



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fonet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

Contenido

➤ Introducción

Equipo DEI

➤ La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad. Cuarto Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos

Germán Gutiérrez

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

INTRODUCCION

Presentamos al lector la Síntesis del IV Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos/as, realizado en San José, entre el 5 y el 9 de diciembre del año 2002, convocado por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Continúa este encuentro un proceso de reflexión colectiva iniciado hace ya algunos años y que ha tenido como eje central el tema del *sujeto* en el contexto de la actual globalización.

El presente texto expresa una reflexión *en curso, en pleno proceso*. Se trata de una búsqueda, en contexto, de marcos categoriales que puedan contribuir a las actuales resistencias y esfuerzos por construir alternativas a las crisis en que desembocan la mayoría de nuestras sociedades latinoamericanas, caribeñas y del Tercer Mundo, y que amenazan la propia sobrevivencia de la humanidad entera: la crisis ecológica, la crisis de la pobreza y exclusión para la mayoría de la población mundial, y la crisis de socavamiento de las propias relaciones sociales.

Estas tres crisis, producto de un largo proceso histórico, se aceleran y hacen evidentes en los últimos veinte años, como resultado de la estrategia de globalización vigente, y expresan todas ellas una profunda negación del ser humano en cuanto sujeto. En la coyuntura actual, esas crisis tienden a exacerbarse en la medida en que en la cúpula de gobierno de la principal potencia hegemónica a nivel mundial, se han configurado fuertes posturas fundamentalistas en las que se amalgaman el fundamentalismo de mercado de corte neoliberal, el fundamentalismo religioso evangélico estadounidense y una concepción del poder y la geopolítica de carácter totalitario, expansionista y guerrera.

Esta triple alianza pareciera ser la respuesta imperial a las tres grandes crisis planetarias antes aludidas, a la guerra desatada entre los grandes capitales y poderes hegemónicos a nivel mundial, así como a la creciente protesta y resistencia por parte de movimientos sociales que a lo largo y ancho del planeta reclaman transformaciones profundas en el orden mundial actual, en las relaciones sociales, en los modos de convivencia entre naciones, clases, grupos sociales, a fin de garantizar la vida humana amenazada y su entorno natural.

La reflexión sobre la problemática del sujeto en este contexto, integra motivos diversos en el grado en que la transformación requerida se ubica en varios planos: en un plano cultural-civilizacional, pues lo que está en juego es la

lógica de desarrollo de la sociedad y la cultura occidental; en un plano sistémico-epocal, pues lo que está en juego es la lógica del sistema capitalista y no solo la lógica neoliberal, ambos entendidos como sistemas sociales y no apenas como sistemas económicos; y en un plano político, pues es a partir de un determinado modo de construcción de unidades y consensos como pueden atenderse las actuales encrucijadas.

De allí que en la discusión broten de manera espontánea motivos y temas de muy diversos campos epistémicos y culturales, como por ejemplo temas de los mundos mítico, filosófico, teológico, religioso, sociológico, antropológico, lingüístico y literario, por citar algunos de ellos, puesto que lo que hace crisis no es únicamente un subsistema, un sistema o una determinada política o conflicto de intereses, sino toda una cultura, una propuesta (o mejor impuesta) civilizacional, que pretende imponerse a escala planetaria.

Los conflictos de hoy, no por contemporáneos, y en cierto modo inéditos en su forma y alcances, dejan de expresar un conflicto cuyas raíces se encuentran en el origen mismo de las culturas humanas; un conflicto en el cual uno de los polos es negado (el ser humano en tanto sujeto como fundamento de toda cultura y vida social) en tanto otro se sobre-afirma (la ley, el poder, la violencia como origen y fundamento de la vida social). De ahí la importancia de pensar el tema del sujeto desde la perspectiva de una opción liberadora por los/las pobres, los/las excluidos/as y las víctimas, en los más diversos niveles y dimensiones de la cultura y la praxis social.

Partícipes críticos de muy distintas tradiciones de pensamiento, de teoría y de praxis social, política y religiosa, la reflexión que hemos desarrollado a lo largo de estos últimos años mantiene siempre un fuerte componente teórico y conceptual, en la medida en que la búsqueda de esos marcos categoriales capaces de dar cuenta de la encrucijada en la que nos hallamos, implica muchas rupturas y muchos re-comienzos con objeto de construir una hermenéutica sociocultural verdaderamente alternativa, tal y como lo demandan los tiempos presentes. Muchas de estas rupturas y re-comienzos tienen que ver con recuperar criterios y elementos que han sido silenciados en la historia, de manera que ni invocamos una vuelta a los orígenes ni tampoco nos lanzamos a la búsqueda ciega de novedades. Nuestro criterio guía es responder a la vida humana

amenazada y aportar a las indagaciones que millones de seres humanos hoy, de formas diferentes y en campos disímiles, están adelantando, convencidos de que otro mundo es posible, necesario y deseable.

Hemos decidido presentar esta síntesis en el orden mismo en que ha transcurrido nuestro encuentro, a fin de que el lector se haga una idea lo más fiel posible de las distintas reflexiones desarrolladas en estos cortos pero muy enriquecedores cuatro días.

Queda pendiente un trabajo de síntesis mayor, el cual vaya articulando la gran riqueza acumulada en nuestros últimos tres encuentros de discusión sobre el tema del sujeto, y en numerosas contribuciones elaboradas en América Latina y el Caribe en los últimos veinte años, sin perder de vista que nuestro objetivo no ha sido elaborar “el punto de vista”, ni siquiera elaborar “el acuerdo” necesario, sino de forma mucho más modesta mantener este espacio de encuentro para enriquecer nuestras exploraciones comunes, y al mismo tiempo diversas, para que los diversos aportes que hoy brindamos a los movimientos populares, sociales, políticos y eclesiales de nuestro continente y de otras latitudes, se preserven siempre renovados, abiertos, críticos y proporcionen elementos y criterios de análisis a la vez que abundante imaginación utópica, creatividad y esperanza.

Al inicio de nuestro IV Encuentro de cientistas sociales y teólogos/as, los cerca de cincuenta participantes, procedentes de América Latina y el Caribe, Canadá, los Estados Unidos y Europa, decidimos realizarlo en homenaje a dos grandes amigos y compañeros del DEI, quienes han hecho contribuciones de capital importancia a la teología de la liberación, a los movimientos eclesiales populares y alternativos, y en general a la educación y la cultura de nuestro continente. De sus aportaciones se han nutrido nuestras reflexiones en los largos años de acompañamiento mutuo. Ellos son Richard Schaul, fallecido el 25 octubre del 2002, y Xavier Gorostiaga, quien en estos momentos padece una grave enfermedad, lo que le impidió participar en nuestro encuentro.

La presentación de esta síntesis está dividida en cuatro partes, correspondiente cada una de ellas a los cuatro días del Encuentro. El primer día fue entendido como el día en el cual entrábamos al tema desde diferentes perspectivas, a modo de una ubicación del sentido de la reflexión, su contexto y las distintas implicaciones del tema. El segundo día lo dedicamos a una reflexión de carácter esencialmente bíblico-teológico en clave de liberación. El tercer día nos introdujimos al complejo mundo del análisis político, económico y socio-cultural. El cuarto día lo destinamos a profundizar en la discusión y al debate alrededor de tres

temas que fueron surgiendo en la propia dinámica del encuentro.

La síntesis no presenta conclusiones porque el Encuentro tampoco pretendió algo así. Si alguna conclusión podemos sacar es que ahondamos en los temas que nos propusimos analizar, que a pesar de las diversas perspectivas teóricas y conceptuales de los participantes vamos encontrando una plataforma categorial que nos permite un diálogo muy fructífero y de gran aporte al pensamiento social y teológico latinoamericano y caribeño, y que consideramos necesario y de gran importancia continuar con estos encuentros de reflexión y discusión, ya que a partir de ellos se renueva y cualifica el trabajo investigativo y la praxis de todos los participantes y las organizaciones de las que formamos parte.

Un importante acuerdo tomado al final de este encuentro, fue el preparar un libro colectivo (no una memoria del evento, una colección de ponencias) que exprese de la mejor forma posible los diferentes matices y contribuciones que hemos desplegado acerca de este tema del sujeto en el actual contexto de la globalización, enfrentado hoy a los fundamentalismos del poder, en busca de nuevos horizontes e imaginarios utópicos y propuestas alternativas viables de sociedad y convivencia planetaria.

DEI, abril 24 del 2003

LA NEGACIÓN DEL SUJETO EN LOS FUNDAMENTALISMOS Y LA RAÍZ SUBJETIVA DE LA INTERCULTURALIDAD

Cuarto Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos
DEI, San José, Costa Rica, diciembre 5-9 del 2002
(Síntesis elaborada por Germán Gutiérrez)

DÍA PRIMERO. PLANTEAMIENTOS INTRODUCTORIOS DE LA CUESTIÓN

I. EL SUJETO NEGADO Y SU RETORNO

Franz J. Hinkelammert

Desde hace muchos años se manifiesta en América Latina y el Caribe la discusión sobre el sujeto, sobre el ser humano en cuanto sujeto. Su surgimiento tiene mucho que ver con la crítica a un anterior concepto del sujeto. Esto es al concepto de sujeto como sujeto social, como clase social o como movimiento popular, unido a la idea del sujeto del cambio o el sujeto de la revolución.

Sin desechar por completo tales concepciones de sujeto, con su crítica apareció otra dimensión del sujeto. Podríamos decir también —con Camus: sujeto como rebelión. La rebelión no implica necesariamente revolución, sin embargo es necesariamente una actitud de distanciamiento, de la cual nacen respuestas. Toda alternativa presupone tal rebelión.

La discusión acerca de esta nueva dimensión del sujeto asoma en América Latina y el Caribe desde los años ochenta. Con todo, cuanto más se impone en el mundo la tal llamada estrategia de globalización, más necesaria se hace esta referencia al ser humano como sujeto, y específicamente como sujeto negado por la lógica de este proceso. Todas las crisis provocadas por este proceso de globalización —la crisis de la exclusión, del socavamiento de las propias relaciones sociales y del ambiente— están íntimamente relacionadas con esta negación del sujeto humano.

Hablamos mucho de la necesidad de alternativas frente a esta estrategia y discutimos las posibilidades de tales alternativas. Pero estas discusiones dejan un vacío. ¿Por qué se precisa de alternativas? ¿Qué es lo que nos mueve hacia ellas? ¿Qué está en juego? La respuesta cínica hoy en boga, es que no hay nada en juego. Aunque se hable de

valores como la justicia u otros, estos valores se consideran en conflicto con una realidad a la cual solamente distorsionan. Son simples “juicios de valor” que ninguna ciencia de lo real puede sostener. Los valores nos impiden ser realistas: este es el cinismo al que nos enfrentamos. De esta manera, todos los movimientos alternativos son tildados de altamente irrealistas, y por tanto, peligrosos. Frente a esta postura de realismo político no sirve repetir valores. Se transforman en simple sermón del domingo. Empero, de esta forma nuestra discusión y presión por alternativas pierden su sustento. Hacen falta esta discusión y presión, pero de igual modo se requiere brindarles un sustento. Hay que dar razón del porqué de las alternativas. Esta razón no la podemos dar simplemente como supuesta, a pesar de que nos parezca obvia. De hecho, suponemos la vigencia de valores que están disolviéndose. Se trata de una disolución que socava cualquier posibilidad de sostener alternativas frente al actual sistema de globalización.

1. El sujeto como dimensión del ser humano

Recuperar hoy el sujeto negado, no es un juicio de valor, es la exigencia de recuperar un realismo perdido. Por ende, quiero resumir las perspectivas de la recuperación del sujeto, como nos se nos presentan actualmente.

Existe una formulación muy escueta de esto. La ofrece Desmond Tutu, el obispo anglicano sudafricano que ha tenido un papel clave en la lucha en contra del “apartheid” en África del Sur: “Yo soy solamente si tú también eres. Se trata del sentido de la humanidad de los africanos, llamado *ubuntu*: “Yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano”. Yo puedo vivir en tanto tú también puedes vivir. No es una afirmación moral o ética, pese a que se pueden extraer conclusiones bien sea morales o éticas. Es una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos como seres humanos. “Yo soy solamente si tú también eres” es una afirmación referente a lo que es, y en este sentido es un juicio empírico. No obstante, de esta afirmación sobre la

realidad se siguen comportamientos. Mas es la realidad la que los exige y no un juicio de valor. En este sentido, es un llamado al realismo, no a valores. Un realismo del cual se derivan determinados valores, en cuanto optamos por este realismo afirmando nuestra vida. Puedo optar al revés. En este caso tengo que asumir el suicidio —aun cuando sea a plazo— como consecuencia del asesinato del otro. El realismo es dar cuenta de esta disyuntiva y optar por vivir. La frase de Tutu implica la siguiente afirmación sobre la realidad: el asesinato es suicidio. Se nota que la afirmación “el asesinato es suicidio” no conlleva de por sí una ética determinada. Ella caracteriza la realidad como realidad objetiva y se basa en un juicio empírico. La caracteriza como realidad circular: la bala que disparo sobre el otro, lo atraviesa para dar vuelta a la tierra y me impacta en la espalda. La globalización únicamente aumenta la velocidad de la bala y acorta el intervalo entre el disparo y el regreso de la bala por mi espalda. Este intervalo se torna cada vez más corto y se acortará todavía más.

Ahora bien, el juicio empírico que lleva a la conclusión de que el asesinato es suicidio no se funda en un cálculo. Ningún cálculo lleva a este resultado. Se trata de un juicio del tipo que David Hume llama una “inferencia de la mente”. Es un juicio que caracteriza la realidad entera como circular. Va por arriba del cálculo. Es un postulado de la razón práctica.

Por eso, la conciencia de la globalidad de la Tierra se llama: el asesinato es suicidio. En el interior de esta globalidad podemos afirmar nuestra vida, o asimismo negarla. Al afirmarla, emergen las alternativas y su necesidad. Por eso, se trata del juicio constitutivo de cualquier resistencia. Se puede hacer la opción al revés, pero desemboca en el cinismo.

Aun así, hay otra posición que niega el hecho de que el asesinato es suicidio. Es la posición subyacente al cálculo de interés en nombre del mercado. El cálculo del interés sostiene un juicio contrario. Es el juicio: derrotando al otro, salgo ganando. Por consiguiente: el asesinato *no* es suicidio. Empero, implica igualmente un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente en el sentido de David Hume. Sostiene que la bala que disparo sobre el otro, lo atraviesa sin volver hacia mí. Salgo ganando al derrotar y, al fin, asesinar al otro. Toda la teoría burguesa de la competencia presupone esto. Subyace el concepto de un mundo lineal y plano, precopernicano, que en un mundo que se hace cada vez más global y por tanto redondo, parece sumamente simplista y mecánico. La lucha a muerte en la competencia de los mercados es proclamada como motor del interés general. La lucha por asesinar al otro es

vista como fuente de la vida. Vicios privados – virtudes públicas. Es la mano invisible que nos asegura que la realidad es tal, que el asesinato *no* es suicidio. También esto es un postulado de la razón práctica, contrario al primero. Luego, aparecen dos postulados de la razón práctica contrarios. El uno es: el asesinato es suicidio, mientras el contrario asevera: el asesinato es afirmación de la vida por parte del asesino. Si los dos postulados resultan de juicios empíricos y si sus resultados son contrarios, uno de los dos tiene que ser falso. Sin embargo, juicios de hecho, que siempre son juicios basados en el cálculo de intereses y en consecuencia juicios parciales, no pueden decidir. Se precisa una opción, la cual no es ética. Es una especie de apuesta de Pascal. Con todo, esta opción implica otra vez un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente. Es el juicio de que el realismo de sostenibilidad de la vida humana no puede darse sino a partir del postulado: el asesinato es suicidio.

Este postulado conduce a fundamentar una ética, en cuanto surge el ser humano como sujeto para afirmar su vida. Se hace sujeto al afirmar la lucha por *no* asesinar como fuente de la vida, de la cual puede nacer el bien común. Mas tiene que luchar. En esta lucha por *no* asesinar se revela la necesidad de una ética de la vida. Es lucha a partir de una rebelión: me rebelo, luego existimos. Nos rebelamos, luego podemos existir. La lucha por una sociedad en la que quepan todos los seres humanos al igual que la naturaleza, es la consecuencia. Igualmente es consecuencia el hecho de que esta lucha no es posible sino como lucha solidaria. Ahora que, el norte es siempre la orientación en una realidad en la cual el asesinato es suicidio.

Esto es entonces el ser humano como sujeto, en cuanto retorna: afirma su vida en un realismo cimentado en el postulado: el asesinato es suicidio. Hacerse sujeto es, por ende, de antemano un acto intersubjetivo. No hay sujeto solitario, y el yo-sujeto rompe los límites del yo-individuo.

2. *El anti-sujeto como proyector de monstruos*

A partir de este análisis es claro que lo que vivimos es la negación del sujeto. No obstante el sujeto negado no deja de existir. Se manifiesta ahora en la forma del anti-sujeto, del odio al sujeto, del sujeto que se niega a sí mismo, de la autodestrucción del sujeto. Hay una famosa frase de Goya: El sueño de la razón produce monstruos. Es ambivalente, porque sueño se puede referir al soñar o al dormir. La modifíco: El soñar de la razón produce monstruos. Aun así se mantiene ambivalente en lo tocante al significado de razón. La modifíco de nuevo: El soñar de la razón

instrumental-calculadora produce monstruos.

Efectivamente, la irracionalidad de lo racionalizado se torna invisible por la fabricación de monstruos. Son monstruos que representan de forma invertida el sujeto negado.

Desde los años ochenta se observa una febril fabricación de monstruos de parte del sistema de globalización. Tal fabricación parece ser la otra cara de este sistema. Él sueña monstruos. Los fabrica frente a cualquier obstáculo que se presenta en su camino y que considera una distorsión. No son monstruos arbitrarios, surgen de la propia lógica de la razón instrumental calculadora.

Todos estos monstruos van pasando, dándose la mano uno a otro. Pero el camino por el cual aparecen, es el camino de una fábrica de muerte que lucha contra ellos. Es una fábrica de muerte que se muestra ya con el ataque a Libia en los ochenta, con la invasión de Panamá en 1989, y con todo su potencial destructivo en la guerra del Golfo. Esta fábrica de muerte es tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila existentes en todo el Tercer Mundo. Puede ir a cualquier lugar. Después de la guerra del Golfo se movió a Serbia, destruyendo este país. Más tarde se desplazó a Afganistán, dejando detrás una tierra quemada. Ahora la vemos, si bien cambiada, en Palestina, para de igual modo producir allí muerte y desolación, y busca nuevas metas. El Tercer Mundo tiembla y nadie sabe bien hacia dónde se desplazará. Puede volver a Irak, puede trasladarse a Colombia.

Concluida una conspiración, el poder necesita otra para poder desenvolverse sin límites y sin límites de derechos humanos. Parece que hoy, y para cierto futuro, la conspiración terrorista proporcionará ese instrumento de ejercicio absoluto del poder. Ya se empieza a incluir en esta conspiración terrorista mundial a los movimientos de los críticos de la globalización surgidos desde Seattle, Davos, Praga, Génova y Quebec, y que se han reunido en los últimos dos años en Porto Alegre.

La propia razón instrumental sueña y está soñando estos monstruos. ¿Por qué lo hace? En su marcha por el mundo —la estrategia de globalización es la hasta ahora la última etapa de esta marcha de los Nibelungos— sueña que todos los obstáculos para su marcha son monstruos por exterminar. Con eso, todas las alternativas posibles son transformadas en monstruos por matar. Los problemas concretos —hoy sobre todo la exclusión de la población y la crisis del medio—, cuya solución exige las alternativas, son relegados a un segundo o tercer plano y pierden significación en relación con la lucha en contra de los monstruos. La misma realidad concreta desaparece. No obstante, eso precisamente abre paso a la marcha sin límite

de la razón instrumental-calculadora. Por consiguiente, no puede haber salida sin disolver estos monstruos, y la sola discusión de alternativas no los disuelve.

3. *La “voluntad contraria como enfermedad”*

Frente a esta lógica del poder aparece una voluntad contraria en la cual no retorna el sujeto, sino que el sujeto se convierte a su vez monstruo para luchar contra el monstruo-antisujeto. Se enfrenta a este antisujeto, mas lo hace proyectando ahora el monstruo en él. Solo que al transformar en monstruo al anti-sujeto, lo reproduce; pues para luchar contra el monstruo, en este caso, de igual modo, hay que hacerse monstruo. O sea, tiene que hacerse monstruo también. Se manifiestan crímenes y enfermedades, y el propio crimen semeja una enfermedad, ya que a los monstruos de este tipo no se los puede matar. Según el mito griego, por cada cabeza que se le corta a la Hidra, le nacen siete nuevas. Hay que disolverlos.

4. *Interculturalidad y fundamentalismo*

Nuestra sociedad ha perdido sus fundamentos y ha entrado en un período de abierta decadencia. Lo que está colapsando son las mismas relaciones sociales, y esto es peor que la crisis de la exclusión y del ambiente. Con la crisis de las relaciones sociales colapsa la propia posibilidad de enfrentar las demás crisis. En tal situación, evidentemente, no basta con concebir alternativas y presionar por ellas. Es preciso reconstituir aquel fundamento que funda la posibilidad de la concepción de alternativas y de su realización.

Ésta es la razón por la cual tenemos que retornar al sujeto. Al sujeto humano que afirma su vida de manera realista, lo que significa que lo hace en una realidad de la cual sabe que el asesinato es suicidio. Éste es el fundamento perdido, sin el cual nadie podrá confrontar al sistema de muerte. Esto es lo contrario de lo que hoy hacen los tal llamados fundamentalismos.

Así como la ortodoxia jamás es la fe verdadera, el fundamentalismo jamás expresa lo que es el fundamento. El fundamentalismo, en todas sus formas, se basa en la negación del sujeto. Ahora que, el fundamento es el sujeto. El sujeto es la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Por eso la palabra es la vida. En el inicio está el grito del sujeto, el sujeto como grito, el grito que es sujeto. Es la interpelación de todo en nombre del sujeto. La palabra es un grito. En el inicio está el grito. El grito es rebelión: en el inicio está la rebelión. Camus piensa la rebelión en este

sentido cuando dice: “Yo me rebelo, luego existimos”. Contesta pues a Descartes, en cuya tradición tendría que decir: “Yo me rebelo, luego existo”. No obstante, de esta forma la rebelión estaría vaciada.

Considero que únicamente desde la afirmación de este sujeto es posible disolver a los monstruos fabricados por el poder, al mismo tiempo que asegurar de modo realista la discusión y promoción de las alternativas necesarias. ¿Dónde está este sujeto? Está en el origen de todas las culturas sin excepción. Está como ausencia presente que exige ser recuperada en cada momento. En la cultura africana se hace presente en la convicción de que: “Yo soy solamente si tu también eres”. Existen formulaciones muy parecidas en las culturas indígenas de América Latina. Está igualmente en las culturas mundiales de tradición judeocristiana, islámica, oriental, etc., aunque más escondido.

En el judeocristianismo, por ejemplo, se expresa en el mandamiento del amor al prójimo. De acuerdo con Lévinas, la traducción correcta del mandamiento es: “Ama a tu prójimo, tú lo eres”. En esta forma, el sujeto es evidente. El: “tú lo eres” expresa de otra forma el: asesinato es suicidio. No se trata de un juicio de valor ni de una exigencia desde fuera de la realidad, sino de la exigencia de afirmar la vida en términos realistas, es decir, en términos de una realidad en la cual el asesinato es suicidio. En consecuencia, se trata de un llamado a ser sujeto. Con todo, la traducción corriente oculta este llamado y dice: ama a tu prójimo *como a ti mismo*.

Este ser sujeto del ser humano se halla en cada una de las culturas humanas, solo que escondido y muchas veces negado. Está, pero negado. Empero: *negatio positio est*. En esta forma se encuentra presente. Tal negación del sujeto no es un proceso arbitrario. Toda cultura tiene que institucionalizarse como civilización con sus leyes, rituales, etc., mas institución es necesariamente administración de la muerte. La infinitud del sujeto es sometida a la finitud de la cultura determinada e institucionalizada, que necesariamente lo niega. Aun así, toda cultura tiene que recuperar este sujeto negado frente a su propia institucionalización (una especie de negación de la negación). Por eso la cultura se desarrolla y posee historia. Y en cada cultura podemos descubrir este proceso circular que arranca del sujeto en su infinitud, pasa a su negación institucionalizada, para desembocar continuamente en la recuperación del sujeto, lo que mueve la cultura como su historia.

La sociedad moderna es la única sociedad humana que ha interrumpido este círculo del sujeto, su negación y su recuperación. Eso le confiere su enorme poder de

conquista, tanto de todas las poblaciones de la tierra como de la propia naturaleza. Sin embargo a eso se debe de igual manera su extrema capacidad destructora, tanto del ser humano como de la naturaleza externa a éste.

La sociedad moderna —tomando modernidad como el período histórico desde el siglo XV en adelante— efectúa la negación del sujeto sin admitir ninguna recuperación de éste frente a tal negación. Lo efectúa mediante la absolutización y posterior totalización de las leyes del mercado. Polanyi habla de la “salida del cauce” del mercado, el cual se desentiende de las condiciones de posibilidad de la vida humana y por tanto la subvierte con la tendencia de destruirla.

En el grado en que se exacerbaban los procesos destructivos y de crisis, y en tanto se intenta impedir toda interpelación del sujeto para reconstituir la realidad y el realismo de la vida, brotan los fundamentalismos. El sistema se vuelve ciego.

La palabra fundamentalismo se origina en un movimiento cristiano surgido a principios del siglo XX en los EE. UU. Adquiere importancia, nacional e internacional, durante la segunda mitad de ese siglo. Ahora que, este auge del fundamentalismo cristiano no lo podemos explicar sin tomar en cuenta la aparición de otro fundamentalismo, mismo que adquiere importancia desde los años sesenta y se impone al mundo con el golpe militar en Chile en 1973 y los gobiernos de Margaret Thatcher, en Inglaterra, y Ronald Reagan en los EE. UU. Éste es el fundamentalismo del mercado, no enraizado directamente en movimientos religiosos. Nacido del neoliberalismo, este fundamentalismo declara de modo definitivo la negación del sujeto y lo hace esta vez en términos mundiales y globales. Toda intervención en el mercado es percibida como una distorsión a eliminar. Se manifiesta el pillaje global como estrategia mundial, que no toma en cuenta la globalidad ni la complejidad del mundo. El fundamentalismo cristiano, con su antiliberalismo, emergió como una corriente ideal y de gran fuerza para acompañar al fundamentalismo del mercado de la estrategia llamada globalización. Sin este apoyo, Reagan y hoy Bush (hijo) no habrían logrado mayor apoyo. Además, él complementa la corriente teórica que sostiene la estrategia de globalización. Frente a las críticas que reprochan a esta estrategia las catástrofes que produce, el fundamentalismo cristiano acepta que tales tendencias catastróficas se producen, con todo las asume como voluntad de Dios. Llama a aceptarlas hasta el final como “tribulaciones” mandadas por Dios, a las cuales seguirá el “Cristo viene”. A la irresponsabilidad del proceso le dan la justificación divina.

Solo que en el momento en que aparecen estos dos fundamentalismos aparejados, asoman igualmente otros fundamentalismos religiosos en las culturas amenazadas por el proceso de homogeneización que intenta imponer el totalitarismo de mercado. Entre estos se encuentran el fundamentalismo islámico, y es probable que asimismo el del Vaticano y otros. Estos fundamentalismos de contestación conducen a respuestas ciegas sin capacidad alternativa. En casos extremos desembocan en un terrorismo que puede llevar a situaciones caóticas sin salida. Ésta es la situación en la cual hay que plantear de nuevo la cuestión del sujeto, el punto de partida para poder enfrentar este sistema de forma racional y en la perspectiva de soluciones alternativas. Hay que hacerlo a partir de las culturas tradicionales de la humanidad, por la sencilla razón de que todas ellas tienen su origen justamente en este sujeto humano. Lo tienen en el sentido de un principio de generación de las culturas: las culturas se generan desde el sujeto, aun cuando pasen por su negación. Se revela aquí un plano de encuentro intercultural en función de hacer presente el sujeto humano frente al fundamentalismo del mercado y su destructividad. Esto representa además un desafío para las culturas. Han de ser llamadas a recuperar su origen para poder defenderse. No pueden llevarlo a cabo sino en nombre del sujeto en su origen. De esta manera es posible una interculturalidad para el futuro, la cual no amenace a ninguna cultura específica y les permita actuar de común acuerdo frente al fundamentalismo del mercado que las amenaza.

5. La complejidad del mundo y los “terribles simplificateurs”

Con frecuencia escuchamos que el mundo es complejo. Empero, esta complejidad del mundo plantea sus problemas. ¿Cómo sabemos que el mundo es complejo? Eso depende de quién se relacione con el mundo. En las ciencias empíricas es corriente aludir a algún observador absolutamente informado o a un actor con conocimiento perfecto. Es evidente que el mundo no es complejo desde el punto de vista de un tal observador o actor perfectamente informado. Desde esta óptica el mundo es simple.

Sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica y, como tal, irrelevante. Es complejo solamente si suponemos que como seres humanos actuamos en él. Nuestra experiencia es que las soluciones de los problemas que el ser humano encara son complejas. De este hecho concluimos que el mundo mismo es

complejo. Pero eso significa siempre: dada la *conditio humana*, el mundo es complejo.

Frente a esta situación humana de complejidad brotan los “terribles simplificateurs”, como Jacobo Burckhardt los llamaba ya en el siglo XIX. Esto es, cuanto más complejo se nos muestra el mundo, más grande es la tentación de afrontar esta complejidad recurriendo a mecanismos de simplificación que ofrecen algún principio único como solución a esta complejidad. En el siglo XX aparecen varias de estas simplificaciones, muy a menudo vinculadas a los totalitarismos de ese siglo. Aun así parece que la más extrema la vivimos hoy, y proviene precisamente de aquellos que tanto hablan de la complejidad del mundo. Nos referimos a nuestros fundamentalistas del mercado. Esta reducción de todos los problemas empezó con los neoliberales. Ellos desarrollaron su tesis de la complejidad del mundo frente al socialismo soviético, que también respondió a la complejidad del mundo con una solución simplista expresada en el principio de la planificación como solución única. Los neoliberales sin embargo no discutieron este simplismo, sino cuál era el simplismo correcto. Y contestaron: es el del mercado: “la propiedad y el contrato”. Vale decir, sustituyeron el simplismo de la planificación por el del mercado. Eso explica la llamativa similitud entre la ideología soviética y la ideología de la estrategia actual llamada globalización, originada en el neoliberalismo, cuyo exponente más importante sigue siendo Hayek.

Ahora que, el fundamentalismo del mercado reacciona al revés. Continúa con su simplismo, pero lucha contra la complejidad del mundo. A saber, reducir y, finalmente, eliminar la complejidad del mundo para que éste sea tan simplista como lo es la solución que se ofrece. La estrategia de globalización del mundo ha desembocado en esta lucha contra la complejidad del mundo. Es necesario eliminar la complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la de la naturaleza, la de las culturas, para cumplir con la ilusión de que un día el simplismo funcione. Una fórmula resume bien este fundamentalismo del mercado: “la eliminación de las distorsiones del mercado”. Estas distorsiones expresan la complejidad del mundo. Su eliminación destruye la complejidad del mundo y lo hace invivible.

Este proceso de destrucción se halla actualmente en marcha. Llamar hoy a respetar la complejidad del mundo, implica terminar con el proceso de destrucción de la complejidad que pretende hacer al mundo compatible con las soluciones de los *terribles simplificateurs*.

II. CUARENTA AÑOS DE TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (1962-2002)

Pablo Richard

Propongo como hipótesis ver la historia de la teología de la liberación (TL) a la luz de una dialéctica mayor que ha atravesado toda la historia de la Iglesia, cual es la dialéctica reforma-contrarreforma. Desde esa perspectiva, podemos establecer dos grandes períodos en la TL. Un primer período de fundación, nacimiento, fortalecimiento y desarrollo que iría desde 1962 hasta 1984-89, y otro período que llamo recreación, refundación, reconstrucción de la TL, en el cual nos encontramos. No cabe duda de que en el primero tenemos un contexto de *reforma* de la Iglesia Católica, y de 1984 en adelante un proceso de *contrarreforma* que venía gestándose desde antes. Esa dialéctica de reforma-contrarreforma se da en la historia de la Iglesia. El movimiento de Jesús fue un movimiento de reforma en el interior del judaísmo; después vino la contrarreforma con los cuatro concilios de los siglos IV y V. Como dice Alberigo, los cuatro primeros concilios reemplazaron los cuatro evangelios, y nació ahí el credo niceno-constantinopolitano. Ese credo de los cuatro primeros concilios es el esquema básico de la teología y el catecismo de toda contrarreforma. En general, podemos decir que en el siglo IV nace otra religión que no tiene mucho que ver con la reforma del cristianismo de Jesús. En el siglo XVI tenemos las reformas protestantes y, en Trento, la Contrarreforma católica fundó otro cristianismo, otra religión.

Esa dialéctica reforma-contrarreforma acontece de igual manera en la actualidad. Primero, un contexto eclesial de reforma a partir del concilio Vaticano II, el cual hoy en día debemos valorizar más que nunca. Podemos enumerar cuatro ejes teológicos de este concilio:

- la Iglesia, pueblo de Dios;
- la Sagrada Escritura como alma de la teología y fundamento de la Iglesia;
- el magisterio al servicio de la Palabra de Dios y no al revés;
- una Iglesia abierta a la modernidad y al humanismo contemporáneo.

Este fue el primer concilio en toda la historia de la Iglesia, que fue discutido y enriquecido por un sínodo local: la II Conferencia del Episcopado latinoamericano y caribeño, en Medellín, 1968, cuyo espíritu marca toda un época de la

Iglesia de la región al denunciar la “violencia institucionalizada”, “la dependencia de nuestros países por fuerzas que inspiradas en el lucro sin freno conducen a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero”, y que reconoce el “clamor de millones de hombres por la liberación”, propone la “educación liberadora” y la “comunidad cristiana de base como el primero y fundamental núcleo eclesial”. Otro momento importante es el Sínodo de obispos del mundo, en Roma, 1971, lo mismo que la exhortación apostólica de Pablo VI en 1975, que reflejan el impacto de la TL y de Medellín en Roma. Luego viene la Conferencia de Puebla en 1979, que declara “la necesidad de la conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres”.

