentamos, practicamos y perseguimos comunión los unos con los otros, que estamos obligados a darnos voluntariamente y gozosamente para ser de beneficio y bendición los unos con los otros; que compartimos una fe, tenemos un llamado, somos de una alma y una mente; tenemos un Dios y Padre, somos llenos de un Espíritu, somos bautizados en un bautismo, comemos de un mismo pan y bebemos de una misma copa; confesamos un solo nombre, obedecemos un solo Señor, trabajamos para una misma causa, y compartimos una misma esperanza; juntos llegamos a conocer la altura, anchura y la profundidad del amor de Cristo; juntos somos formados a la estatura de Cristo, a la nueva humanidad; juntos conocemos y soportamos las cargas de los unos y los otros, de ese modo cumplimos la ley de Cristo que nos necesitamos los unos a los otros y crecemos los unos con los otros; amonestándonos y confortándonos los unos a los otros; que sufrimos lo unos con los otros por causa de la justicia; oramos juntos; juntos servimos a Dios en este mundo; y juntos luchamos en contra de todo lo que pueda amenazar o estorbar esta unidad (Flp. 2:1-5; 1 Cor. 12:4-31; Juan 13:1-17; 1 Cor. 1:10-13; Ef. 4:1-6; Ef. 3:14-20; 1 Cor. 10:16-17; 1 Cor. 11:17-34; Gál. 6:2; 2 Cor. 1:3-4);

* Que esta unidad solamente puede ser establecida en libertad y no bajo obligación; que la variedad de dones espirituales, oportunidades, orígenes, convicciones, así también como la variedad de idiomas y culturas son, por la virtud de la reconciliación en Cristo, oportunidades para el servicio mutuo y el enriquecimiento dentro del visible pueblo de Dios (Rom. 12:3-8; 1 Cor. 12:1-11; Ef. 4:7-13; Gál. 3:27-28; Sant. 2:1-13);

* Que la verdadera fe en Jesucristo es la única condición para ser miembro de esta iglesia.

Por lo tanto, rechazamos cualquier doctrina:

* Que absolutice ya sea la diversidad natural o la separación pecaminosa de personas de tal modo que esta absolutización obstaculice o rompa la unión activa y visible de la iglesia, o incluso apunte al establecimiento de la formación de una iglesia separada;

* Que profese que esta unidad espiritual verdaderamente está siendo mantenida en el vínculo de paz mientras creyentes de la misma confesión en efecto están siendo alienados el uno del otro por el bien de la diversidad y en desesperación de reconciliación;

* Que niega con un constante rechazo en perseguir esta visible unidad como un don sin precio es pecado;

* Que explícita o implícitamente sostiene que el descenso o cualquier otro factor humano o social debe ser una consideración en determinar la membrecía de la iglesia.

3. Creemos:

* Que Dios ha confiado a la iglesia el mensaje de reconciliación en y a través de Jesucristo; que la iglesia está llamada a ser la sal de la tierra y la luz del mundo, que la iglesia ha sido llamada bendita porque es pacificadora, que la iglesia es testigo en ambos por palabras y por hechos del nuevo cielo y de la nueva tierra en donde mora la justicia (2 Cor. 5:17-21; Mat. 5:13-16; Mat. 5:9; 2 Pe. 3:13; Ap. 21- 22);

* Que Dios por su Palabra que da vida y su Espíritu ha conquistado el poder del pecado y de la muerte, y por lo tanto también de la irreconciliación y odio, amargura y enemistad, que Dios por su Palabra que da vida y su Espíritu capacitará la iglesia a vivir en una nueva obediencia la cual puede abrir nuevas posibilidades de vida para la sociedad y el mundo (Ef. 4:17-6:23; Rom. 6; Col. 1:9- 14; Col. 2:13-19; Col. 3:1-4:6); * Que la credibilidad de este mensaje es seriamente afectado y su benéfico trabajo es obstaculizado cuando es proclamado en una tierra que profesa ser cristiana, pero la cual imponga la separación de personas en un fundamento racial promueve y perpetua rechazo, odio y enemistad;

* Que cualquier enseñanza que atente legitimar tal separación forzosa apelando en nombre del evangelio, y no está preparada a aventurarse en el camino de la obediencia y de la reconciliación; pero más bien, por prejuicio, miedo, egoísmo e incredulidad, niega por anticipado el poder reconciliador del evangelio, debe considerarse ideología y falsa doctrina. Por lo tanto, rechazamos cualquier doctrina

* Que en tal situación sancione en el nombre del evangelio o de la voluntad de Dios la separación forzada de personas por motivos de raza y color y de ese modo de antemano obstruya y debilite el ministerio y la experiencia de reconciliación en Cristo.

4. Creemos:
* Que Dios se ha revelada a el mismo como el que desea lograr justicia y verdadera paz entre los hombres;

* Que Dios en un mundo lleno de injusticia y enemistad, es en una forma especial el Dios del indigente, del pobre y del errado y llama a su iglesia a seguirlo en esto;

* Que Él trae justicia a los oprimidos y da pan a los hambrientos;

* Que Dios liberta al prisionero y restaura la vista al ciego;

* Que Dios ayuda al oprimido, protege al extranjero, ayuda a los huérfanos y viudas y obstruye el sendero de los impíos;

* Que la religión pura e inmaculada de Dios es visitar a los huérfanos y las viudas en sus sufrimientos;

* Que Dios desea enseñar a la iglesia a hacer lo que es bueno y a buscar lo correcto (Dt. 32:4; Lucas 2:14; Juan 14:27; Ef. 2:14; Is. 1:16-17; Sant. 1:27; Sant. 5:1-6; Lucas 1:46-55; Lucas 6:20-26; Lucas 7:22; Lucas 16:19-31; Sal. 146; Lucas 4:16-19; Rom. 6:13-18; Amós 5);

* Que la iglesia por lo tanto debe ayudar a las personas en cualquier tipo de sufrimiento y necesidad, que implica, entre otras cosas, que la iglesia debe testificar y esforzarse en contra de cualquier tipo de injusticia, para que la justicia fluya como cascadas de agua y la honradez como una corriente permanente;

* A fin de que la justicia puede rodar hacia abajo como aguas, justicia y nunca como un arroyo que fluye;

* Que la iglesia como la posesión de Dios debe pararse en donde el Señor se para, es decir en contra de la injusticia y con el oprimido, que en seguir a Cristo la iglesia debe testificar en contra de todos los poderosos y privilegiados quienes egoístamente buscan su propio interés y así controlan y dañan a otros. Por lo tanto, rechazamos cualquier ideología

* Que pueda legitimar formas de injusticia y cualquier doctrina que no esté dispuesta a resistir tal ideología en el nombre del evangelio. 5. Creemos que, en obediencia a Jesucristo, su única cabeza, la iglesia está llamada a confesar y a hacer todas estas cosas, aunque las autoridades y las leyes humanas puedan prohibirlas y castigos y sufrimientos sean la consecuencia (Ef. 4:15-16; Hch. 5:29-33; 1 Pe. 2:18-25; 1 Pe. 3:15-18).

Jesús es Señor. Al solo y único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sea el honor y la gloria por los siglos de los siglos.

Nota: Esta traducción al español ha sido realizada por www.christian-translation.com en Agosto 6, 2008. Disponible en:

<https://www.crcna.org/welcome/beliefs/ecumenical-faith-declaration/confession-belhar>

President P. W. Botha

August 15, 1985, at the opening of the National Party Natal Congress Durban.

["Rubicon" Speech]

During recent months and particularly the last few weeks, I have received a great deal of advice. Most of the persons and institutions who offered advice and still offer advice have good and well-meaning intentions. I thank them and where the advice is practical, it is considered. I almost daily receive hundreds of messages and letters of goodwill and encouragement from all over the Western world and from people in our own country, as well as assurances that people are praying for me. Just before we left for this meeting, a very touching message was received by me from a member of the Greek community from Johannesburg. I sincerely appreciate these gestures of goodwill.

Most of the media in South Africa have already informed you on what I was going to say tonight, or what I ought to say, according to their superior judgment. Of all the tragedies in the world I think the greatest is the fact that our electorate refrained so far to elect some of these gentlemen as their government. They have all the answers to all the problems. And these answers differ from day to day and from Sunday to Sunday!

Seldom in our past has there been a party congress of the National Party for which so many expectations were raised as this Congress in Natal. Some of the reasons for this are evident, for example the partial emergency situation in less than 14% of the magisterial districts of the RSA. Other reasons are more sinister, such as the motives of those who have put words in my mouth in advance. During recent weeks there was an unparalleled scurry from different sources, within and outside South Africa, to predict and prescribe what is to be announced at the Congress. It was also envisaged that worldwide, people are going to be dissatisfied if certain things are not announced as were predicted. It is of course a well-known tactic in negotiations to limit the other person's freedom of movement about possible decisions, thus forcing him in a direction where his options are increasingly restricted. It is called the force of rising expectations. Firstly, an expectation is raised that a particular announcement is to be made. Then an expectation is raised about what the

content of the announcement should be. The tactic has two objectives. Firstly, the target is set so high that, even if an announcement is made, it is almost impossible to fulfill the propagated expectations. Secondly, it is also an attempt to force the one party into negotiations to make the expected decision. If this is not done, public opinion is already conditioned to such an extent that the result is widespread dissatisfaction. If you want to read about these tactics, read the book *Nicaragua Betrayed* and then you will see the history of some of these gentlemen repeated in South Africa.

This is what has been happening over recent weeks. I find it unacceptable to be confronted in this manner with an accomplished fact. That is not my way of doing and the sooner these gentlemen accept it, the better. I think we should first reconsider the objective of a party congress. The National Party in each province is connected to the Party in other provinces on a federal basis. The Provincial Congress is the highest authority of the Party in each province. One of the major activities of the Congress is to decide on Party policy. It would thus be unwise of the Leader of the Party to confront the Provincial Congress with certain final decisions. Moreover, the subject of most of the speculations, namely the constitutional future of the Black peoples in South Africa, is of such a nature that it must be determined in consultation with those concerned. We cannot confront them with certain final decisions. Over the years, that was exactly the criticism against our Government-that we make decisions about people and not with them. Now, suddenly I'm expected to make the decision for them. I find the attempts from various sources to compromise me and the Government very unfortunate. It is a very dangerous game, and it definitely does not serve the interest of negotiation and reform in South Africa.