Aparece la contrarreforma, a partir del 84. El concilio fue una impresionante reforma teológica, pero no logró una correspondiente reforma institucional de la Iglesia, como sí lo hizo Trento. Y las dos obras posteriores, decididas por el Vaticano II, el *Nuevo Derecho Canónico* (1983), y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), es decir, la ley y el credo, fueron elaborados ya en época de contrarreforma y sofocaron el espíritu del Vaticano II. El poder y la ley de la contrarreforma pudieron más que la teología y el espíritu de reforma del Vaticano II.

En 1984 tenemos el documento del cardenal Ratzinger contra la TL, y después otro de 1986. El primero fue respondido por Juan Luis Segundo quien afirmó que Ratzinger no critica las exageraciones de la TL, sino que cuestiona la TL misma, y no solo la TL sino también el Vaticano II. En 1985, un sínodo extraordinario de la Iglesia abandona el concepto “Iglesia pueblo de Dios”, concepto eje del Vaticano II, y comienza a hablar de “comunidad”. Sigue el intento de aplastamiento de la TL a todos los niveles. Se la acusa de marxista y se declara su muerte tras la caída del socialismo, se intenta su erradicación total y sistemática de todos los espacios eclesiales y docentes, se margina a todo sacerdote o profesor sospechoso de adoptarla. Este rechazo total llega a ser el signo distintivo de la ortodoxia. Esta campaña no tuvo éxito en Brasil, donde la Iglesia jerárquica y los teólogos resistieron en su defensa de la TL.

El movimiento conservador dentro de la Iglesia desarrollado en los ochentas y noventas, tuvo como consecuencia la búsqueda de seguridad por parte de los neoconservadores, que la encuentran en la absolutización del dogma, la ley y el poder. Esto condujo a la marginación, el olvido progresivo y la desaparición del Vaticano II, donde la Iglesia en el mundo era el tema de reflexión. Ahora lo central es el mundo de la Iglesia. Se concede al Opus Dei y otras

instituciones conservadoras un liderazgo especial dentro de la Iglesia. Estas organizaciones no asumen el espíritu del Vaticano II. El Opus Dei es una especie de anti-Medellín, una opción por las élites del mundo cristiano, de opción por los ricos, por el poder. Su motivo central es perpetuar su poder institucional.

En su furia restauradora y ciega, el movimiento neoconservador y fundamentalista está destruyendo la capacidad misma del cristiano, especialmente del pobre, de ser sujeto creativo de un nuevo modelo de Iglesia y de una nueva sociedad. Ahora el sujeto es el Poder, la Ley y la Institución. Con la destrucción de la TL se busca demoler toda la reforma iniciada en el concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, toda la tradición teológica europea del siglo XX que originó la reforma moderna de la Iglesia en ese continente, al igual que la obra y memoria de nuestros obispos profetas y mártires como es el caso de monseñor Óscar Romero.

1. Teología de la liberación

Recordemos de forma muy sintética los cuatro elementos fundantes y constitutivos de la TL en su primer período:

1. *Opción preferencial por los pobres.* Es la raíz y estructura básica y permanente de toda la TL. Es la perspectiva que nos diferencia de las teologías progresistas del Primer Mundo, las cuales nacen del diálogo con las ciencias sociales y la secularización. En la opción por los pobres, el pobre es *sujeto* del Reino de Dios en la construcción de una sociedad alternativa. La opción por los pobres es la opción por una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. Los pobres son sujetos con una cultura y espiritualidad propias, portadores de Espíritu y Libertad frente a la Ley y la Institución.

2. *Prioridad de la praxis: la TL como acto segundo.* El punto de partida de la TL fue siempre la praxis de liberación, con toda su densidad teórica, estratégica y orgánica. La TL no pretende interpretar la realidad desde fuera, sino transformarla desde dentro. La práctica de liberación siempre tuvo como horizonte una sociedad alternativa y el sujeto capaz de construirla.

3. *Espiritualidad: teología con Espíritu.* La TL se definió desde el principio como una teología que nace del encuentro con el Dios de los Pobres en el interior de una práctica de liberación. En este encuentro el obstáculo capital no era el ateísmo, sino la idolatría (la perversión del sentido de Dios o su sustitución por otros dioses). Esta idolatría la descubríamos principalmente en las estructuras

de dominación, pues es ella la que hace posible que el opresor oprima con buena conciencia y sin límite alguno. La idolatría transforma a los sujetos en cosas y a las cosas en sujetos. En este sentido, la idolatría es la raíz del pecado social. El 'ateísmo' era una dimensión 'positiva' de la práctica de liberación. Nuestra cercanía mayor era con los revolucionarios ateos y no con los opresores idólatras. Incluso, descubrimos la necesidad de pasar por un cierto 'ateísmo' en la difícil búsqueda del Dios viviente.

4. *Profetismo: teología y Palabra de Dios.* La TL se pensó a sí misma fundamentalmente como teología profética, no como teología dogmática o pastoral. Asumió el grito de los pobres y la defensa del Proyecto de Dios en la Iglesia y la sociedad. La TL se enfrentó con la doctrina de la Seguridad Nacional y realizó un trabajo de animación creativa en el mundo de los pobres.

2. Refundación de la teología de la liberación (1984-2002)

En primer lugar quiero insistir en la *necesidad e importancia de la TL*, hoy, para la Iglesia y la sociedad. Los pobres, más del 70% de la humanidad, quedan, sin la TL, aún más excluidos y silenciados, con menos esperanzas y capacidad de ser sujetos de su propia historia. Sin TL, la Iglesia pierde su credibilidad en el mundo moderno, en particular en el mundo de los pobres y excluidos. Sin TL, la Iglesia se hunde con la crisis de un modelo de Iglesia ultraconservador, autoritario y patriarcal, sobre todo en los ambientes más lúcidos y críticos de nuestra sociedad. Sin TL, la Iglesia pierde su identidad y dimensión profética y vive confundida y 'enredada' en sus delitos de abuso del 'poder sagrado' (abusos en lo económico, político y sexual). Sin TL, la iglesia somete a los creyentes a la esclavitud de un Poder y una Ley absolutos que no les permiten ser sujetos libres, constructores de su propia historia, y se torna indefensa frente a los fundamentalismos económicos, políticos y religiosos imperantes en la actualidad. El futuro del cristianismo, al menos en el Tercer Mundo, se halla muy ligado al futuro de la TL.

Sin embargo, el contexto eclesial de contrarreforma, especialmente desde 1984, y el contexto sociohistórico de globalización neoliberal, especialmente desde 1989, exigen la *redefinición* de la TL. Esto significa re-tomar su raíz fundante y sus elementos constitutivos para re-crearla, re-pensarla, madurarla, y quizás radicalizarla, en el nuevo contexto de cambio de época que nos toca vivir. Hay, por consiguiente, una exigencia de *fidelidad* a la raíz de la TL: la experiencia de Dios en la opción preferencial por los

pobres, pero de igual modo una exigencia de *creatividad* para responder a los nuevos desafíos.

3. *Estrategia general para orientar nuestro caminar teológico y eclesial*

Es extremadamente importante asumir una metodología, una orientación, un paradigma, una estrategia, que *oriente* nuestro caminar de modo *positivo*. Presento aquí cinco puntos que a primera vista pudieran parecer conservadores, si bien son profundamente radicales. Apuntan a realizar un trabajo que tenga por horizonte el pueblo de Dios y no las minorías intelectuales. Existe el riesgo de producir una TL que circule nada más entre las élites intelectuales. ¿Cómo hacer una TL fiel a sus principios que impacte a un tiempo a la Iglesia como pueblo de Dios y a la sociedad, con cierta eficacia quizá no a corto plazo mas sí a mediano plazo, sabiendo que la TL propone tanto un modelo de Iglesia y sociedad como los sujetos que la hagan posible? Entonces, planteo estos cinco puntos:

- a) *Fidelidad creativa a la reforma eclesial* iniciada por el Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta reforma se ha dado históricamente *en el interior de* la Iglesia. No fue como la Reforma protestante del siglo XVI, la cual chocó con la Iglesia y tuvo que desarrollarse fuera y en contra de ella. La reforma del Vaticano II, iniciada por la propia jerarquía dentro de la Iglesia, permite *mantener el proceso de reforma eclesial en el interior de ella*. Hoy en día carece de sentido crear una iglesia paralela o marginal. Tenemos que llevar a cabo un trabajo al interior de la Iglesia.
- b) No queremos otra Iglesia, sino *otra manera de ser Iglesia, otro modelo de Iglesia*.
- c) No establecer la confrontación como estrategia central, sino *crecer ahí donde está nuestra fuerza*.
- d) Afirmar la *opción preferencial por los pobres y los excluidos* como elemento no negociable, como punto de partida y orientación determinante y permanente de cualquier refundación de la TL y otras.
- e) En el momento actual, de *transición* entre un modelo que desaparece y otro que todavía no surge, priorizar tres cosas: la construcción de la *esperanza*, la creación de *fundamentos sólidos* y la *formación* de personas. En un período de transición como el actual estas tres tareas no son estrepitosas, sino que se acontecen bajo tierra, con una eficacia silenciosa y a largo plazo, ahora que no por eso son menos eficaces y duraderas.

Después de presentar esta estrategia general, podemos retomar los cuatro puntos fundantes de la TL señalados anteriormente para verlos a la luz de esta propuesta estratégica.

1. La opción por los pobres se radicaliza en esta refundación. Esta opción, además de ser una opción personal, es opción por una racionalidad. No puede optarse por el pobre sin optar por una racionalidad contraria a la del sistema. Si el sistema excluye, optamos por el excluido, el pobre, como sujeto creador de una nueva sociedad donde quepamos todos los seres humanos.
2. La praxis de liberación ha cambiado enormemente del 84-89 para acá, y eso afecta a la TL. Por ejemplo, el desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil. Ya no se trata tanto de tomar el poder cuanto de construir nuevos poderes en la base, desde abajo, desde la sociedad civil caracterizada por los movimientos sociales, nuevos movimientos, nuevos sujetos. No obstante, no podemos quedarnos ahí. Existe una tarea común a todos los sujetos: campesinos, mujeres, jóvenes, indígenas, etc. Existe una tarea común de reconstrucción a largo plazo que es la reconstrucción de la nación. Y por último, la más importante, la reconstrucción del ser humano como sujeto. Es el sujeto que afirma su vida en la vida del otro y en la vida de todos. El sujeto no puede actuar aislado, sino junto con otros en comunidad.
3. Los retos para la Iglesia y la TL en el campo de la espiritualidad son inmensos. Nunca había estado tan de moda la búsqueda de una nueva espiritualidad.
4. La renovación de la TL como movimiento profético es importante hoy, pese a que también cambia. Hoy vivimos el profetismo en su fase apocalíptica, solo que valorizando la apocalíptica. No es la degeneración de la profética, sino otra manera de ser profeta en una situación nueva.

4. *Lectura popular de la Biblia y nueva Iglesia*

Un nuevo campo de desarrollo de la TL es la Lectura popular de la Biblia (LPB), la cual procura devolverle ésta al pueblo de Dios. El pueblo de Dios es desde donde nació la Biblia, es su propietario, y ella es el canon, en el sentido de criterio, instrumento de discernimiento. La LPB se propone entregarle este canon, que es como la gramática de la fe, para que el pueblo de Dios pueda con él discernir dónde está Dios, cómo es, cuál es el Reino de Dios. Intenta entregarle la Biblia a las comunidades para que con ella en mano puedan discernir dónde está el cristianismo y dónde no. De esta forma, el pueblo, a través de las comunidades y

sus líderes y con toda una metodología, se constituye en sujeto que, con autoridad, libertad, autonomía, legitimidad y creatividad, discierne la Palabra de Dios.

La LPB apunta a una reforma de la Iglesia. Apunta a un nuevo modelo de Iglesia. El movimiento bíblico conduce a largo plazo a un nuevo modelo de Iglesia. El cristianismo nació plural; ese nacimiento se dio contra el fundamentalismo de la ley, el dogma y el poder absoluto. La pluralidad, el ecumenismo, el diálogo intercultural e interreligioso se enfrentan radicalmente con el fundamentalismo del movimiento neoconservador que propone la unicidad de la institución, el poder y el dogma.

5. Crisis de un modelo de Iglesia y abuso sexual

Finalmente, quisiera decir unas pocas palabras con respecto al tema del abuso sexual, sobre el cual la TL debe manifestarse. Porque detrás de este problema se encuentra la cuestión del poder sagrado. El abuso sexual es un caso límite de una situación mucho más corriente de abuso del poder sagrado en lo económico, en lo social, en lo institucional. Hay un modelo de Iglesia conservador que concibe, educa, forma a los sacerdotes con un poder sagrado con el cual pueden hacer cualquier cosa. Y el caso límite es el abuso sexual.

El abuso del poder sagrado es cotidiano en las comunidades. Los sacerdotes abusan de la comunidad, los obispos de sus subalternos y de las instituciones, etc. Todo eso es abuso del poder sagrado, y el caso extremo es el abuso sexual. Luego, el abuso del poder sagrado es la expresión visible de una crisis de la contrarreforma, de esa iglesia neoconservadora. Es importante no hundirse con esa crisis, y levantar más bien otro modelo eclesial con una concepción del ministerio radicalmente distinta. La crisis de su modelo eclesial es utilizada por la contrarreforma para matar la capacidad profética de la Iglesia en tanto canon. Es un macabro problema real que denuncia a esa iglesia conservadora, pero que a su vez puede castrar a la Iglesia toda, inclusive a la iglesia de la TL y su capacidad profética. En la actualidad, en América Latina y el Caribe existe mucho cansancio con la contrarreforma. Cuando se enarbola la bandera del Vaticano II, Medellín y Puebla, la gente empieza a caminar de nuevo, ya que ella demanda recuperar esa reforma y refundar la TL. No podemos enredarnos en los problemas de la crisis de la contrarreforma, de ese modelo de iglesia neoconservador que hace agua por todas partes. El aspecto más visible de tal crisis es el del abuso sexual, sin embargo hay mucho más, y quizá más grave, en otros ámbitos. En consecuencia,

en lugar de enredarnos con esa crisis del modelo debemos levantar una alternativa, y por eso la importancia de proponer un modelo de Iglesia diferente, fundado en el Vaticano II, Medellín y Puebla, y de refundar la TL con una racionalidad totalmente distinta. Hay que repensar, recrear la TL en este segundo período, y ésta es la tarea para nosotros hoy.

Comentarios a las dos exposiciones iniciales

Sturla Stalsett

El sujeto viviente que grita, que interpela, que se rebela, está presente como sujeto negado, como ausencia. ¿Cuál sería la huella de este sujeto en lo presente, en lo real-concreto? ¿En qué fenómeno podemos sentir, vivir, reconocer esta ausencia presente del sujeto? La huella del sujeto negado y ausente la descubrimos en la experiencia de la vulnerabilidad humana. Todo ser humano es vulnerable, los excluidos y marginados de manera más evidente y urgente. Pero la vulnerabilidad es condición de posibilidad de lo humano como tal, condición antropológica absoluta. Un ser invulnerable —si fuese posible— ya no sería humano. Por eso, la vulnerabilidad también es un fundamento de la ética, de toda ética posible.

La única forma en que puede escucharse la voz que emerge desde la vulnerabilidad y de responder a ella, es reconociendo la propia vulnerabilidad. Dicho de otro modo, sin el reconocimiento de la interdependencia que emana de una vulnerabilidad compartida, no es posible escuchar y responder al grito del sujeto. Esta interdependencia, expresada en la vulnerabilidad compartida, se afirma en la frase: “el asesinato es suicidio”. Antropológicamente dicho: “Yo soy solo si tú también eres” (*ubuntu*); éticamente expresado: “Ama a tu prójimo, porque tú lo eres” (Lévinas). Si esto es así, sería interesante dar un paso más y relacionar esta observación de la vulnerabilidad como huella del sujeto ausente en lo presente con el fundamentalismo y la estrategia de la globalización del Imperio.

Lo que los fundamentalismos religiosos tradicionales —protestantes, católicos, islámicos, hindúes— y el fundamentalismo del Imperio neoliberal globalizado tienen en común, es que no aceptan su propia vulnerabilidad, y por ende son insensibles a la vulnerabilidad del Otro —el sujeto negado—. Ambos sueñan con la invulnerabilidad absoluta y niegan su vulnerabilidad proyectando monstruos. No obstante, los modos de buscar la realización de tal sueño son distintos. El fundamentalismo religioso quiere

eliminar a su adversario por medio de la violencia simbólico-religiosa que se nutre de los textos sagrados, la historia y el dogma. El fundamentalismo del Imperio global busca realizar su sueño con la tecnología, particularmente la armamentista. Ambos fundamentalismos niegan al sujeto como ser humano vulnerable, no viendo que su negación de tal vulnerabilidad es su punto más débil —el punto que al final hará caer todos los fundamentalismos y todos los imperios.

Jung Mo Sung

La afirmación de que el asesinato es suicidio es problemática. Es válida en sociedades pequeñas y antiguas, donde el asesinato biológico es suicidio porque crea una crisis de relaciones de la comunidad, que la acaban. Decir hoy que el asesinato es suicidio, es problemático. Hoy, en la política neoliberal, el asesinato en masa es una metáfora del asesinato de las pequeñas comunidades y el suicidio como efecto potencial puede ser a largo plazo, pues esta generación no va a morir. Puede significar que usted acaba existencialmente con su sentido de vida al negar el derecho del otro, mas esto no es asesinato-suicidio biológico en sentido literal.

Tenemos, entonces, que analizar qué significa el asesinato en masa hoy, y si esto significa en realidad suicidio biológico de la gente que asesina. Y no me parece que la modernidad vaya camino a la autodestrucción. Porque si la crisis ecológica mata al 90% de la población mundial y quedan sesenta millones de personas, la capacidad destructiva de estas personas no es suficiente para destruir la naturaleza. Hay que discutir en qué sentido el asesinato es suicidio en vista de que toda discusión posterior puede fundarse en una idea lógica, aunque sociológicamente no aceptable.

Juan José Tamayo

Mi pregunta es ¿cuál sería el papel de la praxis en la constitución del sujeto? ¿Qué papel se atribuye o reconoce a estas alternativas, a estas praxis de los movimientos de resistencia global o a estos Foros sociales mundiales, etc.? Respecto a la intervención de Pablo, me parece que se trata de una intervención donde no sobra nada, empero falta algo. Se me ocurre pensar que es una reconstrucción de la historia de la TL casi totalmente católica. Pienso que la TL es una de las grandes y mejores obras ecuménicas. Se ha citado al Vaticano II, pero se podría citar de igual forma la Cuarta Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias de Upsala del año creo que 68, o la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad en Ginebra 1966. Hay que incorporar en el análisis esa otra perspectiva. En un clima ecuménico, y más

tratándose de la TL, deberíamos utilizar la palabra en plural, las iglesias.

Luis Rivera Pagán

En *El grito del sujeto* y algunos artículos Franz ha planteado un asunto que puede ser clave, que es agosto de 1945. Esto implica un cambio cualitativo en la posibilidad de autodestrucción humana. Ahí sí el asesinato puede ser un suicidio.

En el pasado encuentro de 1999 salió a colación el concepto bíblico del *clamor a Dios*. Si uno toma ese concepto tan presente en la Biblia y lo elabora bíblico-teológicamente con relación al grito del sujeto, ahí podría surgir un diálogo muy fructífero. El clamor a Dios está muy presente en toda la Biblia y termina en el Nuevo Testamento como el clamor de la creación.

Por último, la TL no es en este momento, de ninguna manera, propiedad exclusiva de América Latina y el Caribe. No se debe hablar de refundación de la TL sin recordar que en las últimas tres décadas, en todas partes del mundo, han aparecido movimientos que reclaman asimismo el título de teología de la liberación y que aportan elementos muy críticos y valiosos. Ese re-pensar no puede hacerse exclusivamente con latinoamericanos y caribeños, sino también con otras teologías de la liberación que han ido emergiendo.

Isabel Rauber

En los movimientos sociales, este debate sobre el sujeto y la racionalidad moderna es central. Entendemos los sujetos como un conjunto de actores sociales articulados vertical y horizontalmente, más como tendencia hacia, que como realidad dada. No entendemos el sujeto como algo dado. La discusión acerca del sentido de las prácticas y las alternativas ha trascendido el debate de clase o movimiento, ubicándolo dentro un debate mayor, trascendente, de crisis de civilización. En segundo lugar, en cualquier acepción que se tenga de ese sujeto, la actitud del sujeto como rebelión tiene que ver además con un cuestionamiento crítico de la misión histórica, porque hay una misión histórica de ese sujeto en cualquier interpretación, si bien no está predeterminada y se tiene que cumplir a cada paso, decidiendo en cada momento la orientación de una praxis colectiva, articulada y plural.

José Comblin

Quisiera añadir algo con respecto al aplastamiento de la TL. Creo que hay que hacer una distinción entre lo sucedido en Brasil y los países de habla hispana, puesto

que la historia ha sido muy diferente en uno y otros. Conviene, por tanto, afirmar que no hubo aplastamiento total y que, por lo menos en Brasil, la TL no fue aplastada.

Estela Fernández

Es evidente que en la exposición de Franz resuenan categorías muy propias de la dialéctica hegeliana. En esta dialéctica el proceso es necesario, es racional, cada momento obedece a una necesidad de tipo lógico, todo el proceso está gobernado por la idea de progreso y se encamina a la realización de una meta prefijada. La pregunta sería entonces: ¿cómo pensar el tema del sujeto dentro del marco categorial dialéctico, pero sin caer en el peligro de una visión dialéctica hegeliana, con las características antes anotadas?

Silvia Regina

Me parece muy importante la reflexión de Pablo sobre los pecados del abuso del poder ministerial, pues pocas veces se habla de estos temas tan cruciales. Considero que a partir de este análisis se podría hablar de fundar un modelo de Iglesia diferente. Este aspecto plantea desafíos fundamentales a la Iglesia Católica y podría igualmente plantear grandes desafíos dentro de la TL, lo cual la pondría en diálogo con otras teologías como la teología feminista y la teología negra, que hacen análisis en la misma línea. Aquí está en juego toda la cuestión del patriarcalismo en la estructura de la Iglesia.

Jorge Pixley

Tengo una pequeña observación en lo que atañe al uso de la palabra fundamentalismo para referirnos al mercado. Entiendo por qué lo usamos, y aun así pienso que es estirar mucho una palabra que estimo es muy específica. Creo que debemos partir del hecho que hay fundamentalistas que se declaran como tales con orgullo. Cuando usamos el término de manera *literal*, aludimos a esos grupos que se autodeclaran fundamentalistas. Cuando usamos el término en sentido *analítico*, lo aplicamos por analogía a otros grupos que se parecen a éstos que se confiesan fundamentalistas. Cuando utilizamos el término de manera analítica propongo no extender tanto su uso, hasta el punto que deje de ser útil para el análisis. Propongo restringirlo para referirnos a movimientos religiosos, escriturísticos, virulentamente antimodernistas, autoritarios y patriarcales, y que tengan proyectos políticos restauracionistas. Los fundamentalistas en los EE. UU. creen que Bush realizará un proyecto restauracionista. Propongo una discusión sobre el uso del concepto.

Ángel Ocampo

La negación del tejido humano caracteriza al proceso que estamos viviendo, y tiene dos características centrales: el cortoplacismo y la fragmentariedad. Recuperar la realidad implica recuperar una visión de totalidad del tejido social y natural y rechazar esas dos ideas.

La rebelión, en efecto, tiene una relación dialéctica con la revolución. La rebelión es una respuesta primaria básica que recupera la emotividad y que puede derivar en revolución. Sin embargo ahí mismo se empieza a hacer mella sobre la revolución, ya que el carácter institucional acaba con el carácter primario, subjetivo de la rebelión. Si bien la recuperación de la emotividad, la sensibilidad, es un grito aún no discernido por la razón, en algún momento tendrá que hacerlo, y por ende el grito tendrá que pasar a ser palabra. Si en principio fue el verbo, después vendrá necesariamente una racionalidad. Este paso es inevitable.

Respuestas a los comentarios

Franz Hinkelammert

Lo del postulado el asesinato es suicidio, hay que trabajarlo mucho más. Primero, debemos discutir por qué es postulado. No es experiencia en el sentido de un hecho particular verificable. Pero en cuanto postulado lo considero condición de realismo. Frente a esto existen otros postulados contrarios, también de la razón práctica, aunque falsos. Por ejemplo, el de la mano invisible. Éste parte de una experiencia: por todos lados hay autorregulaciones. Esta experiencia se transforma en postulado en tanto determinación de la realidad en cuanto tal, y se transforma luego en mano invisible. Éste es también un postulado de la razón práctica, no es teoría. Estos postulados se enfrentan, y allí, la solución solo puede ser en la línea de la apuesta de Pascal.

Ahora, con respecto a la praxis. Tiene mucho que ver con la praxis en tanto se trata de alternativas. No obstante, las alternativas sin un sustento se quedan en el papel. No considero posible un movimiento en favor de una alternativa si no lo puedo sustentar en una fuerza que nazca del sujeto, anterior a todas las instituciones y clases sociales.

Por último, el fundamentalismo, tal como lo plantea Jorge, lo entiendo perfectamente. Aun así, creo que hoy este concepto está siendo rebasado; se lo usa de manera amplia.

Pablo Richard

Unas cuestiones puntuales. Considero muy importante el diálogo teológico con Asia y África, al igual que el diálogo interreligioso. El contexto de mi ponencia es católico, es cierto, sin embargo esto no significa que sea antiecuménico ni excluyente. Se trata de una reflexión parcial, y quizá en un subtítulo deba especificarse eso. Con todo, sería bueno percatarnos de que propongo un marco de análisis mucho más amplio, dentro de la lógica *reforma-contrarreforma* en la Iglesia, que es una lógica mayor presente en toda la historia de la Iglesia desde sus orígenes, y dentro de la cual está incluida, por ejemplo, la reforma protestante del siglo XVI. En ese sentido, la Iglesia es ahí toda la Iglesia, incluida la católica y la protestante.

3. EL SUJETO CRISTIANO

José Comblin

Nuestro asunto es el sujeto cristiano. Ser cristiano es vivir en Jesucristo, seguir su camino. Pueden serlo tanto personas que pertenecen a iglesias cristianas, como personas que no pertenecen a ellas. Las contradicciones de la condición humana son tales, que personas de iglesias cristianas pueden no ser cristianas. Por eso, no voy a hablar de la Iglesia, sino del sujeto cristiano.

Tomamos aquí, como punto de partida, la pregunta: ¿cuáles son las personas que el pueblo considera cristianos? Pues personas en las que se identifica una presencia de Jesucristo, una vivencia, una vida, una actuación. Pero, ¿cuáles son las personas en las que el pueblo reconoce: “Éste es Jesús, ahí está Jesús”? Don Helder Cámara contaba que una vez visitó a una viejita muy pobre del nordeste del Brasil, en cuya casa había varias fotografías del padre Cícero. El padre Cícero es el patriarca del nordeste, excomulgado durante cuarenta años, aunque santo para el pueblo. Y Don Helder preguntó a la mujer: “Veo que usted quiere mucho al padre Cícero”. “Sí, mucho, mucho”, respondió la anciana. “¿Y por qué?”. Y ella contestó:

CITA Voy a decirle por qué, pues confío en usted. Yo quiero al padre Cícero, porque el padre Cícero es el mismísimo sagrado corazón de Jesús.

Entonces, hay personas en las que la gente reconoce “éste es el Cristo, es Jesucristo en este mundo, es su presencia actual”. Éste es el punto de partida que quiero adoptar. Aquellas personas que son consideradas como presencia

de Cristo en el mundo. Y para no partir de definiciones teóricas deseo preguntar ¿qué hacen esas personas, cómo actúan, cómo viven? Porque la teología, desde el momento en que pasó a la lengua griega ha sido deformada durante dieciséis siglos tratando de decir lo que las cosas son, debido a que en griego la palabra ser es fundamental. En la filosofía ésa es la pregunta fundamental, la pregunta por el ser; todos quieren saber lo que son las cosas. Y justamente ésa es la pregunta que en la Biblia nunca se hace, porque el verbo ser no existe en la lengua hebrea. Por consiguiente, es imposible preguntarse qué es ser cristiano. En consecuencia, el punto de arranque no es una noción, una definición de lo que es ser cristiano. Uno nada más trata de seguir a Jesucristo, de entrar en su camino dentro de sus limitadas capacidades. Decir: “yo soy cristiano”, es una gran pretensión. Ahora que, hay sujetos en los cuales la gente reconoce a Cristo. ¿Qué personas son éstas que quedan en la memoria del pueblo, memoria transmitida de generación en generación, que a pesar del paso del tiempo permanecen como un testimonio constante?

En primer lugar están los *mártires*. El Imperio es un conjunto de dominación, mental y material. El mártir se opone a ese conjunto, está al frente de la lucha; en apariencia ha sido derrotado, mas en realidad es vencedor en vista de que tiene la seguridad de que Jesús finalmente vencerá. Es un combatiente que lucha hasta la muerte, como Jesús. Él es el modelo del mártir.

Después vendrán los que en aquel tiempo llamaran los confesores. Son los *testigos*. Éstos actúan en un Imperio que se dice cristiano, y en el cual el emperador se dice cristiano. Los testigos se oponen a esa pretensión. Ambrosio se opone al emperador; Juan Crisóstomo denuncia el sistema imperial y su inmoralidad; Agustín denuncia al Imperio Romano como una inmensa máquina de latrocinio, como un robo colectivo inmenso. Cuando acontece el saqueo de Roma, en el año 410, nadie se conmueve, más bien se lo ve con alegría porque se entiende que ha caído el gran ídolo, la gran Bestia, por más que se dijera cristiana.

Después tenemos los *monjes* del desierto y toda la vida monástica, que ya es una cosa más ambigua, pues no hay vida monástica en los evangelios; eso proviene de otra cultura, muchos sospechan que del budismo. Los monjes ya no luchan contra el Imperio sino contra el demonio, al que ven como el enemigo que está detrás de todos los enemigos. Entienden su vida como una lucha permanente contra el enemigo del género humano. En la soledad del desierto libran un combate diario contra Satanás y luchan con mente y corazón para afirmar el Reino de Dios.

Más adelante, y dentro de la cristiandad, ¿quiénes son las personas que permanecen en la memoria del pueblo cristiano? Destaco ahí a Francisco de Asís. Justamente el cristiano que se opuso a todo el sistema de la cristiandad. Lo hizo con mucha humildad y con plena conciencia de su debilidad como ser humano; rechazó la propiedad, la ciencia, todos los medios de poder que estaban en manos de la Iglesia en ese momento.

Los reformadores del siglo XVI fueron también venerados como representantes de Jesucristo.

Después del concilio de Trento, en una lucha que durará trescientos años y producirá millones de muertos en guerras de religión totalmente inútiles y destructivas entre católicos y protestantes, la Iglesia Católica se encerró en sí misma a defender su identidad. En América Latina y el Caribe se fundó además la Inquisición. De ese período, ¿qué personas quedan en la memoria del pueblo? Casi ninguna. La teología fue estéril en esa época. De esa época, no queda nada.

Si pasamos a América, ¿quiénes aparecen como figuras cristianas, como modelo a seguir, en el primer siglo de conquista y colonización? Los misioneros y obispos que lucharon contra la colonia. Las Casas, Diego de Medellín y otros tantos citados en Puebla y venerados en la tradición de la teología de la liberación. Ningún rey de España, aunque recibieran del Papa la tarea de cristianizar las colonias. Quienes defendieron a los indígenas y negros, los que se opusieron al sistema imperial, esos sí son recordados como cristianos en nuestro continente.

En América Latina y el Caribe, entre 1960 y 1985 hemos conocido una generación de cristianos muy activos, como el grupo de obispos de Medellín, muchos religiosos y religiosas comprometidos, miles de laicos, delegados de la Palabra, dirigentes de comunidades, militantes comprometidos que pagaron con su sangre o con tremendas humillaciones su combate en nombre del evangelio. Estos no son beatificados por el Vaticano, no obstante están en la memoria del pueblo, de los pueblos. Bueno, aquí tenemos un punto de partida para ver qué es ser sujeto cristiano. ¿Qué hace un cristiano como sujeto activo? Se esfuerza por ser imagen de Dios en el mundo. ¿Qué Dios? Del Dios que da la vida, la multiplica, y que abre espacio para que las criaturas puedan ser libres. Ser imagen de Dios es, entonces, abrir espacios para que otros puedan vivir y vivir más, tratar de dar vida de toda manera posible en la diversidad de la condición humana y en libertad. Y ¿qué es dar vida? Primero que todo, por ejemplo, en el nordeste de Brasil, dar vida es traer agua donde cuatro millones de personas no la tienen. Traer agua

desde muy lejos para que a cada uno pueda ofrecérsele un poco para tomar. Dar vida es dar alimento a quien no lo tiene y muchas cosas más. La vida es acción, producción, creación, mas siempre en combate ya que hay inmensas fuerzas opuestas. Por eso, vivir de acuerdo con el evangelio es estar siempre en oposición. Y si uno no tiene conflicto, debe preguntarse cómo puede ser cristiano así. En la democratización de Brasil, en los últimos diez años han sido asesinados cerca de 1.500 dirigentes sindicales. Nadie ha sido condenado por tales asesinatos. Los jueces son comprados o intimidados. Existe total impunidad. Luego, ser cristiano es vivir en una situación conflictiva y ser participe de una lucha que es colectiva, con toda la humanidad implicada en ello.

1. La lucha por la libertad

Dar vida es luchar por la libertad. Nuestra vocación, dice Pablo en la epístola a los Gálatas, es la vocación en la libertad. Hemos sido llamados para ser libres. Ahora que, ése es un combate terrible. Especialmente porque el adversario muchas veces se encuentra dentro de la misma persona. La fuerza del miedo es la barrera del pueblo campesino. Tiene un miedo terrible a todo lo que es superior, a todo lo que es fuerza, a todo lo que tiene poder. Y el pueblo no se atreve. En Brasil, felizmente el pueblo ha vencido el miedo. Empero, vencer el miedo es algo muy difícil y después vienen muchas otras etapas.

Además del miedo, es necesario vencer la falta de confianza en sí mismos. En América Latina y el Caribe es mucha la falta de confianza de la gente en sí misma. En el mundo popular, el sentimiento de inferioridad e incapacidad constituye una gran barrera para la lucha por la libertad. La gran virtud por desarrollar es el orgullo, sin embargo siempre se enseñó que la virtud mayor era la humildad.

2. El sujeto y las instituciones

En una sociedad desarrollada, en la que se multiplican y las actividades se vuelven más complejas, nacen las instituciones. Sin instituciones, sin asociaciones, el individuo, en la actualidad, difícilmente consigue sobrevivir. Pero con la asociación aparece el poder, la dominación, la corrupción. No existe institución en la que de modo inevitable no aparezca ese tipo de vicios y defectos. Y eso debido a que toda institución tiene como meta fundamental su propia subsistencia. La finalidad de una institución es permanecer, resistir a los adversarios, defender sus derechos y, si es posible, crecer. En eso no hay diferencia

entre instituciones religiosas y no religiosas. Las instituciones religiosas obedecen a las leyes de la sociología humana y a las leyes del comportamiento humano normal. Así, la finalidad de la Iglesia Católica es defender su identidad, defenderse de sus enemigos y conquistar, crecer para conquistar; igual una diócesis o una parroquia, e igual las demás instituciones mayores. En consecuencia, nos hallamos en un conflicto entre la vocación cristiana y la institución que se hace necesaria, inevitable, indispensable desde el momento en que los seres humanos son muchos. ¿Cómo lograr ser cristiano dentro de una institución? Ése es el gran desafío. Los monjes antiguos eran de la idea de que para ser cristianos había que salirse de la institución y vivir en soledad. Con todo, la vocación cristiana no es el querer salvarse uno solo sino justamente llevar al mundo a la libertad. Liberar al mundo. Entonces, la lucha contra la institución, el Templo, la ciencia de los doctores, la autoridad de los ancianos, el orden, es inevitable. Mas de igual forma la institución es inevitable. De ahí lo dramático de la historia.

Nadie puede vivir puramente cristiano. Hay que vivir en este mundo, en un mundo de instituciones y en un combate permanente. Un estudioso de la sociología de la religión asevera que una institución religiosa se corrompe después de un siglo. Si no se reforma, la corrupción es definitiva. Requiere por ende de una reforma constante. Volver a los orígenes, deshacerse de sus bienes. De todo lo innecesario. De lo contrario, se convierte en administradora de los bienes. En la Iglesia Católica muchísimas personas se pasan el tiempo administrando instituciones y bienes. Y Jesucristo, ¿dónde está? Cuando menos hay que ser conscientes de que administrar bienes o instituciones no es la vocación del cristiano. Todas las instituciones viven a su manera esta situación y terminan siendo prisioneras de sí mismas. Eso es fundamentalismo. Es la institución que se encierra cada vez más en sí misma y se aísla; se siente atacada, vive en estado de defensiva constante y anhela controlarlo todo. Cuando no existía el ferrocarril había más autonomía pues la gente vivía muy lejos, las orientaciones demoraban mucho más y el control era menor. Ahora, con la globalización y el Internet, es terrible; las orientaciones llegan en un segundo y el control se extiende y se hace cada vez mayor. Toda técnica nueva brinda una nueva oportunidad y poder para dominar más. Los de arriba lo saben bien, y utilizan toda nueva tecnología para eso. Los de abajo debemos ver cómo esas tecnologías pueden ayudar a la libertad, cómo con ellas se puede promover la libertad en lugar de utilizarlas solo para la opresión. Eso lo veremos a partir del 2 de enero del 2003 en Brasil.

4. SUJETO E INTERCULTURALIDAD

Maryse Brisson

Inicio mencionando a J. Stiglitz, puesto que resulta interesante ver a alguien del sistema reconocer que existe un fundamentalismo del mercado en el mundo actual. Él ofrece muchos ejemplos del modo como se presenta este fundamentalismo: habla de la terquedad de imponer la propia visión de las cosas, de la ceguera frente a lo que es evidente para otros, del autoritarismo en la aplicación de un método decidido a ultranza, del descuido ante las contextualizaciones y de la descalificación del otro diferente. En este contexto de denuncia, tanto desde afuera como desde dentro del sistema, es que se presenta la propuesta de la interculturalidad como alternativa.

Me interesa rescatar algunas aportaciones de Raúl Fornet Betancourt y de un grupo de filósofos, participantes del Congreso Internacional de la Filosofía Intercultural, quienes perciben la Interculturalidad, y por tanto la filosofía intercultural, como una posible alternativa al curso actual del proceso de globalización:

- 1) ven la cultura como gestora de interpretación y sentido de la realidad, como reserva de humanidad, en un mundo que se quiere con visión única;
- 2) reconocen la existencia de una pluralidad de tradiciones y memorias de liberación;
- 3) reconocen que hay conflictos internos que toda tradición esconde, luchas por la sobrevivencia y también fuerzas vivas;
- 4) identifican, en el interior de toda cultura, formas de desobediencia cultural, de crítica de la tradición y de demistificación de las culturas como sagradas;
- 5) plantean recuperar lo que el mercado capitalista robó a las culturas, entre otras cosas, su aporte como fuente de interpretación y de sentido de realidad, la posibilidad de los pueblos de disponer del tiempo y del espacio propios, la capacidad de modelar su materialidad y la participación como poder real para reordenar y configurar la contextualidad;
- 6) por último, hablan de acudir a la visión de una pluralidad de mundos y la posibilidad de, con el concurso de las culturas, cancelar las costumbres y consecuencias del colonialismo, así como de construir desde abajo multi-universo a partir de un tejido de solidaridad que no niega las raíces contextuales.

Quisiera plantear junto a estos elementos muy positivos, algunas ideas para profundizar el tema.

Primera. Me pregunto si no habrá un paso anterior a la reapropiación y rehabilitación de las culturas vía rehabilitación de algunas de sus tradiciones. Sabemos que con todos los procesos de colonialismo, después de las independencias no se sabe bien qué tradiciones, portadoras de vida, son rescatables; y a veces las más energéticas son para enfrentar. Por consiguiente, la necesaria rehabilitación de las culturas implica ya toda una complejidad conflictiva.

Segunda. Estamos en un mundo que desea pueblos sin memoria. Todo está organizado para que no exista memoria. En la vida normal se observa que cada vez más hay cosas que se dirigen a la persona como a una trascendencia indiferenciada, como a un ejemplar cualquiera en medio de toda la gente. En esa intercambiabilidad el sujeto pierde referencia propia. Es como si entrara ya orientado para hacer las cosas. Dos mecanismos del sistema afirman esa abstracción e indiferenciación y apuntan a matar la memoria. Uno es la robotización de la persona. Otro, llenar la cabeza de cosas (imágenes, información, etc.).

La desobediencia cultural es una idea de gran relevancia. Trasciende la propia cultura y tiene que ver con el fundamentalismo, pues si dentro de una cultura no se acepta seguir ciegamente lo establecido, significa que ya desde lo local no se acepta el fundamentalismo. Y si no se lo acepta adentro, ¿cómo se lo va a aceptar fuera? La desobediencia cultural pone en claro que el Otro no está necesariamente fuera de la cultura. Uno empieza a encontrar al Otro dentro y tiene que empezar a hacerlo.

El tema de la cultura y el arraigo es muy importante ya que vivimos en un mundo con mucha migración. Se habla de la cultura como de algo local, nacional, como algo muy ubicado. Y resulta que nos hallamos en un mundo con gran migración. La gente migrante vive el conflicto de desaparecer en la indiferencia de la uniformidad aparente o revestirse de su singularidad y morir por el rechazo a la singularidad. En este sistema se da un esfuerzo para integrar, y al mismo tiempo un rechazo a la población migrante; una presión para que ella adopte la visión única, no obstante, aun adoptando tal visión única, no se logra el aprecio de la gente integrada.

Ahora me gustaría mirar más de cerca la facticidad de un diálogo intercultural. ¿Se dan, de hecho, las condiciones para un diálogo intercultural? ¿Cómo puede realizarse un diálogo intercultural sin que dentro de ese diálogo no haya uno que objetive a los otros? ¿Y cómo podría acontecer

una relación de un Yo con Otro, en un diálogo como el que se pretende?

En nuestro mundo, en el encuentro asimétrico del Yo con el Otro, las actitudes originales, genuinas, son de vergüenza o de soberbia. Nuestra sociedad se caracteriza por crear situaciones que llevan a la vergüenza, verbigracia, situaciones de desempleo, exclusión, hambre, pérdida de autonomía, pérdida de materialidad, brecha creciente entre ricos y pobres, producciones y mercancías inaccesibles, dependencia económica, alimentaria, etc. Como contraparte, la soberbia del poderoso, del incluido, o de quien simplemente está menos mal.

Si no nos damos cuenta de toda la dinámica existente entre el Yo y el Otro, no podemos obviar estas situaciones donde hacemos del Otro otro-objeto. Hay un Yo y un Otro que se encuentran frente a frente. Para Sartre, no existe un encuentro del Yo y el Otro que no sea de un conflicto en el cual un Yo trata de objetivizar al Otro y el Otro de objetivizar al Yo. Lo que me interesa es que esta objetivación mutua depende de la situación del Yo y de la situación del Otro. Cada uno tiene un determinado control sobre las herramientas, los utensilios, y calcula sus posibilidades de utilizarlos para conseguir sus fines. Cuando yo me encuentro con un otro que me hace sentir objeto, significa que mis posibilidades están muertas y son utilizadas por la otra persona para alcanzar sus fines. Estamos en un mundo así.

Es por esto que a efectos del diálogo intercultural y la interculturalidad, el tema de la cultura y la apropiación es decisivo. De ahí el reclamo de reorganizar la materialidad, el espacio y el tiempo. En este sistema hay una minoría que tiene el control sobre las cosas del mundo y, en consecuencia, quienes no tienen control de las herramientas no pueden nunca pasar de la condición de yo objeto a la de Yo sujeto. Esto lo encuentro muy fuerte porque significa que cada pueblo ha de recuperar su posibilidad de organizar su tiempo, espacio y materialidad, sin lo cual nunca tendrá la posibilidad de lograr su posición de sujeto, dado que ésta implica la capacidad de utilizar las herramientas hacia fines propios. La reivindicación del control de los medios, del espacio y el tiempo, es una reivindicación vital para los pueblos, y una condición básica del diálogo intercultural.

Comentarios a las exposiciones

Arnoldo Mora

El origen de la tradición bíblica y su diferencia fundamental con la cultura occidental, es precisamente su confrontación con la violencia. La cultura occidental ve la violencia en la naturaleza, mientras la tradición bíblica la ve en el ser humano y llama a enfrentarla. Es Tomás Hobbes quien naturaliza la violencia. En contra de esto surge esta otra concepción que llamamos del sujeto. Sartre, y ahí difiero un poco con Maryse, ve justamente en la mirada el acto institucional de violencia. O sea, desde el momento en que yo miro al otro lo convierto en objeto. Como él dice, lo cosifico, lo convierto en cosa, deja de ser persona para mí. Con todo, Sartre ve eso como un escándalo, como algo a rechazar, no como algo natural, sino como algo que el ser humano está en capacidad de superar. Y eso es lo que entiendo por liberación. La liberación parte de la experiencia primigenia y fundante del escándalo frente a la violencia, y por ende, de la capacidad que el ser humano tiene de enfrentar la violencia.

Juan Carlos Mazariegos

Considero que el diálogo intercultural es un momento de la interculturalidad, no la interculturalidad en sí; si así fuera, la interculturalidad sería simplemente una traducción de culturas. La interculturalidad presupone un criterio que es pre-cultural. En ese sentido, lo que Franz ha planteado sobre el sujeto es un aporte en esa línea, al igual que lo que Dussel llama momento pre-originario o Lévinas la responsabilidad por el otro.

Nelson Maldonado

Maryse sostiene que hay que traer a colación el ámbito de las herramientas, y estoy de acuerdo; aun así uno puede ver que ese otro desposeído que queda cosificado por ese sujeto imperial de mala fe, ese sujeto desposeído tiene otra posibilidad que quizá sobrepase el nivel instrumental, cual es girarse no hacia ese yo que cosifica y luchar por ser reconocido, sino quizá girarse, en un acto de amor, hacia un otro tercero que también está cosificado, y racializado, por ejemplo, y reconocerse junto con ese tercero de otro modo, ya no del modo sujeto-objeto. Tal vez ese amor es lo que define al sujeto más allá de la relación primera, y acaso este acto decisivo en que ese sujeto se vuelca a ese otro sujeto quizá más cosificado que él, sea el acto más subversivo a partir del cual puede intentarse un cambio sustantivo en el orden instrumental.

Respecto al sujeto cristiano. Me pregunto si el hacerse cristiano encierra otras posibilidades de expresarse

gratuitamente hacia el otro, más allá de la lógica del esfuerzo o la imitación.

Maidy Estrada

Dentro de las inquietudes planteadas por Maryse, quisiera referirme a la concerniente al tema de la cultura y la apropiación. Hago el análisis de la apropiación desde la referencia que existe de la relación entre los modos de producción y los modos de apropiación, y los modos de apropiación como la cuestión subjetiva que va negando la objetividad del modo de producción. Es decir, como este proceso que se lleva a través de las revoluciones éticas, a través del propio sistema educacional (en la escuela, pero asimismo en la cultura y en general en todo lo que se expresa desde la religión, la ética, la estética). En el modo de apropiación está el centro de la enajenación del sujeto en cada una de nuestras naciones. A raíz de la propia conquista y colonización europeas, en América Latina y el Caribe se manifiesta un modo de apropiación que nos va condicionando un sistema de pensamiento, un sistema categorial de actitudes y de formas de asumir la realidad que conducen a la enajenación. La desobediencia cultural es un punto importante de partida, de enfrentamiento a esta relación de cultura y apropiación.

Igualmente es importante examinar las premisas del diálogo intercultural, pues hay que ver qué lugar ocupan el yo y el otro en el sistema de relaciones sociales. Qué fundamento tienen el yo y el otro, en cuanto a formación, conocimiento y valores culturales heredados.

Jung Mo Sung

Creo que Comblin propone un nuevo método en el cual el cristiano no se define a priori, sino que el criterio es el recuerdo y reconocimiento del pueblo para una persona. Eso me parece muy interesante. Generaría una revolución del paradigma teológico. No habría más un modelo a priori de liberación cristiana, de quiénes son los liberadores cristianos, sino que habría que revisar en la memoria del pueblo tal identificación.

Otro tema. ¿La interculturalidad es una alternativa a la dominación cultural, o a la globalización neoliberal? La interculturalidad puede ser una alternativa a relaciones culturales, de dominación o no, aunque no a modelos económicos. Son dos lógicas distintas, la de la economía y la de la cultura. Considero, además, que el sujeto no es del todo impotente frente al poder que intenta eliminar su memoria. El poder de los medios de comunicación es relativo, ya que las relaciones de diálogo dentro de la cultura, las mediaciones culturales, cumplen un papel

significativo en la interpretación. El agente de mercado también sabe de eso. Martín Barbero ofrece una charla en Brasil y en el público hay un montón de “marketeros”, porque saben que hay que escuchar a esta gente. Por otra parte, sin embargo, el ser humano nunca puede dejar de ser obligado a ser actor de fines que él no determina, y por lo mismo tampoco puede ser totalmente desalienado. Esto es central en el tema del sujeto. ¿Qué grado de control puede tener el sujeto sobre las herramientas y los espacios para el desarrollo subjetivo? ¿Podemos mantener el presupuesto del control total para el sujeto? ¿Es saludable proponer al pueblo ser sujeto de esta forma? Es obvio que no, por tanto, si queremos que el pueblo sea sujeto, la idea de sujeto debe ser distinta.

Enrique Dussel

Comblin ha mostrado que fueron sujetos cristianos todos los que se levantaron contra algún tipo de institución, fuera el Imperio romano o la propia Iglesia, y al mismo tiempo mostró cómo la institución termina siendo administración de sí misma y finalmente prisionera de sí misma. Badiou plantea el tema de modo similar en *El ser y el acontecimiento*. Llama ser a lo ontológico, que al fin es lo institucional. El sujeto es quien emerge dentro del mundo institucional rompiendo ese mundo como un acontecimiento militante que abre un proyecto, un proyecto al cual ese militante tiene que ser fiel. Se refiere a cómo surge el sujeto ausente, cómo de pronto puede gritar, mas no solo eso, sino cómo irrumpe en la historia como un sujeto que abre el tiempo ahora, de Benjamin. Es el tema del sujeto después de la institucionalidad.

Y ahora, la institucionalidad de la cultura. La cultura podríamos también tomarla como un tipo de institucionalidad, de narrativas simbólicas e interpretativas, también como una prisión que aprisiona al sujeto y lo torna ausente. Desde ese punto de vista, el diálogo entre culturas sería un diálogo entre instituciones que ya hacen al sujeto ausente. Y, entonces, ¿quién está discutiendo? Pues las instituciones que han oprimido al sujeto en cada una de sus culturas. Y justamente habría un sujeto anterior, domesticado, del que ustedes hablan. Luego, el sujeto está antes de la cultura pero igualmente después de ella, y habrá por tanto que precisar cómo se ausenta y cómo después se hace de nuevo presente, en otro momento histórico.

Juan José Tamayo

En la intervención de Comblin me ha parecido interesante que siempre que hablaba de sujeto cristiano, hablaba en plural, pese a que en algunos casos hablara de personas

como Francisco de Asís, que originaron notables procesos sociales. En cualquier caso, el sujeto cristiano siempre es el yo como hermano, y ése es un elemento esencial. Mi pregunta es: después del análisis tan demoledor que has hecho de la Iglesia Católica y de las instituciones, ¿es posible que exista el sujeto cristiano en estructuras o sistemas de creencias tan rígidos?, ¿es posible que exista el sujeto religioso dentro de las religiones? ¿Y de haberlo, cómo, cuál sería?

Respuestas a los comentarios

Marysse Brisson

Me parece que los avances del Encuentro de Filosofía Intercultural son un buen punto de partida, principalmente en lo que proponen de investigar las tradiciones culturales. Eso es algo por desarrollar y lo quería destacar. Hay una historia de lucha y de valores por rescatar. Pienso que la interculturalidad es alternativa a la globalización, las esferas de la economía y la cultura no están tan separadas como parece. La recuperación de los instrumentos, el tiempo y el espacio, el rescate de la materialidad de las culturas, la renovación cultural del poder de ordenamiento, la multiplicidad de visiones del mundo, todo eso guarda una estrecha relación con la globalización. Finalmente, no considero posible la construcción de un sujeto totalmente desalienado.

José Comblin

Sobre la violencia. En la concepción bíblica, la dominación o violencia se origina en el ser humano. Lo que ha sido hecho por los seres humanos puede ser corregido por ellos. El pecado es un mal que el ser humano puede corregir, en vista de que es el ser humano quien lo produce. Por eso, ese mal no pertenece a la estructura de la sociedad humana. Debido a que la Iglesia utiliza un lenguaje muy arcaico, tiene que reformar su lenguaje puesto que ya nadie entiende lo que quiere decir. El pecado, para el público, es generalmente cosa de sexo. Para las iglesias, todo lo bueno de la vida es pecado. El Antiguo Testamento es claro, no es la palabra de Dios. Es un texto que se desarrolla en medio de un conflicto entre los profetas y un sistema religioso. En ese texto, quien habla en el nombre de Dios es el profeta, no es palabra de Dios todo lo que en él se dice. Ahí donde habla el profeta hay palabra de Dios, y el profeta anuncia la paz y no la guerra.

Los pentecostales experimentan fuertes experiencias de conversión. Pero sucede que, después, ellos desean experimentar eso de nuevo. Lo que a veces tiene como

consecuencia el que vivan fuera del mundo en la medida en que se concentran en reproducir aquella experiencia religiosa. El problema es cuando se relacionan con los problemas del mundo. Empiezan a percibir problemas sociales, culturales y ven que la conversión es otra cosa, que la conversión a Jesús es entrar en todos esos conflictos, en la lucha política, en la lucha contra el FMI, cambiar relaciones entre los sexos, etc. Es inevitable que haya un tiempo de éxtasis en que se vive en cierto modo fuera de la historia, mas solo un momento, pues pronto hay que volver a la Tierra e imitar allí lo que Jesús hizo en ella, que es donde él dejó su testimonio.

Sobre el ser cristiano y el ser Iglesia. Soy Iglesia porque soy del pueblo de Dios. Me siento solidario con los campesinos y demás pobres que están en la lucha, en la esperanza, en el pueblo de Dios, donde hay de todo. Ahora bien, hay que distinguir entre el pueblo de Dios y la Institución. Hay servicios. Uno es defender la tradición auténtica de los evangelios. Empero, eso no significa multiplicar los dogmas. Cuando se empiezan a definir los dogmas, empiezan las guerras religiosas. La fe no se defiende con la condenación, sino con la misericordia. Otro servicio es el testimonio de la vida cristiana. Un tercer servicio es plantear la unidad entre todos. Eso no implica establecer una administración grande. Existen otras maneras de defender la unidad de la Iglesia. Cuando veo la tradición de la Iglesia en el segundo milenio, veo la racionalización de la institución. Ahí nace un monstruo. Trento no definió dogmas, y muchos sacramentos definidos allí, no son auténticos. Cristo nada más habló del bautismo y la eucaristía. Lo demás es añadido. Todo eso hay que revisarlo para llevar a cabo un diálogo ecuménico. Una institución grande, poderosa, imperial, conduce al aislamiento del mundo ya que toda institución termina por verse únicamente a sí misma. ¿Y qué hacer? Hay que aguantar esa máquina y tratar de salvarse un poquito de ella. Uno no puede sentirse identificado con toda una institución, el camino del cristiano va por el lado del pueblo de Dios en medio de sus conflictos con la gran institución. Por eso enfatizo tanto en la libertad como centro de la identidad cristiana. Somos parte de la Iglesia como pueblo de Dios. Como parte de la inevitable institución, siempre en parte, de manera condicionada, relativa. Lo central es el compromiso con el pueblo.

DÍA SEGUNDO. REFLEXIONES BÍBLICO-TEOLÓGICAS

I. FUNDAMENTALISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Juan José Tamayo

La tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones, ni en el comportamiento con sus fieles ni en su actitud ante la sociedad. La mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos. En su relación con la sociedad han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza. Por lo mismo, el diálogo interreligioso ha brillado por su ausencia. Lo que no puede sorprender. Una de sus prácticas más extendidas ha sido la intolerancia, que hoy adopta la forma extrema de *fundamentalismo*, muy presente sobre todo en las religiones monoteístas.

El fundamentalismo adopta una actitud *hostil* frente a los fenómenos socioculturales de la modernidad que, a su juicio, socavan los fundamentos del sistema de creencias: la secularización, la teoría evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y la posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y los grupos creyentes, la emancipación de la mujer, la apertura a los descubrimientos científicos, los avances en la genética, los movimientos sociales, los métodos histórico-críticos, etc.

La característica que mejor define la actitud fundamentalista es su negativa a recurrir a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundantes de las religiones. Ésta es una clave central. Se cree que estos textos han sido revelados directamente —o mejor, dictados— por Dios, tienen un solo sentido, el literal, y una única interpretación, la que emana de su lectura directa. Aísla el texto de su contexto socio-histórico hasta convertirlo en objeto devocional. Tal concepción conduce de manera inevitable al dogmatismo en las creencias, al sobrenaturalismo en la comprensión de la realidad, a la uniformidad en el actuar y al providencialismo en torno al futuro. Lo plural se uniformiza y lo relativo se absolutiza. Se produce, por tanto, una mezcla de planos entre lo Absoluto y las mediaciones; más aún, una suplantación de aquél por éstas. El lenguaje religioso, que es el resultado de la convención de una comunidad creyente y que actúa como código de comunicación para poder entenderse, se convierte en fórmula fija, inmutable, toma la forma de dogma y funge en el interior de la comunidad

creyente como ortodoxia. El pluralismo es visto, por ende, como una amenaza contra la unidad de la fe.

El fundamentalista adopta una actitud de sospecha o de desdén permanentes ante los que defendemos la necesidad de la mediación hermenéutica en la lectura de los textos sagrados, y se niega a aceptar uno de los principios inspiradores de la hermenéutica: que la interpretación admite múltiples opciones. El primer factor que tiene en cuenta el exegeta es el papel de la escritura en la formación del texto bíblico. La lectura es una respuesta a esa escritura, y el primer efecto del acto de leer consiste en reconocer autonomía y existencia independiente al texto. La consecuencia lógica es la renuncia a recuperar las intenciones del autor. Lo que al exegeta le importa es descubrir la conexión entre el texto y la comunidad viva en la que se gesta y que lo recibe, y la relación entre la multidimensionalidad de cada texto y la pluralidad de lecturas que de él puede hacerse.

El fundamentalismo rechaza el elemento de la *pre-comprensión*, tanto en la redacción de los textos sagrados como en su lectura. A un texto no se accede asépticamente, sino con un bagaje cultural, con una ideología concreta, con prejuicios, en fin, con una comprensión previa. Los textos se leen siempre desde cierta perspectiva. En la lectura, el comentario o la interpretación de los mismos se implica la propia subjetividad del lector, comentarista e intérprete y su mundo social, cultural, etc. Más aún: quien lee o interpreta un texto lo está recreando y rescribiendo. Como ya dijera Gregorio Magno: “la Escritura crece con sus lectores”. El lector da vida a un texto. La relación entre los textos sagrados y las comunidades históricas de interpretación exige el recurso al “círculo hermenéutico”, que no tiene por qué ser “vicioso”. La comunidad creyente se interpreta a sí misma cuando lee e interpreta los textos de su tradición religiosa.

El lenguaje simbólico, metafórico, imaginativo es suplantado por el lenguaje realista en el fundamentalismo religioso.

Cuando éste emplea símbolos religiosos, lo hace de manera selectiva y, ciertamente, negándoles una de sus principales características: la polisemia. Solo les reconoce un único sentido. Lo que implica un empobrecimiento semántico del rico mundo simbólico, que es una de las mediaciones expresivas privilegiadas en las religiones.

El fundamentalismo religioso no se encierra en una burbuja. Suele asociarse con otros de carácter político, económico, cultural y social, con quienes establece alianzas para defender con más eficacia el etnocentrismo cultural, una moral represiva, la tendencia a las exclusiones por razones de etnia o raza y una concepción religiosa restauracionista.

Utiliza la religión de modo instrumental para sus fines expansionistas y para sus intereses hegemónicos.

Las tendencias fundamentalistas islámicas se proponen extender las creencias a todos los niveles de la realidad, el público y el privado, el político y el religioso. Nada queda fuera de la influencia de la *Sharia*. Tal actitud se basa en la idea de que el islam no es solamente una religión, sino una concepción de mundo que engloba el conjunto de las relaciones humanas.

En sectores judíos ortodoxos de los EE. UU., Israel y, en menor medida, Europa, se aprecian igualmente tendencias segregacionistas a partir de la interpretación estricta de la totalidad de la *Torá*. Esos sectores coinciden en el rechazo a toda clase de relación con el mundo que les rodea. Consideran el judaísmo, a su vez, como la única revelación válida de Dios, tanto para el pueblo judío como para toda la humanidad. El concepto más peligroso de los fundamentalistas judíos es el de pueblo elegido, que es el concepto que caracteriza la ortodoxia judía, especialmente a los judíos del Estado de Israel.

El fundamentalismo se ha instalado también en la cúpula vaticana, particularmente desde los años ochenta, y ahora este fundamentalismo vaticano encierra dos elementos muy preocupantes: uno, el expresado en la *Dominus Iesus* del cardenal Ratzinger, que retorna al viejo principio de que fuera de la Iglesia no hay salvación, cuestión que dijo San Cipriano hace dieciséis siglos; más preocupante es su alianza en las grandes cumbres sobre el ambiente y sobre la mujer con muchos de los países musulmanes, con el fin de oponerse a los derechos reproductivos y sexuales de la mujer.

La actitud fundamentalista se caracteriza por imponer sus creencias a toda la comunidad humana en la que está implantada la religión profesada, sin distinguir entre creyentes y no creyentes. De ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, entre ética pública y ética privada. La ética religiosa, que es privada, se impone a toda la comunidad como ética pública.

El fundamentalismo religioso ha desembocado con frecuencia en choques, enfrentamientos y guerras de religiones. La historia universal es la mejor prueba de ello. Incluso hay quienes consideran que la violencia se encuentra en el principio de las religiones y que éstas son fuente de aquélla. La violencia estaría ya presente en los mismos textos tenidos por revelados.

Y así es de hecho. No pocos textos fundantes del judaísmo, el cristianismo y el islam presentan a un Dios violento y sanguinario, a quien se apela para vengarse de los

enemigos, declararles la guerra y decretar castigos eternos contra ellos. Con estos ingredientes se construye la trama perversa de la violencia y lo sagrado, que da lugar a lo que René Girard llama acertadamente sacralización de lo violencia o violencia de lo sagrado.

El Antiguo Testamento, asevera Norbert Lohfink, “es uno de los libros más llenos de sangre en la literatura mundial”. Hasta mil son los textos que se refieren a la ira de Dios que se enciende, amenaza con la aniquilación y castiga con la muerte. El poder de Dios se hace realidad en la guerra, batallando del lado del “pueblo elegido”, y su gloria se manifiesta en la victoria sobre los enemigos. Según R. Schwager,

CITA ...el tema de la venganza sangrienta por parte de Dios se encuentra en el Antiguo Testamento con más frecuencia todavía que la problemática de la violencia humana. Ningún otro tema aparece con tanta frecuencia como el del obrar sanguinario de Dios.

Entre los pocos documentos completos veterotestamentarios que no asocian a Dios con la guerra, están los libros de Rut y Cantar de los Cantares. En el Nuevo Testamento aparece de igual modo el Dios sanguinario, al menos de manera indirecta, en la interpretación que algunos textos ofrecen de la muerte de Cristo como voluntad de Dios para expiar los pecados de la humanidad. Conforme esta teoría, llamada “de la satisfacción vicaria”, Dios reclamaría el derramamiento de la sangre de su Hijo para aplacar su ira. Ése Dios tiene más parecido con el dios Moloc, que exigía a sus fieles el sacrificio de los niños, que con el Padre misericordioso que perdona al hijo pródigo.

Las imágenes del *Corán* sobre Alá no son menos violentas que las de la Biblia judía y cristiana. El Alá de Mahoma, como el Yahvé de los profetas, se muestra implacable con los que no creen en Él. “¡Qué mueran los traficantes de mentiras!”, dice el libro sagrado del islam. Dios puede hacer que a los descreídos se los trague la tierra o caiga sobre ellos un pedazo de cielo; para ellos solamente hay “el fuego del Infierno”. El simple pensar mal de Alá comporta la maldición. En el *Corán* son constantes las referencias a la lucha “por la causa de Dios”, incluso hasta la muerte, contra quienes combaten a los seguidores de Alá.

Las tradiciones religiosas que incitan a la violencia o la justifican, y más si lo hacen en nombre de Dios, no pueden considerarse reveladas, ni ser tenidas por palabra de Dios, y menos todavía imponerse como normativas a sus seguidores. Estoy totalmente de acuerdo con lo que dijo

ayer José Comblin respecto a la identificación que las iglesias hacen entre los textos sagrados y la palabra de Dios. Hay textos de las tres tradiciones monoteístas que claramente deben ser excluidos, como textos fundantes, como palabra de Dios y como textos normativos. Y en concreto creo que son tres tipos de textos: los que discriminan a las mujeres; los de carácter xenófobo, que dividen entre creyentes y no creyentes, entre propios y extranjeros; y los textos que asocian al respectivo Dios la violencia. Me parece que estos tres tipos de textos no solo no pueden ser aceptados como palabra de Dios, sino que deben además ser eliminados del imaginario colectivo y de la celebración. Son “textos de terror”, según la certera expresión de la teóloga feminista Phyllis Trible; deben ser excluidos de las creencias y las prácticas religiosas, así como del imaginario colectivo de la humanidad.

1. Diálogo interreligioso y tolerancia

Entiendo que el diálogo interreligioso es una alternativa al fundamentalismo dada la pluralidad de manifestaciones de lo sagrado y del misterio en la historia. No se trata de un diálogo para llegar a acuerdos doctrinales, pues partimos de reconocer la pluralidad doctrinal de las religiones. Tampoco se trata de un diálogo para llegar a un acuerdo cultural ritual, porque si hay algo hermoso en las religiones es ese pluralismo litúrgico y demás expresiones culturales. Propongo dos características para este diálogo interreligioso. La primera, la *correlacionalidad*, es decir, que todos los participantes del diálogo deben expresar sus convicciones con plena libertad, que todas las religiones deben ser consideradas iguales en derechos, que se reconozcan y respeten las diferencias y que unas aprendan de otras. La segunda, la *responsabilidad global*, a saber, que las religiones tienen hoy que asumir una responsabilidad ante los problemas globales, y por consiguiente, el diálogo interreligioso no puede ser un fin en sí mismo ni un absoluto; su límite son las víctimas de la sociedad. El diálogo termina allí donde los seres humanos se ven privados de su libertad, destruidos en su dignidad y violados en sus derechos.