I have used a quotation of Langenhoven earlier. I want to quote him again. He wrote:

"If we are in front we can wait for time. If we are behind, it does not wait for us." In our relationship with our fellow-South Africans and in our relationship as a multicultural society in South Africa, no spirit of defeatism or hysterical actions will help us to be on time. We must deal with our relationships and accept future challenges in a balanced way and with devotion. You will find that balance in thinking and devotion in the National Party-the only political party which is representative of the vast majority of White South Africa. The Party stands for the just and equal treatment of all parts of South Africa, and for the impartial maintenance of the rights and privileges of every section of the population. But, the Party must also deal with the heritage of history. Certain situations in

this country were created by history and not by other national parties. We are not prepared to accept the antiquated, simplistic and racist approach that South Africa consists of a White minority and a Black majority. We cannot ignore the fact that this country is a multicultural society-a country of minorities-White minorities as well as Black minorities. While the National Party accepts and respects the multicultural and poly-ethnic nature of South Africa's population, it rejects any system of horizontal differentiation which amounts to one nation or group in our country dominating another or others. We believe in and uphold the principle of economic interdependence of the population groups as well as the acceptance of the properly planned utilization of manpower. In this regard we have advanced very far through modernizing our labour laws, the creation of a Development Bank for Southern Africa, as well as a Corporation for the Development of Small Business Activities. We already co-operate in various ways through multi-national ministerial committees, meeting from time to time and working positively in the interest of South Africa as a whole. It is true that as a result of serious world recessionary circumstances, South Africa, which was also hit by recessionary conditions and overspending in some fields, could not make progress as we would have preferred. But it is common knowledge by now that the official economic strategy applied in South Africa during the past twelve months has produced excellent results:

- Ø Overspending by the private and public sectors have been eliminated.
- Ø The money supply is under control.
- Ø Government spending is being effectively curbed and soundly financed.
- Ø The balance of payments on current account is showing a surplus of about R5 billion per year-much larger than anticipated.
- Ø The banking sector and private companies have for months now been repaying substantial amounts of foreign debt.
- Ø Our net gold and foreign exchange reserves increased by R1,4 billion during the second quarter of 1985.
- Ø The prime overdraft rate of the banks has been reduced four times since May, from 25% to 21%. Other interest rates have also declined.
- Ø The rate of inflation is still around 16% but should begin to decline before the end of the year.

Ø With exports rising strongly and interest rates falling, the domestic economy should move into a new upswing in 1986...

... I now wish to deal with some other aspects of our National Life.

It is my considered opinion that any future constitutional dispensation providing for participation by all South African citizens, should be negotiated... However, I believe that the majority of South Africans as well as independent states, which form our immediate neighbours, have much in common apart from our economic interests. We believe in the same Almighty God and the redeeming grace of His Son, Jesus Christ. And I know what I am talking about, because only a few months ago I stood before an audience of 3 million Black people, proving the truth of what I am saying now. I don't know whether one of our critics ever saw 3 million people together in a meeting. I did. We believe and wish to uphold religious freedom in South Africa. This is a country of religious freedom. We believe in democratic institutions of government and we believe in the broadening of democracy. We believe our great wealth of divergent population groups must speak to each other through their elected leaders, not self-appointed leaders. We believe that our peace and prosperity is indivisible. We believe in the protection of minorities. Is there anybody in this hall who would get up and say he is not for the protection of minorities? Let me see how such a fool looks. We know that it is the hard fact of South African life, that it will not be possible to accommodate the political aspirations of our various population groups and communities in a known defined political system, because our problems are unique.

We have often found that our efforts to find solutions have been impeded and frustrated because of different interpretations of the terminology that we use to describe our particular form of democratic solutions. Some years ago, with the best intentions on my part, I advocated a confederation of Southern African states to co-operate with one another. The idea was belittled and prejudice was created against it and that is why I say I am not going to fall into that trap again, before I had the opportunity to discuss with the elected leaders of other communities in South Africa the structures we jointly agree on.

Now let me state explicitly that I believe in participation of all the South African communities on matters of common concern. I believe there should exist structures to reach this goal of co-responsibility and participation. I firmly believe that the granting and acceptance of independence by various Black peoples within the context of their own

statehood, represent a material part of the solution. I believe in democratic neighbours, not neighbours that call out elections and then stop them in their mysterious ways.

I would, however, like to restate my Government's position in this regard, namely that independence cannot be forced upon any community. Should any of the Black National States therefore prefer not to accept independence, such states or communities will remain a part of the South African nation, are South African citizens and should be accommodated within political institutions within the boundaries of the Republic of South Africa. This does not exclude that regional considerations should be taken into account and that provision be made for participation in institutions on a regional and/or group basis. We must be practical in this regard. But I know for a fact that most leaders in their own right in South Africa and reasonable South Africans will not accept the principle of one-man-one-vote in a unitary system. That would lead to domination of one over the other and it would lead to chaos. Consequently, I reject it as a solution. Secondly, a so-called fourth chamber of Parliament is not a practical solution and I do not think responsible people will argue in favour of it. We must rather seek our solutions in the devolution of power and in participation on common issues. But I admit that the acceptance by my Government of the permanence of Black communities in urban areas outside the National States, means that a solution will have to be found for their legitimate rights. The future of these communities and their constitutional arrangements will have to be negotiated with leaders from the National States, as well as from their own ranks. But let me be quite frank with you-you must know where you stand with me. I have no unfulfilled ambitions in political life in South Africa. I am standing where I am standing because people asked me to stand here. Let me be quite frank with you tonight, if you do not like my way of thinking, if you do not like the direction I am going in, it is the right of the Party Congresses to state whether they agree with their leader or not. I am not prepared to lead White South Africans and other minority groups on a road to abdication and suicide. Destroy White South Africa and our influence, and this country will drift into faction strife, chaos and poverty. Together with my policy statements earlier this year in Parliament, I see this speech of mine as my Manifesto for a new South Africa.... I am encouraged by the growing number of Black leaders who are coming forward to denounce violence. Any reduction of violence will be matched by action on the part of the Government to lift the State of Emergency and restore normality in the areas concerned. Moreover, as violence diminishes, as criminal and

terrorist activities cease, and as the process of dialogue and communication acquires greater momentum, there would be little need to keep those affected in detention or prison. The implementation of the principles I have stated today can have far-reaching effects on us all. I believe that we are today crossing the Rubicon. There can be no turning back. We now have a manifesto for the future of our country, and we must embark on a programme of positive action in the months and years that lie ahead. The challenges we face call for all concerned to negotiate in a spirit of give and take. With mutual goodwill we shall reach our destination peacefully. We undertake to do all that man can possibly do. In so saying, I pray that Almighty God would grant us the wisdom and the strength to seek to fulfill His Will. I thank you.

Disponible en:

<https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01638/06lv01639.htm>

PW Botha

Speech made by South African President P.W. Botha to his Cabinet.

This reprint was written by David G. Mailu for the *Sunday Times*, dated August 18, 1985.

"Pretoria has been made by the White mind for the White man. We are not obliged even the least to try to prove to anybody and to the Blacks that we are superior people. We have demonstrated that to the Blacks in a thousand and one ways. The Republic of South Africa that we know of today has not been created by wishful thinking. We have created it at the expense of intelligence, sweat and blood. Were they Afrikaners who tried to eliminate the Australian Aborigines? Are they Afrikaners who discriminate against Blacks and call them Niggers in the States? Were they Afrikaners who started the slave trade? Where is the Black man appreciated? England discriminates against its Black and their "Sus" law is out to discipline the Blacks. Canada, France, Russia, and Japan all play their discrimination too. Why in the hell then is so much noise made about us? Why are they biased against us? I am simply trying to prove to you all that there is nothing unusual we are doing that the so called civilized worlds are not doing. We are simply an honest people who have come out aloud with a clear philosophy of how we want to live our own White life.

We do not pretend like other Whites that we like Blacks. The fact that, Blacks look like human beings and act like human beings do not necessarily make them sensible human beings. Hedgehogs are not porcupines and lizards are not crocodiles simply because they look alike. If God wanted us to be equal to the Blacks, he would have created us all of a uniform colour and intellect. But he created us differently: Whites, Blacks, Yellow, Rulers and the ruled. Intellectually, we are superior to the Blacks; that has been proven beyond any reasonable doubt over the years. I believe that the Afrikaner is an honest, God fearing person, who has demonstrated practically the right way of being. Nevertheless, it is comforting to know that behind the scenes, Europe, America, Canada, Australia-and all others are behind us in spite of what they say. For diplomatic relations, we all know what language should be used and where. To prove my point, Comrades, does anyone of you know a White country without an investment or interest in South Africa? Who buys our gold? Who buys our diamonds? Who trades with us? Who is helping us develop other nuclear weapon? The very truth is that we are their people and they are our people. It's a big secret. The strength of our economy is backed by America, Britain, Germany. It is our strong conviction, therefore, that the Black is the raw material for the White man. So Brothers and Sisters, let us join hands together to fight against this Black devil. I appeal to all Afrikaners to come out with any creative means of fighting this war. Surely God cannot forsake his own people whom we are. By now every one of us has seen it practically that the Blacks cannot rule themselves. Give them guns and they will kill each other. They are good in nothing else but making noise, dancing, marrying many wives and indulging in sex. Let us all accept that the Black man is the symbol of poverty, mental inferiority, laziness and emotional incompetence. Isn't it plausible? Therefore that the White man is created to rule the Black man? Come to think of what would happen one day if you woke up and on the throne sat a Kaffir! Can you imagine what would happen to our women? Does anyone of you believe that the Blacks can rule this country?