II. SUJETO Y SOCIEDADES COMPLEJAS

Jung Mo Sung

Creo que la TL latinoamericana tuvo siempre claro que la teología es siempre momento segundo. Asimismo, la TL es siempre momento segundo de prácticas de liberación. Y el

momento primero, el de la práctica de liberación, es la experiencia espiritual del encuentro con el pobre. Dicho en términos no teológicos, el momento de la indignación ética que se produce en el encuentro con el pobre. Hay dos aspectos de este encuentro espiritual. Uno es el clamor del pobre como revelación de Dios. ¿Qué quiere decir esto? Que el pobre, cuando clama, se revela contra la reducción de su persona a un papel o a una categoría social. El pobre dice: yo soy más que un pobre. O la mujer dice: yo soy más que una esposa, que es el papel asignado a la mujer por la sociedad dominante. En ese sentido, el grito del sujeto es anterior y superior al sistema. Ningún papel lo puede reducir. Éste es el grito. Este grito revela una ausencia, no una presencia. En ese sentido es revelación de Dios en el mundo como ausencia. Dios se revela al mundo como ausencia y no como presencia en acto. Es Aquel que muestra lo que hace falta al mundo. Puede decirse que sujeto es el concepto que aparece como ausencia, que critica lo que es. O para traducir eso, una ausencia crítica, en términos de lo que Franz llama una trascendentalidad en el interior de la vida real. Y el pobre, con el grito y después del grito, se reconoce a sí mismo como persona, logra vencer la reducción que la sociedad le hace, en la medida en que su grito es oído por alguna otra persona que reconoce a quien grita como persona y no como papel social. Fuera del reconocimiento mutuo no es posible que una persona se afirme como sujeto. El pobre, la mujer, la víctima de la opresión grita, y con eso revela su sujetividad, no la subjetividad, y se reconoce como tal cuando alguna otra persona le reconoce y esta persona que hoy lo reconoce se reconoce a sí misma como sujeto. Está más allá de los papeles sociales existentes. Por tanto, la relación sujeto-sujeto, o lo que Dussel llama cara a cara, es antes y paralelo a todo sistema social.

Luhman afirma que no hay sujetos ya que el sujeto es exterior al sistema social. El sistema social reduce la persona a la condición de actor social. El sujeto en cuanto persona, más allá del sistema, es exterior. De la experiencia del cara a cara surge la imaginación trascendental, utópica, de un mundo en el cual todos nos reconocemos mutuamente como sujetos, y a partir de ella podemos denunciar la realidad actual como algo injusto e indigno. La utopía es la experiencia que viene al mismo tiempo que la indignación. No es posible la indignación si no hay imaginación y no hay imaginación utópica si no hay experiencia de indignación.

Entonces, de ese momento, de la indignación y la utopía, brotan el movimiento y la necesidad de acciones sociales para realizar, para construir esta utopía. Y es aquí que

surge el segundo concepto de sujeto: se trata del concepto del sujeto de la acción social, de los movimientos sociales, sujeto histórico, nuevos sujetos, etc. Como deseo que este mundo sea posible, creo que es posible; y como creo que es posible, creo que existe un sujeto que lo va a construir. Y ese sujeto pasa a tener características de sujeto mesiánico, como pueden ser partido de vanguardia, partido comunista, los pobres... Uno de los grandes errores de la TL fue el creer que los pobres liberarían la historia. Si ellos tuvieran esa capacidad, no serían más pobres. ¿Por qué se creyó eso? Porque se pensó que el pobre, el sujeto revolucionario o histórico, era portador de la voluntad de Dios. En consecuencia, ese sujeto es visto como un sujeto histórico cuyo objeto es la historia. En el fondo se reproduce la visión de Dios como el sujeto omnipotente de la tradición bíblica, y se reemplaza al Dios señor de la historia por un sujeto mesiánico, sea el individuo burgués, sea ahora el sujeto revolucionario.

Luego, continuando, para ser sujeto debemos entrar en un movimiento, y al entrar en un movimiento o institución que busca la transformación, nos negamos la condición de sujeto y volvemos a la condición de actor social. Aunque sin institución y sin la condición de actor social no podemos luchar para ser reconocidos como sujetos. Ésta es una tensión insuperable.

Debemos, por ende, identificar dos conceptos distintos. Un concepto para hablar del sujeto como el que grita la ausencia del mundo, el individuo como sujeto, la infinitud de las posibilidades. Pero para buscar eso, necesita ingresar a un movimiento, determinarse como intelectual orgánico, como cura, como dirigente cristiano en la iglesia o en un partido político, y cuando va a su casa, asume otro papel. Sin embargo, la sumatoria de papeles sociales no constituye al sujeto. El sujeto va siempre más allá de la sumatoria de papeles. Ese sujeto, que se cree mesiánico y no reconoce que se halla en esta tensión, busca una nueva sociedad y una nueva persona. ¿Cómo será esa sociedad? Una sociedad sin opresión, sin instituciones, puesto que las instituciones implican siempre algo de opresión. Y, ¿cómo será esa nueva persona? Una persona sin determinación de papeles, debido a que cualquier papel sería siempre una reducción.

¿Cómo se consigue esto? O se es anarquista, o se es marxista concibiendo una mediación temporal que es la revolución socialista. Ambos comparten la idea de que sus modelos de sociedad son sin mercado, ya que han definido al capitalismo como una sociedad con mercado. Hay mercado, hay capitalismo. China tiene mercado, China es capitalista. La historia siempre ha sido capitalista porque

siempre ha habido mercado. En la nueva sociedad, en cambio, no habrá mercado. Siendo así, ¿cómo se regula la economía? Mediante la planificación total. Ahora que, esto significa preverlo todo. Y como pueden preverse necesidades mas no deseos, resulta que en la sociedad socialista no existen deseos, y quien desea es un pequeño burgués. En segundo lugar, tampoco existen efectos no intencionales, en vista de que si los hay el plan no funcionará de manera perfecta. Y para que no haya efectos no intencionales, existe un centro que lo controla todo. Y es preciso afirmar la infalibilidad del centro, pues de lo contrario habría que reconocer la existencia de efectos no intencionales.

Hoy algunos presentan como nueva panacea la economía solidaria. Se experimenta en proyectos pequeños. Esto absolutizado, evidencia la creencia de que no hay diferencia entre nivel micro y nivel macro, que en el paso de lo micro a lo macro no emergen nuevas formas sociales. No obstante, la lógica que funciona en la comunidad no funciona en la sociedad. Puesto que lo que funciona en la economía de barrio no funciona en el país, ni en el mundo. Lo que no quiere decir que no luchemos por la solidaridad. Pero sí que la forma institucional de manejar la solidaridad es muy diferente en uno u otro nivel. En una gran sociedad no es posible organizar únicamente sobre la voluntad, una concepción ética de sujeto. Tenemos que reconocer que en la medida en que no existe un centro organizativo del mundo, los sistemas funcionan de un modo autorregulativo. Para bien o para mal. Si el resultado es bueno o es malo, es otra discusión. Para los neoliberales, los procesos de autorregulación en el mercado producen resultados buenos. Hay quienes sostienen que afirmar la autoorganización es ser neoliberal, sin embargo, ser neoliberal es creer que toda autoorganización del mercado es buena. La exclusión es el problema, no la autoorganización.

Paso a la segunda parte de mi exposición. En la convocatoria al Encuentro, en el documento borrador, hay algunas expresiones como: “por una sociedad donde quepan todos”, “por un mundo donde quepan todos los mundos” y “por un mundo donde quepan muchos mundos”. Son tres expresiones distintas y quiero hablar sobre ello.

Primero: “por una sociedad donde quepan todos”, se refiere a la relación individuo sociedad, privilegiando la situación económica como crítica a la exclusión social. El incluir a todos en una sociedad, es un concepto trascendental imposible y contradictorio en sí. Si digo sociedad es un sistema cerrado, y si es cerrado hay un afuera, si no, no se cierra bien.

Una sociedad donde quepan todos no toma en consideración el problema multicultural dentro de un país o dentro del mundo. Me parece que un mundo donde quepan todos los mundos o muchos mundos es deseable. Empero, un mundo donde quepan todos los mundos es un concepto trascendental. Un mundo donde quepan muchos mundos es otra cosa. El sentido de estos dos términos “mundo”, es diferente. El segundo mundo refiere a mundos pequeños, subsistemas. Uno no puede poner un mundo total dentro del cual pueda poner otros mundos totales. Por tanto, el segundo concepto de mundo es más cultural. El primero, es un sistema más grande donde puede haber dentro varios mundos más pequeños. La pregunta es: ¿qué tipo de mundo es este primero?

Por un lado, es un mundo basado en relaciones de respeto, sociabilidad, justicia, equidad o algo así. Pues ese primer mundo grande no puede ser sino en términos de normas concretas, de relaciones más formales. Y un tipo de relaciones más formales es la economía. Un tipo de sistema que requiere tanta complejidad no puede ser un mundo planeado, ya que planear es simplificar y eso es negar diferencias culturales. Si queremos contar con autonomías culturales en el mundo global, debemos reconocer que no es posible evadir un aspecto de autorregulación en la mediada en que no se puede planear, si planear significa simplificar.

Por otro lado, no es posible un mundo tan complejo, con tantos mundos, sin conflicto. Pretender un mundo sin conflictos es una contradicción. Primero, porque aparecen conflictos de interpretación. Culturas diversas conllevan comprensiones diversas del mundo, y esto genera un conflicto de interpretaciones. Y no solamente un conflicto de interpretaciones, sino otros malentendidos y decisiones sociales, económicas, políticas, culturales, basados en el conflicto de interpretaciones. Segundo, porque las personas desean bienes, y bienes escasos como los alimentarios, bienes escasos no con relación a las necesidades de hambre sino con relación a los deseos. En un mundo en que se dialoga entre las culturas, además, unos conocen las cosas del otro y ahí empieza el deseo por los bienes del otro. Y el conflicto es más agudo respecto a la competición por bienes cada vez más escasos. El desafío, por ende, es cómo pensar este mundo con tanta complejidad si queremos eso. Criterios como defender la vida de los pobres, que es fundamental, no son suficientes. Aquí entra el problema del concepto del orden y el desorden. Sistemas enteramente ordenados son sistemas muertos. Los sistemas son vivos en la medida en que tienen relación con el desorden. El desequilibrio es condición de la

vida. Dios no es más un Dios del orden. Dios es ahora Dios amor y libertad. Y la libertad es posibilidad de errar. Un mundo donde se rinde culto al Dios libertad es un mundo con conflictos y problemas, puesto que hay libertad de errar. Si no afirmo esto, entonces no puedo comprender estas cosas complejas.

Otros desafíos. Somos creyentes en un Dios o en un Mesías derrotado. En nombre de ese Mesías derrotado se creyó en la victoria de los pobres. Lo que significa hablar de la liberación de los pobres en nombre del Mesías derrotado. Políticamente derrotado, pues decir que la cruz es señal de victoria es hablar en términos trascendentales. ¿Cómo hablar de vocación a la libertad del sujeto en medio de esto? Buscamos un mundo que comporte muchos mundos, con todo, la experiencia de ser sujeto en libertad es una experiencia momentánea, que ocurre en el cara a cara. Quedan como señales del Reino de Dios en la historia.

Al tiempo que entramos en la lucha por la libertad, nos reducimos al papel social y experimentamos la libertad que es posible. Y aquí se presenta algo interesante: ¿por qué un rico anhela tener diez mil millones de dólares? Porque desea ser reconocido como gente. ¿Por qué lucha el pobre? También por ser reconocido como gente. Es el mismo problema. Y como el pobre lucha, él se reconoce y es reconocido por la comunidad que lucha, y a pesar de que no alcance una victoria política, él logra su objetivo primordial. El rico, mismo que gane los diez mil millones de dólares, no alcanza su objetivo central, que es ser sujeto, experimentar la libertad de ser sujeto. Esto significaría repensar nuestros conceptos de liberación. No intentando la liberación definitiva del sujeto, sino encontrando el modo de cómo experimentar la libertad del sujeto en la lucha por mundos posibles, sabiendo que bien en las luchas victoriosas, bien en las derrotas, tendremos experiencias de victorias espirituales.

Comentarios a las exposiciones

Franz Hinkelammert

Una sociedad en la que quepan todos es un concepto trascendental, si se quiere imposible, sin embargo no es contradictorio. Imposible sí, contradictorio no. ¿Por qué es imposible? Aquí entra el tema de la complejidad del mundo. Tú afirmas: planear es simplificar. Y ¿qué hace el mercado? Simplificar también, y de una manera mucho más terrible. Hablas de autorregulación. Y la autorregulación la vemos todos los días por todos lados. En consecuencia, la

referencia a la autorregulación es una referencia a algo inevitable. Aunque, la autorregulación no hay que sustantivarla. No creo que la autorregulación sea una capacidad metafísica de algo que la posea. Pero contestar a la complejidad del mundo con el mercado es irrespetar la complejidad. Al igual que contestar con la planificación. He aquí el gran problema: pese a que el mundo es complejo, la respuesta es única. Hayek responde: es el mercado, y la respuesta de otros es: la planificación. Echo de menos una respuesta como: el mundo es complejo y aun cuando es imposible evitar estas simplificaciones (el mercado, la planificación), las soluciones en un mundo complejo son complejas. Jamás se pueden llamar mercado ni planificación. El mundo es complejo, por tanto las soluciones son complejas. No obstante, el problema hoy es la negación de esa complejidad en nombre del mercado. Y eso me gustaría que lo subrayaras: que las soluciones son complejas. La solución no se puede llamar solo mercado, y si bien implica mercado, implica también planificación. Una última observación. La idea actual de que ante un mundo complejo la respuesta es sencilla, acarrea consecuencias: destruir la complejidad del mundo en grado tal que la solución simplificadora sea suficiente. Y en eso se está hoy. Y frente a eso hay que invertir la discusión. Debido a que las soluciones son complejas, rechazamos las simplificaciones, y el mercado es la mayor simplificación.

Ángel Ocampo

Tendríamos que decir que la ética religiosa no es esencialmente privada, sino que ha sido privatizada en un momento histórico en el cual ha sido reformulada la relación entre lo público y lo privado. Por otro lado, en un segundo momento, encontramos que también dentro de lo público existe una religión. Y esto lo anunció claramente Rousseau cuando habló de la religión civil. Podría inclusive llevarse la discusión de si es posible una secularización absoluta, lo cual creo imposible. Habría que hablar de procesos de intercambio en los cuales las religiosidades pasan de lo público a lo privado de manera histórica.

José Comblin

La religión es hoy en día un asunto comercial. Baste con mencionar que en São Paulo existe una oficina para el reconocimiento de las religiones, la cual inscribe más de ciento cincuenta nuevas religiones al mes, esto es más de mil quinientas al año. Se multiplica el “marketing” religioso. Este año se ha creado un instituto católico que publica una revista de “marketing” católico. En los EE. UU. esto se practica hace más de cuarenta años. Y en Brasil hay

cardenales y obispos convencidos de que el futuro está en el “marketing”. Se practica, entonces, una manipulación de la religión. Se promueve una idea del Reino de Dios en la que todo es comercial y financiero. ¿Qué se ha aprendido gracias a toda esta tecnología psicológica? A manipular los sentimientos religiosos y transformarlos en valores económicos. Y aquí aparece un problema: diálogo ¿con qué tipo de religiones? La religión no puede ser la referencia absoluta, el valor absoluto. Los derechos humanos son el valor absoluto del ser humano, no las religiones, y todas ellas han de someterse a algo superior a las religiones y que sea una ayuda para la humanidad. Al final, las religiones pueden ser instrumentos buenos o malos. Me temo mucho que si se realiza un diálogo interreligioso sin los ateos, será un inmenso engaño. Funciona la alianza de todos los aprovechadores que querrán defender sus derechos, una especie de sindicato de las religiones para defender sus derechos en la sociedad. Y si no se incluye a los ateos, ¿dónde estamos? El mensaje principal del cristianismo no es la existencia y grandeza de Dios. Para quien cree que Dios no existe, la referencia suprema es la conciencia individual. ¿Qué es lo que Jesús vino a anunciar? La prioridad de la conciencia individual y comunitaria sobre todas las religiones, la conciencia de que hay algo superior a las religiones. ¿Qué prevalece: la religión o los derechos humanos? Para el cristianismo auténtico lo que prevalecen son los derechos del ser humano y no las religiones. O sea, lo que se necesita antes de la religión es una crítica de las religiones. Éste es el lado supremo que Jesús vino a anunciar. La crítica de Jesús a las religiones es una característica constante y permanente en los evangelios. Con todo, esto no ha quedado claro en el cristianismo en los últimos tiempos.

Arnoldo Mora

Creo que la clave de un diálogo interreligioso es partir de la religión como un fenómeno cultural y no como una religión. Y por ende, afirmar las culturas como expresión de la creatividad y personalidad colectiva atravesadas por lógicas de poder, porque todo imperio necesita una religión oficial. Ningún imperio se sostiene sin un Dios, sin una religión. Todo imperio inventa su Dios y su religión. Para que las religiones tengan su legitimidad hay que verlas dentro de un contexto de pluralismo cultural, y ninguna religión puede ser o tener la Verdad, la Cultura, el Poder, o Dios, sin más.

Sturla Stalsett

Partimos de la necesidad del diálogo intercultural e interreligioso que, como dice Tamayo, expresa la necesidad

de una autocrítica permanente de todas las religiones. Tamayo nos muestra muy bien qué papel otorgan a Cristo los modelos teológicos del diálogo interreligioso. A veces se dice que para un diálogo interreligioso respetuoso hay que renunciar a la cristología, o por lo menos rebajar su centralidad en la teología cristiana. No creo que esto sea correcto. Porque justamente la reflexión sobre Jesús nos proporciona los recursos que precisamos para el diálogo que buscamos. A partir de la encarnación, Jesús es visto como la humanidad de Dios. A partir de la teología de la cruz, la cruz es el gran punto de referencia en la tradición cristiana para cualquier crítica del poder, y para cualquier autocrítica cristiana. Además, en la cruz vemos que el mismo concepto de Dios cambia. Ya no representa la fuerza salvadora desde arriba, desde lo poderoso y violento, sino desde abajo, desde la fidelidad, el amor solidario y la vulnerabilidad.

Es interesante que Tamayo no mencione la pneumatología, el papel del Espíritu Santo como recurso para el diálogo. Hoy es muy necesario recordar la pluralidad de las funciones del Espíritu Santo según la Biblia, en confrontación con la versión simplista extática del neopentecostalismo. Cristianamente interpretado, cada acto de comunicación, interpretación y diálogo es obra del Espíritu. Por otra parte, está presente en el grito de la creación sufrida (Romanos 7). El Espíritu es la presencia del Dios ausente en la cruz, es la presencia del crucificado y resucitado ausente en las primeras comunidades cristianas. El Espíritu es, en fin, la fuerza que resucita al crucificado, por consiguiente, la fuerza, teológicamente entendida, que puede hacer presente y activo ese sujeto negado y ausente en todas las culturas. El grito del sujeto ausente se hace presente a través de toda la obra del Espíritu.

No sé hasta qué punto en las otras religiones hay corrientes análogas a esta teología alternativa (Pixley), teología de la fuerza paradójica o kenótica de la vulnerabilidad. Habría que ver en el diálogo. Pero imagino que las hay. Ya que si el sujeto negado ausente interpela a todas las culturas y religiones, y si las huellas de este sujeto ausente se pueden observar en el fenómeno cotidiano de la vulnerabilidad humana, entonces se trata de una experiencia humana fundamental, y por ende universal, aunque desde lo concreto. Y sería sumamente sorprendente que esta experiencia humana no haya dejado su impacto en todas las religiones de una u otra manera.

Silvia Regina

Siguiendo la lógica propuesta por Jung Mo Sung, el sujeto sería imposible. En mi opinión, ser sujeto no es una

imposibilidad sino todo lo contrario, es lo que me hace posible asumir diversidad de papeles sin reducirme a ninguno de ellos, y en ese sentido ser asimismo instancia crítica frente a cada uno de esos papeles. El reconocerme a mí misma como sujeto me permite, en cierto sentido, poner los pies en la tierra y ya no dejarme confundir en el juego de los papeles que asumo. Entendido así, es posible ser sujeto. Esa dimensión es lo que entiendo ser sujeto, y no una simple imposibilidad.

Luis Rivera Pagán

Parte de las paradojas del mundo moderno es el problema de la identidad. Por un lado, la crítica de pensadores actuales a la idea de la identidad, al mito de la identidad, y que afirman al ser humano como un ser continuamente transitivo, transgresivo, fluido. Por otro lado, sin embargo, encontramos que cada vez más sectores de la humanidad proclaman: yo quiero ser, definirme y adquirir un lugar en la historia. Este segundo elemento ha estado ligado a la recuperación de la religiosidad como elemento fundamental de la identidad y la multiplicación de conflictos por esta reafirmación de identidades culturales y religiosas, y no solo entre los monoteístas; es un fenómeno capital de la segunda nación más importante del mundo, como lo ha mostrado en decenas de artículos Arundathi Roy. El problema de la relación entre el concepto de identidad, que es un concepto clave de la filosofía occidental contemporánea, y el retorno y la revaloración de ese concepto, lo hacen importante como tema a profundizar. *Dominus Iesus* es el intento de negar fantasiosamente lo que es palpable en el desarrollo de la humanidad, vale decir, que la Cristiandad no puede ser el proyecto de globalización de todos los seres humanos puesto que implica una simplificación drástica de la forma como los seres humanos nos creemos, nos pensamos y nos sentimos.

Un comentario final a la exposición de Jung. Noto en ella, quizá a modo de provocación, ecos de la posición de Hayek al plantear el problema en términos de una oposición absoluta entre mercado y planificación y optar por el mercado como inevitable, sin decir nada de la planificación. Pienso que la contradicción entre mercado y planificación era una polarización propia de la Guerra Fría. Hoy, el contexto ha cambiado drásticamente. En el poder y también en el pensamiento crítico. Del mismo modo, discrepo de lo que Jung plantea al final de su exposición acerca de que tanto el pobre como el rico desean ser gente. No. Hay un clamor del pobre que es distinto al deseo del rico de hacer fortuna para obtener reconocimiento. Me parece una simplificación decir que el pobre clama para ser gente y que

el rico acumula porque quiere ser gente, y me parece una homogeneización inaceptable.

Enrique Dussel

Me parece que vamos avanzando en la idea de que el sujeto está antes, está en y está después del mundo institucional. Sería interesante ya que se habla de roles, papeles, y de que el sujeto atraviesa los diversos roles. Esto se convierte en un objeto teórico fundamental. ¿Cómo va a llamarse eso en donde yo cumplo roles? Porque no es tan fácil como piensan Habermas y Luhman. Habermas tiene una teoría de la sociedad muy fácil: la "Lebenswelt", la vida cotidiana, y después dos *sistemas*: el económico y el político. En realidad hay cientos de sistemas, no dos. Ahora que, los sistemas se articulan. Y entonces tampoco la definición de Luhman es suficiente y por eso Bordieu habla de *campos*, si bien en otro sentido. En el campo político puede haber un sistema político, empero en el campo político se articulan diversos sistemas: el político, el económico, el erótico familiar, el pedagógico, cientos de sistemas articulados en un campo como el político. Siendo así, estamos ante algo mucho más complejo. Y aquí surge el tema de lo que llamo el principio coherencia: debo actuar en cada campo de manera coherente, en vista de que no puedo ser un gran revolucionario en la política y dominar a la mujer en la casa o enriquecerme a costa de las casas del pueblo. Por lo tanto, el tema en la ética política es cómo cumplir los mismos principios éticos en la normatividad de los distintos campos en los cuales, a su vez, se articulan una pluralidad de sistemas.

El tema, entonces, es distinguir entre un sujeto que atraviesa campos, que debe ser coherente en todos ellos, más que no puede dejar de cumplir roles como actor en los distintos sistemas. Luego, hay que distinguir entre sujeto y actor. Sujeto es lo abstracto previo, ausente como sujeto, presente como actor, y el ser actor mata la subjetividad plena que de igual forma se juega en otros campos. Aquí surge un problema que hay que ir aclarando. Puesto que el grito del sujeto sería el grito del sujeto tapado por el actor, sea este dominado o dominante, y en los dos casos se tapa al sujeto, no obstante el sujeto se tapa realmente en el actor que sufre, pues el que no sufre está satisfecho. Siendo el sujeto indeterminado y la realidad complejísima, cualquier campo siempre impondrá una disciplina necesaria para la reproducción de la vida, pero al mismo tiempo comienza de inmediato la administración de la muerte.

Respuestas a los comentarios

Juan José Tamayo

Muchos de los comentarios han sido muy atinados. Creo que en cierto modo han sido contestados en el texto. Aun así, hay dos temas que requieren clarificación. El primero es la frase de que la “ética que es privada se impone a toda la comunidad”. Escribí esta frase en un determinado momento y ella en España se entiende debido a que a partir de un artículo de la Constitución, la Iglesia Católica intenta imponer su ética sobre las de otras religiosas, por ejemplo en temas como el aborto, la sexualidad, el matrimonio. Esta ética no se puede imponer a una comunidad que es laica y esta ética es privada, en ese contexto. Mas en este otro contexto latinoamericano y caribeño, esto puede llevar a confusión.

La segunda cuestión que se ha planteado es el horizonte de ese diálogo interreligioso. Diálogo interreligioso ¿para qué? ¿Para que se cree un club de las religiones que defienden de manera radical los derechos de las religiones? No. El centro del diálogo nunca puede ser la propia religión. Uno de los peligros en que no se puede caer es que el diálogo interreligioso se quede en los puros problemas religiosos. Ése no es el horizonte. No deseo esto. Tiene que partir de una crítica de la religión. Esa crítica es un elemento esencial del diálogo interreligioso. Y sobre todo crítica de la religión económica del mercado, de la comercialización y el negocio de la espiritualidad, y con eso el diálogo tiene que incorporar la crítica. Sin embargo, ¿cuáles serían los principios teológicos de este diálogo? No puede ser Dios, porque hay religiones que no tienen Dios estrictamente hablando. Menos puede ser la cristología, ni la eclesiología. No pueden ser los principios propios de una religión, y por ende nos encontramos en una posición de asimetría. Por eso estimo que habría como cuatro grandes principios:

- 1) la perspectiva de las víctimas, la ubicación sociohistórica de las religiones en la marginación y la opresión;
- 2) la dignidad de la persona, y los derechos humanos como horizonte global de las religiones. Las religiones y los textos fundantes hay que verlos desde la perspectiva de los derechos humanos y la dignidad de la persona y no al revés, los derechos humanos y la dignidad de la persona desde la perspectiva de las religiones y los textos fundantes. Por supuesto, debe igualmente estar el
- 3) respeto a la conciencia, eso está por encima de todo peso, y ciertamente
- 4) la defensa de la vida, cualquiera que fuera la interpretación que tengamos de lo que es la vida.

En el diálogo entre religiones, la religión ha de entenderse como un fenómeno cultural, o dicho de otra forma, las religiones son la manifestación de lo Absoluto en la historia, pero en el diálogo interreligioso e intercultural ellas tienen que ser contempladas en la manifestación histórica de los Absolutos y, por tanto, tienen que verse desde lo histórico y no desde lo Absoluto, lo que lleva a un principio de relativización de las propias religiones.

Jung Mo Sung

Estoy plenamente de acuerdo en que el mercado es una simplificación de la realidad compleja. Considero que un gran problema de la modernidad, aunque también de toda la humanidad, es el intento de acabar con la ambigüedad. Siempre que intentamos buscar el sentido único o el principio fundante, pretendemos acabar con la ambigüedad de la condición humana. Asumir paradigmas complejos acrecienta la ambigüedad, y eso es una pregunta sin fin. Esto tiene que ver con la idea moderna de poner en práctica dos proyectos basados en el mercado o en la planificación. La gente opone competencia a sensibilidad solidaria. En el mundo actual hay que juntar competencia, sensibilidad solidaria, identidad cultural, instituciones que puedan intervenir la realidad social y económica, etc. Hay que abandonar los principios únicos, el deseo de soluciones simples. Es necesaria una nueva cultura.

En esa misma línea, el grito que puede ser escuchado por el otro empieza a ser cosificado, y ahogado. Es una paradoja. Solamente puedo hablar del otro como sujeto en la medida en que lo identifico en una frase. La relación cara a cara solo es posible si lo defino para poder mirarlo. ¿Significa eso anular la relación? No. Significa reconocer que la relación plena sujeto-sujeto es imposible. No puedo eludir la condición de ambigüedad humana de la condición humana. El sujeto, cuanto más tiende su movimiento a restaurar su relación con el otro, tanto más lo reduce a un papel social. Ésa es una dialéctica sin fin. Con todo, siempre está presente la tensión de papel y sujeto. En cuanto al tema del rico y el pobre. Hay una base común en todos los seres humanos, independientemente de su clasificación social. El rico puede tornarse pobre. ¿Qué es lo que, en el fondo, todo ser humano desea? Lacan responde: “el ser humano desea el deseo del otro”. Girard sostiene: “el ser humano desea el ser que le dé el modelo; modelo base del reconocimiento”. El dinero es un medio para algo. El poder es un medio para algo. Investigaciones muestran que cuando una persona pobre se vuelve rico por ganar la lotería, por ejemplo, se siente mejor durante dos

meses y tiene una vida más confortable, aun así la satisfacción con su vida ya no es igual que cuando era pobre. Son distintas la satisfacción, la realización personal y el confort. Y ¿por qué es importante este tema? Porque es la forma de salir del problema del Mesías derrotado. ¿Qué quiere decir que Jesús venció a pesar de haber sido derrotado? Fue derrotado políticamente, no obstante esa no es la cuestión última de la vida humana. Tal cuestión es cómo se justifica su vida, cómo se autorreconoce. Y eso se da por justificación en la gracia o esta victoria espiritual: Jesús venció aunque perdió, pues existen dos niveles distintos. ¿Para qué es importante esto? Para valorizar, darle más expresión a la experiencia espiritual que la gente siente en la experiencia de la lucha. Sigue luchando pese a las derrotas y sigue encontrando en la lucha el sentido de la fuerza que realiza su vida. Si no hacemos eso, creo que esa es la función específica de la teología (no hacer análisis políticos o económicos), analizar la experiencia espiritual en el interior de la lucha política.

III. TEOLOGÍA BÍBLICA ALTERNATIVA PERMANENTEMENTE NECESARIA

Jorge Pixley

En esta presentación quiero argumentar que en la Biblia existe una corriente teológica que debe siempre ser alternativa, es decir, aparecer como complemento y corrección de la teología bíblica dominante. Cuando discutimos la recomposición del sujeto que puede actuar en defensa de su propia vida, nos referimos a esta teología que pone la vida en primer lugar, antes que las instituciones y las leyes. Sin esta teología alternativa el sujeto pierde toda posibilidad de actuar propio, que es lo específico de la vida humana. Pero esta corriente sigue siendo alternativa, o sea, no desplaza la corriente dominante que predica las normas de la ley. No es por casualidad que los primeros cinco libros de la Biblia hebrea, que se consideran los más autorizados, se conozcan como *Torá*, o Ley. Veamos algunos ejemplos de esta teología alternativa.

1. Dios abre su actuar a juicio humano

Abraham cuestiona a Dios. El caso más dramático es el de Abraham frente a lo que Dios va a hacer en Sodoma y Gomorra. El texto abre con las siguientes palabras del Señor: “¿Ocultaré yo de Abraham lo que estoy haciendo?”. Existe una relación especial entre Dios y Abraham, formalizada en un pacto que se simboliza con la

circuncisión. Abraham ha de hacer justicia y enseñar a sus hijos a obrar así también. Por su parte, Dios no debe ocultar de Abraham sus planes. Esta relación es la que Isaías llama de amistad. Aun así, Dios solo revela a Abraham que está haciendo una investigación para saber si los gritos que suben de Sodoma son justificados o no. Abraham entiende que la intención de Dios es destruir a los malvados que hay en Sodoma. Entonces, Abraham plantea su duda: “¿Tu ira barrerá con el justo junto con el malvado?”. Es un atrevimiento cuestionar la justicia de la actuación de Dios, y quizás sea la presencia de su sobrino Lot en Sodoma lo que le da ánimo para hacerlo. Para nuestros fines, lo importante es que Dios se deja interpelar. Y Abraham se atreve a plantear la pregunta que se oculta en esta discusión: “El juez de toda la tierra, ¿no hará justicia?”. Si así fuera, estaríamos en un mundo sin valores. Y sigue el famoso regateo en que Abraham logra bajar la cantidad de justos en Sodoma, lo que evitaría que Dios enjuicie la ciudad. Finalmente, Abraham consigue que Dios reduzca a diez el número de justos que evitaría el juicio.

2. Dios se deja persuadir

Moisés llama a Dios al arrepentimiento. El más impresionante de los relatos que consideramos en este inciso es sin duda la discusión entre el Señor y Moisés sobre el monte, ocasionada por la fabricación de una imagen en contra de la ley explícita de Dios. Moisés está en la montaña recibiendo las tablas de la ley. El pueblo se desespera ante la ausencia prolongada de su líder y pide de Aarón, que haga una imagen de Dios para que les conduzca. Es de suponer que la imagen que hizo Aarón era de Dios, del Señor. A saber, ante la ausencia del profeta el pueblo quiere que Dios mismo, en la figura de su imagen taurina, les conduzca. En todas las religiones se hacen imágenes de Dios para que sirvan como foco de piedad. Empero, el Señor lo toma como una ofensa muy seria. Pide permiso de Moisés para destruir a este pueblo y hacer para él (para Moisés) un pueblo grande. Moisés no acepta la propuesta. Éste es el pueblo que el Señor ha sacado de la tierra de Egipto “con gran fuerza y con mano dura” y existe un compromiso con él. El resultado de este diálogo es que “Dios se arrepintió del mal que había dicho que haría a su pueblo”. En efecto, Moisés regañó a Dios por aflojar en la primera dificultad. ¡Y Dios acepta el regaño y desiste de su plan de hacer mal a su pueblo!

La mujer sirofenicia evangeliza a Jesús. Desde la línea que estamos investigando, el relato de la mujer sirofenicia es lo más sobresaliente en los evangelios. Jesús ha ido a las

regiones de Tiro para descansar luego de agitadas y agotadoras jornadas en Galilea. Allí, estando “en casa”, es descubierto por una mujer madre con un grave problema. Su hija está poseída por un espíritu impuro. Sabe que Jesús ha tenido éxito con casos como el de su hija y acude donde él buscando salud para ella. La respuesta de Jesús es de rechazo: “Deja que primero se alimenten los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y dárselo a los perros”. Por supuesto, la madre no puede aceptar esa respuesta. Siendo una mujer avispada, toma la imagen y le da vuelta: “Señor, también los perros comen debajo de la mesa las migajas de los niños”. Jesús se siente tocado por esta mujer y le asegura que su hija está desde ese momento sana. Esta pequeña historia se puede leer a la luz de Job. Si tomamos, como lo hacen los evangelistas, a Jesús como Hijo de Dios que comparte su deidad, tenemos una mujer que se siente maltratada por el Hijo de Dios y que no tiene pena de reclamarle sus derechos en justicia. Recordamos asimismo las palabras de Abraham: “El hacedor de la tierra, ¿no obrará rectamente?”.

3. En última instancia, lo que vale es la vida

Si la religión no sirve para la vida, no sirve. Este importante capítulo de Marcos cuenta varias historias que reflejan la teología alternativa que estamos explorando. La primera historia, del paralítico traído ante Jesús a través del techo, culmina en el dicho:

CITA Levanta tu lecho y camina, para que sepáis que el hijo del hombre tiene autoridad para perdonar pecados en la tierra.

La interpretación depende de cómo se entienda la frase “hijo del hombre”, que tiene en los evangelios varios usos. Pienso que en Marcos, dado el contexto de los relatos que siguen, se refiere al hombre en general. Todos tenemos esa autoridad. El clímax de los relatos en este capítulo es la discusión con los fariseos sobre si es legítimo violar la ley para satisfacer el hambre. Marcos concluye este relato con un dicho de Jesús:

CITA El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. De modo que el hijo del hombre es señor del sábado.

Se sigue que las normas religiosas son para dar vida, y cuando dejan de cumplir esa función, dejan de tener validez.

Pablo afirma que la ley es santa y buena, no obstante lleva a la muerte. Su problema central parece ser la inutilidad de la ley para conducir a los seres humanos a la vida:

CITA Pues el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, me engañó y por él me mató. De modo que la ley es santa y el mandamiento santo y bueno. ¿Entonces lo bueno se me hace muerte? ¡De ninguna manera! Pero el pecado, para que se manifieste como pecado, a través de lo bueno obra en mí la muerte, para que el pecado se muestre en sumo grado pecado a través del mandamiento.

Aquí se nos presenta de forma reflexiva lo que estamos tratando. La ley representa para Pablo todas las normas de la sociedad, sean éstas las leyes del Senado romano o las leyes de Israel reveladas por Dios en el Sinaí. La ley es buena y santa. Nosotros diríamos, la ley es necesaria. Sin ella no subsiste la sociedad. Con todo, no es capaz de asegurar la vida. Por ello Pablo cree en la fe. La fe relativiza la ley y todos sus mandamientos. La ley queda sometida a la fe en la vida y el dador de la vida: “Concluimos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley”. De ahí hay solo un paso para concluir con el Jesús de Marcos que, en ocasiones, la fe exigirá violar la ley.

4. Reflexiones finales

Sin duda, las perspectivas teológicas alternativas no son las dominantes en la Biblia. Para entenderlas bien, es preciso situarlas frente a la teología dominante. Esta teología ve a Dios como un soberano autoritario que gobierna su mundo con leyes de implacable obligatoriedad. Los dos libros bíblicos que mejor representan esta teología que prevalece en toda la Biblia son Deuteronomio y Mateo. La preocupación de esta teología es mantener el orden mediante el refuerzo de las autoridades, todo basado en una visión autoritaria de Dios como rey. Aproximadamente la mitad del Pentateuco está consagrada a recopilar las leyes que dictó el Señor en el monte Sinaí a Moisés. En la práctica de la historia de Israel como nación, el Señor designa un rey como su representante, responsable de ejecutar las leyes. La autoridad del rey se consagra y celebra en los libros de Samuel, Reyes, Crónicas y Salmos, puesto que el rey es la pieza clave en el funcionamiento de las sociedades de la época y la región. El rey es responsable de que se mantenga en buen orden el culto al Dios nacional, de nombrar jueces para resolver las disputas que puedan surgir y de reclutar un ejército para mantener el orden interno y la defensa en lo externo. Como en cualquier

sociedad humana, el respeto a la autoridad es fundamental. En las primeras comunidades cristianas muy pronto hallamos el interés por respaldar la autoridad de apóstoles (Hechos), obispos y diáconos (Cartas Pastorales). La mayor parte de la Biblia cristiana está escrita en función de asegurar teológicamente la autoridad, y entre los evangelios Mateo es paradigmático en esta línea. Esto refleja la necesidad de autoridades para que una sociedad funcione bien. Si nos las hay, reina la inseguridad y la vida se hace inestable.

Sin embargo, existe en la misma Biblia cristiana el testimonio de una teología alternativa que cuestiona la suficiencia del orden social y que ve a Dios más bien como fuente de novedad y libertad. El volumen de estos textos es mucho menor. El libro de Job es sin duda el más importante testigo en esta línea. Dentro de la Biblia hebrea hay que añadir el libro de Cantares que, con su visión de un amor/deseo en el que la mujer toma la iniciativa, descuadra la autoridad. Entre los libros apostólicos, los evangelios de Marcos y Juan y las epístolas de Juan representan esta teología alternativa. Entre las epístolas paulinas podríamos incluir las dos que polemizan con los judaizantes, Gálatas y Romanos. En fin, una buena representación aunque minoritaria.

Mi propuesta es que la teología del Dios autor de la novedad no es estable en aislamiento. Reconocemos aquí una teología de la vida, pues la vida, por lo menos la vida humana, se atrofia si no va encontrando novedades. Mas somos personas que no estamos conformes con el orden social existente. Por lo tanto, nos oponemos a la sociedad y a las normas y estructuras autoritarias pese a que es evidente que toda sociedad, incluso la socialista, requiere autoridad y una cierta cuota de represión. En este momento, cuando el autoritarismo se ha globalizado bajo la sombra del poderío militar estadounidense y se oculta y penetra dondequiera bajo el manto del mercado global, es más urgente que nunca explotar la veta libertaria alternativa en la teología bíblica.

IV. LA OPCION POR LOS POBRES PERO OBEDIENTES

El fundamentalismo patriarcal de la resistencia en la Carta de Timoteo

Elsa Tamez

Quiero trabajar la pugna entre los inicios del movimiento de Jesús y la institucionalización, los principios de la

institucionalización y la tradición, el fundamentalismo y el fundamentalismo patriarcal que permea la Iglesia hasta hoy. Para eso voy a exponer la Carta a Timoteo. Éste es uno de los textos más difíciles y feos de la Biblia, y cuya opción por los pobres descalifico por su fundamentalismo patriarcal. Es un texto que desafía mucho y llama a la autocrítica, incluida la teología de la liberación.

Se trata de un documento de principios del II siglo, escrito por alguien que se hace nombrar el apóstol Pablo y que se la envía a un joven delegado suyo, Timoteo, para que ponga orden en una comunidad cristiana en Éfeso. Dice Ti. 3,14:

CITA ...escribo estas cosas... para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad.

Este texto afirma la Iglesia como fundamento de la verdad. Aquí hay dos palabras claves: *oikos* y *eclesía*. *Oikos* es la casa paternal, se refiere a la familia, al hogar; *eclesía* se refiere a la asamblea, la región. Los valores de la casa rigen la asamblea. Los valores de la casa son los de la Iglesia. Varios textos afirman esto. Tenemos textos que dicen que si alguien quiere ser “epíscopo”, o supervisor de escuelas, debe dar ayuda al obispo, y si alguien quiere ser obispo, que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad, ya que si alguno no es capaz de gobernar su propia casa, ¿cómo va a gobernar la casa de Dios? Aquí se da una traslación de valores. De hecho, la idea de extensión del *oikos* ya se encuentra en Cicerón, y más atrás en Aristóteles, para quien el Estado y la casa son análogos en vista de que el rey es padre. Los escritores latinos ponen estos textos al lado de los códigos domésticos, a pesar de que son textos sobre el Estado. Tenemos entonces la semejanza entre el Estado, la casa y la Iglesia.

En estos textos encontramos ya señales de fundamentalismo, por ejemplo, la división entre buenos y malos. Los buenos son quienes defienden la sana (ojo a esta palabra) doctrina. Esta sana doctrina es depósito de la fe, depósito que no se define, pero que seguramente se supone. Se utiliza terminología militar para afirmar tal defensa: “Combate la buena batalla de la fe”, se demoniza al Otro:

CITA ...el espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe entregándose a espíritus engañosos, a doctrinas diabólicas,

y se establecen castigos terribles para los apóstatas: "...y por eso, los entregué a Satanás".

¿Quiénes son aquellos contra quienes se escribe el texto? El texto indica: "estos herejes son los que prohíben el matrimonio y otros alimentos". El matrimonio es aquí clave. Se intenta justificar o legitimar la importancia de que la mujer se case y tenga hijos. Cuando el texto afirma:

CITA ...no permito que la mujer enseñe y predomine sobre el varón sino que se mantenga en silencio, porque Adán fue creado primero y Eva en segundo lugar, el engañado no fue Adán, sino la mujer que seducida cayó en la transgresión. Pero hay esperanza: se salvará creyendo esto,

uno sospecha si no sería que las mujeres eran las más atraídas por estos herejes de que habla el texto, y por eso la prohibición de que ellas enseñen o dominen sobre el varón. Empieza ya la exclusión en estas comunidades, ya desde los inicios del movimiento de Jesús.

Tenemos otros apartes en la misma línea. Hay una rebelión de las viudas. Hay una orden de viudas que estaban muy activas a los ojos del autor. Ahora que, el autor las ve como ociosas, y manda por ejemplo:

CITA ...descarta a las viudas jóvenes porque cuando les saltan los placeres contrarios a Cristo quieren casarse, incurren en condenación y además, siendo ociosas viven de casa en casa, se vuelven charlatanas, entrometidas, hablan de lo que no pueden.

Quiere por ende que las jóvenes se casen, tengan hijos y cuiden su casa. El autor de la carta recomienda a Timoteo, que no haga caso de "cuentos de viejas". Esto podría referirse a libros apócrifos como el de Pablo y Tecla, donde la heroína es una mujer que decide no casarse y por ello es condenada a muerte por el Estado; ella se salva, únicamente que después, en otra parte del texto, es de nuevo condenada al matrimonio y ante su nueva negativa es llevada a que se la coman las bestias.

La posición fundamentalista está moldeada por la sociedad patriarcal. El autor desea controlar, institucionalizar por medio de otras enseñanzas, no solo del matrimonio, de ahí su esfuerzo en normarlo todo a fin de salvaguardar el orden, para salvaguardar la misión, la evangelización. Entra sin embargo en pugna con la herencia profética que enseñó Jesús, que es la opción por los pobres.

Está, por otra parte, el conflicto con el imperio. El autor se dirige contra el sistema de patronato, columna vertebral del

imperio, puesto que los favores recibidos obligan al favorecido a corresponder en un futuro a su benefactor. Todos los niveles del imperio (senado, jueces, provincias, centuriones) se enlazan en este gran sistema de patronato. El autor está en contra de este sistema de corrupción. Aun así, al mismo tiempo percibe que el patriarcalismo imperial también se confronta con las prácticas de las mujeres en esta comunidad, lo cual podría causar problemas con la sociedad romana. Hay una comunidad frágil, y tiene razones para pensar que una actitud demasiado progresiva como la de Éfeso, podría originar la destrucción de la propia comunidad. Y para salvarse, hay que buscar opciones. ¿Cómo, por consiguiente, enfrentar los conflictos con el imperio (patronato y patriarcalismo), mantener la opción evangélica por los pobres, y simultáneamente preservar el control del orden en la comunidad en un momento en que ciertos grupos de mujeres han tomado excesivo poder? La contradicción se supera con el rechazo a los ricos de la comunidad. El texto sostiene que la raíz de todos los males es el dinero, y llama a los ricos a dejar de ser orgullosos y dar el dinero a la comunidad sin esperar la recompensa aquí. Ahora bien, la cuestión es más complicada porque las mujeres empeñadas son mujeres ricas. Hay una lucha de poder en la que género y clase se entrelazan. Las mujeres ricas, por estar acostumbradas al sistema de patronazgo, se creen con deberes mayores a los de la comunidad y creen que pueden pasar por encima de los líderes elegidos, varones, enseñar cuando les dé la gana, etc. Hay un rechazo a los ricos, pero como el conflicto es con mujeres ricas, el rechazo muestra fuertes características de género. El autor debe mantener una opción por los pobres. ¿Cuál es la opción que hace? En el capítulo 5 hay una opción por los pobres: honra a las viudas, a las verdaderamente viudas, vale decir las totalmente desamparadas, siguiendo la tradición profética. En otros apartes habla en contra de las viudas ricas y las jóvenes que andan de casa en casa, chismoseando, enseñando, aunque en realidad habla contra las que pueden subvertir los valores de la casa patriarcal. En síntesis: para defender ese depósito de la fe, la tradición, la sana doctrina, el autor acoge los valores patriarcales para evitar un conflicto con la sociedad romana: las mujeres en casa, tranquilas, etc. Y a partir de aquí una opción por los pobres, mas solo por aquellos pobres que obedecen. Y esto es lo que quiero resaltar. Se trata de una opción por los pobres totalmente direccionada por la sociedad imperial patriarcal, y por la institucionalización. Es opción por los pobres sí, pero obedientes. Cuando estas mujeres pobres no quieran ser obedientes, entonces descártalas, que se casen, tengan hijos... En consecuencia, tenemos aquí una

distorsión en la opción por los pobres. Viuda pobre sí, pero además obediente.

Conclusión

1 Timoteo es un texto en el cual vemos la complejidad del fundamentalismo religioso y su relación con el patriarcalismo, además de los condicionamientos de una sociedad imperial que de alguna manera moldea las posiciones. De igual modo, la carta advierte que dentro de una visión fundamentalista de defensa de una determinada doctrina, la opción por los pobres fácilmente puede condicionarse a la obediencia. Mientras los pobres o excluidos sean obedientes y amoldados a la visión de mundo de quienes están en el poder, pueden ser acogidos y asistidos; sin embargo, en la medida en que se rebelen, son excluidos y marginados. En el caso de 1 Timoteo se trata de las mujeres pobres, si bien eso es circunstancial, ya que aun cuando los fundamentalismos tienden a ser patriarcales, la opción por los pobres obedientes siempre está presente. Esto ocurre con frecuencia en nuestro medio respecto a los niños, negros, indígenas, y en todos los niveles, tanto dentro de las posiciones de poder como en las de la resistencia. Dentro de la opción por los pobres es preciso crear una profunda dimensión de gracia, y ésta es indirectamente una especie de defensa frente a la ley absolutizada. La gracia nos acerca a una visión más incondicional de Dios, la cual debe estar presente para que los sujetos tengan el derecho de la rebeldía (los agentes ahora, después de lo dicho por Jung), sin ser marginados o castigados por aquellos que optan por los pobres. La opción por los pobres que exige obediencia y afiliación a un único pensamiento, no es ninguna opción verdadera. No hay ni el amor incondicional ni la gracia necesaria de una comunidad igualitaria y pluralista. La opción por los pobres, pero sumisos, no reconoce al otro como sujeto. Esta opción por los pobres no es otra cosa que un disfraz de una posición cerrada y contraria al movimiento de Jesús, el Cristo.

V. ENCRUCIJADAS, FRONTERAS Y JARDINES: EN BÚSQUEDA DE NUEVOS LUGARES TEOLÓGICOS

Silvia Regina da Lima

Intento una propuesta o lugar desde el cual hacer una teología más dialógica, incluyente, respetuosa de las diferencias y que pueda contribuir a la constitución de sujetos y sujetas. Considero que es una forma de hacer

teología feminista en América Latina y el Caribe, si bien existen muchas otras. Para eso recogemos elementos de las teologías negras y feministas en esta región, ya que éstos han sido espacios que plantean de alguna manera la superación del fundamentalismo y el etnocentrismo filosóficos y teológicos. Tal esfuerzo supone salir de espacios conocidos de la producción teológica y recorrer otros caminos, veredas, atajos que no han sido tan trillados. Es tantear en la penumbra, apostar a lo no totalmente seguro, desconfiar de los absolutos, creer en los procesos, alegrar y celebrar lo provisional-posible. Es dar una palabra temporal y parcial que se suma a muchas otras y no caer en la trampa de la verdad absoluta. Es pensar y hacer teología desde la encrucijada.

1. Encrucijada: un lugar teológico

La encrucijada, en la tradición yoruba, es un lugar de encuentro, lugar de envío de mensajes. En esta tradición las ofrendas se ponen en las encrucijadas, pues de allí siguen para su destino. En ese lugar se pide que se nos abran los caminos y se agrada a quienes tradicionalmente entendemos que manejan las fuerzas del bien y del mal. En lo cotidiano de nuestros pueblos, la encrucijada son de igual forma las esquinas, lugares de encuentro. Quisiera pensar la teología como ese lugar de encuentro para hablar de la vida, la vida concreta, cotidiana. Quizá el desafío teológico va más allá. Es pensar y entender la vida desde el corazón de Dios. Mirar la vida buscando en ella las huellas de Dios. Percibir en la vida lo no Dios, o sea, la negación de Dios que es la negación de la vida misma y comprometerse en transformarlo. Desde ese lugar y esa concepción teológica, la teología asume algunos retos que comentamos en seguida.

2. Desafíos desde la encrucijada

2.1. Una teología preocupada con la vida recupera el valor de la cotidianidad. La cotidianidad es una categoría hermenéutica que posibilita la superación de visiones dualistas de la vida. La vida concreta no es esto o aquello, es todo. La cotidianidad es el lugar de construcción de nuevas relaciones que afirman la dignidad y la vida humana de mujeres y hombres, el lugar desde donde se puede romper con los patrones culturales impuestos y aceptados, es el lugar en que se manifiesta Dios, el lugar que nos une para hablar de Dios, de su acción o de sus silencios y abandonos. Es en la vida personal y comunitaria que percibimos su negación en los medios y sistemas que

cosifican a la persona y promueven la muerte. Lo cotidiano no es solamente tema teológico, es lugar donde se hace la teología. Es, por lo tanto, un lugar hermenéutico.

La teología es un lugar desde donde leo, interpreto y actúo en la vida. Para que la teología asuma la cotidianidad como lugar teológico es importante que no sea un lugar de afirmación de la verdad, sino un lugar donde se pregunta por el sentido, el/los significado/s de la vida. El fundamentalismo busca el sentido en sí mismo. La teología abierta al diálogo no niega el sentido que trae en sí, no obstante es capaz asimismo de dialogar con el significado que es, que trae el otro/a. En el diálogo entre los diversos significados se puede afirmar el sujeto, con derecho de ser en la diferencia. Si la teología es un lugar de recuperación del sentido, es también un espacio para la manifestación de la subjetividad, ya no entendida en oposición a la construcción del conocimiento sino como parte del mismo. En la filosofía y la teología feministas se habla de la subjetividad situada, del lugar desde donde construyo el saber e interpreto la realidad, y que tiene sus raíces en la cotidianidad, en los gritos y las necesidades que surgen desde la propia vida.

2.2. Admitir la subjetividad como parte de la producción del conocimiento es recuperar el lugar del cuerpo, femenino y masculino, en el quehacer teológico. Esa afirmación desenmascara la falacia del saber neutral que pretendía ser un saber desencarnado, sin cuerpo, por ende “universal”. Dar nombre, reconocer el cuerpo, el color y olor de quienes hablan, es un modo de superar el fundamentalismo teológico y apostar en la construcción de una teología dialogal, intercultural. En la Teología Feminista Latinoamericana y Caribeña y en la Teología Negra, el cuerpo está presente de diferentes formas. Está en forma de grito frente a la violencia que nos humilla y mata, en el pasado y en el presente. En el redescubrimiento del cuerpo como lugar de gozo, de placer, de derecho a la felicidad, al disfrutar y compartir la vida

2.3. En la encrucijada descubrimos que no somos los únicos, las únicas. Nos descubrimos igualmente como parte de un todo que va más allá y se desborda hacia la relación con el universo. Esa cosmovisión nos integra a la fuerza vital de la naturaleza. La dimensión holística de la teología ha sido enfocada en especial en las teologías ancestrales indígena, afroamericana, la teología campesina y el ecofeminismo.

2.4. Este nuevo espacio de encuentro y diálogo teológico, ha posibilitado el reconocimiento de las diferencias étnico culturales en América Latina y el Caribe. Dentro de esta diversidad podemos destacar la producción teológica de las

mujeres, de negros/as, indígenas, campesinos y otros. Llegamos a la reflexión teológica añadiendo otras preguntas y preocupaciones.

La teología Indígena o desde los pueblos originarios, recupera sobre todo la relación con la madre tierra. Es crítica a la actitud frente a la tierra, lo que para las indígenas ha significado exclusión social, violencia y muerte de su cultura y antepasados. Su teología recupera las dimensiones del cuidado, el respeto y la responsabilidad de la humanidad por la naturaleza.

La teología negra propone el rescate de la memoria de la comunidad negra, en particular de los y las antepasadas como parte constitutiva de la comunidad. Rescatar la memoria y asumir la historia negra como lugar de revelación de Dios, es afirmarse como sujetos/as de la historia y sujetos/as teológicos. Para la teología negra latinoamericana y caribeña, el diálogo interreligioso no es un tema teológico, sino el lugar desde donde hacemos teología. En diferentes tradiciones negras, descubrimos una valoración del cuerpo como lugar de manifestación de la Divinidad y de revelación de Dios. Son tradiciones que guardan estrecha relación con la naturaleza. En algunas de sus expresiones, la Divinidad vive en los ríos, las piedras, montañas y cascadas, en el viento, en el mar. Esos son lugares de culto y encuentro con Dios. La fuerza de la vida, el “axé”, es la fuerza de Dios mismo presente en el mundo creado. De ese modo, aquí también hallamos una relación de interdependencia y participación donde somos parte de un cuerpo más grande que nos acoge. Eso posibilita una actitud de entrega y gratuidad frente a la creación.

2.5. En la encrucijada se entrecruzan diferentes categorías de exclusión: raza, género, generación, capacidades funcionales, opción sexual. Por añadidura, desde el punto de vista económico pareciera que nos encontramos en un callejón sin salida. La sensación es de impotencia. Por una parte, la lucha por la supervivencia no deja espacio para pensar y buscar alternativas. Por otra parte, ésta es la fuerza que impulsa a los pobres a moverse e inventar posibilidades de vida. La teología es una palabra de afirmación del amor solidario de Dios hacia los pobres. Ya no un Dios que sustituye a los humanos y humanas, que decide por ellos/as, que está afuera y arriba de nosotros/as, sino un Dios que nos da la palabra, la posibilidad y responsabilidad frente a las decisiones, que nos lleva a caminar siempre más adelante, sin tener cerrados los horizontes y sin creer que los fetiches del sistema tienen la última palabra.

3. *Conclusión: de vuelta al jardín*

A las cosas muchas veces las identificamos por el olor que poseen. Con la teología también es así. Hay teologías con olor a moho, que hacen estornudar; otras huelen a libros no tan viejos, sin embargo tienen olor a papel. Me gusta, y a veces me hace falta, la teología con olor a tierra mojada, “que sabe” a lechuga fresca, con sensación de baño recién tomado. Cuando pienso así la teología, me recuerdo de otro texto bíblico, fuente de mucha inspiración. Lo recuerdo en ese momento no para un trabajo exegético, sino recuperando sus elementos simbólicos. Es el texto de la resurrección de Jesús que encontramos en el evangelio de Juan.

El texto es muy claro. María Magdalena estaba de pie, junto al sepulcro, afuera, llorando. No es una espera resignada y pasiva, sino de quien está lista para actuar. Mientras llora, se inclina y mira. Al mirar dentro del sepulcro, ve a dos ángeles vestidos de blanco, no el sudario y las vendas. Ve y escucha a los ángeles, habla con ellos; no tiene miedo. Había todavía una atmósfera de miedo, de peligro, con todo, a esta mujer no parece importarle. Su gran amor la llevó hasta el sepulcro y la mantuvo en ese lugar. Ella no desiste. Insiste. De pronto, Jesús le dice: “María”. ¿Qué Jesús es éste que no se percibe de inmediato su presencia? ¿Continuidad y transformación? Para reconocer un cuerpo resucitado es necesario tener oídos de discípula. María fue y les dio la noticia. Podemos imaginar el brillo de los ojos de esa mujer y su prontitud en contar lo que le había sucedido. El mandato se cumplió. Por eso estamos hoy aquí. Somos hijas e hijos de la espera, de la vida. Ésta es la razón de nuestra esperanza. La comunidad cristiana nace de un anuncio apasionado, el anuncio del Resucitado. La comunidad cristiana nace de la alegría del encuentro de las que tercamente esperan. Nace del llanto, al igual que de la sonrisa de la que no se cansó de esperar y buscar. Por eso las cristianas y los cristianos seguimos adelante cuando todos dicen que ya no hay camino. Somos capaces (o deberíamos serlo) de descubrir señales de vida entre los escombros dejados por los que siembran la muerte.

Las mujeres de América Latina y el Caribe, aunque vivamos momentos de llanto y silencio, esperamos. Espera persistente y activa que nos posibilita experimentar y construir pequeñas señales de resurrección. Insistimos en buscar y dar testimonio de lo que los sueños no lograron matar. En América Latina y el Caribe procuramos una teología que afirme la fe en el Dios de la vida, Dios que vive. La tarea teológica supone la recuperación de la ética de la co-responsabilidad amorosa. Una teología que

reavive en nuestros corazones la ternura y el afecto como valores profundamente humanos, humano-divinos. Una teología sin miedo de Dios y sin la pretensión de querer decir todo lo que Él es, como si eso fuera posible. Una teología que encuentre en el cuidado, en la responsabilidad mutua, otra palabra para la salvación. Nos cuidamos mutuamente, nos salvamos mutuamente... protegemos a los/las que tienen su vida más amenazada.

Comentarios a las ponencias

Malik Tahar

En las ponencias pareciera que fundamentalismo y dogmatismo son sinónimos. Toda dogmatización anuncia un fundamentalismo, pero desde una perspectiva sociológica es muy difícil sostener que haya identidad entre esos conceptos. Creo, además, que es mejor hablar de fundamentalismos y no de fundamentalismo. No obstante, el fundamentalismo como movimiento, como proceso social, es aún mucho más complejo. El fundamentalismo islámico y el cristiano son muy diferentes. Dentro del islámico existen igualmente grandes diferencias. No es lo mismo el de las élites árabes en Arabia Saudí, que el de algunos sectores urbanos en Argelia. Negar estas diferencias es en cierto modo hacer eco de los medios de comunicación, los cuales demonizan los procesos sociales. El fundamentalismo como movimiento, como proceso social, encierra muchos componentes sociopolíticos y no es simplemente dogmatización y vuelta a los orígenes.

Juan Carlos Mazariegos

La cultura se come, se vive, se baila, siempre pasa por el cuerpo, es una dimensión material de la vida. Y eso problematiza de cierta forma el tema de la interculturalidad, que no es únicamente un diálogo. Considero que ése es un tema que permite pensar la interculturalidad no solo como un modo de convivencia de valores, sino de convivir corporalidades que están en situaciones muy distintas y a menudo antagónicas. Creo que habría que ver cómo incorporar en nuestra reflexión este tema de lo concreto y corporal de la interculturalidad.

Jung Mo Sung

Muchas veces el fundamentalismo es la única manera de resistencia cultural de que disponen los pueblos para defenderse; cuando el mundo está despedazado, puede ser un medio de integración de un pueblo. Los teólogos piensan

distinto. Considero importante incorporar esos elementos concretos de contexto afectivo, experiencia, etc., y no solamente posturas teológicas doctrinales.

La teología enfrenta dos desafíos importantes. Aparte de desarrollar un discurso lógico para desenmascarar y proyectar un quehacer, debe al mismo tiempo elaborar discursos para hacer vibrar al pueblo de emoción ante una palabra de esperanza y de nuevas perspectivas. En ese sentido, la urgente tarea de pronunciar palabras en lenguaje del cuerpo, es un gran reto. La teología de la liberación ha sido excesivamente racionalista, un racionalismo necesario en parte, si bien insuficiente para alcanzar sus propios objetivos. ¿Cómo asumir esos nuevos lenguajes?

Aquí viene a colación el tema de la resurrección, del que se ha hablado. Recuerdo un pequeño texto en el que Hugo Assmann plantea que la solidaridad no es algo natural en el ser humano. La solidaridad es fruto de la conversión, y requiere de meditación y oración. Ahora que, hablando de la teología, esto significa estar abierto a la experiencia de la resurrección de Jesús. Nadie esperaba que Jesús fuera a resucitar, y de repente eso pasó. Luego, tenemos que trabajar conceptos, a la vez que tener la disponibilidad a estar abiertos a lo que irrumpe o a la pregunta inesperada que una vez hace años surgió cuando Jesús resucitó.

Maryse Brisson

Me gustaría retomar la cuestión de cultura y cuerpo. Tengo la impresión de que es un tema que abre campos muy amplios. Puede mirarse cultura-cuerpo-folklor, que para mí es otra cosa. Puede hablarse de cultura-cuerpo-mayoría, puesto que es distinto si perteneces a una mayoría o a una minoría. Se puede hablar de cultura-cuerpo-resistencia, y puedo tomar el ejemplo de la manera de vestirse los negros en los EE. UU. y Canadá, que no tiene nada de cultural sino que es de resistencia. Se puede hablar de cultura-cuerpo-choque cultural, y me puedo imaginar la reacción de una misionera en Malí, donde las mujeres caminan con los senos al descubierto. Puede hablarse de cultura-cuerpo-explotación comercial, o de cultura-cuerpo y sobrevivencia. Se puede hablar de cultura-cuerpo-discriminación, recordando a esa mujer que dijo un día: derramemos una lágrima sobre este ser que tuvo la desgracia de nacer mujer, negra y pobre. De igual modo, se puede hablar de cuerpo y alienación científica. Hay muchos campos.

Respuestas a los comentarios

Jorge Pixley

Creo que cada cultura ha desarrollado lo que he llamado teologías alternativas. Aun así, descubrimos que no podemos dejar de aceptar la ley en algún sentido. Entonces, parece que siempre habrá tensión entre corrientes: entre la corriente alternativa que tampoco puede subsistir sin la otra. Pienso que tal tensión está presente en la Biblia, en la política, lo mismo que en la teología. La noción de libertad no puede existir, como decía Marx, sin haber satisfecho las necesidades básicas de la sobrevivencia, estas necesidades sin embargo hay que atenderlas con trabajo duro, que no es libre, y sin el cual no podemos gozar de la libertad.

En cuanto a la cuestión de la dogmatización, ya Jung lo respondió. El fundamentalismo es defensa de la cultura propia. Por eso podemos decir que existe una virulencia, una combatividad identitaria frente a tantos embates del imperio. Hay que respetar las diversas formas de resistir, no obstante hay algunas que nos parece que superan, trascienden la cultura, y que nos cuesta aceptar. Ahora bien, es cierto que no se puede simplemente satanizar el fundamentalismo, y es cierto también que no es lo mismo ser conservador que ser fundamentalista. El conservador trata de mantener lo bueno que ha conocido hasta que le demuestren que lo nuevo supera lo conocido.

Elsa Tamez

En realidad mi trabajo es justamente sobre qué hacer con un texto donde uno no puede realizar una lectura liberadora. Casi siempre los trabajos han consistido en encontrar sentidos liberadores en los textos. Frente a textos como Timoteo, en cambio, hay que usar otros recursos hermenéuticos. Por la complejidad del contexto, y por la complejidad del texto. Aquí hallamos elementos de una opción por los pobres, pero condicionada a la obediencia; una opción condicionada por el Imperio Romano, por la cultura patriarcal, por esas dos luchas de poder que están desatadas allá. Yo quería relacionar el patriarcalismo con esta idea, conservadora y en algunos sentidos fundamentalista, de defensa del depósito de la fe y de la Iglesia como fundamento de la verdad, aunque al mismo tiempo entendida esa Iglesia con la lógica de la casa patriarcal y en un contexto de dominio imperial. Pienso que en textos como el de Timoteo, vemos con claridad que la idea de rescatar sentidos liberadores de los textos bíblicos se torna insuficiente. En este caso, hay que disentir del texto, hay que reconocer que no hay allí un sentido liberador. Dar ese paso es algo muy difícil ya que hasta ahora la Biblia, o mejor, los textos bíblicos, nunca han

sido analizados de este modo en la tradición de la lectura popular de la Biblia. Con todo, esto implica un acto de libertad. Y en talleres populares he comprobado que la gente logra dar el paso, y logra darlo sin entrar en crisis porque a la vez hay muchos otros textos que dan fuerza liberadora.

VI. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE LA FE CRISTIANA Y LA CULTURA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

Luis Rivera Pagán

Quisiera referirme a los enigmáticos entrecruces de la fe cristiana y la creatividad cultural de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. Propongo dos hipótesis al respecto.

En primer lugar, ningún tratamiento académico de las manifestaciones creadoras de las culturas latinoamericanas y caribeñas puede reclamar integridad si no incorpora la importancia central que en ellas ha tenido la fe cristiana y sus textos sagrados. ¿Cómo discutir *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *Las buenas conciencias* de Carlos Fuentes, *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos, *Todas las sangres* de José María Arguedas o *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez sin analizar la presencia acuciante de la religiosidad cristiana y su intrincada red de símbolos, creencias, ritos, temores y esperanzas, en las angustias de los seres humanos y sociedades en ellas descritas? La limitación de obras analíticas como la de Carlos Fuentes, *Valiente mundo nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, es la dificultad de percibir críticamente las cruciales inserciones de la religiosidad cristiana en la cultura literaria latinoamericana y caribeña. Es extraño el escaso interés que en América Latina y el Caribe han despertado las convergencias entre el "boom" literario y el surgir simultáneo de la TL en los años sesenta del siglo veinte. Con las notables excepciones de Wolf Lustig y Pedro Trigo, este asunto casi ha pasado desapercibido.

En segundo lugar, el teólogo puede ver, en las mejores creaciones culturales, aquellas que expresan con excelencia estilística las angustias y aspiraciones de un pueblo, las atroces y pavorosas arrugas de las expresiones históricas de la fe. ¿Cómo no temblar ante los terribles rostros del cristianismo latinoamericano y caribeño que se insinúan en grandes obras de la literatura latinoamericana y caribeña?

¿Cómo evitar sobrecogerse ante la imagen del Dios que en ellas propugna el cristianismo oficial? ¿Cómo no captar, por el contrario, en su interioridad, los profundos clamores de esperanza en el Dios de liberación, clamores que pugnan por plasmarse en la dólida historia humana iberoamericana forjando una religiosidad solidaria y compasiva?