Hence, we have good reasons to let them all-the Mandelas-rot in prison, and I think we should be commended for having kept them alive in spite of what we have at hand with which to finish them off. I wish to announce a number of new strategies that should be put to use to destroy this Black bug. We should now make use of the chemical weapon. Priority number one, we should not by all means allow any more increases of the Black population lest we be choked very soon. I have exciting news that our scientists have come

with an efficient staff. I am sending out more researchers to the field to identify as many venues as possible where the chemical weapons could be employed to combat any further population increases. The hospital is a very strategic opening, for example and should be fully utilized. The food supply channel should be used. We have developed excellent slow killing poisons and fertility destroyers. Our only fear is in case such stuff came in! To their hands as they are bound to start using it against us if you care to think of the many Blacks working for us in our. However, we are doing the best we can to make sure that the stuff remains strictly in our hands. Secondly, most Blacks are vulnerable to money inducements. I have set aside a special fund to exploit this venue. The old trick of divide and rule is still very valid today. Our experts should work day and night to set the Black man against his fellowman. His inferior sense of morals can be exploited beautifully. And here is a creature that lacks foresight. There is a need for us to combat him in long term projections that he cannot suspect. The average Black does not plan his life beyond a year: that stance, for example, should be exploited. My special department is already working round the clock to come out with a long-term operation blueprint. I am also sending a special request to all Afrikaner mothers to double their birth rate. It may be necessary too to set up a population boom industry by putting up centres where we employ and support fully White young men and women to produce children for the nation. We are also investigating the merit of uterus rentals as a possible means of speeding up the growth of our population through surrogate mothers.

For the time being, we should also engage a higher gear to make sure that Black men are separated from their women and fines imposed upon married wives who bear illegitimate children. I have a committee working on finding better methods of inciting Blacks against each other and encouraging murders among themselves. Murder cases among Blacks should bear very little punishment in order to encourage them. My scientists have come up with a drug that could be smuggled into their brews to effect slow poisoning results and fertility destruction. Working through drinks and manufacturing of soft drinks geared to the Blacks, could promote the channels of reducing their population. Ours is not a war that we can use the atomic bomb to destroy the Blacks, so we must use our intelligence to effect this. The person-to-person encounter can be very effective. As the records show that the Black man is dying to go to bed with the White woman, here is our unique opportunity. Our Sex Mercenary Squad should go out and camouflage with Apartheid Fighters while

doing their operations quietly administering slow killing poison and fertility destroyers to those Blacks they thus befriend. We are modifying the Sex Mercenary Squad by introducing White men who should go for the militant Black woman and any other vulnerable Black woman. We have received a new supply of prostitutes from Europe and America who are desperate and too keen to take up the appointments. My latest appeal is that the maternity hospital operations should be intensified. We are not paying those people to help bring Black babies to this world but to eliminate them on the very delivery moment. If this department worked very efficiently, a great deal could be achieved.

My Government has set aside a special fund for erecting more covert hospitals and clinics to promote this programme. Money can do anything for you. So while we have it, we should make the best use of it. In the meantime my beloved White citizens, do not take to heart what the world says, and don't be ashamed of being called racists. I do not mind being called the architect and King of Apartheid. I shall not become a monkey simply because someone has called me a monkey. I will still remain your bright star...

His Excellency Botha.

Disponibile en:

http://www.southafrica.to/history/Apartheid/PW_Botha/Hoax_PW_Botha_speech_1985.htm

The Kairos Document (Preface)

A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa

25 September 1985, Johannesburg

Chapter one. The Moment of Truth.

The time has come. The moment of truth has arrived. South Africa has been plunged into a crisis that is shaking the foundations and there is every indication that the crisis has only just begun and that it will deepen and become even more threatening in the months to come. It is the KAIROS or moment of truth not only for apartheid but also for the Church.

We as a group of theologians have been trying to understand the theological significance of this moment in our history. It is serious, very serious. For very many Christians in South Africa this is the KAIROS, the moment of grace and opportunity, the favorable time in which God issues a challenge to decisive action. It is a dangerous time because, if this

opportunity is missed, and allowed to pass by, the loss for the Church, for the Gospel and for all the people of South Africa will be immeasurable. Jesus wept over Jerusalem. He wept over the tragedy of the destruction of the city and the massacre of the people that was imminent, “and all because you did not recognize your opportunity (KAIROS) when God offered it” (Lk 19: 44). A crisis is a judgment that brings out the best in some people and the worst in others. A crisis is a moment of truth that shows us up for what we really are. There will be no place to hide and no way of pretending to be what we are not in fact. At this moment in South Africa the Church is about to be shown up for what it really is and no cover-up will be possible. What the present crisis shows up, although many of us have known it all along, is that the Church is divided. More and more people are now saying that there are in fact two Churches in South Africa—a White Church and a Black Church. Even within the same denomination there are in fact two Churches. In the life and death conflict between different social forces that has come to a head in South Africa today, there are Christians (or at least people who profess to be Christians) on both sides of the conflict—and some who are trying to sit on the fence!

Does this prove that Christian faith has no real meaning or relevance for our times? Does it show that the Bible can be used for any purpose at all? Such problems would be critical enough for the Church in any circumstances but when we also come to see that the conflict in South Africa is between the oppressor and the oppressed, the crisis for the Church as an institution becomes much more acute. Both oppressor and oppressed claim loyalty to the same Church. They are both baptized in the same baptism and participate together in the breaking of the same bread, the same body and blood of Christ. There we sit in the same Church while outside Christian policemen and soldiers are beating up and killing Christian children or torturing Christian prisoners to death while yet other Christians stand by and weakly plead for peace. The Church is divided and its Day of Judgment has come.

The moment of truth has compelled us to analyze more carefully the different theologies in our Churches and to speak out more clearly and boldly about the real significance of these theologies. We have been able to isolate three theologies and we have chosen to call them ‘State Theology,’ ‘Church Theology’ and ‘Prophetic Theology.’ In our thoroughgoing criticism of the first and second theologies we do not wish to mince our words. The situation is too critical for that.

Chapter two. Critique of State Theology

The South African apartheid State has a theology of its own and we have chosen to call it 'State Theology.' 'State Theology' is simply the theological justification of the status quo with its racism, capitalism and totalitarianism. It blesses injustice, canonizes the will of the powerful and reduces the poor to passivity, obedience and apathy.

How does 'State Theology' do this? It does it by misusing theological concepts and biblical texts for its own political purposes. In this document we would like to draw your attention to four key examples of how this is done in South Africa. The first would be the use of Romans 13:1-7 to give an absolute and 'divine' authority to the State. The second would be the use of the idea of 'Law and Order' to determine and control what the people may be permitted to regard as just and unjust. The third would be the use of the word 'communist' to brand anyone who rejects 'State Theology.' And finally there is the use that is made of the name of God. 2.1 Romans 13:1-7. The misuse of this famous text is not confined to the present government in South Africa. Throughout the history of Christianity totalitarian regimes have tried to legitimize an attitude of blind obedience and absolute servility towards the state by quoting this text. The well-known theologian Oscar Cullman, pointed this out thirty years ago: As soon as Christians, out of loyalty to the gospel of Jesus, offer resistance to a State's totalitarian claim, the representatives of the State or their collaborationist theological advisers are accustomed to appeal to this saying of Paul, as if Christians are here commended to endorse and thus to abet all the crimes of a totalitarian State. (The State in the New Testament, SCM 1957 p. 56) But what then is the meaning of Rom 13:1-7 and why is the use made of it by 'State Theology' unjustifiable from a biblical point of view? 'State Theology' assumes that in this text Paul is presenting us with the absolute and definitive Christian doctrine about the State, in other words an absolute and universal principle that is equally valid for all times and in all circumstances. The falseness of this assumption has been pointed out by numerous biblical scholars (see, for example, E Kasemann, Commentary on Romans, SCM, p 354-7; O Cullmann, The State in the New Testament, SCM, p 55-7).

What has been overlooked here is one of the most fundamental of all principles of biblical interpretation: every text must be interpreted in its context. To abstract a text from its context and to interpret it in the abstract is to distort the meaning of God's Word. Moreover the context here is not not only the chapters and verses that precede and succeed this particular text nor is it even limited to the total context of the Bible. The context

includes also the circumstances in which Paul's statement was made. Paul was writing to a particular Christian community in Rome, a community that had its own particular problems in relation to the State at that time and in those circumstances. That is part of the context of our text. Many authors have drawn attention to the fact that in the rest of the Bible God does not demand obedience to oppressive rulers. Examples can be given ranging from Pharaoh to Pilate and through into Apostolic times. The Jews and later the Christians did not believe that their imperial overlords, the Egyptians, the Babylonians, the Greeks or the Romans, had some kind of divine right to rule them and oppress them. These empires were the beasts described in the Book of Daniel and the Book of Revelations. God allowed them to rule for a while but he did not approve of what they did. It was not God's will. His will was the freedom and liberation of Israel. Rom 13:1-7 cannot be contradicting all of this. But most revealing of all is the circumstances of the Roman Christians to whom Paul was writing. They were not revolutionaries. They were not trying to overthrow the State. They were not calling for a change of government. They were, what has been called, 'antinomians' or 'enthusiasts' and their belief was that Christians, and only Christians, were exonerated from obeying any State at all, any government or political authority at all, because Jesus alone was their Lord and King. This is of course heretical and Paul is compelled to point out to these Christians that before the second coming of Christ there will always be some kind of State, some kind of secular government and that Christians are not exonerated from subjection to some kind of political authority... If we wish to search the Bible for guidance in a situation where the State that is supposed to be "the servant of God" (Romans 13:16) betrays that calling and begins to serve Satan instead, then we can study chapter 13 of the Book of Revelations. Here the Roman State becomes the servant of the dragon (the devil) and takes on the appearance of a horrible beast. Its days are numbered because God will not permit his unfaithful servant to reign forever... 2.3 The Threat of Communism. We all know how the South African State makes use of the label 'communist.' Anything that threatens the status quo is labeled 'communist.' Anyone who opposes the State and especially anyone who rejects its theology is simply dismissed as a 'communist.' No account is taken of what communism really means. No thought is given to Why some people have indeed opted for communism or for some form of socialism. Even people who have not rejected capitalism are called 'communists' when they reject 'State Theology.' The State uses the label 'communist' in an uncritical and unexamined

way as its symbol of evil. 'State Theology' like every other theology needs to have its own concrete symbol of evil. It must be able to symbolize what it regards as godless behavior and what ideas must be regarded as atheistic. It must have its own version of hell. And so it has invented, or rather taken over, the myth of communism. All evil is communistic and all communist or socialist ideas are atheistic and godless. Threats about hell-fire and eternal damnation are replaced by threats and warnings about the horrors of a tyrannical, totalitarian, atheistic and terrorist communist regime—a kind of hell-on-earth. This is a very convenient way of frightening some people into accepting any kind of domination and exploitation by a capitalist minority. The South African State has its own heretical theology and according to that theology millions of Christians in South Africa (not to mention the rest of the world) are to be regarded as 'atheists.' It is significant that in earlier times when Christians rejected the gods of the Roman Empire they were branded as 'atheists'—by the State....