¿Es la cultura latinoamericana y caribeña auténticamente cristiana? Desde el siglo dieciséis, las respuestas son diversas y conflictivas. A fines de ese siglo, Gerónimo de Mendieta, misionero franciscano, escribe que la conquista del Nuevo Mundo es una gran victoria para la causa del evangelio, y es presagio de los tiempos postreros, el preámbulo a la culminación de la historia sagrada.

En las postrimerías de ese mismo siglo, otro misionero español franciscano, Bernardino de Sahagún, emite un juicio más sombrío, menos triunfalista, sobre la evangelización de las comunidades nativas. Para Sahagún, al erradicarse precipitadamente, por idolátrico, el culto religioso tradicional de los pueblos nativos, se ha lacerado profundamente su cultura y su estima nacional. Su actitud contrasta de manera radical con la de Mendieta: Sahagún expresa su honda desilusión ante lo acontecido y afirma que la evangelización de México no ha redundado en auténtica cristianización de las comunidades nativas.

Las apreciaciones divergentes de Mendieta y Sahagún acerca de la cristianización de América Latina y el Caribe, pueden replicarse innumerables veces en la historia literaria de nuestro continente. En medio de *Hijo de hombre*, Augusto Roa Bastos afirma la cristianización en profundidad de la cultura mestiza, popular, a causa de la "aculturación evangelizadora". Sin embargo, se da cuenta de la distancia que media entre los ideales de la fe y sus distorsiones históricas. Por ello, su énfasis es ambiguo y oscila entre el reconocimiento a la evangelización del lenguaje popular, el castellano y el indígena (en su caso, el guaraní) y su caracterización de ella como miasma aprisionadora. *Hijo de hombre* es, por tanto, como lo sugiere el título, una recuperación del tema clásico, pero siempre inquietante del Jesucristo rebelde que se enfrenta al templo y a sus sacerdotes. Lo que conlleva, inevitablemente, su crucifixión. En *Cien años de soledad*, Macondo recibe un sacerdote, el padre Nicanor Reyna, quien intenta, sin mucho éxito, imponer la normatividad sacramental en una población hasta entonces sujeta a la ley natural, sin bautizos, matrimonios eclesiásticos o extremaunciones. Reyna pretende evangelizar al alucinado patriarca, José Arcadio Buendía, mas es éste quien casi le convence de la inexistencia de Dios. El sucesor de tan desdichado cura, el padre Antonio

Isabel, no tiene mejor suerte y culmina su ministerio en absoluto delirio senil, predicando

CITA ...que probablemente el diablo había ganado la rebelión contra Dios, y que era aquél quien estaba sentado en el trono celeste, sin revelar su verdadera identidad para atrapar a los incautos.

Estos son pasajes cruciales para entender a una América Latina apartada de la gracia divina, a pesar de la presencia ubicua de la cristiandad y sus sacramentos. Es una trágica hipótesis que García Márquez profundiza cinco lustros más tarde, cuando uno de sus personajes claves sentencia:

CITA Hemos atravesado el mar océano para imponer la ley de Cristo, y lo hemos logrado en las misas, en las procesiones, en las fiestas patronales, pero no en las almas...

Manifiestan estos textos garciamarquianos una comprensión distinta de la cristianización de América Latina y el Caribe a la que descubrimos en la cita de Roa Bastos. Son rutas alternas que conducen a la esfinge de la enigmática tragedia latinoamericana y caribeña. Aun así ambas referencias, al igual que las antes aludidas de Mendieta y Sahagún, revelan la importancia crucial, para el análisis cultural de nuestros pueblos y la comprensión crítica de su religiosidad, de replantear a profundidad la cuestión del diálogo entre fe y cultura, en nuestro específico contexto histórico continental. Otro escritor colombiano encara un asunto similar aunque sin realismo mágico ni pretensiones míticas. Se trata de Fernando Vallejo en su novela *La Virgen de los sicarios*. Medellín es Sodoma, ciudad latinoamericana cuya violencia es su alfa y omega. Allí todos sus habitantes están contaminados por la culpa, y no hay inocentes. Medellín es el lugar donde impera el axioma: asesino *ergo sum*. La fugacidad y el horror de la vida se disipan por la fugacidad y el horror de la muerte. La ironía de Vallejo, que desborda con frecuencia en sarcasmo, se dirige en ocasiones hacia la corrupción de la cínica clase política dominante colombiana. No obstante, en sus secciones de mayor densidad metafísica su blanco es otro: la religiosidad cristiana que parece nutrir la violencia congénita y que no logra, con sus maternales imágenes mariológicas (María Auxiliadora es la virgen de los sicarios), llevar paz y armonía a la ciudad humana. El relato acontece a manera de un peregrinaje expiatorio por las espléndidas iglesias de Medellín. Es un peregrinaje por la Jerusalén del catolicismo latinoamericano y caribeño, una Jerusalén transmutada en

Babilonia apocalíptica. La romería espiritual, impulsada por el oleaje de atroz crueldad, no culmina en teodicea, en la proclamación de la justicia divina que trascienda la injusticia humana. No hay en la novela de Vallejo inocentes: mucho menos Dios. Examinada bien la violencia que sacude a Colombia durante todo el siglo veinte se hace irrefutable, según Vallejo, la ecuación:

CITA Dios es el Diablo. Los dos son uno, la propuesta y su antítesis. Claro que Dios existe, por todas partes encuentro signos de su maldad.

El narrador de la novela es hombre de letras, incapaz de matar, culto, irónico, cínico, desprovisto de futuro y lastrado con la memoria de un pasado que solo sirve para amargar la miseria del presente. Curiosamente le atraen los jóvenes sicarios, ángeles exterminadores purificados por la absoluta nihilidad de su violencia. Son vidas breves, marcadas por la muerte súbita, que buscan sin remedio algún solaz en la caridad de María Auxiliadora. Al ser asesinado uno de sus jóvenes amantes, el narrador se enfrenta al fondo teológico de la insensata vorágine de violencia:

CITA Me asomé un instante a esos ojos verdes y vi reflejada en ellos, allá en su fondo vacío, la inmensa, la inconmensurable, la sobrecogedora maldad de Dios.

La Sodoma latinoamericana y caribeña contemporánea es la ciudad sacrificial, donde impera la inmolación humana. Sobre el altar de María Auxiliadora, los sicarios, a manera de nuevos sacerdotes precolombinos, ofrecen el sacrificio de sus víctimas. Ahora que, el sacrificio no trae armonía ni orden. Aquí la ley del sacrificio de Girard no rige; el ángel exterminador, el hermoso sicario, asesina/sacrifica más allá de toda moralidad social o norma cósmica y su liturgia homicida no conlleva la satisfacción divina ni la paz: la violencia engendra más violencia. Ni el agua bendita de las iglesias, ni la sangre de las víctimas inmoladas, purifican. No se logra la expiación. No hay redención posible para la Sodoma latinoamericana y caribeña. No hay inocente alguno que justifique su preservación, ni tan siquiera Dios. La novela concluye bajo la égida de un texto bíblico: "Que los muertos entierren a sus muertos." El exilio es la única respuesta posible para el frustrado y desesperado, para quien ha descubierto a Medellín como el misterio revelado de Macondo, poblado de "muertos vivos", de seres "sacados sin motivo de la nada y lanzados en el vértigo del tiempo". El exilio es tema importante en las Escrituras

judeocristianas. Fue, de hecho, su matriz histórica. En el dolor de la diáspora renació la nostalgia piadosa que condujo, a través del laberinto de la memoria y la esperanza, a los textos sagrados y luego al canon. También ha sido una experiencia traumática para muchas generaciones latinoamericanas y caribeñas. En Vallejo, empero, el exilio se reduce a huída, sin nostalgia ni esperanza, sin las añoranzas escatológicas bíblicas ni las ilusiones utópicas seculares. ¿Y Dios? "...si existe es la gran gonorra".

Sin embargo, la amarga novela de Vallejo, con su paradójica conjunción de peregrinación espiritual y violencia diabólica, en Medellín, Jerusalén transmutada en Babilonia, no puede evitar dar testimonio, aunque perversamente invertido, del vigor del cristianismo como levadura de la cultura latinoamericana y caribeña. Es ciertamente, la tradición del barroco Cristo de dolores, crucificado, metáfora dramática de la tragedia humana, sin aparente esperanza de resurrección. Pero, a su modo, es un reflejo oblicuo del arraigo del cristianismo en América Latina y el Caribe.

Contrario a lo que sucede en la literatura anglosajona, que muestra señales tan evidentes del impacto textual de la Biblia, en la literatura hispanoamericana la Biblia cede el lugar central a la Iglesia, como autoridad espiritual y social. Con todo, hay obras en las que la Biblia parece recuperar su voz profética y desafiar frontalmente a la hegemonía eclesial. Un sugestivo relato en esa línea es *Las buenas conciencias*, una de las primeras novelas de Carlos Fuentes.

Las buenas conciencias es la narración de los conflictos espirituales de un joven educado en una familia poderosa, en la que el enriquecimiento ilegítimo y la busconería política conviven con la fidelidad a las ceremonias piadosas del agotador calendario ritual católico. En ese medio nace y se cría Jaime Ceballos, "rodeado de una interesada devoción y de una normatividad farisaica" si bien, al llegar a la adolescencia, su espíritu se conmueve hondamente a causa de su encuentro con un perseguido y torturado líder sindical, con el Cristo crucificado y lleno de dolores de la procesión del viernes santo, cargado por manos callosas y agotadas de míseros indígenas y, al fin, con las palabras del Jesús de los evangelios, tan desafiante y menospreciador de posesiones, poderes, riquezas y beneficios. El relato de Fuentes se distingue por la multitud de citas bíblicas, sobre todo las inquietantes y perturbadoras demandas del nazareno rebelde que conducen al joven a enfrentarse a la contradicción atroz entre Cristo y la cristiandad. "La Iglesia ya no es Cristo", le espeta irreverentemente a un azorado

sacerdote. Pocos relatos literarios dramatizan con tanta maestría la dolorosa pugna, en el corazón y la mente de un joven sensible e inteligente, entre la fidelidad al sendero de la cruz del Jesús evangélico y las prebendas y beneficios de una posición social adinerada y poderosa. En él, la Biblia adquiere papel protagónico central, como quizá en ninguna otra novela latinoamericana y caribeña. Aun así, la novela culmina con la victoria del cinismo típico de la clase dominante mexicana posrevolucionaria. La "buena conciencia" prevalece sobre la teología de la cruz que asoma en los evangelios. Y se mantienen la conveniencia y la religiosidad inocua.

Hay otra corriente en la literatura latinoamericana y caribeña, en la que, paradójicamente, de los sufrimientos seculares y profundos de los pueblos marginados y oprimidos surge un brote inesperado de creatividad y esperanza. La narrativa de Carpentier, desde *Ecue-Yamba-O* hasta *La consagración de la primavera*, es una seductora afirmación de la polifonía cultural latinoamericana y caribeña, del valor único de los pueblos marginados, su arte, su música, su vida espiritual, su facultad de resistencia y creación cultural.

Estamos en un entorno histórico y cultural nuevo. Hoy cobra vigencia, como nunca antes, la autoafirmación de las comunidades marginadas y excluidas, asimismo en las áreas cruciales de su religiosidad y espiritualidad; de las afroamericanas, que se festejan en *Calypso*, obra de Tatiana Lobo que exalta la belleza de cuerpo y alma, carne y espiritualidad de la mujer negra y caribeña de América Central, y de las comunidades autóctonas que en *El naranjo o los círculos del tiempo* de Carlos Fuentes, se expresan provocadoramente en la boca del mestizo Martín Cortés, hijo bastardo de Hernán Cortés y la Malinche, en palabras que además reivindican a la Malinche, la mujer vilipendiada por la sociedad patriarcal tradicional:

CITA Madre... te agradezco mi piel morena, mis ojos líquidos, mi cabellera como crin de los caballos de mi padre, mi pubis escaso, mi estatura corta, mi voz cantarina, mis palabras contadas, mis diminutivos y mis mentadas, mi sueño más largo que la vida, mi memoria en vilo, mi satisfacción disfrazada de resignación, mis ganas de creer, mi anhelo de paternidad, mi pérdida efigie en medio de la marea humana prieta y sojuzgada como yo: soy la mayoría.

De Guatemala, proceden la vida y obra milagrosas de Rigoberta Menchú. Esta indígena quiché es la protagonista de una aventura excepcional de fe, valor y afirmación de un pueblo, su cultura y su religiosidad. Es también autora de

una obra maestra teológica. Su testimonio literario, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, brota de los dolores y las esperanzas de su autora y de su pueblo, y expresa la inmensa dignidad de la cultura de los pueblos originarios y de sus formas peculiares de vivir, sentir y pensar el evangelio, así como la facultad extraordinaria de las mujeres para representar con eficacia los pesares y las ensoñaciones de sus pueblos. Su libro conjuga la belleza literaria, el sentimiento genuino de la cultura indígena, la reflexión teológica acerca de los senderos de Dios y la fe en la historia latinoamericana y caribeña contemporánea. Manifiesta una peculiar paradoja: los pueblos a evangelizarse —las comunidades nativas— piensan, sienten y viven con mayor profundidad y autenticidad la fe cristiana que los evangelizadores —las comunidades blancas.

El texto de Rigoberta Menchú procede, en buena medida, de la lectura de la Biblia desde la óptica de los pueblos crucificados. La expresión literaria de la fe de un pueblo frágil y oprimido, de la voz profética, denunciadora y solidaria de Isaías, Jeremías o Miqueas, las exclamaciones desafiantes de un Jesús pobre y perseguido, hermano de los desheredados de su tiempo y de todos los tiempos, cobran bríos renovados al leerse desde el reverso de la historia, en la comunidad de los angustiados que se resisten a perder la esperanza y que, como los israelitas esclavizados en Egipto, claman a Dios por liberación.

VII. ANTROPOLÓGICA Y TEOLÓGICA TRINITARIAS COMO CONDICIONES DE REALIZACIÓN DEL SUJETO FRENTE A LA LÓGICA BINARIA DEL FUNDAMENTALISMO

Michel Beaudin, Anne Fortin

He preparado este documento en conjunto con Anne Fortin, una colega teóloga y filósofa de la Universidad de Laval (Quebec). En el texto que presentamos, proponemos a la discusión algunas intuiciones y consideraciones sobre la situación del sujeto en el fundamentalismo y en la interculturalidad tomando en cuenta el conflicto entre, por una parte, las lógicas (unitarias) y binarias y, por otra parte, la lógica ternaria o trinitaria.

Alain Badiou ofrece una definición de lo humano que lo sitúa en una lógica de lo excesivo, más allá de la oposición entre la lógica de lo Mismo y la lógica del Otro y más allá también de una definición fija, exteriorizante y preconcebida del sujeto. El sujeto adviene o nace a sí mismo

en su fidelidad al “proceso de la verdad”, al proceso de verdad como evento. El acontecimiento que solicita al sujeto abre, desborda y transforma la situación. La fidelidad del sujeto consiste (en el acto) de escoger construir el sentido, en el acto interpretativo, a partir del empuje de este movimiento. Fidelidad que lo hace, primero, desprenderse o interrumpir la cercanía de su relación al mundo en relación con la facticidad de la situación, y después, reembarcarse en relación con esta situación de otra manera, en una toma de posición o de palabra en la práctica, conteniendo el movimiento interpretativo. El ser humano existe como sujeto solamente en este movimiento que lleva a sobrepasar cualquier rigidez que pretende definirlo, solamente en la fidelidad a una inspiración venida de afuera y que lo llama a un “más allá” de la situación vista como inevitable, más allá de un estado de hecho que lo encerraría en la lógica binaria (1 ó 0) de la suma nula, donde no existe otra posibilidad que uno sea el vencedor o que lo sea el otro, como veremos más adelante.

Veamos el problema bajo otro ángulo, más político y demostrando igualmente, con evidencia, la lógica ternaria implicada aquí. ¿No será que el nexo social entre los seres humanos depende de una Referencia exterior, de un tercero, Algo ternario, de un «Él» que crea un espacio común que hace posible la relación entre el «yo» y el «tú», un «Nosotros» o una identidad incluyendo la alteridad? El «Nosotros» como instancia hace posible, por su parte, tanto el bien común como las medidas o límites que hay que respetar para la preservación de éste, al igual que para las generaciones futuras.

Desde el principio, la administración Bush ha multiplicado los gestos unilaterales de la lógica unitaria. Aun así, ha suscitado obstáculos y oposición que hacen pasar esta lógica a un modo binario al fijar una polarización o lógica binaria absoluta, ilimitada, del Bien y del Mal, y luego de la guerra ilimitada al terrorismo, para después transferir el prisma binario absoluto de la esfera militar o policial a la esfera de los intereses económicos estadounidenses y del sistema de mercado. Aquí los sujetos son bloqueados en la dimensión de la realidad a un asunto de mercado saturado, como escribe Badiou: no hay movimiento ni fidelidad a este movimiento, sino únicamente encerramiento en la competencia ilimitada para sobrevivir, o en el binario, porque la competencia es binaria.

Más uno podría decir que existen referencias a una ternaridad, aun cuando podría decirse que a la manera de una parodia de lo ternario. Por ejemplo, Dios es invocado por Bush, aunque identificado totalmente como el sí mismo contra el Otro. Entonces es binario. Lo mismo ocurre con el

derecho, el cual es torcido y definido desde los intereses propios. El mercado aparece como un tercero, no obstante elimina lo político y pone lo binario de la competencia como única referencia.

¿No es el fundamentalismo sobre todo una mirada que reduce el horizonte a su captura por lo binario, una mirada encerrada dentro de la inmediatez del gesto que quiere capturar al otro, hacerlo y volverlo a la razón del sí mismo, y por eso le niega el exceso? El *cogito* de Descartes es fundador en este sentido. Él no ve más que lo mismo que su dominio, ciego frente a las condiciones de aquello, ciego a la corporeidad del yo que piensa, fascinado nada más por el reflejo infinito del ojo sobre el ojo. Es una mirada sin cuerpo que conoce, sujeto binario, sujeto de la ciencia que inscribe el dualismo en el seno del acto de conocer el mundo, el otro y también sí mismo. Este *cogito* descansa sobre la inhibición del movimiento del conocimiento; hace decaer el sujeto referente a toda fidelidad a un movimiento, puesto que un saber encerrado sobre sí mismo no convoca al sobrepasarse. El sujeto cartesiano de la ciencia no sabe nada de su propia constitución, del lenguaje, por ejemplo, que él cree controlar. No tiene una visión reflexiva en términos de dependencia frente a algo que sea «dado».

Pienso, entonces yo soy el origen. El lenguaje es para Descartes solo una herramienta exterior al acto de conocer. El *cogito* está encerrado dentro de un esquema de causalidad hacia la consecuencia que se pretende ser el origen: yo soy. Todo se encuentra bajo el control de un pensamiento que se cree libre de toda contingencia. El nexo al otro, el ser captado por el exceso del otro, el deshacerse de sí mismo para el otro, no tienen más lugar en la dominación del mundo, del otro y de sí mismo y la destrucción de quien se atreve a oponerse.

El cristiano es trinitario por la imposibilidad teológica del unitario y el binario. ¿Tiene la teología algo que decir en el escondite de la resistencia del ternario a la inhumanidad del binario? ¿Adora el cristianismo un Dios diferente al del fundamentalismo o al Dios que está dispuesto a sacrificar incluso a su propio hijo, desde Anselmo?

Si buscamos una pista subversiva que nos lleve hasta la fuente trinitaria, las escrituras como letra perdida, hallamos verbigracia en Agustín unas ideas interesantes. En su tiempo, Agustín rompe con la lógica del maniqueísmo y de su retórica vacía, a partir de la experiencia del carácter trinitario del ser humano y de su lenguaje, de la imagen de un Dios trinitario y de su movimiento de expresión secular. A partir de lo escrito diferente, otro, trinitario de las escrituras, Agustín habla de otra manera en las *Confesiones*, que jamás son un monólogo o autobiografía.

Allí su palabra es ternaria en vista de que nunca está solo. Cuando él habla del amor a sus hermanos, toma a Dios como testigo de ese amor. Cuando habla de su amor a Dios, toma a sus extraños como testigos. Él dispone espontáneamente de la trinidad en el infralenguaje que estructura la lengua natural y que hace posible toda la palabra: yo-tú-él. Sin embargo, buscando aquello que podía fundar su propio ser trinitario y su lenguaje, Agustín va a encontrar la Trinidad tan íntimamente encarnada en él, que no la podía ver: “Usted estaba dentro de mí y yo, yo estaba fuera de mí” (*Confesiones*, X, 27). Para Agustín, no se puede mirar directamente a la Trinidad, ya que ella es el órgano mismo que permite ver al mundo para hablarle y debido a que “no hay nada parecido al espejo cuando es el alma que se coloca bajo su mirada”. De allí la necesidad de la mediación del lenguaje en la relación con el otro, al revés de la voluntad de poder del *cogito* cartesiano, que pretende ser el origen absoluto, queriendo hacer creer en una toma directa del mundo. Agustín construye la relación con el otro por la mediación del nombre del Otro trinitario.

Pero hablar en este nombre es inscribir su lenguaje en el movimiento del Verbo encarnado, pues la imagen trinitaria en lo humano se conserva apenas por el movimiento teologal hacia aquel por quien ella es impresa. Agustín descubre que el mundo ha sido creado en la lógica del amor trinitario y que es en su propio lenguaje humano, en Jesucristo, que se da la revelación del Verbo encarnado, enviado por el Padre, en el movimiento permanente del Espíritu. Cuando Agustín piensa, habla; cuando habla, ve la Trinidad, el Verbo encarnado. La Trinidad es el *supermetalinguaje*, el punto ciego, la morada que no se consigue ver si bien unifica y hace posible el lenguaje. Es en ella que de igual modo formamos socialidades, palabras sostenidas o cumplidas frente al otro, como un cuerpo social por venir, en movimiento, en el Verbo encarnado como Palabra entregada y mantenida al Otro hasta en la misma muerte.

En la trayectoria bíblica, en episodios como la liberación de Egipto, la experiencia del desierto, los profetas que mantienen la tradición bíblica, el exilio y la institución de los años sabáticos, el itinerario de Jesús, etc. De acuerdo con el esquema inicial de Badiou, Dios aparece como una ayuda gratuita liberadora y, primero, hay una ruptura frente a la situación. La soberanía de Dios, que es la racionalidad teológica de las prescripciones, afirma por ejemplo que no se puede poner en esclavitud a los otros, porque son los hijos e hijas de Dios, no se puede sacar de la tierra a los otros porque la tierra pertenece solamente a Dios. Por ende, esa soberanía aparece como la manera de abrir un

espacio libre de los falsos absolutos (ídolos) y ahora puede ocurrir la liberación.

Habría dos puntos aquí. Primero, como Dios no es objeto de posesión no se lo puede encontrar directamente, sino solo la dialéctica de la presencia ausencia. Luego, la liberación no es dada directamente por Dios, no obstante suscita una mediación que es una misión, testigos como ha explicado José Comblin; testigos que son fieles al movimiento creado por Dios, suscitado por Dios, y así se organiza la autoorganización del pueblo. Los testigos pueden ser las misiones, pueden ser personales y colectivas. Segundo, hay como un desvío entre la situación y la utopía de Tierra nueva y Cielo nuevo. Podría haber la pretensión de que la facticidad es esta Tierra nueva. Empero, toda la tradición bíblica rechaza esta perspectiva. La situación puede cambiar nada más indirectamente y eso se logra pasando por un *topoi* para ir a la utopía, que son los sujetos aplastados, negados, y solo así la sociedad puede reconstruirse como sociedad de sujetos; únicamente así los sujetos aplastados y los que se solidarizan con ellos pueden advenir como sujetos.

Paso a la conclusión. ¿Cómo nos aclara esta perspectiva el desafío de la interculturalidad y de sus dos dialécticas constitutivas? La revelación trinitaria nos entrega una lógica del exceso o de lo ilimitado, que hace salir las situaciones del límite o de la lógica de lo Mismo. Con todo, habiendo exceso de amor este amor no realiza una superación de las situaciones, sino haciendo pasar su movimiento por una “kenosis”, por un límite, por la “puerta estrecha” del Tercer excluido, ya que ningún sujeto se debe perder. La lógica binaria, al contrario, bloquea una situación en el Mismo, luego entra en una relación instrumental sin límites con el otro, destruyéndolo.

¿Acaso la interculturalidad emplea sus dialécticas según el modelo trinitario y no el binario? ¿No es el proyecto de las sociedades (en lo interno y en lo externo) reinstaurarse conforme la lógica de nuestra única y común estructura trinitaria, y después, de compartir la rica abundancia o el exceso de las expresiones culturales de nuestra humanidad que van más allá de toda medida, pero imponiendo ellas mismas los límites necesarios para que puedan llegar a su advenimiento todos los sujetos? ¿No se trata aquí de volver a dar al vivir-juntos el estatuto de principio de orquestación de todas las razones y de todos los intereses, para que ocupen su lugar en fidelidad a la gratuidad sin límites que nos ha fundado y que nos ha permitido ser capaces de desarmar el binario, y asimismo de adoptar en la búsqueda de las mediaciones del vivir-juntos el criterio absoluto de que nadie sea excluido?

El reto de la interculturalidad plantea unas preguntas a los cristianos y cristianas: ¿vivimos los cristianos atrás, al lado o en el corazón del acontecimiento revolucionario, de la revelación trinitaria que los ha fundado? ¿Podemos co-expressar el misterio que así se ha expresado? ¿Podemos contribuir a disolver las relaciones binarias y a construir el cuerpo-adveniente de la interculturalidad en nuestros actos vividos como palabra firmemente mantenida o sostenida con y por el otro, en nombre del Otro? Y si no tratamos de construir aquello del “cielo” en la tierra, ¿no será un infierno, producto del binario, lo que se construirá y reinará?

Comentarios a las ponencias

Juan Jacobo Tancara

¿Cómo se puede legitimar tomar el texto literario para subordinarlo a una interpretación religiosa, teológica, negando precisamente lo que Harold Blum defiende como un problema estético? Para mí, perdería riqueza estética un texto así leído. Por otro lado, ¿cómo se sabe que la literatura, el texto, capta la tipicidad del ser humano en América Latina y el Caribe? Si un artista apela, para entender la realidad, a los discursos, al diálogo, a las muchas voces en el interior de un texto, surge la pregunta de cómo podemos justificar o legitimar el uso del texto literario para explicar una cosmovisión del mundo. Si esto es posible, el texto político es también literatura y al revés. Me parece que se está trabajando con una delimitación a la praxis cultural gráfica dejando fuera la oralidad, central en la praxis popular. En la literatura indígena, por ejemplo, un escritor habla a un receptor de un tercero, pero el tercero no sabe leer, y aparece la alteridad en la circulación del texto literario. Eso significa que apenas un pequeño grupo de letrados puede dialogar desde la cosmovisión del mundo de la literatura, dejando afuera precisamente al sujeto de ese texto literario. En la literatura indígena se habla del indígena, sin embargo justo el indígena no participa de la circulación del texto; participan solamente el escritor y el lector, es decir, que se admite de antemano una sociedad lectora que maneja una cultura gráfica, algo que en América Latina y el Caribe no es lo predominante. Es importante señalar esto puesto que la teología latinoamericana y caribeña da un énfasis a los sectores populares, a los movimientos, y debe por consiguiente revisar los presupuestos de sus conceptos respecto a la cultura o formas culturales que predominan en esos sectores.

José Comblin

Incorporar en el análisis la cultura brasileña sería muy importante debido a que la cultura y la literatura brasileñas son muy diferentes en su relación con la religión, la literatura, el arte. Una revisión de la cultura brasileña brindaría una fisonomía bastante distinta, por ejemplo, a la glorificación de lo trágico existente en el mundo cultural que viene de España; esto en la cultura brasileña no ocurre; lo trágico es reemplazado por lo sensual. Todo es sensualidad y glorificación de la sensualidad.

Yohanka León

Es una pregunta para Luis Rivera Pagán. Con respecto a Alejo Carpentier. El personaje principal del *Reino de este mundo* es Tinoel, un negro esclavo que tiene que transmutarse constantemente; él simboliza la resistencia, y esa novela termina en un gran huracán que se lleva todo. Entonces, Tinoel lo pierde todo después de haber pasado por tantas transmutaciones. Todo esto tiene un trasfondo de cultura yoruba. Y en ese libro el autor dice más o menos así: “el hombre nunca sabe por quién padece y espera, padece y espera por hombres que nunca conocerá y que tampoco serán felices, pero en el Reino de los cielos no hay grandeza que conquistar, porque allá todo es jerarquía establecida, esclavitud sin término, imposibilidad de sacrificio, deleite; el hombre cansado de todas sus miserias encuentra su máxima medida en el reino de este mundo”. Me gustaría que usted comentara este texto a la luz de su ponencia.

Elsa Tamez

Me parece muy interesante el análisis de Michel Beaudin. No obstante hay algo problemático ahí, porque cuando las teólogas intentamos explicitar esta trinidad desde la mujer, ese lenguaje del que usted habla, ese metalenguaje, resulta que su ropaje histórico es bastante masculino. Se siente uno excluido del ropaje histórico del lenguaje de la Trinidad.

Jung Mo Sung

Me parece muy interesante la reflexión sobre lógica binaria y ternaria. Aun así, pienso que la idea de trinidad de una cierta forma también se hace presente en el capitalismo. Quiero plantear si no será más bien que la lógica binaria es una construcción ideológica, que no necesariamente corresponde a la realidad, y que la dinámica social, de hecho, posee muchas veces lógicas ternarias, trinitarias. Pero una cosa es cómo funciona y otra cosa es cómo se construyen ideologías para justificar esta dominación.

Pensaba asimismo en la idea de mímesis. Los economistas trabajan con fórmulas muy abstractas y simples; empero, los especialistas de “marketing” tienen plena conciencia de que cuando se vende una mercancía, no se vende una mercancía. No es un producto lo que se vende, es una idea. El clásico ejemplo es el del presidente de Nike, quien cuando le preguntaron cómo es que él puede vender por cien dólares unas tenis que cuestan 6,20 dólares fabricarlas, respondió: yo no vendo tenis, vendo un estilo de vida. En las propagandas de las tenis Nike nunca se habla de tenis, se habla siempre de un estilo de vida que la gente desea tener a través de las tenis, así como nosotros deseamos regalar a Dios a través del sacramento de la eucaristía. La gente que trabaja la economía tiene que vérselas con formulas matemáticas, económicas; la gente de mercado, sin embargo, tiene una apreciación más realista y ahí nos sorprendemos de cómo ellos conocen acerca de cultura, antropología, sicología, corrientes místicas, y entonces percibimos que las cuestiones económicas no son tan abstractas y frías pues, si así fuera, ellos no conquistarían tantos corazones.

Enrique Dussel

Badiou tiene un libro enorme sobre el sujeto, una ética completa y *El Ser y el acontecimiento*, citado aquí. Badiou intenta hablar del sujeto de una manera no sustantiva, ni gramaticalmente marxista. Plantea que el *acontecimiento* parte de una situación. Pero situación es ya una categoría. Situación es el punto de partida institucional de un mundo en que, de pronto, alguien es tirado del caballo (Pablo de Tarso), o sea, vislumbra un horizonte práctico que pone totalmente en cuestión al *ser*, vale decir, al mundo institucionalizado. Ahí se abre un horizonte que él llama *la verdad*. Ahora que, la verdad es un *proyecto*. Pablo de Tarso descubre en el Cristo resucitado su verdad. Badiou aporta en su texto el tema de la relación filosofía y militancia. O para nuestro caso, teología y militancia. La militancia sería ese *horizonte práctico* que *se abre como acontecimiento*, que hace que los que tienen ese acontecimiento, a partir de una situación, entiendan cosas que los demás, por no haberlas vivido, no las entienden. Y ahí el grito de la fe se entiende mucho, porque es una comunidad, puro acontecimiento, la que descubre una verdad que le lleva a reconstruir toda su vida comunitaria y le exige *fidelidad*. Quien irrumpe en este acontecimiento, es el *sujeto*. El sujeto irrumpe desde el ser institucional, rompiendo estructuras, descubriendo una verdad práctica, histórica, interpretando todo de nuevo y abriendo un horizonte de realizaciones de un sujeto, que es el problema

de la subjetivación y en el cual se le plantea el problema de la fidelidad a una verdad nueva. Aquí hay elementos teóricos que nos ayudarían a complicar un poco el tema del sujeto.

Juan José Tamayo

Considero que la exposición de Michel Beaudin es de un gran aporte. Pienso si no es mejor llamar ternaria, y no trinitaria, la lógica nueva a la cual se convoca. Ya que también tengo mucha resistencia a la Trinidad. Me parece que se torna más patriarcal dentro del cristianismo. Pero igualmente la patriarcalidad de las siglas va a generar una patriarcalidad en el resto de la teología y en el resto de la organización de las iglesias.

En cuanto a la intervención de Luis, creo que abre todo un nuevo campo de reflexión de gran importancia para la TL, sobre todo porque si se analiza bien, los textos literarios aquí mostrados más que una teología son una antiteología.

Respuestas a los comentarios

Luis Rivera Pagán

Esto parece algo nuevo, empero olvidamos que Gustavo Gutiérrez dedica su libro *Teología de la liberación* a José María Arguedas, y que el epígrafe de dicha obra es una sección de *Todas las sangres*. Lo que pasa es que generalmente empezamos en la primera página y no le prestamos atención a este epígrafe y a esta dedicatoria. Creo que ese inicio de *Teología de la liberación* hay que leerlo con el final de *El zorro de arriba el zorro de abajo*, una novela compleja en vista de que articula dos relatos, una narración de la sociedad limeña y un diario del autor, ambas cosas como parte de la novela. En esta novela inconclusa, Arguedas acepta que no puede lidiar con las contradicciones y complejidades del mundo costero urbano de Perú, y sabe que al no poder hacer eso su vida ya no tiene sentido; sin embargo no quiere segar su vida en la total desesperación y entonces convoca a Gustavo, al teólogo, de manera explícita, al final. La narración termina con un sacerdote que tiene un crucifijo, el retrato del Ché y lee 1 Corintios, 3. Arguedas, entonces, se pega un balazo con un revólver en un cine un día viernes, ya que no quiere afectar el itinerario escolar, pero es tan mal tirador que no muere de inmediato sino que termina muriendo de una hemorragia y afectando el calendario escolar. Gustavo nunca olvidó eso. Por tanto, ese diálogo está presente desde los orígenes de la TL. De hecho, el texto más lindo de Gustavo es

cuando se hace miembro de la academia de la lengua en el Perú y le dedica su discurso inaugural a Arguedas. El *Reino de este mundo* es un texto fundante, bíblico. Es así puesto que ese libro, desde su título, es una respuesta a Jesús. Jesús dice: mi reino no es de este mundo, y Carpentier dice: pues mi reino es de este mundo. Ahí está la confrontación. Es inevitable entrar en ella, especialmente porque el epígrafe del *Reino de este mundo* (hay que leer los epígrafes), proviene del drama de Lope de Vega sobre Cristóbal Colón, cuando Satanás expresa: “¡Ay no! Me vienen a quitar mi reino”. En consecuencia, es la batalla entre Dios y Satanás. Luego, el *Reino de este mundo* es la reflexión de Carpentier en el extremo de lo que él entiende es la historia latinoamericana y caribeña. La discusión tan compleja de si los textos literarios tienen algo que ver con la realidad histórica, Carpentier la contestaría de una manera muy sencilla: sí. Y la reflexión que hace en el *Reino de este mundo* tiene que ver con dos cosas: con la situación de Haití, pues él ve Haití como el extremo de lo que sucede en la región, lo mismo que con el hecho de que esa obra inaugura una sucesión de obras relativas a la revolución y la dictadura en América Latina y el Caribe. Veamos, por ejemplo, obras como *La muerte de Artemio Cruz*, *Yo el supremo*, *El tirano Banderas*, *El señor presidente*, *El recurso del método*, *Cien años de soledad*... Entonces, hay una gran discusión de la relación entre la realidad histórica y los textos literarios, y yo, con toda candidez, pienso que en América Latina y el Caribe, para buena parte de nuestros escritores, hasta terminando con este cínico Fernando Vallejo, esa relación es bien fuerte e interna. El otro tema es si esto tiene algo que decir a la reflexión teológica. Y ahí recuerdo el texto alemán de Lustig. Que es principalmente sobre el mismo aspecto literario en la década del cincuenta. ¿Cómo discutir *Hijo de hombre* sin entrar en el análisis teológico? Y esto, creo, no lo hacen los críticos literarios ni los teólogos. Esta perspectiva, por ende, puede ser una contribución más al diálogo tan rico que aquí estamos desarrollando entre las ciencias sociales y la teología.

Para terminar, acerca del muy acertado comentario de Jacobo respecto al problema de quiénes son los interlocutores en el diálogo literario. Eso puede pasar con cualquier texto. Ese asunto nos lleva a discutir textos como el de 1 Timoteo, el cual no se puede analizar sin tomar en cuenta la situación histórica, el Imperio Romano, aunque tiene que ver asimismo con otros aspectos que representa el texto. Existe una intertextualidad. Hay una tradición textual que precede a 1 Timoteo que remite a la prioridad ontológica de la creación de Adán y la prioridad ontológica

de la caída de Eva; esto es, que ya hay una tradición que preparará ese texto de 1 Timoteo. Por consiguiente, el análisis literario de la Biblia y el análisis teológico de los textos literarios es un campo cada día más necesario en nuestro quehacer.

Por último, acojo totalmente lo dicho por José Comblin sobre la importancia de la cultura brasileña en América Latina y el Caribe.

Michel Beaudin

El texto que he presentado no busca justificar el dogma de la Trinidad. La experiencia de Agustín es la de haber encontrado en las Escrituras la única manera de hacer frente al maniqueísmo. Esto corresponde más a su percepción de la constitución humana, del lenguaje humano y a su duda, que es una especie de epistemología de la ternaridad. Ahora que, cuando Agustín quiere ahondar en el punto de vista cristiano de la ternaridad en contra de maniqueísmo, se apoya en el dogma de la Trinidad que creo que en su tiempo era bastante nuevo. Él aplica su imaginario teológico y ve la Trinidad, la ternaridad a través de todas las Escrituras. Por ende, es posible que el dogma trinitario sea una recuperación del patriarcalismo. Aun así, tal vez sea imprudente rechazar la ternaridad en la dinámica de la tradición bíblica, la forma de Dios comprometerse en esto, a costa de la recuperación del patriarcalismo por el dogma. Habría que ver si es posible refundar teológicamente la ternaridad.

Discusión abierta sobre temas de profundización

Mauro Basaure

Quiero plantear mi inquietud en términos un poco de blanco-negro para hacerlo de manera radical y suscitar la discusión. El encuentro se llama de ciencias sociales y teología. Capto dos dinámicas discursivas en el encuentro. Una, basada en la idea del asesinato es suicidio, que supone que el individuo, a partir de un cálculo egocéntrico, se convence. El individuo se preocupa por sí mismo y al tomar conciencia decide con base en la utilidad. Es un argumento básico para el pensamiento contemporáneo en las ciencias sociales, políticas, la teología, etc., y conduce a fundar una ética a partir de un argumento egocéntrico. La otra, basada en el darse al otro, la opción por los pobres, la entrega al otro, el otro primero que yo, algo así. Una idea de compasión y no un principio egocéntrico. El argumento

propuesto desde la reflexión sobre el asesinato es suicidio, de algún modo constituye una separación entre la teología y las ciencias sociales y hay que asumirla, para procediendo desde ahí ubicar el diálogo posible.

Isabel Rauber

Una inquietud es sobre la contextualización y la indeterminación de los sujetos. Esa indeterminación de la que habla Dussel es muy puntual, muy colocada en una sola situación y después no es válida. Por otra parte, Jung parece identificar los movimientos sociales con lo que hasta ahora se ha entendido como sujeto histórico, mesiánico, partidos de vanguardia, sujetos portadores de la conciencia histórica, etc. Considero que hay otras propuestas. Uno podría desechar los movimientos sociales como sujeto, no obstante es la práctica, la lucha político-social la que dicta qué realidades cobran vigencia. Por lo tanto, nada ganamos con sacar de las agendas de pensamiento el tema, si el tema está siendo puesto en el tapete por determinados actores sociales. Y aquí rescato el pensamiento de Franz referente al sujeto rebelde. Opino que llama a repensar el papel histórico de estos sujetos sociales, clases, movimientos, actores, a partir no del rescate de misiones que lo trascienden, sino como constructor crítico de su presente y su futuro sobre la base de los condicionamientos epocales que se le imponen, y de los que hay que dar cuenta. Este sujeto-rebelión viene al rescate de la emotividad, la subjetividad, la identidad, el deseo y la voluntad, y por supuesto a la búsqueda de nuevos conceptos.

Luis Ponce

Preguntaba Jung a Franz hasta dónde el asesinato es suicidio, si la bala no termina de dar la vuelta y el capitalismo nunca sale de este trance. ¿Cómo está dicho y en qué sentido? Si lo que se propone es un postulado, hay que darle contrastabilidad empírica para que no derive en dogma. También Mauro rozaba el tema al plantear que se termina en una suerte de ética del interés propio y hasta dónde uno puede decir “tú eres yo”. A mí me quedó claro con Lévinas que tú no eres yo, y por consiguiente la importancia de una ética de la alteridad.

Germán Gutiérrez

Propongo para el debate si la ética aparece como momento segundo de un Yo originario y fundante que no puede escapar de su pensamiento monológico y se compadece por el otro o lo toma en cuenta tras un cálculo, o si la relación ética constituye con anterioridad el mundo en el interior del cual emerge la ilusión del Yo originario y

fundante. Si no es así, dudo que la relación de la teología con todo otro campo sea algo más que un asunto de buenas voluntades. Y entonces todo diálogo entre la teología y las ciencias sociales será, efectivamente, algo secundario.

Jung Mo Sung

Sobre el concepto de solidaridad. El asesinato es suicidio plantea una interdependencia que genera solidaridades como resultado de cálculos. La discusión es, por tanto, entre la solidaridad como resultado de la interdependencia y la solidaridad como respuesta al grito del otro.

Nelson Maldonado

Hay que discutir hasta qué punto la noción de sujeto y la noción de que el sujeto está antes de la cultura, forman parte de una cultura. Por lo menos para Lévinas eso no es tan claro en el caso de la cultura judía. Entonces, hay que ubicar la localización cultural del propio discurso trascendental, al igual que la implicación que esto tiene para la teología. Y al mismo tiempo, hasta qué punto el reconocimiento radical de la interculturalidad no lleva únicamente a una expansión de la teología sino de la no-teología, de un discurso más allá de la teología.

Germán Gutiérrez

Venimos discutiendo la problemática del sujeto desde tiempo atrás a fin de construir un marco categorial que contribuya a los movimientos sociales en su quehacer. Y aquí debemos correlacionar los contextos de la reflexión, pues la afirmación de que la ley o la institución mata se mueve en un plano contextual y categorial un poco más general y amplio, mientras las urgencias de los procesos y contextos específicos exigen más determinaciones y mediaciones. Por ejemplo, en el Brasil, la Venezuela, la América Latina y el Caribe de hoy, una de las urgencias es cómo pensar las instituciones, cómo desarrollar la práctica institucional, qué tipo de políticas públicas impulsar, qué agenda política se impone, claro está, sin perder la perspectiva más general de este marco categorial en que estamos avanzando; y desde luego, sin dejar de reflexionar esta situación desde la TL.

Juan José Tamayo

Propongo discutir dos temas. Primero, ¿es posible la ética? Para mí la ética comienza cuando entra en escena un nosotros. Segundo, el tema de la hermenéutica. No es suficiente frente al fundamentalismo decir que hay que recuperar la hermenéutica, porque de inmediato surge la pregunta, ¿qué tipo de hermenéutica? Ya que es posible

que todavía sigamos operando con una hermenéutica canónica de pensamiento occidental, y eso es estar en un nuevo fundamentalismo, ya hermenéutico. No tanto para disentir, sino para discernir desde qué hermenéutica hacemos la lectura de los textos para que no pensemos que por dominar la hermenéutica kantiana o hegeliana, ya por eso hacemos hermenéutica.

DÍA TERCERO. PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS

I. INTERVENCIÓN EXTERNA, MILITARIZACIÓN Y COERCIÓN

Ana María Escurra

Planteo un análisis parcial y preliminar, en el sentido de que muchas cosas que voy a exponer son hipótesis que requieren ser precisadas y sometidas a la constatación empírica. Además, intentaré identificar, por un lado, procesos emergentes, que como tales agregan problemas de complejidad al análisis, y por otro lado, tendencias consolidadas de más largo plazo. Tomaré cuatro grandes temas: intervención externa y modelo de sociedad, agenda de seguridad y del poder militar en la administración Bush, el derecho a la intervención y las hipótesis del conflicto.

1. Intervención externa y modelo de sociedad

Tesis I. Desde sus orígenes, el neoliberalismo implicó (y supone) un curso *intervencionista* del capitalismo central en su conjunto y, sobre todo, de los EE. UU. como potencia dominante, profundamente agudizado y, a la vez, renovado, en el capitalismo periférico. Luego, se perfila un intervencionismo: a) *siempre en aumento*; b) *relativamente cambiante*; o sea, que combina transformaciones e invariantes.

Por eso, la actual gestión republicana en los EE. UU. modifica, sí, pero también continúa y consolida tendencias de más largo plazo del paradigma neoliberal que implica la emergencia de una firme voluntad *internacionalista* en la política exterior estadounidense, en general; y en particular, lo que podríamos llamar un expansionismo de nuevo cuño y características renovadas. En efecto, desde entonces, se impulsó y se sigue impulsando, y esto es lo novedoso, la *expansión mundial de un modelo de sociedad*: en los EE. UU. lo llaman “capitalismo democrático”, o la llamada “libertad política y económica”. Una propagación, una

expansión que, desde la administración Reagan, es concebida explícitamente como un asunto de *seguridad nacional* y que, por lo tanto, forma parte de la estrategia de seguridad nacional. Veamos algunas notas distintivas de este expansionismo.

La primera, a nivel general, es que se trata de un modelo de sociedad *integral* que abarca al régimen político (democracia liberal), las políticas económicas, los denominados “ajustes estructurales”, aunque va más allá, en especial desde inicios de los años noventa, en que este modelo de sociedad se halla en ampliación y plasma un régimen propio de políticas sociales. Este tema apenas voy a anotarlo, y su razón de origen es una preocupación explícita por la viabilidad política de la expansión del modelo de sociedad. De ahí su preocupación por la reducción de la pobreza y la desigualdad, y la aceptación de una cierta intervención estatal con motivos de estabilización. Más recientemente, con las denominadas “reformas de segunda generación” o “Consenso post-Washington”, esa ampliación se ahonda.

La segunda nota distintiva es que para esa ampliación se utiliza un espectro amplio de instrumentos de poder, un dispositivo nodal que son ciertos organismos multilaterales y en particular las agencias de Breton Woods, que desde la década de los ochenta incrementaron notablemente su poder y operan a través de un instrumento central que es el condicionamiento de políticas públicas.

La tercera nota distintiva es que esa expansión y dicho condicionamiento de políticas públicas pone en entredicho el *principio de no intervención*. Éste es un principio que hasta los ochenta fue crucial en las relaciones internacionales, basado en la distinción clara entre los asuntos internos y externos de los Estados, un principio que afirma la soberanía y la autodeterminación nacionales.

Por último, la cuarta nota distintiva, es que se trata de un expansionismo *exitoso*. En efecto, desde el decenio de los ochenta el capitalismo neoliberal alcanzó una expansión notable, con un alcance casi planetario. Este éxito, en parte, fue un logro ideológico. El neoliberalismo como ideología mostró una notable capacidad de influencia, una fuerte capacidad de reproducción ideológica, incluso por encima de discursos que se presentaban como alternativa.

Sin embargo, podríamos plantear la hipótesis de que estamos asistiendo a una *crisis emergente* de la hegemonía del neoliberalismo como ideología, la cual podría acarrear una nueva fase en el desarrollo del capitalismo neoliberal y que en América Latina y el Caribe supondría el fracaso de ese *aggiornamento*. Considero central discutir esta crisis de hegemonía del neoliberalismo como ideología, que

podría anunciar una crisis más general del capitalismo neoliberal como tal.

Esa expansión fue y es una teoría explícita y medular de la política exterior estadounidense aplicada por la administración Reagan, recuperada por la administración Bush-padre, retomada en la etapa Clinton bajo el lema de “alianza global por la democracia”, y que ahora, en la actual gestión republicana, es notablemente *jerarquizada* en un marco algo renovado.

Quisiera puntualizar algunos aspectos de esta renovación en la administración Bush hijo:

a. Una intensificación del condicionamiento de políticas públicas en cuanto a la ampliación de los dispositivos hasta ahora usados en la materia (más allá de la banca multilateral), y que añade un nuevo recurso: el *pre-condicionamiento* de políticas públicas, es decir el establecimiento de pre-requisitos. O sea, que ya no se trata de que debes ejecutar ciertas políticas y aquí está el dinero para tal efecto, sino que ahora hay que ejecutar ciertas políticas y luego se verá si te pueden o no llegar recursos. Esto es muy visible en el caso argentino.

b. Una *ampliación de los dispositivos* tendientes a establecer ese condicionamiento. En el caso de América Latina y el Caribe, se destaca el dispositivo multilateral del ALCA, uno de los asuntos urgentes, por lo grave de sus consecuencias, para nuestras sociedades.

Por ende, la actual gestión republicana de Bush-hijo, conlleva un intervencionismo reforzado y relativamente renovado respecto a la expansión de un modelo de sociedad.

2. La administración Bush (h). El papel de la agenda de seguridad y del poder militar

Tesis 2. La administración Bush (h) comporta un intervencionismo reforzado y remozado en lo que hace al tema del modelo de sociedad. Ahora que, en esta administración Bush hijo los cambios se asocian principalmente a una *primacía arrolladora de la agenda de seguridad, y dentro de ella, sobre todo del poder militar*, con un rearme muy fuerte, y un mayor impulso a las intervenciones militares externas. Más en general, podríamos decir que esos cambios se asocian con un viraje hacia el “realismo”, que es un paradigma en la teoría de las relaciones internacionales de raíz republicana, el cual después de la Segunda Guerra Mundial perfiló el concepto de seguridad nacional. El manejo de las relaciones

internacionales se torna más propenso a la intervención militar.

¿Por qué este viraje? ¿Por qué esta primacía del poder militar? ¿Cuáles son sus condiciones de producción? Ésta es una gran discusión. Se trata de una problemática emergente y muy compleja, además de prioritaria, y creo que no puede explicarse con principios únicos. No obstante, y a modo de hipótesis, podemos plantear que un factor decisivo si bien no único para esa primacía, fueron los ataques terroristas del 11 de septiembre. Esto tuvo un impacto muy profundo en la estrategia externa estadounidense. Como sabemos, lleva a la estrategia de guerra contra el terrorismo y a reordenar las prioridades de la política exterior. Puede plantearse que existen otros factores a explorar, entre ellos, la crisis del capitalismo neoliberal. Algunos sostienen que la primacía del poder militar tiene que ver con mantener un orden en crisis. Tesis 3. En este sentido, y a modo preliminar, podemos indicar que se esboza un curso coercitivo más general, no solamente de poder militar, sino que abarca aspectos como la coerción económica y otros. Es un asunto a explorar.

3. El derecho a la intervención militar

La administración Bush (h) intensifica la *intervención militar externa*, con todo continúa una postura previa inaugurada por la gestión Bush (p) y recobrada durante la era Clinton, la postura de consenso bipartidario. Además, afirma una tendencia perdurable adicional en la óptica de seguridad y política exterior; es que la administración Bush (p) estrenó, de cara a la posguerra fría, una nueva estrategia de defensa. Una estrategia que posee ciertas notas distintivas *duraderas*, más allá de algunos cambios recientes y, a la vez, significativos, trazados por la actual gestión republicana —expuestos en el documento *Revisión de Defensa Cuadrienal* (30 de septiembre del 2001), entre otros.

Una de esas notas duraderas es la tesis persistente y nodal de que en la posguerra fría, y en la escena internacional, subsisten *riesgos* de seguridad para los EE. UU, tesis por supuesto ratificada y sobreacentuada en virtud del ataque terrorista del 11 de septiembre del 2001. ¿Qué riesgos? Se trataría, por una parte, de riesgos *globales* que exigirían un *enfoque de seguridad planetario* y una *presencia bélica a escala mundial* —además de una defensa fuerte—. A la vez, se trataría de riesgos *nuevos*. Ya no se avizora una conflagración global con un superpoder rival, un “par competidor”, hostil, con capacidades similares. Entonces, ¿cuáles son las hipótesis de conflicto? Aquí

emerge el concepto de “contingencias regionales” (o “conflictos regionales”), con el Sur como escenario principal, mas no exclusivo, aun cuando hay que señalar que progresivamente fue despuntando otro escenario: la *vulnerabilidad del territorio nacional*, desde luego, de igual forma hipercorroborada y jerarquizada tras el 11 de septiembre del 2001.

Por el momento, importa subrayar que desde comienzos de los años noventa esas “contingencias regionales” son calificadas como asuntos globales, de incumbencia planetaria y, por ende, de *legítima jurisdicción* de los EE. UU. —y del capitalismo central.

En consecuencia, se afirma el *derecho a la intervención militar* —indirecta o directa que, por su lado, podría involucrar la ocupación de territorios extranjeros y hasta el cambio compulsivo de regímenes políticos—. Surgen entonces la doctrina de *intervención justificada* y la de *soberanía limitada*, que ponen en entredicho, de hecho y de *jure*, el principio de no intervención.

Tesis 4. Tal doctrina, de intervención legítima, es *una de las grandes novedades del neoliberalismo como régimen de dominación mundial*. Una innovación que comporta un giro tremendo en las relaciones internacionales, giro que provoca, de hecho, el colapso tanto del concepto cuanto del ejercicio de la soberanía.

Y al respecto quisiera anotar que la gestión Bush hijo, en esta materia, plantea una matriz de ampliación predominante en la administración en especial, aunque no únicamente, en el terreno militar. Sabemos que se busca ampliar los dispositivos de condicionamiento de políticas. Aquí de igual modo, en el derecho de intervención se da un proceso de ampliación. ¿Cuál es?

En la década de los noventa, esta doctrina de intervención justificada se limitó a lo que se llama la “injerencia humanitaria”. Hoy, y en el marco de la “guerra contra el terrorismo”, se agregan expresamente las llamadas “nuevas circunstancias”, que más allá de los derechos humanos, justificarían la intervención militar en los asuntos de los Estados. Circunstancias que por ahora aluden a la conexión terrorismo-Estado nación, conexión que como veremos se denomina una “convergencia de amenazas”. Más aún, esa conexión autorizaría la llamada “guerra preventiva”. Vale decir, la nombrada guerra contra el terrorismo es utilizada para ensanchar la intervención con el argumento de la autodefensa y, por consiguiente, por derecho justificada. Vemos entonces la ampliación de una doctrina previa, empero ahora se expanden las causas de esas intervenciones militares e igualmente el tipo de esas intervenciones.

4. Las hipótesis de conflicto

Los “riesgos asimétricos”. En los inicios de los noventa, por lo tanto, la noción de “contingencias regionales” abarca un *espectro de conflictos* notablemente *amplio* y, peor todavía, *en ampliación*. Así, abraza desde la guerra convencional a gran escala hasta hostilidades menores, de distinta naturaleza e intensidad. Por añadidura, y en materia de *alcance geográfico*, se encuentra asimismo *en expansión*. Por eso, el secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, subraya que el terrorismo no es la única amenaza y que la “guerra contra el terrorismo” no será la única, y que hay que prepararse para la próxima guerra mientras se desarrolla ésta. En consecuencia, se plantea el escenario de una *guerra ampliada*, más allá del terrorismo.

De igual manera desde los noventa, y dentro de las “contingencias regionales”, se hizo un énfasis fuerte y creciente en los así designados desafíos no convencionales los cuales, más tarde, fueron nominados como “riesgos asimétricos”, valorados como la amenaza más probable — muy acentuados en la revisión de la Defensa diseñada por la administración Bush (h)—. Los “riesgos asimétricos” también suponen una gama vasta y *en extensión*. Ahí hay de todo: terrorismo internacional, proliferación de armas de destrucción masiva (nucleares, biológicas y químicas) y misiles balísticos de todo alcance, producción y tráfico de drogas ilícitas, insurgencias y flujos masivos de refugiados —los “nuevos riesgos” ya enunciados a inicios de esa misma década.

Pero ahora agregan asuntos como la “guerra informática” (“cyber attacks”), la negación de acceso a recursos estratégicos, los embates contra “activos espaciales” estadounidenses, el comercio ilegal de armas y materiales estratégicos, entre otros. Por eso, es una guerra ampliada, más allá de la guerra contra el terrorismo.

La “guerra contra el terrorismo” y la “convergencia de amenazas”. Aquí, de igual forma, se constata una matriz de ampliación creciente. En primer término, ello es patente en el propio *concepto* (de terrorismo) que, en la práctica, rebasa a los movimientos que operan en el ámbito internacional y comprende a grupos de menor escala (como insurgencias). Así pues, despunta una categoría muy general, con límites borrosos y, por eso, *ambigua* que, por ende, refiere a un espectro de sujetos amplio y relativamente difuso —por consiguiente, una gama susceptible de expansión.

Sin embargo, en segundo lugar, el problema de la ampliación de la guerra antiterrorista se emplaza, en

particular, en una noción emergente: la “convergencia de amenazas”, valorada en la actualidad como el riesgo más grave para los EE. UU. y por tanto de especial prioridad. Esta visión multiplica los objetivos, si bien ahora *dentro* de la guerra contra el terrorismo. La idea de convergencia de amenazas conduce a una ampliación *dentro* de la calificada guerra contra el terrorismo. Esta idea alude a la conexión (potencial) entre el *terrorismo* y las *armas de destrucción masiva* (nucleares, biológicas y químicas). Alude, además, a la conexión entre el terrorismo y ciertos aparatos de Estado, sobre todo a los llamados “Estados granuja” o “canalla”, y asimismo los “Estados fracasados” y los “Estados débiles”.

Ambas categorías, las de Estados canallas y débiles, no solo son ambiguas como el concepto de terrorismo, categorías difusas, sino que además remiten a *escenarios eventuales*. A saber, algunos riesgos o amenazas son definidos por el recurso a lo *potencial* (podría suceder, a pesar de que no exista aún). O sea, Estados que podrían ser una amenaza por más que no lo sean todavía. Siendo así, algunos Estados son definidos como tales (granujas o canallas) en vista de que son utilizadores potenciales o porque podrían equiparse con armas de destrucción masiva. Aquí se ubica a Cuba, por su desarrollo en investigación biológica. Podría ser. Y en el caso de los Estados fracasados o débiles, son definidos como riesgo estratégico debido a que podrían constituir una tierra fértil para el terrorismo, e inclusive para otras amenazas, como la producción y el tráfico de drogas.

Luego, no solamente se trata de acentuar el poder militar, sino que ocurre una *multiplicación de las hipótesis de conflicto*.

5. Notas finales. Discurso polarizado, lógica radical (de guerra)

Todo campo polarizado, de discurso polarizado, construye opuestos (entre sí) y antagonistas. Aun así, no necesariamente todo discurso polarizado supone una política de guerra, incluso el discurso polarizado edificado sobre coordenadas del Bien y del Mal. No obstante eso no es todo. Lo específico es que la polarización actual niega toda posibilidad de negociación y, más todavía, niega la opción de la neutralidad. Ésta es la especificidad de la doctrina Bush hijo: “o están con nosotros o con el enemigo”. Todos quedamos involucrados.

No todo discurso polarizado construye enemigos. Y no todo discurso polarizado conduce a la lógica de la guerra. Ni toda lógica de guerra supone una polarización tal que

elimine la posición de neutralidad. Esta lógica habría que entrar a analizarla. Tiene algo de similar al terrorismo de Estado en América Latina. Todos quedábamos dentro. Ni los tibios escapaban a esa lógica.

Preguntas y comentarios a la ponencia

Maryse Brisson

Me parece importante analizar si aparte de la convergencia de amenazas, no se acontece simultáneamente una convergencia de producción de resistencias, de movimientos sociales y también de gobiernos.

Henry Mora

Una anotación a lo expuesto. Habría que añadir dentro de los dispositivos de condicionamiento de políticas públicas uno cada vez más fuerte, y que está en manos directamente del capital financiero internacional, cual es el de la exigencia (a la manera de un pre-condicionamiento) de cumplir con la calificación de las llamadas agencias u “organismos calificadores” que califican a un país como posible receptor o no de fondos internacionales. Estas agencias están reemplazando muchos de los condicionamientos del Banco Mundial.

Carlos Aguilar

Pregunto si no habrá relación entre todos estos planes externos con la necesidad de contener una crisis interna económica y social en los EE. UU., que ha dado visos de constituirse en crisis política.

En segundo lugar, concerniente a la composición del poder político en los EE. UU. Considero que la arrogancia del poder palpable en el gabinete de Bush, se debe a que ha fusionado los poderes político, económico y militar. Los grandes directores de las transnacionales ocupan los puestos de mando de la economía, ciertamente, aunque también de la política y la guerra. Creo importante anotar que la guerra contra el terrorismo no es contra los terroristas, sino contra una movilización internacional de rechazo al sistema capitalista, que puede ser una gran amenaza para todo el sistema.

José Comblin

Es interesante la referencia al documento del 20 de septiembre, donde la Casa Blanca presenta la nueva estrategia militar, puesto que reemplaza la doctrina Truman. Durante cincuenta años tal doctrina partió del principio de

la seguridad nacional y de la estrategia de contención. Ahora, el principio fundamental de la estrategia no es la seguridad nacional sino el orden mundial, y la estrategia es de guerra preventiva. Por primera vez en la doctrina oficial se introduce como concepto central la guerra preventiva. No es una estrategia para enfrentar una agresión, sino para impedir que pueda haberla. Va más allá del terrorismo. La guerra contra el terrorismo es apenas un episodio. Es, por ejemplo, impedir que China o la India sean alguna vez potencias. Ésta es la primera vez que en la historia occidental, desde el Imperio Romano, se proclama una guerra preventiva. Los EE. UU. asumen así formalmente la función imperial. El Imperio Romano se justificó por mantener la paz y el orden entre todos los pueblos. Y ahora la función oficial del Imperio de los EE. UU. es mantener el orden en el mundo e impedir que pueda haber un agresor. Esta nueva doctrina va más allá de los episodios actuales, es una proyección para un siglo, un programa completo para remodelar todo el conjunto de la política económica, militar, y más allá de la defensa de un puro capitalismo, es la defensa de la función imperial estadounidense, cualesquiera que sean la evolución económica, los cambios culturales, etc.

Jung Mo Sung

Quisiera reflexionar partiendo de una hipótesis de René Girard, según la cual con la revolución de los años sesenta empezó una crisis general de indiferenciación de las sociedades modernas. Girard parte de la idea de que ninguna sociedad puede vivir en estado de indiferenciación. Existen diferencias entre lo que puede ser y lo que no puede ser, lo que puede hacerse y lo que no, lo que está arriba y lo que está abajo. Y la indiferenciación conduce a una crisis de violencia interna. El ser humano es un ser capaz de violencia. Girard plantea que el primer principio de la experiencia que distingue lo sagrado de lo profano es la ausencia de un criterio de diferenciación, y que la válvula de escape de este conflicto es el ordenamiento del espacio de lo sagrado (el templo), el cual permite que el resto del espacio se ordene.

Esta experiencia parece ser distinta del tipo de lo que se puede y lo que no se puede, uno de cuyos elementos fundamentales es el incesto. Usted no puede desear sexualmente una mujer de su familia, pues si lo hiciera y su hermano imitara eso, habría un conflicto y la familia moriría. En ese sentido, el asesinato es suicidio. Esto atañe asimismo al consumo. Hay cosas que solo los sacerdotes pueden consumir, y hay otras que los guerreros pueden consumir. Mas no es un problema individual; es una distinción de

clase, de grupo. ¿Qué pasa en la modernidad? Que asoma el deseo de toda ética: todos somos iguales. Aparecen entonces la revolución sexual y la relativización de la religión. La gran cuestión del diálogo interreligioso es la relativización de lo que es sagrado para un pueblo. Sin embargo, si no hay más sagrado, no hay más distinción, y si no hay más distinción, no hay ley. Y en un mundo como el actual, de una cultura de consumo, la persona es lo que consume y, por ende, la identidad se conforma como patrón de consumo, y ésta es una pelea sin fin que conduciría a una gran crisis de indiferenciación. Existen reacciones que expresan la intención de la re-construcción de las diferencias: para el fundamentalismo, lo que no es sagrado es malo; el conservadurismo sexual rechaza el consumo o promueve la petrificación de éste; en el campo de lo político, se dan divisiones entre comunistas y liberales. El Imperio Romano tuvo de igual modo que elaborar el concepto de bárbaros para lograr esa necesaria diferenciación. Pienso que hay que ver la política estadounidense dentro de este conjunto, no para decir que Bush es bueno o malo, sino para entender lo que está por detrás de sus intentos de establecer diferencias y por qué tanta gente acepta esta doctrina, tanto en América como en Europa.

Malik Tahar

Durante la Guerra Fría existía oposición entre dos grandes bloques y una visión era satanizada, pero había opción. Ahora, en el vocabulario de Bush no hay dos bloques en oposición sino únicamente policías y ladrones. Los enemigos no son enemigos políticos. Son delincuentes terroristas. Estados como el de Irak o el de Serbia son Estados delincuentes. El vocabulario nuevo supone de igual modo un cambio social. El Salvador, un país antes en guerra civil, ha pasado a ser ahora un problema de delincuencia. En Colombia, las Farc son ahora delincuentes y terroristas. Y el fundamentalismo es también delincuente y no una opción. Así, el canciller francés fue a Colombia y afirmó que existen cuatro problemas primordiales a los que se enfrentan todos los Estados modernos: el terrorismo, la delincuencia, el narcotráfico y el fundamentalismo. Sin embargo, no son cuatro términos sino realmente dos: delincuencia y terrorismo, puesto que el narcotráfico es delincuencia y el fundamentalismo es terrorismo. Por consiguiente, cuando hablamos de forma tan despectiva del fundamentalismo, estamos hablando el mismo lenguaje de Bush. Entramos en su misma lógica, y creo que hay que buscar otra manera de entrarle al problema.

El término terrorismo es ampliable. No obstante es igualmente reducible, y no hay que olvidarlo. El concepto se puede ampliar, pero también reducir de acuerdo con los intereses del poder imperial. Ellos no se mueven por conceptos sino por intereses.

Respuesta a los comentarios y preguntas

Ana María Ezcurra

Esta óptica de seguridad nacional estadounidense como orden mundial, no es algo nuevo. Ni está vinculada a la guerra contra el terrorismo. Es una postura de cara a la posguerra fría que viene desde los años noventa. Hay por tanto en la administración Bush, una continuidad. Con todo, existen muchos énfasis nuevos, entre ellos la constitución de los EE. UU. como único superpoder mundial, y es explícito el objetivo de coartar la emergencia de cualquier otro poder militar. Es importante ver las continuidades y las novedades, así como anotar para el análisis muchos matices que pueden aparecer.

Quisiera enfatizar que si bien es cierto que hay predominio del poder militar, no solo existe la guerra contra el terrorismo, ni todo es puro predominio de lo militar. Aquí se da muchísima predominancia a la expansión de un modelo de sociedad, de la llamada libertad política y económica, que se asocia con una coerción no militar. Esto es importante para no descuidar frentes como la lucha contra el ALCA y otros tratados supranacionales. Por consiguiente, no estar atentos únicamente a lo militar ni contra el terrorismo, sino ver muchos otros frentes de esta expansión. Además, los plazos son cortos para enfrentar muchos de estos proyectos hemisféricos.

Los referentes empíricos de esta crisis son, entre otros, los movimientos sociales al igual que el creciente descontento de sectores que, aun cuando no hagan mucho, se sabe que están descontentos con el modelo. Obviamente asimismo los nuevos gobiernos, sin saber muy bien a donde llegarán. Y aquí entran las hipótesis acerca de América Latina y el Caribe: entre ellas, no apenas la lucha contra el terrorismo, y las demás clásicas, sino que empieza a insinuarse como hipótesis relevante el conflicto interno, el enemigo interno. Este problema se vincula de manera directa con las fuerzas armadas latinoamericanas y caribeñas, lo cual nos replantea el nuevo contexto de la seguridad interior y el problema de qué tipo de regímenes políticos pueden venir para la región a la luz de esta crisis de hegemonía. Esto es para analizar.