2.4 The God of the State. The State in its oppression of the people makes use again and again of the name of God. Military chaplains use it to encourage the South African Defense Force, police chaplains use it to strengthen policemen and cabinet ministers use it in their propaganda speeches. But perhaps the most revealing of all is the blasphemous use of God's holy name in the preamble to the new apartheid constitution. In humble submission to Almighty God, who controls the destinies of nations and the history of peoples; who gathered our forebears together from many lands and gave them this their own; who has guided them from generation to generation; who has wondrously delivered them from the dangers that beset them. This god is an idol. It is as mischievous, sinister and evil as any of the idols that the prophets of Israel had to contend with. Here we have a god who is historically on the side of the white settlers, who dispossesses black people of their land and who gives the major part of the land to his "chosen people". It is the god of superior weapons who conquered those who were armed with nothing but spears. It is the god of the casspirs and hippos, the god of teargas, rubber bullets, sjamboks, prison cells and death sentences. Here is a god who exalts the proud and humbles the poor—the very opposite of the God of the Bible who "scatters the proud of heart, pulls down the mighty from their thrones and exalts the humble" (Lk 1:51-52). From a theological point of view the opposite of the God of the Bible is the devil, Satan. The god of the South African State is not merely an idol or false god, it is the devil disguised as Almighty God—the antichrist. The oppressive South African regime will always be

particularly abhorrent to Christians precisely because it makes use of Christianity to justify its evil ways. As Christians we simply cannot tolerate this blasphemous use of God's name and God's Word. 'State Theology' is not only heretical, it is blasphemous. Christians who are trying to remain faithful to the God of the Bible are even more horrified when they see that there are Churches, like the White Dutch Reformed Churches and other groups of Christians, who actually subscribe to this heretical theology. 'State Theology' needs its own prophets and it manages to find them from the ranks of those who profess to be ministers of God's Word in some of our Churches. What is particularly tragic for a Christian is to see the number of people who are fooled and confused by these false prophets and their heretical theology...

5.2 Participation in the Struggle: Christians, if they are not doing so already, must quite simply participate in the struggle for liberation and for a just society. The campaigns of the people, from consumer boycotts to stayaways, need to be supported and encouraged by the Church. Criticism will sometimes be necessary but encouragement and support will also be necessary. In other words the present crisis challenges the whole Church to move beyond a mere 'ambulance ministry' to a ministry of involvement and participation.

Conclusion

As we said in the beginning, there is nothing final about this document. Our hope is that it will stimulate discussion, debate, reflection and prayer, but, above all, that it will lead to action. We invite all committed Christians to take this matter further, to do more research, to develop the themes we have presented here or to criticize them and to return to the Bible, as we have tried to do, with the question raised by the crisis of our times. Although the document suggests various modes of involvement it does not prescribe the particular actions anyone should take. We call upon all those who are committed to this prophetic form of theology to use the document for discussion in groups, small and big, to determine an appropriate form of action, depending on their particular situation, and to take up the action with other related groups and organizations. The challenge to renewal and action that we have set out here is addressed to the Church. But that does not mean that it is intended only for Church leaders. The challenge of the faith and of our present KAIROS is addressed to all who bear the name Christian. None of us can simply sit back and wait to be told what to do by our Church leaders or anyone else. We must all accept responsibility for acting and living out our Christian faith in these circumstances. We pray that God will

help all of us to translate the challenge of our times into action. We as theologians (both lay and professional), have been greatly challenged by our own reflections, our exchange of ideas and our discoveries as we met together in smaller and larger groups to prepare this document or to suggest amendments to it. We are convinced that this challenge comes from God and that it is addressed to all of us. We see the present crisis or KAIROS as indeed a divine visitation. And finally we also like to call upon our Christian brothers and sisters throughout the world to give us the necessary support in this regard so that the daily loss of so many young lives may be brought to a speedy end.

Disponible en:

<https://kairossouthernafrika.wordpress.com/2011/05/08/the-south-africa-kairos-document-1985/>

National Peace Accord

14 September 1991

To signify our common purpose to bring an end to political violence in our country and to set out the codes of conduct, procedures and mechanisms to achieve this goal. We, participants in the political process in South Africa, representing the political parties and organisations and governments indicated beneath our signatures, condemn the scourge of political violence which has afflicted our country and all such practices as have contributed to such violence in the past, and commit ourselves and the parties, organisations and governments we represent to this National Peace Accord. The current prevalence of political violence in the country has already caused untold hardship, disruption and loss of life and property in our country. It now jeopardises the very process of peaceful political transformation and threatens to leave a legacy of insurmountable division and deep bitterness in our country. Many, probably millions, of citizens live in continuous fear as a result of the climate of violence. This dehumanising factor must be eliminated from our society. In order to achieve some measure of stability and to consolidate the peace process, a priority shall be the introduction of reconstruction actions aimed at addressing the worst effects of political violence at a local level. This would achieve a measure of stability based on common effort thereby facilitating a base for broader socio-economic

development. Reconstruction and developmental actions of the communities as referred to above, shall be conducted within the wider context of socio-economic development. In order to effectively eradicate intimidation and violence, mechanisms need to be created which shall on the one hand deal with the investigation of incidents and the causes of violence and intimidation and on the other hand actively combat the occurrence of violence and intimidation. The police force, which by definition shall include the police forces of all self-governing territories, has a central role to play in terminating the violence and in preventing the future perpetration of such violence. However, the perception of the past role of the police has engendered suspicion and distrust between the police and many of the affected communities. In recognition of the need to promote more effective policing, a commitment to sound policing practices and a co-operative relationship between the police and the communities are necessary. This Accord is intended to promote peace and prosperity in violence-stricken communities. The right of all people to live in peace and harmony will be promoted by the implementation of this Accord. The Accord is of such a nature that every peace-loving person can support it. The Accord reflects the values of all key players in the arena of negotiation and reconciliation. The implementation and monitoring of the Peace Accord represents a crucial phase in the process to restore peace and prosperity to all the people of South Africa. Noting that the majority of South Africans are God-fearing citizens, we ask for His blessing, care and protection upon our Nation to fulfil the trust placed upon us to ensure freedom and security for all. Bearing in mind the values which we hold, be these religious or humanitarian, we pledge ourselves with integrity of purpose to make this land a prosperous one where we can all live, work and play together in peace and harmony. The signatories have agreed upon; a Code of Conduct for political parties and organisations to be followed by all the political parties and organisations that are signatories to this Accord; a Code of Conduct to be adhered to by every police official to the best of his or her ability, as well as a detailed agreement on the security forces; the guidelines for the reconstruction and development of the communities; the establishment of mechanisms to implement the provisions of this Accord.

The signatories acknowledge that the provisions of this Peace Accord are subject to existing laws, rules and procedures and budgetary constraints. New structures should not be created where appropriate existing structures can be used. This Accord will not be construed so as to detract from the validity of bilateral agreements between any of the

signatories. We, the signatories, accordingly solemnly bind ourselves to this accord and shall ensure as far as humanly possible that all our members and supporters will comply with the provisions of this accord and will respects its underlying rights and values and we, the government signatories, undertake to pursue the objectives of this accord and seek to give effect to its provisions by way of the legislative, executive and budgeting procedures to which we have access.

Disponible en: <http://www.incore.ulst.ac.uk/services/cds/agreements/pdf/sa4.pdf>

Nelson R. Mandela

to the plenary session of the Multi-Party negotiations process World Trade Centre,
Kempton Park, 17 November 1993

Honourable Justices,

Leaders and Members of all delegations present here today.

We have reached the end of an era. We are at the beginning of a new era. Whereas apartheid deprived millions of our people of their citizenship, we are restoring that citizenship. Whereas apartheid sought sought to fragment our country, we are re-uniting our country. The central theme of the Constitution for the Transition is the unity of our country and people. This Constitution recognises the diversity of our people. Gone will be the days when one language dominated. Gone will be the days when one religion was elevated to a position of privilege over other religions. Gone will be the days when one culture was elevated to a position of superiority and other denigrated and denied. We emerge from a conflict ridden-society; a society in which colour, class and ethnicity were manipulated to sow hatred and division. We emerge from a society which was structured on violence and which raised the spectre of a nation in danger of never being able to live at peace with itself. Our agreements have put that era behind us. This shameful past dictates the crucial need for a Government of National Unity. We are firmly on the road to a non-racial and non-sexist democracy. For the first time in the history of our country, on April 27th, 1994, all South Africans, whatever their language, religion and culture, whatever their colour or class, will vote as equal citizens. Millions who were not allowed to vote, will do so. I, too, for the first time in my short life, will vote. There are some people who

still express fears and concerns. To them we say: you have a place in our country. You have a right to raise your fears and your concerns. We, for our part, are committed to giving you the opportunity to bring forth those views so that they may be addressed within the framework of democracy. The democratic order gives to each and all of us the instruments to address problems constructively and through dialogue. *Le ke yona indawo, kufuneka icace oku kwebhokwe emhlophe ihamba ehlungwini: Embusweni wentando yabantu, ngabantu, ayamkelekile konke into yokuba iqaqobana labantu linganako ukunyazelisa intando neemfuno zalo, ngokwenjenjalo lisengele phantsi, lidobelela iimfanelo namalungelo akhe namnye ummi weli lizwe.* (Let this, however, be clear: there is no place in a democracy for any community or section of a community to impose its will at the expense of the fundamental rights of any other citizen.) *Ek will weereens sekere groepe in die Afrikaner gemeenskap aanspreek: Almal van u is deel van die Suid-Afrikaanse nasie. Almal van u is gelyke burgers van die nuwe Suid-Afrika. U het die volste reg tot u eie taal, godsdiens en kultuur. Hierdie regte sal u nie ontnem word nie.* Let us all grasp the opportunities that democracy offers. Democracy has no place for talk of civil war. Those who persist with such threats do not care for human life. Democracy is about empowerment. Now together we can begin to make the equality of education the right of all our children; to begin to remove homelessness, hunger and joblessness; to begin to restore land to those who were deprived by force and injustice; to break the cycle of stagnation in our economy. Together, we can build a society free of violence. We can build a society grounded on friendship and our common humanity - a society founded on tolerance. That is the only road open to us. It is a road to a glorious future in this beautiful country of ours. Let us join hands and march into the future.

Disponibile en:

<http://www.sahistory.org.za/archive/address-nelson-r-mandela-plenary-session-multi-party-negotiations-process-world-trade-centre>

President Jacob Zuma

on the occasion of marking the **Day of National Reconciliation**,

Port Elizabeth, 16 Dec 2015

I greet you all Molweni, Sanibonani! Dumelang! We are happy to be with the people of Ebhayi on this important day in the country's national calendar, National Reconciliation Day. The name of this holiday tells a story. It is a reminder that this country went through centuries of war, divisions and conflict. We went through a system of government that was designed to promote divisions and hatred. To maintain its unjust rule, the apartheid state had to use violence. People were murdered in the townships and villages locally and in many countries where freedom fighters had sought refuge. Survivors were maimed and traumatised. In fact, all who lived through apartheid had to be traumatised in one way or another as it was a brutal system of government. The ANC government came into power in 1994 and immediately set out to build a non-racial, non-sexist, democratic, united and prosperous society. National reconciliation became one of the key policies of government. Our new government led by President Nelson Mandela, carried out programmes designed to teach South Africans that despite the difference in race, culture or language, we are one people. The message since 1994 has been that we are one nation. We are one South African nation. We have to unlearn the divisions of the past and build one nation, united in its diversity. The Preamble of the Constitution underscores the values of a free South Africa and the message of unity. It says; "We, the people of South Africa, recognize the injustices of our past; Honour those who suffered for justice and freedom in our land; Respect those who have worked to build and develop our country; and Believe that South Africa belongs to all who live in it, united in our diversity. We therefore, through our freely elected representatives, adopt this Constitution as the supreme law of the Republic so as to - Heal the divisions of the past and establish a society based on democratic values, social justice and fundamental human rights. Lay the foundations for a democratic and open society in which government is based on the will of the people and every citizen is equally protected by law. Improve the quality of life of all citizens and free the potential of each person; and Build a united and democratic South Africa, able to take its rightful place as a sovereign state in the family of nations.

May God protect our people". We took 16 December, a day that was commemorated separately by various national groups and made it a day that is meant to bring all of us together, to reflect on the past and plan the future together. The theme for this year's day of reconciliation is: "Bridging the divide: Building a common South African nationhood towards a national developmental state." The theme reminds us that true reconciliation cannot be achieved simply by forgiving and forgetting. It must be accompanied by a deliberate collective resolve to deal with the material basis of social divisions such as poverty, landlessness, as well as economic inequality. If we fail to do this, we will not succeed in uniting all our people regardless of race, class, religion, culture, language and other social constructions used to divide humanity. Inspired by Amilcar Cabral when he said "tell no lies, claim no easy victories," we must readily accept that we still have many challenges which undermine the total reconciliation of our nation. One of the challenges is the assumptions that is made at times that reconciliation simply means the absence of vengeance and retribution. When we take this view, we than over-simplify the concept of a rainbow nation to the extent that people could even be ignorant of the historical injustices meted out against the black majority. If we do that, we run the risk of not succeeding in achieving true reconciliation in our country. We therefore have a collective responsibility to confront the misconceptions of reconciliation. The Former Chairperson of the Truth and Reconciliation Commission Archbishop Desmond Tutu was referring to when he said; "There are erroneous notions of what reconciliation is all about. Reconciliation is not about being cosy; it is not about pretending that things were other than they were. Reconciliation based on falsehood, not on facing up to reality, is not reconciliation and will not last."

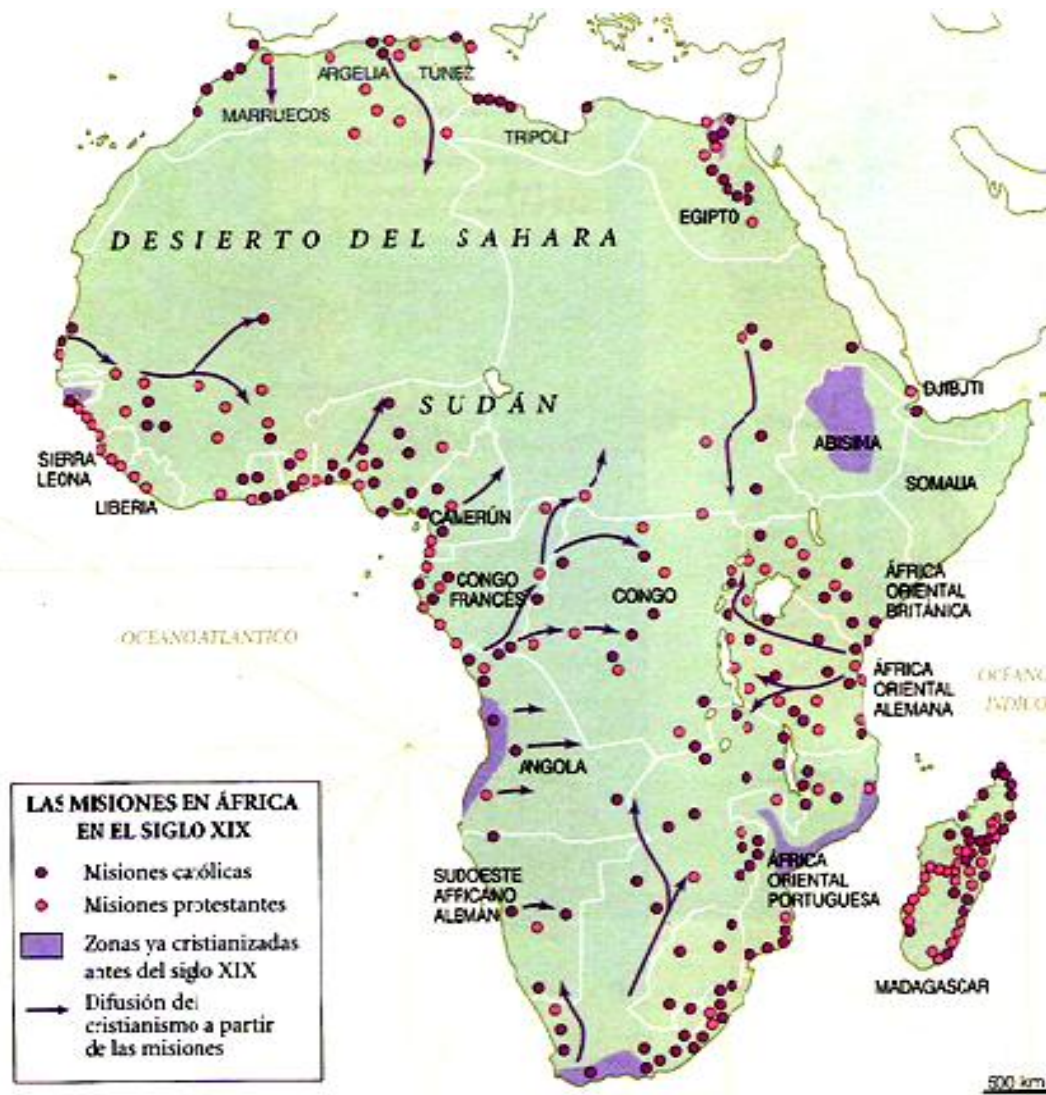
We must never trivialise or deny the suffering of the past. If we do so, we will not achieve true reconciliation. Compatriots: Today I want to thank South Africans for the attempts they have made towards the goal of achieving unity and reconciliation. We are still on the journey towards true reconciliation, and a lot has been done by many ordinary people. Let me thank the black community of South Africa. Our country is what it is today precisely because, despite the terrible injustices meted out against them, the black majority made the choice not to seek revenge. They chose to build a country that belongs to all who live in it, black and white. This was not a sign of weakness. It was a bold and courageous act of patriotism which puts the interests of our country first.

I am singling out the black majority because while their lives have changed considerably since 1994, the inequality still exists and some have not yet tasted the fruits of freedom given the backlog that we face in achieving redress. We must work together, black and white, to bridge the gap between the rich and poor, black and white. The socio-economic transformation programmes of the democratic government are designed to ensure that we succeed in reversing the legacy of decades of apartheid and that South Africa becomes a better place for all especially the poor. While we have achieved a lot, we still have some way to go in fighting inequality. For obvious historical reasons, income distribution and growth is racially skewed in favour of white South Africans, with the African still at the bottom. The Census of 2011 stated that the income of the average white household remains six times that of the average African household. Figures confirm this stark inequality by putting the average annual African household income at about sixty thousand rand per annum, while that of the white household was put at more than three hundred and fifty thousand rand per annum. Close to 1.9 million African households reported no income at all. We should also remember that very few companies on the Johannesburg Stock Exchange are black owned. This then indicates that we have a long way to go still. However, the good part is that we have programmes in place to reverse the legacy of apartheid. Millions of people now have access to services that they did not have access to before such as water, electricity, housing, health, education and others. Work is continuing to further expand access to these services. Work is also continuing to grow the economy so that we can create jobs. We are doing this under difficult conditions given the global economic climate...Compatriots: Reconciliation must go hand in hand with healing. Indications are that while we have done a lot to transform and rebuild our country, we still need to do much more to promote healing. Building the physical landscape of the country is easier than building the soul of a nation. Our people had been brutalised over many years. However they have not had the time to reflect and heal. There has not been enough time to find one another. In the coming year, we should as a nation prioritise the promotion of healing. The stories of life under apartheid appear to have been suppressed because we felt these would not promote reconciliation. We were wrong. People need to tell their stories on various platforms, in the media, in community gatherings, during national days and everywhere. We must tell the stories of suffering and apartheid brutality. Our youth and children must know what this country went through. State with almost nothing, and

the triumph of good over evil. Those of our white compatriots who were forced to undergo compulsory military service or conscription and were deployed in townships as young people to defend and entrench an evil regime need to be able to share their stories so that they can find healing. Those who defended apartheid because they believed in it then, should also share their stories to enrich the tapestry that is South African history. We should also tell the story of the non-racial struggle, of how many white compatriots joined the struggle for freedom, because they believed in equality, justice, human rights and freedom. Those who were part of the courageous movements such as the Black Sash, the End Conscription Campaign or Detainee Parent Support committees need to share their stories of selflessness and sacrifice across the colour line... We also trust that as more transformative programmes take root such as the programmes of restoring land to those who had suffered the 1998 cut off, the healing and reconciliation efforts will be taken further. Indeed, healing is a process. Reconciliation is a process. We will not achieve these overnight. We must work hard. I wish you all a successful National Reconciliation Day.

I thank you.

Las Iglesias Cristianas en África en el siglo XIX



La llegada de misiones evangelizadoras y la posterior colonización europea de África introdujo el cristianismo, que se expandió rápidamente por casi todo el continente.

CHRISTIANITY IN AFRICA

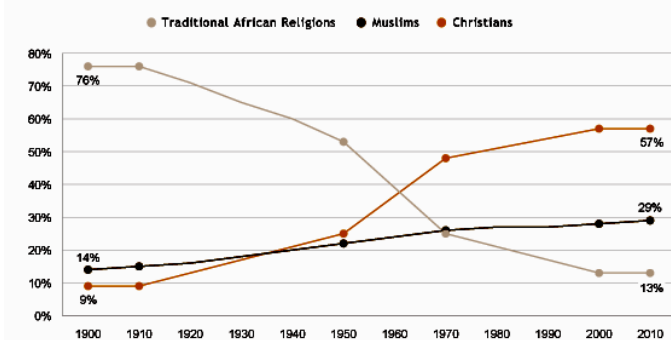
	1900		1970		1990		2005	
	In millions	As % of total population	In millions	As % of total population	In millions	As % of total population	In millions	As % of total population
Christians	10	9%	144	40%	276	45%	411	46%
Catholics	2	2	45	13	91	15	147	17
Protestants, Anglicans and Independents	2	2	53	15	162	26	253	29

Source: *World Christian Encyclopedia* (2001) and *World Christian Database* (2006)

De acuerdo con la Base de Datos Mundial Cristiana, el cristianismo en su conjunto aumentó, en el continente africano, de alrededor de 10 millones de fieles en 1900 a 144 millones en 1970, y a 411 millones en 2005. Hoy se considera que en África hay más de 450 millones de cristianos: el 21 % de la población mundial⁶⁵¹.

Incremento del Cristianismo en África al sur del Sahara desde 1900 hasta el presente

Growth of Islam & Christianity in Sub-Saharan Africa Since 1900



Source: World Religion Database. Historical data draw on government records, historical atlases and reports of religious organizations at the time. Later figures draw on U.N. population estimates, surveys and censuses.

Pew Forum on Religion & Public Life, April 2010

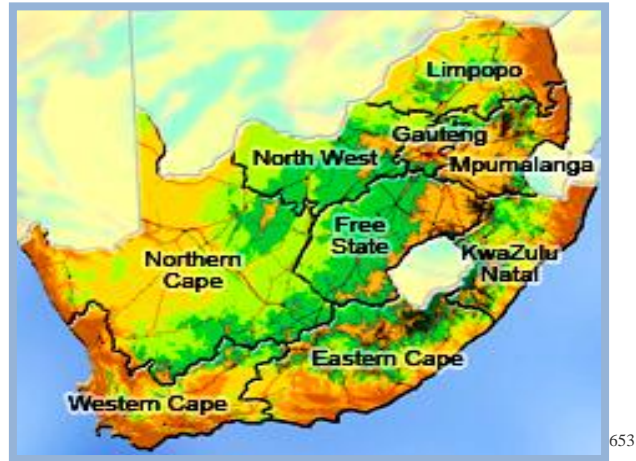
652

El ascenso del número de cristianos se evidencia en casi todo el continente. Según la World Christian Database, Zimbabwe, Sudáfrica, Ghana, República Democrática del Congo, Nigeria, Kenia, Angola, Zambia y Uganda, lideran las cifras de fieles, que ascienden a cerca de un 20 % del total de la población cristiana africana.

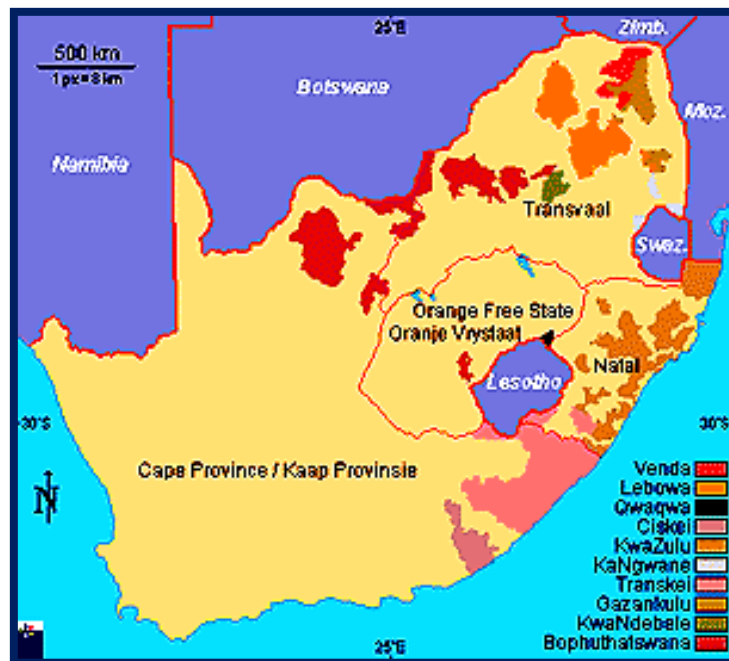
⁶⁵¹ <http://pewforum.org/Christian/Evangelical-Protestant-Churches/Overview-Pentecostalism-in-Africa.aspx> Portal de investigación y difusión de información sobre Iglesias Protestantes. Consulta realizada el 30 de agosto de 2015.

⁶⁵² <http://pewresearch.org/pubs/1564/islam-christianity-in-sub-saharan-africa-survey> Portal de investigación y difusión de información sobre Iglesias Protestantes. Consulta realizada el 5 de noviembre de 2015.

República de Sudáfrica y sus provincias



Separate Development in South Africa



<http://www.sahistory.org.za/article/homelands>

⁶⁵³ <http://www.southafrica.info/about/geography/provinces.htm> Image: Mary Alexander. Sitio web oficial de la República de Sudáfrica. Consulta realizada el 30 de agosto de 2015.

Religion code list

2001 Census. Stats SA and the Human Sciences Research Council, HSRC

The image displays the 2001 Census questionnaire for individuals in institutions and tourist hotels. The cover on the left features a globe and the text "USING THE 2001 CENSUS" and "COUNT US IN". The questionnaire itself is titled "CENSUS 2001 QUESTIONNAIRE FOR INDIVIDUALS IN INSTITUTIONS AND TOURIST HOTELS" and includes various sections for personal information, household details, and a list of religious affiliations. The list of religious affiliations is numbered 01 through 21, corresponding to the list provided in the text below.

The 2001 census contains information on the religious affiliations of members of the population, which may have educational implications. The Constitution provides for freedom of conscience and religion at public schools, and the South African Schools Act (1996:8) makes provision for the expression of religious observances at public schools subject to the Constitution. In 2011 there is nothing about religion.

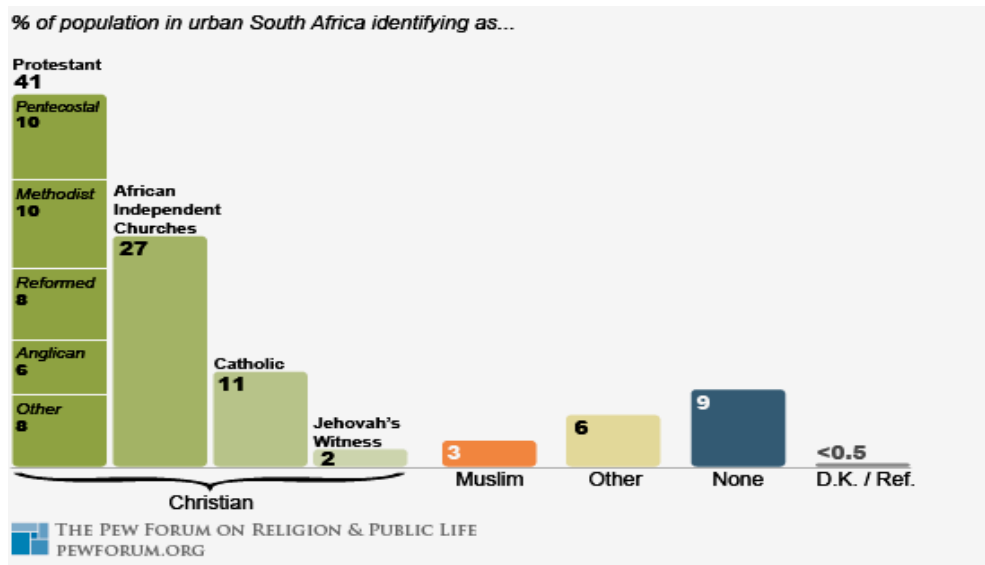
- 01 Dutch Reformed Churches
- 02 Reformed Churches
- 03 Nederduits Hervormde Kerk
- 04 Anglican Church
- 05 Church of England in Sa
- 06 International Fellowship of Christian Churches
- 07 Methodist Church of Sa
- 08 Presbyterian Churches
- 09 United Congregational Church of Sa
- 10 Lutheran Church of Southern Africa
- 11 Roman Catholic Church
- 12 Apostolic Faith Mission of Sa
- 13 Other Apostolic Churches
- 14 Baptist Churches of Southern Africa
- 15 Pinkster Protestante Kerk
- 16 Afrikaanse Protestante Kerk
- 17 Full Gospel Church of God in Southern Africa
- 18 Orthodox Churches
- 19 Church of Christ of Latter Day Saints
- 20 Pentecostal Churches
- 21 Salvation Army United Church

- 22 Seventh-Day Adventist Church
- 23 New Apostolic Church
- 24 Assemblies of God of Sa
- 25 St Engenas Zion Christian Church
- 26 Zion Christian Church
- 27 Bandla Lama Nazaretha
- 28 African Methodist Episcopal Church
- 29 St John's Apostolic Church
- 30 International Pentecost Church
- 31 Other African Independent Churches
- 32 Other Christian Churches
- 33 African Traditional Belief
- 34 Judaism
- 35 Buddhism
- 36 Taoist
- 37 Confucian
- 38 Hinduism
- 39 Islam
- 40 Bahais
- 41 Other Non-Christian Churched
- 42 Jehovah's Witnesses
- 43 Other Non-Christian Religions
- 44 Other Methodist Churches
- 45 Other Presbyterian Churches
- 46 Other Congregational Churches
- 47 Other Lutheran Churches
- 48 Other Catholic Churches
- 49 Other Baptist Churches
- 50 Other Pentecostal Churches
- 51 Other Orthodox Churches
- 52 Other (Seventh-Day) Adventist Churches
- 53 Other African Apostolic Churches
- 54 Other Assemblies
- 55 Other Zionist Churches
- 56 Church of the Nazarene
- 57 Christian Scientist
- 58 Christian Centres
- 59 Ethiopian type Churches
- 60 Ethnic Churches
- 61 Other Evangelical Churches
- 62 Other Charismatic Churches
- 63 No Religion
- 64 Refused
- 65 Other
- 99 Unspecified

Disponible en:

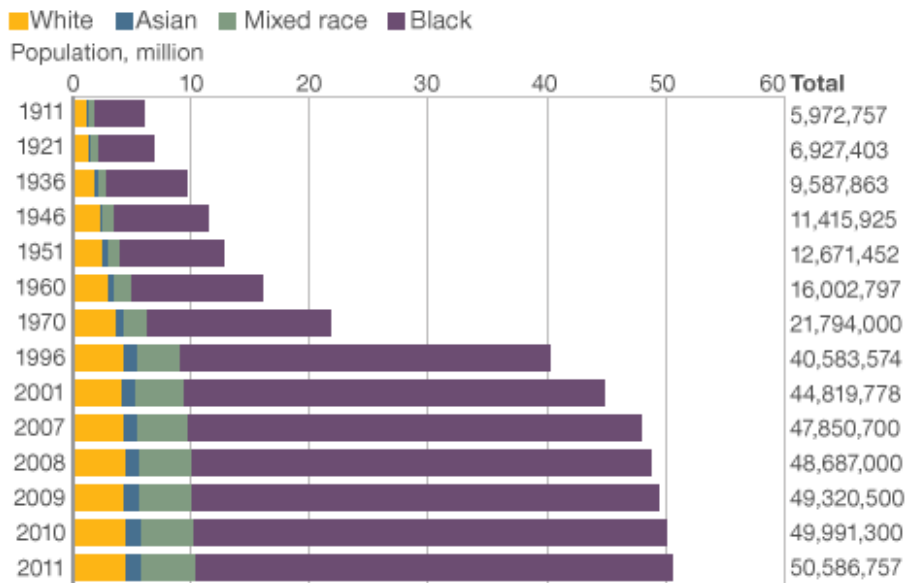
<http://www.statssa.gov.za/publications/CensusHandBook/CensusHandBook.pdf>

Religiones en en Sudáfrica en 2006



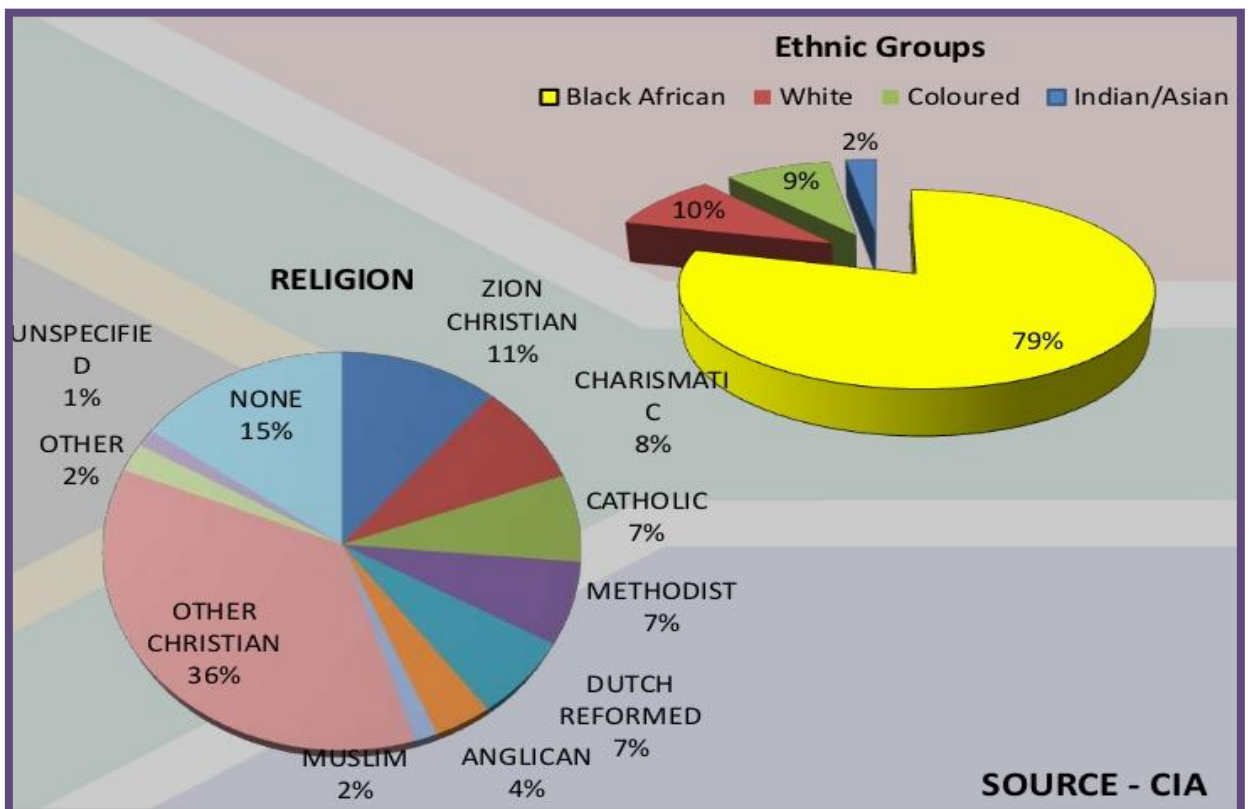
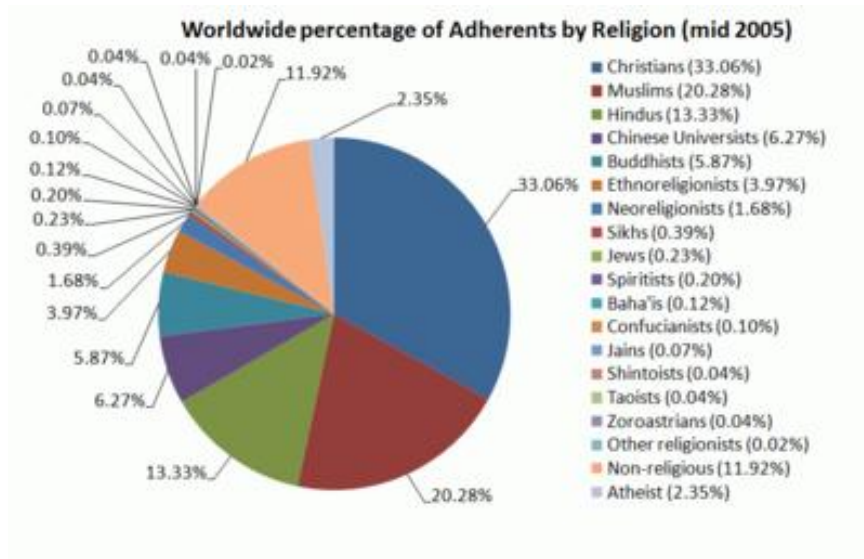
654

Racial profile of South Africa, 1911-2011



Source: Census/Statistics South Africa

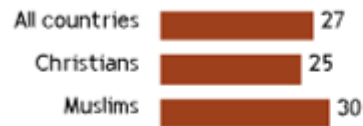
<http://www.zuidafrika.nl/religions>



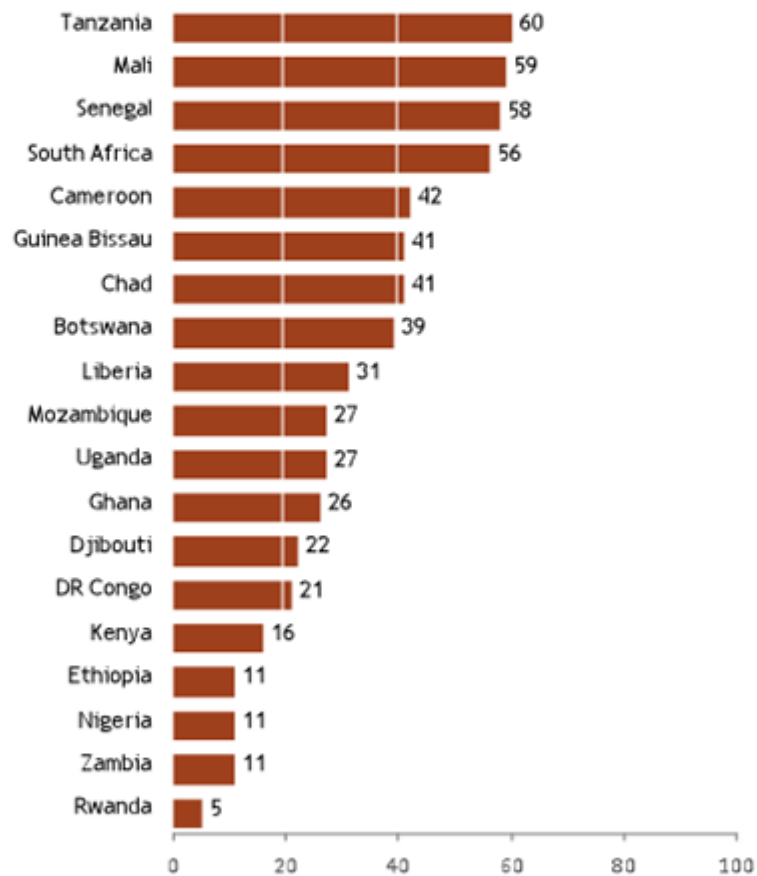
Belief in the Protective Power of Sacrifices to Spirits or Ancestors

% who believe sacrifices to spirits or ancestors can protect them from bad things happening

Median results:



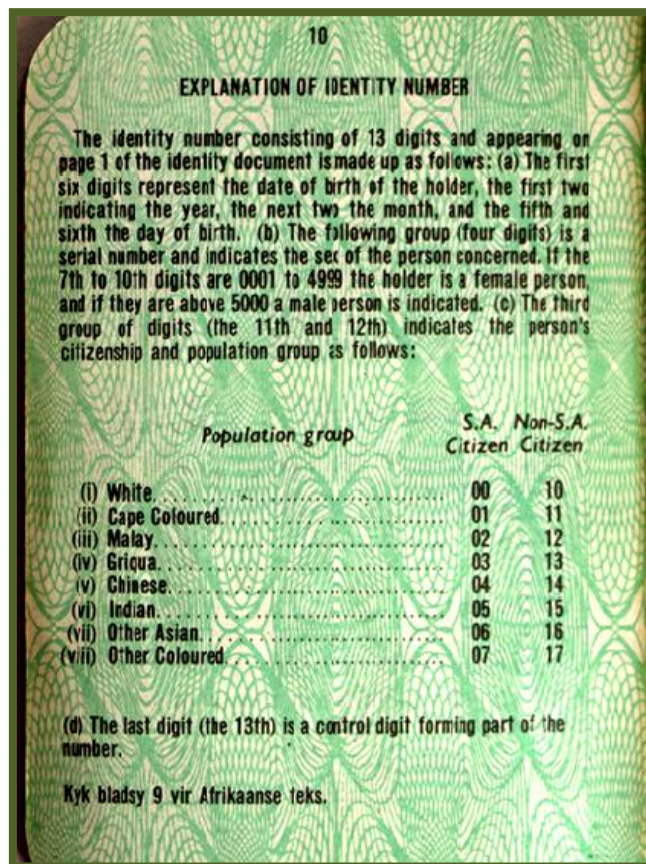
Among general population in...



Q51i. Which, if any, of the following do you believe in? That sacrifices to spirits or ancestors can protect you from bad things happening.

Disponible en: <http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-full-report.pdf>

Apartheid Population Groups



Según The Population Registration Act N° 30 de 1950, se requería que cada habitante de Sudáfrica estuviese clasificado y registrado según sus características raciales como parte del sistema de *apartheid*.

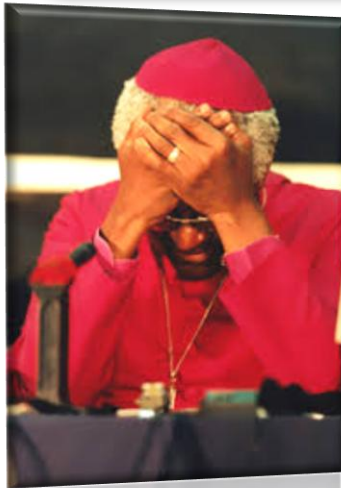


Beyers Naudé, luchador por la igualdad racial.

Disponible en: <http://kormorant.co.za/21817/on-this-day-in-1915-anti-apartheid-activist-beyers-naude-was-born/>

Comisión para la Verdad y la Reconciliación. Testimonios y protestas





Discurso de Nelson Mandela

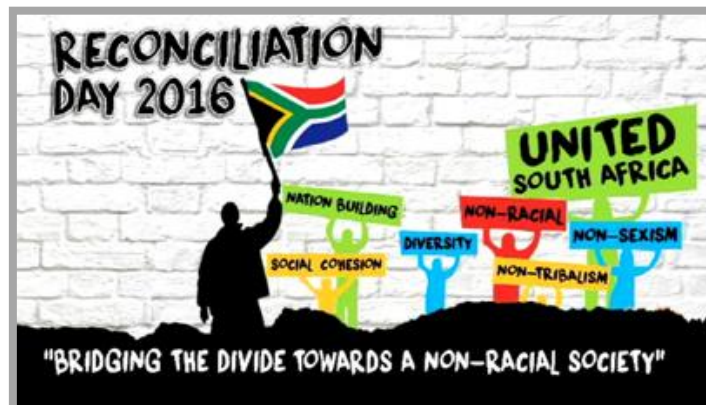
en la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista de Sudáfrica, 18 de septiembre de 1994



Disponible en:

<http://ecupres.wordpress.com/2013/12/12/mandela-le-habla-a-la-iglesia-metodista/>

Reconciliation Day



The Reconciliation Day which is commemorated annually on 16 December, South Africans across the country are encouraged to unite as a nation. In 2016, is Reconciliation Month under the theme **“Bridging The Divide Towards A Non-Racist Society”**. The theme reminds us that we should strengthen relations with fellow South Africans and those who reside in the country and build a future where all live together in harmony. Furthermore, to embrace the common ties that binds us rather than focus on that which divides us as a nation. Disponible en: <http://www.gov.za/speeches/day-reconciliation-2016-23-dec-2015-0953>

A decade on, TRC has 'unfinished business'

Reparations incomplete as scholars salute SA

By **SIVUYILE MANGXAMBA**
Staff Writer



SMS the Argus
SMS your views to 32027
Each SMS costs R1

South Africa's Truth and Reconciliation Commission (TRC), 10 years on, is a global icon among international peace scholars. This emerged at an event to mark the TRC's 10th anniversary yesterday.

"I am amazed at how much interest the world had in our process. It addressed the victims and perpetrators, and people are eager to see how it worked here," said Nomfundo Walaza, former director of Cape Town's trauma centre.

Peace scholars from more than 20 countries are in Cape Town to mark the 10th anniversary of the TRC.

Archbishop Desmond Tutu, who has travelled extensively

in a bid to forge peace around the world, took part in public conversations about the TRC's journey through trauma in which victims shared their experiences.

In a BBC documentary shown at the conference, highlighting his efforts in Northern Ireland, Tutu said: "Reconciliation is not about forgiveness but an opportunity for the victim and the perpetrator to acknowledge each other as human beings. It may open you to being hurt again."

In South Africa, victims and

perpetrators faced each other in town and community halls where they shared their experiences, and the world was still paying attention to this.

"There is a profound need among humans to talk about what happened," said Harvard University scholar Donna Hicks, who is involved in conflict resolution processes around the world.

"The point about the TRC process is that there is a need for some acknowledgement and a public ritual about the suffering that took place," said Hicks.

"Human suffering has more need for healing than any physical break in the body."

"The significance of reconciliation has no words to describe. When someone has a spirit wound, there is no emer-

gency room but some healing has to be initiated."

However, some international peace scholars say the TRC has unfinished business.

"It's unfinished business that we still need to take forward," said Walaza.

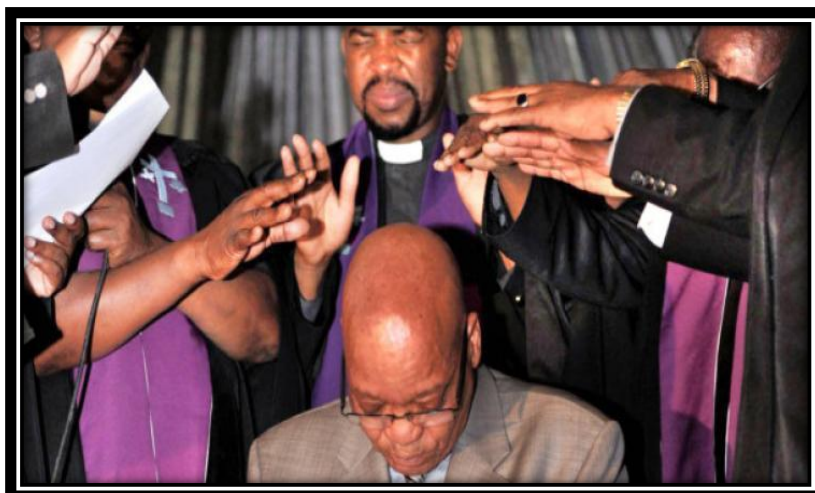
"Reparations and making sure that victims got what they wanted is important in taking the country forward."

The Department of Justice was still finalising payments to the victims for compensation as the TRC recommended, said spokesman Lazarus Mthuphi.

"Most of the victims have been paid, but we are still looking for others," said Mthuphi in reference to the R30 000 being paid to victims of apartheid human rights violations.

Sivuyile Mangxamba/Rediff.com





Church lauds Zuma as honorary pastor

NEWS/POLITICS /

06 May 2007, by Chris Makhaye

Jacob Zuma, the ANC deputy president, took his charm offensive to the pulpit when he was made an honorary pastor at a meeting of independent charismatic churches at Ntuzuma, north of Durban, on Saturday. In the past few weeks Zuma has been seen embracing other church groups and Afrikaners and even travelling overseas to meet diplomats and presenting himself as a statesman. At Ntuzuma's Full Gospel Community Church on Saturday, it was a day of long speeches, as priests and bishops proclaimed their support for Zuma, saying they would back him all the way to Limpopo in December, when the next ANC leader will be chosen. Church leaders said they wanted a leader who would listen to the people. In an apparent swipe at President Thabo Mbeki, pastor Qiniso Shabalala said, "We want a leader who sees poverty and walks and lives among poverty-stricken people in Nkandla, rather than a person who learns about poverty through the Internet." Zuma was later brought to the podium, where a prayer was dedicated to him. Bishop Ben Mthethwa then put a cleric's collar on Zuma and declared him a priest. Zuma thanked them and said independent churches had been born during the difficult time of apartheid oppression.

Disponible en: <http://www.iol.co.za/news/politics/church-lauds-zuma-as-honorary-pastor-351656>