II. HACIA UNA ECONOMÍA PARA LA VIDA HUMANA

Henry Mora

En *La gran transformación*, Karl Polanyi introduce la distinción entre mercado con “m” minúscula y Mercado con “M” mayúscula. El intercambio de bienes en los “mercados” es una práctica ancestral, ha existido desde la Antigüedad y seguirá existiendo. El “Mercado”, en cambio, en cuanto que “principio básico de organización de la sociedad”, es reciente y tuvo su origen histórico en la transición del feudalismo al capitalismo. El capitalismo extiende la producción mercantil más allá de los productos, abarcando progresivamente a las mismas condiciones generales de producción y de la vida. Su constitución implica la transformación de la Naturaleza en “tierra”, del patrimonio familiar y personal en “capital” y de la vida de los seres humanos en “trabajo”. En lenguaje marxista, es la transformación de los medios de producción y de vida en capital, y de la fuerza de trabajo en mercancía. En lenguaje neoclásico, es la creación del “mercado de factores”, que es a la vez la aspiración de crear una *economía de mercado total*; o en la propuesta de Polanyi, una economía en la cual,

CITA ...en lugar de que la economía esté incorporada en las relaciones sociales, éstas están incorporadas en el sistema económico.

¿Cómo podríamos describir críticamente a esta aspiración o proyecto de economía/sociedad de mercado total? Una economía de puras relaciones mercantiles, tal como se presupone en un modelo walrasiano de equilibrio general competitivo, sería aquella que reduce toda la racionalidad económica a racionalidad instrumental medio-fin, subvirtiendo la *racionalidad reproductiva* de crucial importancia para la vida humana; todos los valores humanos a la competitividad y la eficiencia formal, colocando en un lugar subordinado al más importante de todos los valores, el valor de la vida humana misma; toda acción humana a una acción egocéntrica, reprimiendo y enjuiciando la acción asociativa; todo interés humano al interés propio, coartando el interés general; toda la utilidad al cálculo individualista de utilidad, despreciando la utilidad solidaria; y finalmente, toda la ética a la ética de las “leyes del libre mercado” socavando la ética de la responsabilidad por el bien común. Esto es posible dada la concepción de acuerdo con la cual todas las relaciones entre los sujetos humanos se armonizan

gracias a un automatismo, una “mecánica social”, propiciado por el propio sistema de mercado. Para los economistas neoclásicos y neoliberales, temas que les parecen extraeconómicos o extraños como la “acción asociativa”, la “utilidad solidaria”, la “racionalidad reproductiva”, o la “ética del bien común”, remiten a “juicios de valor”. Esta actitud extremadamente mercadocéntrica, sintetiza de forma idealizada la práctica económica occidental de los últimos doscientos cincuenta años. La estrategia de globalización neoliberal en curso, es precisamente la estrategia que aspira a aproximarse, “asintóticamente”, una vez más, a esta economía del mercado total; eliminando cuanta “distorsión” se le interponga e impida el libre desenvolvimiento de los mercados y la libre movilidad de los capitales.

En realidad, una sociedad unidimensional del tipo que comentamos, nunca ha existido y nunca existirá. Es imposible. Pero intentar establecerla pone en acción fuerzas compulsivas que al no poder discernir siquiera entre la vida y la muerte de los actores sociales, llevan a la destrucción de la vida humana, de la naturaleza, y de la propia organización productiva. El problema cardinal de este reduccionismo a ultranza consiste en que la absolutización de tal punto de vista mercadocéntrico conlleva a la irracionalidad de lo racionalizado.

Aunque muy pocos economistas reconocen que esta sociedad de mercado total sea factible y deseable, todo el pensamiento neoclásico parte de que la racionalidad instrumental y el cálculo utilitario son la piedra de toque de la actividad económica, individual o social, y el punto de partida de las ciencias económicas. Se trata de abstracciones, pero que pretenden servir de principios orientadores para la estructuración de la sociedad. Es claro que el argumento clave que surge de esta discusión es el de la primacía de las relaciones mercantiles sobre el conjunto del espacio social.

Hoy en día, la estrategia de globalización neoliberal persigue una vez más esta utopía trascendental, la de una sociedad perfecta estructurada a partir del mercado. Ciertamente reconoce otras realidades además del mercado, sin embargo desde su visión mercadocéntrica tiende a verlas como “fallas del mercado”, distorsiones, “externalidades”. No obstante, muchas de estas supuestas distorsiones del mercado provienen precisamente de la defensa de los derechos del ser humano en cuanto que ser natural, corporal, viviente; tal como se ha demostrado en el debate ya antiquísimo sobre los salarios mínimos, el control de precios o la “ayuda a los necesitados”. Por esto, la lucha por la continuidad de la vida humana sobre la Tierra exige

concentrar la crítica de esta utopía del mercado total, pues la utopía del plan total se halla hoy totalmente agotada. Es por ello que una razón crítica debe antes que nada poner al desnudo la falacia mercadocéntrica que aún prevalece y que domina en las ciencias económicas, aunque sin pretender caer en apriorismos y determinismos sistémicos de otro signo.

La división social del trabajo y la naturaleza son complejos conjuntos interdependientes. El ser humano, como productor, interviene en estos conjuntos y es el enlace entre ambos. Es simultáneamente ser social y ser natural. Con relación al ser humano como sujeto de necesidades, estos conjuntos interdependientes forman una totalidad frente a la cual la acción humana es fragmentaria, porque siempre se actúa sobre estos conjuntos interdependientes con información parcial, limitada, precaria; nunca como seres omniscientes. El sujeto humano nunca puede conocer todos los detalles de su propia acción, ni menos todavía prever todas las consecuencias de su acción sobre esta totalidad. Por tanto, desata procesos que generan efectos “no intencionales” que “se imponen a espaldas de los productores”. La acción humana, por ser fragmentaria, produce entonces efectos no intencionales. El origen de los mismos no está en la voluntad humana, de modo que no pueden ser evitados o erradicados por un simple cambio de voluntad. La fragmentariedad es condición humana, no algo que la acción humana pueda abolir.

Como ya hace mucho tiempo apuntó David Hume, siempre que los seres humanos se relacionen entre sí de manera fragmentaria, la coordinación social del trabajo tiene que aparecer como un sistema de cálculos del interés propio, por lo que el comportamiento social en mercados resulta también ser inevitable, una condición humana. De modo que aunque las relaciones mercantiles absolutizadas bajo el capitalismo sean un *Moloch* que socava las condiciones de posibilidad de la vida humana, la afirmación de la vida humana solo es posible en el interior de las relaciones mercantiles.

El problema con el mercado surge cuando en su nombre no se admite ninguna corrección, ninguna referencia diferente, ninguna alternativa al mercado total capitalista, o cuando toda interpelación tiende a ser interpretada solamente en términos de distorsiones o de juicios de valor. Y aun cuando es claro que esta condición humana crea tensiones y contradicciones entre diversos polos de la acción social (entre interés particular e interés general, entre la acción atomística y la acción asociativa, entre el cálculo utilitario y la utilidad solidaria, entre la ética del mercado y la ética de la responsabilidad por el bien común, en fin, entre el sujeto

humano y las instituciones que el mismo ha creado), las alternativas tienen que ser pensadas en términos de dominar y disolver, hasta donde sea posible, las fuerzas compulsivas que se imponen más allá de la voluntad de los actores, inhibiendo su dinámica destructiva y canalizando las expectativas recíprocas y los proyectos en conflicto, sin pretender abolir algunos de los polos de la contradicción.

La vida humana se asegura por la interacción e intermediación entre ambos tipos de polos, a pesar de que aparezcan conflictos que hay que enfrentar continuamente. Se trata, de nuevo, de una *conditio humana*.

De manera que el “mal” del interés general (el interés de todos) no es el interés particular (maniqueísmo), sino la falta de mediación entre ambos. El lado oscuro de la utilidad solidaria no es el cálculo utilitario individualista, sino la falta de mediación entre ambos. El polo negativo de la acción asociativa no es la acción egocéntrica, sino la falta de mediación entre ambos. De las mediaciones resulta el bien común y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es negado, o mutilado.

Lo que necesitamos es un pensamiento de síntesis y un pensamiento de mediaciones, mediación no en el sentido de “justo medio”, sino en el sentido de interlocución e interpelación crítica y efectiva: Estado-mercado-ciudadanía, pues un orden socioeconómico perdurable no se puede estructurar solo a partir de relaciones mercantiles, ni solo a partir de relaciones políticas de poder y tampoco a partir de relaciones civiles libremente establecidas entre los miembros de una sociedad democrática. Un nuevo pensamiento en términos de mediaciones debe superar el pensamiento de abolición, propio de las ideologías de sociedades perfectas. Se trata de la mediación entre el sistema de instituciones (plan, mercado, tradición, redes, cooperativas, familia, Iglesia...) y las condiciones de vida de la humanidad. De la mediación entre la institucionalidad y el reconocimiento mutuo entre los sujetos, y de éstos con la naturaleza externa a ellos.

Desde el punto de vista analítico, la crítica al mercado totalizado y a las relaciones mercantiles en general, conduce a la urgente necesidad de desarrollar una teoría crítica de la racionalidad reproductiva que permita una valoración científica y no tautológica del sistema de mercados y que oriente una práctica económica en comunión con las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida humana, y por ende, de la naturaleza. Pero esto conduce a la búsqueda de equilibrios que muchas veces la razón analítica, ya sea instrumental, ya sea dialéctica, no puede determinar, por lo que se vuelve necesario desarrollar también una ética del bien común, que opere desde el

interior de la propia realidad, y que erija como valor supremo a la vida humana misma. Son los valores del respeto al ser humano, a la naturaleza, y a la vida en todas sus dimensiones. Ésta tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación del sistema en función de la reproducción y el desarrollo de la vida humana. Dentro de esta perspectiva, la teoría económica tiene que evolucionar hacia una Economía para la Vida, hacia una Economía de la Vida. El punto de arranque de la elaboración de una economía tal, debe concentrarse en el desarrollo de las “determinaciones esenciales” de una teoría general de la coordinación social del trabajo y la racionalidad reproductiva. Se trata de una teoría que, por un lado, elabore los conceptos básicos del “sistema de división social del trabajo”, así como los criterios fundamentales de evaluación de cualquier forma histórica de coordinación de esta división social del trabajo (consistencia formal, factibilidad material, reproducción del ambiente natural, reproducción de la vida humana, maximización del producto y humanización); y que por otro lado, permita fundar una teoría crítica de la racionalidad económica en cuanto que racionalidad reproductiva.

Adicionalmente, una Economía para la Vida requerirá replantear la teoría del valor-trabajo, deberá seguramente trascender hacia una “teoría general del valor” o hacia una “teoría del valor-vida-humana”, en la cual, la reproducción de la vida humana se convierta en el criterio fundamental de la racionalidad económica.

Por último, tenemos la imperiosa necesidad de una ética de la responsabilidad por el bien común, la cual además debe ser parte, y una parte muy importante, de una Economía para la Vida. La acción asociativa y la acción solidaria se levantan entonces como principios generales de un pensamiento alternativo que se pronuncie por una ética de la vida.

El conjunto de los elementos rápidamente enumerados nos permite avanzar un “preludio” a la elaboración de una visión alternativa de la economía, visión que se inscribe dentro de la tradición de la Economía Crítica, pero que desde la perspectiva del retorno del sujeto podemos llamar, una *Economía de la Vida*.

III. EL SUJETO DE LA TRANSFORMACIÓN. UNA MIRADA DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Isabel Rauber

Ya desde el inicio surge la pregunta: sujetos de la transformación. Pero, ¿cuál transformación? Aquí entramos en un campo bastante movedizo, pues plantea desde su constitución un proceso contracorriente de la reorganización del mundo tras la desaparición del conflicto Este-Oeste, lo que significa una transformación radical del contexto, y un conflicto con las lógicas y los conceptos con que se mira esa realidad y se proyecta la acción

¿Quiénes son estos movimientos que están presentes en América Latina y el Caribe, que se levantan y proclaman que otro mundo es posible ahora, y que hay que empezarlo a transformar ya, si bien no afuera sino desde dentro de nosotros mismos? Suponen una actitud de sujeto individual dentro de estos movimientos sociales, y también de sujetos rebeldes que se plantean críticamente frente a la sociedad desde dentro de sí mismos. Se levantan y dicen: la transformación es posible desde abajo. Están cada vez más golpeados y aplastados por un superpoder. Frente a eso, construcción de poder desde abajo, protagonismo de distintos actores y replanteamiento de un sujeto que ya no es único, ni reside en la clase, sino que está replanteando y reclamando para la construcción de ese sujeto, la articulación de los diversos actores.

Tomaré ahora esta relación partido-sujeto, ya que el debate hoy se centra en esta relación partido-movimiento. Ya se pasó de la resistencia a los procesos de organización de sujetos fragmentados representando cada uno su ámbito. Es preciso replantearse el problema de la totalidad y del sujeto como ser social capaz de transformar esa totalidad que, primero, debe reconstruir porque ha sido desintegrada por el modelo neoliberal, empezando por la clase.

Hay en este diálogo debate partido-movimiento social un esquema que ya no da más. El esquema de que existe un sujeto que es la clase obrera, el sujeto histórico, que tenía a su vez su máxima expresión en el partido de la clase que poseía un punto de vista verdadero, una verdad única, absoluta, indiscutida, y las organizaciones de masas como correas de transmisión de orientaciones hacia la masa. Ésta era una organización que, además, distinguía las esferas de lo reivindicativo y de lo político. Otro problema: el de la representación. Hay la sustracción del protagonismo, de la capacidad de pensamiento del pueblo, delegada en el partido. Estos sectores suponen que el pueblo no solo no sabe, sino que no puede llegar a saber. Ésta es la lógica del vanguardismo que está terminada.

Aun así, existe ahora un neovanguardismo que consiste en creer que la sumatoria de organizaciones políticas (izquierda política), junto con la mal llamada izquierda social, puede cumplir ese papel de vanguardia. Se trata del mismo

esquema, puesto que se sigue negando la posibilidad de la participación popular en los procesos de transformación, ahora delegada en una dirección ampliada. En un lado están los que piensan y deciden, y en el otro, los que hacen lo que los primeros dicen. Hay ahora una tendencia a penetrar los movimientos sociales para dar fuerza a cada uno de los partidos. En este nuevo esquema ni siquiera están los nuevos movimientos sociales, sino la suma de las influencias de los pequeños partidos en cada uno de los movimientos sociales.

Los movimientos sociales vienen caminando en otro sentido. La situación de vida ha cambiado sustancialmente. Hoy en día el conflicto de clase ha quedado subordinado al conflicto vida-muerte debido a que los trabajadores, lanzados todos a una guerra sin cuartel por la sobrevivencia, deben empezar por reconstruir los vínculos de solidaridad dentro de la clase. Si no reconocemos esta realidad, nos quedamos en lo discursivo ideológico anacrónico. En la misma línea, el tema nacional es fundamental, no obstante hay de nuevo que empezar por reconstruirlo en vista de que lo nacional ya no existe y los gobiernos son meros administradores de los organismos internacionales. Entonces, para el tema del sujeto es esencial analizar los nuevos problemas y el nuevo modo de abordarlos, dado que los paradigmas desarrollistas y socialistas se encuentran agotados. ¿Qué sujetos? ¿Las clases? Más bien, un sujeto resultado de un proceso construido por estos actores sociales y políticos que, a un tiempo que se autoconstituyen como sujetos de su propia historia (no de La historia), se plantean un sujeto político, alternativo, diverso y plural. Un sujeto constituido por miradas muy diferentes de la realidad y que reclaman una nueva mirada del ámbito de lo político. La reconstrucción de la política no puede ser más desde arriba, sino desde abajo, articulada desde la horizontalidad política y social de los distintos actores-sujetos, articulación urgente porque cada uno de los actores específicos ha llegado ya a su tope.

Comentarios a las exposiciones

Jung Mo Sung

Quiero comentar el aporte de Henry Mora. El deseo de reconocimiento es una necesidad vital. Hay necesidades vitales más allá de las materiales. En la sociedad el deseo de reconocimiento va más allá de las mercancías materiales y, por tanto, una teoría de las necesidades debe superar la idea marxista de las necesidades materiales. Otro punto interesante. No puede seguirse oponiendo interés particular

e interés general; solidaridad y cálculo utilitarista; acción egocéntrica y acción asociativa. Necesitamos buscar mediaciones entre éstos. Éste debe ser uno de los desafíos teóricos actuales. Si no salimos de este paradigma dual, no hay salida. Si no revisamos las antropologías subyacentes, no podremos avanzar mucho.

Silvia Regina

Me preocupa que por más que hablemos de los movimientos sociales, lo sigamos haciendo con una perspectiva vanguardista. Mi preocupación es cómo encontrar otra lógica de acción y de pensamiento de lo social y lo político, pero de modo no vanguardista.

Sabine Plontz

Sobre una economía para la vida. Vida es un concepto abstracto. Hay que particularizarlo y plantearse quiénes reproducen la vida y cómo lo hacen. Y aquí entra la problemática de género y el problema de la pluralidad de las perspectivas.

Reacciones a los comentarios

Henry Mora

Con respecto a las necesidades vitales, es cierto que hablamos en términos antropológicos y no físicos. Es claro que en Marx no hay claridad en cuanto a la dialéctica necesidad-libertad. Aquí nos referimos más a la ideología estalinista y su concepto de las necesidades. Y es obvio que para las izquierdas el mercado siempre ha sido un mal necesario.

Segundo, es cierto que la vida es algo muy abstracto; hemos intentado delimitar por la vía de afirmar criterios éticos y la responsabilidad por el bien común, lo cual dentro de la economía estándar, serían juicios de valor.

Isabel Rauber

Que los movimientos sociales sean vanguardia, eso tampoco funciona ya. Ahora que, el vanguardismo de estos movimientos no es un problema mayor. Hay que dar espacio y posibilidades de error a los movimientos sociales. La incertidumbre es un desafío permanente. El espacio de encuentro de los diversos movimientos no es fijo. Cambia constantemente. Los conflictos y los propios grupos sociales también son móviles. Además, el mundo fijo del empleo quedó atrás, y en consecuencia los obreros ya no son los obreros de antes. El concepto vida es central y es

bueno que sea tan amplio y ambivalente, pues se adecua a la nueva situación, la cual es tremendamente concreta si bien no puede fijarse.

IV. ALTERNATIVAS A LA ALTERIDAD

Mauro Basaure

Parto en este análisis de dos conceptos griegos de igualdad. El primero, *tautotes*, intenta establecer una relación de igualdad entre dos términos diferentes por medio de la negación de lo propio de uno de los dos términos de la relación. Según esta relación, el polo Uno define la igualdad del otro polo en tanto se le asemeje, o el polo Otro busca igualdad intentando asimilarse al Uno. Pero en cualquier caso, la relación tiene un único centro: el Uno.

El otro concepto de igualdad, *isotes*, supera esta unilateralidad mediante el establecimiento de un tercer término a partir del cual se intenta constituir las relaciones de igualdad o equivalencia entre los dos términos iniciales. Típico ejemplo de este concepto en el mundo social es el del establecimiento de las relaciones de igualdad entre los miembros de una polis, a partir de la ley, un término externo que iguala los términos. Podemos llamar a este concepto “igualdad por equivalencia”. El concepto en la base de esta igualdad es el de justicia. Este concepto está igualmente en la base de la teoría del valor de Marx.

A estas dos formas de igualdad puede añadirse otra situación. La imposibilidad de la igualdad, por la diferencia radical, por la imposibilidad de un término de equivalencia, o una asimilación de uno de los términos al otro en el sentido de *tautotes*.

Ésta es mi propuesta conceptual. Pasemos a ver algunos ejemplos ilustrativos.

La igualdad como diferencia radical. El caso del primer momento (que dura poco) de la Conquista de América. Colón, escribe Todorov,

CITA ...no se preocupa por entender las palabras de los que se dirigen a él, pues sabe de antemano que va a encontrar cíclopes, hombres con cola y Amazonas.

Por otro lado, los indios van a ver dioses. Por supuesto, no hay término de comparación entre animales y dioses.

Walter Mignolo nos dice que,

CITA ...mientras para Maldonado vivir sin letras era semejante a no ser humano, para Vitoria la ausencia de

artes y letras era una prueba de que los amerindios solo subsistían...

Es la existencia de dos mundos paralelos e inconmensurables, es la imposibilidad de una comunidad que ponga igualdad entre los seres. En Grecia es Calicles quien representa este concepto de diferencia radical. Este primer concepto, dicho brutalmente, no permite para nada el establecimiento de una relación de equivalencia. El segundo concepto es *tautotes*. Nuestro caso ahora, la Colonia. Se dice que Fernández de Oviedo veía en los pumas, tigres. Reconocía en el otro lo que ese otro tenía de uno. Hernán Pérez de Oliva proponía “dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra”. Todorov comenta:

CITA Para describir a los indios, los conquistadores buscan comparaciones que encuentran... ya sea en su pasado pagano grecorromano, ya sea con otros pueblos geográficamente más cercanos o familiares como los musulmanes. Los españoles llaman “mezquitas” a todos los primeros templos que descubren y a la primera ciudad que descubre Hernández de Córdoba la llamarán, según Bernal, “el Gran Cairo”.

De acuerdo con este concepto de igualdad, A igual a otro A (puesto que ese otro A es realmente B visto en términos de A) se encuentra en la base de conceptos como cristianización o alfabetización. Aquí el otro es bárbaro, con todo ya no es visto como animal. Hay una igualdad en la que el otro es un bárbaro inferior. Si no, no podría entenderse que fuera alfabetizable, cristianizable. Hay un supuesto de mínima igualdad. Se puede ser considerado igual únicamente en la medida que se deje atrás lo propio para abrazar el catolicismo y la lengua española. Es el Otro el que intenta transformarse en un igual, en sentido positivo. En el caso de las mujeres y sus reivindicaciones existe asimismo el peligro de buscar una igualdad como *tautotes*. Esto lo anota E. Fromm cuando señala:

CITA ...también deben recibirse con cierto escepticismo algunas conquistas celebradas como signos de progreso, tales como la igualdad de las mujeres... no estoy en contra de la igualdad; pero los aspectos positivos de esa tendencia no deben engañarnos. Forman parte de un movimiento hacia la eliminación de las diferencias. Tal es el precio que se debe pagar por la igualdad: las mujeres son iguales porque no son diferentes... Hombres y mujeres son idénticos, no iguales como polos opuestos.

Éste sería el caso de igualdad por equivalencia. Más radical aún es Walzer, quien critica el feminismo de Simone de Beauvoir:

CITA ...no es crítica al mundo que los hombres han hecho para sí mismos, sino únicamente de la exclusión de las mujeres del mismo. Exige la admisión de la mujer, ése es su mensaje público... De Beauvoir se une a las filas del judío asimilado, del hombre “colonizado” de Albert Memmi, del negro americano antes de la época del “negro es hermoso”... es una mujer asimilada y crítica de la exclusión.

¿Es una alternativa la diferencia radical de la pura diferencia? La pregunta para el movimiento feminista es ¿qué tipo de igualdad puede ser enarbolada? La igualdad como *tautotes* supone que ellas deben negar su diferencia para abrazar el mundo masculino. ¿Pero rechazar esto es viable enarbolando la pura diferencia, rompiendo y negando un espacio que ponga a las mujeres en pie de igualdad con el mundo masculino? ¿Cómo es posible negar la asimilación y de igual forma la pura diferencia? ¿Cómo mantener la diferencia y también la igualdad?

Isotes, o la igualdad como equivalencia, es la alternativa que aparece. Me gustaría tomar en cuenta el plano objetivo, de la función de la ley, el derecho y la ciudadanía para la igualdad. Esta igualdad de dos diferentes por medio de un tercero externo, es algo interesante, aunque al mismo tiempo, precario. Adolece de tres debilidades fundamentales.

La primera la plantea Hipias de Elis, para quien este concepto de igualdad es estrecho pues solamente considera ciudadanos libres a quienes pertenecen al mismo estado. Hipias propone extender esa igualdad a todos los seres humanos sobre la faz de la tierra. Es quizá el primer cosmopolita. La pregunta es si es posible una igualdad como *isotes* de carácter cosmopolita, si es posible, como se dice hoy, una ciudadanía mundo. Aquí podrían traerse a colación las muy diversas críticas que ha recibido este concepto de ciudadanía mundo por ley.

Segundo. Este texto jurídico de la igualdad como equivalencia es externo a la realidad concreta de los órdenes diferenciales. Ranciére señala: el texto anuncia la igualdad, la realidad empero anuncia la desigualdad. ¿Cómo ver el texto jurídico? Ranciére sostiene que lo más común ha sido declarar que el texto miente, ya que la realidad es distinta a lo proclamado por el texto. Otro modo, es que defender el texto jurídico lleva a luchar por cambiar la realidad y ajustarla al texto. Es un cambio de lógica. Es

afirmar la ley igualitaria. Y utilizarla en la lucha por la igualdad. Al respecto, quisiera lanzar algunas preguntas a las mujeres sobre este tema de cómo utilizar la carta de ciudadanía en su lucha por la igualdad. ¿Qué mundo común podría afirmar dicho feminismo después de haber votado, por falsa, la moneda de la igualdad como *isotes* de los derechos ciudadanos? Esto en el caso de que se pretenda afirmar un mundo común, esto es, la igualdad como equivalencia, y no, como es posible, afirmar simple y llanamente que basta con asimilarse al mundo masculino o que la radical diferencia no permite una comunidad con él. La última cuestión que habría que preguntarle a esta igualdad como *isotes* es en la línea de la crítica de Marx a los derechos de ciudadanía. Cuando la igualdad por equivalencia establece una igualdad, lo hace en un solo ámbito, o lo puede hacer en dos o más (política, económica, etc.), mas siempre existe una negación de aquello que no está convocado en la relación de igualdad. La igualdad por equivalencia supone siempre un mantenimiento de la desigualdad.

Por eso la necesidad de plantear la dinámica de esta lógica equivalencial. Todo discurso que plantee la igualdad por equivalencia cae bajo esta crítica de Marx. Un discurso de emancipación exige siempre una constante reinterpretación de los elementos de la igualdad por equivalencia. Termino con una cita de Ernesto Laclau:

CITA La ruptura con el Ancien Regime proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear a las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse en tanto formas de opresión... Es solamente con la revolución francesa que se introduce la idea de una igualdad humana sin distinciones, y con esto las formas de la racionalidad política sufren una transformación decisiva... Esto es lo que va a constituir la fuerza subversiva profunda del discurso democrático, que permitirá desplazar la igualdad y la libertad hacia dominios cada vez más amplios, y que servirá, por tanto, de fermento a las diversas formas de lucha contra la subordinación... con la revolución francesa el área de ejercicio de esta lógica igualitaria es aún restringida: se limita al campo de la ciudadanía. Pero con los discursos socialistas del siglo XIX hay un desplazamiento de este imaginario de la política al campo de la economía. En ese sentido la lucha socialista no es más que una lucha parcial dentro de un marco mucho más amplio de luchas igualitarias. Las reivindicaciones socialistas son entonces un momento interior de la revolución

democrática, solo inteligibles a partir de la lógica equivalencial que esta última instaura.

V. INTERCULTURALIDAD Y POLÍTICA HOY

Arnoldo Mora Rodríguez

Desde los griegos sabemos que la palabra es lo que caracteriza al ser humano. La palabra instaura la humanidad porque la palabra hace posible el diálogo, la comunicación porque, al decir de Sartre, la palabra es un "acto intencional", es decir, supone un otro, una alteridad. Y ese conjunto de relaciones interpersonales es lo que define y constituye lo humano del hombre, lo que hace posible que haya humanidad. Por eso, al hablar de diálogo intercultural, en el fondo, estamos planteando una cuestión fundamental que debe asumir permanentemente cada generación, sobre todo al inicio de una nueva época, a saber, ¿cómo construir lo humano hoy? o, como decía el sociólogo alemán Tonnies, ¿cómo pasar de la "sociedad" a la "comunidad"? La primera cuestión que debemos plantearnos es la de saber cuál es la coyuntura histórica que vive la humanidad hoy, cuando ha finalizado la Guerra Fría y de sus cenizas ha surgido un mundo hegemonizado por el Occidente capitalista, a cuya cabeza está una superpotencia planetaria. Como a inicios del siglo XX, asistimos hoy a una división neocolonial del mundo donde los recursos del subsuelo, del suelo y de la estratosfera son objeto de una apropiación por parte de cuatrocientas transnacionales, más del 70% de las cuales son de origen estadounidense.

El capitalismo en su fase más agresiva, cual es el imperialismo, hegemoniza sin contrapesos significativos los destinos mismos de la humanidad. Pero, paradójicamente, es dentro de este contexto que se plantea el papel de las culturas locales, si por tales entendemos no solo las manifestaciones de las sensibilidades colectivas, su expresión simbólica, sino la fundamentación axiológica, esto es, la jerarquía de valores que subyace y legitima cualquier expresión cultural.

Un régimen político, un sistema económico, no pueden imponerse en una sociedad si no se fundan en un cambio de cultura, si no imponen una mentalidad acorde con los nuevos valores que requiere el sistema social. Sin embargo ningún sistema social, económico o político es estático. Vive en permanente cambio que, cuando se da de forma profunda y vertiginosa, se suele calificar de "crisis". En nuestros días, a estas características de nuestra época el filósofo francés Lyotard le dio el calificativo de

"posmodernidad", término que implica el fin de la modernidad, vale decir, del mundo instaurado a partir del surgimiento del Estado moderno, que nace con la Revolución Francesa. De mi parte considero más exacto hablar de "crisis de la modernidad", entendiendo por "crisis" el sentido que Kant dio al término, la toma de conciencia de los propios límites.

Al establecer los límites de algo, la razón está desmitificando ese algo, suprimiéndole su condición de Absoluto y, estableciendo su condición de humano, dado que la finitud es lo que caracteriza al ser humano. La razón crea las condiciones de posibilidad de la libertad, le abre su espacio como aquello que está más allá del reino del determinismo. Es desde allí que se construye la historia. Para que se dé una toma de conciencia de los límites de algo es necesario que haya surgido un otro, que es un alguien, una alteridad.

Esa alteridad que está poniendo en crisis, en el sentido antes dicho, la hegemonía planetaria de Occidente, es el surgimiento del denominado Tercer Mundo como nuevo sujeto histórico. Hoy el Tercer Mundo constituye el 85% de la humanidad y ha dejado de ser una realidad geográfica, pues los inmensos anillos suburbanos de las grandes metrópolis del Mundo Occidental son una expresión flagrante de la miseria que se vive por igual en todos los rincones de la periferia.

El fundamentalismo como modo de expresión del discurso hegemónico, el fundamentalismo evangélico de origen tejanos como religión oficial del Imperio en la actualidad, o el fundamentalismo monetarista de las teorías clásica y, sobre todo, neoclásica en economía, constituyen la renuncia evidente a toda forma de racionalidad por parte de un Occidente al que le horroriza la idea de sus propios límites. De ahí la tendencia a encerrarse dentro de sus propias fronteras.

Hoy, las fronteras de los EE. UU. y de la Unión Europea son verdaderos muros que los separan del resto del mundo. Todo lo anterior prueba que todos y cada uno de los postulados en que se sustentaba la modernidad occidental, están siendo negados por el mismo Occidente con el fin de perpetuar su hegemonía universal. Lo que hoy vivimos son los límites de la modernidad que surgió con la ideología revolucionaria con que Occidente se ha legitimado durante los últimos siglos: la Ilustración. La crisis de la modernidad, por ende, es el cuestionamiento más radical y universal que ha hecho el propio Occidente de sus postulados filosóficos, expresados en la ideología ilustrada. Esto lo vemos en forma dramática en la crisis del Estado nacional que caracteriza actualmente el ámbito de lo político, que lleva a

la destrucción de los Estados nacionales en los países periféricos y al nacionalismo más egoísta y radical en el caso de las metrópolis.

Desde la Revolución Francesa, hacer política ha sido constituir o consolidar Estados nacionales. Hoy tal concepción se encuentra en crisis, desde arriba por causa de la globalización de los mercados y la uniformización cultural impuesta por los medios de comunicación desde las metrópolis occidentales y, desde abajo, por la aparición de movimientos étnicos. La identidad cultural local o regional sustituye a la nacional, haciendo de la etnia la justificación de las luchas militares. Esto lleva a una crisis de la identidad de los pueblos, que ha hecho de la guerra étnica la versión más cruel de la que ya hablaba Clausewitz y que conduce al genocidio legitimado por toda clase de fundamentalismos. La forma más radical de este tipo de guerra es la Cruzada con que Bush pretende exterminar a sangre y fuego todo movimiento de resistencia en el mundo islámico.

Lo que tipifica la época que estamos viviendo es la sustitución de los bloques ideológico-militares que caracterizaron el periodo de la Guerra Fría, por bloques de mercado con la consiguiente y paulatina desaparición de los Estados nacionales. Quien más lejos ha llevado este proceso, hasta el presente, ha sido la Unión Europea que justamente nace en torno al mercado común. Como respuesta o reacción, los EE. UU. han propuesto desde 1994 la creación de una zona de libre mercado que, en realidad, no sería más que un mercado cautivo monopolizado totalmente por las transnacionales estadounidenses que, así, lograrían apropiarse de toda la riqueza continental. Condición para conseguir esto es la reducción del Estado a su mínima expresión en los países latinoamericanos y caribeños y su función de gendarmes locales.

Es por esto que la defensa de la identidad cultural reviste hoy día un valor decisivo. El movimiento indígena que adquiere expresión propia en la insurrección de Chiapas y logra avances políticos significativos en Ecuador y Bolivia, lo mismo que el surgimiento de un gobierno de unidad nacional en torno a un partido de izquierda en el Brasil de Lula, son las formas de resistencia y de surgimiento de ese sujeto histórico, de esa alteridad que adquiere el derecho de decir su propia palabra, de elaborar el tejido social que hace posible la construcción de lo humano de "Nuestra América".

Nuestros pueblos toman la palabra ya que tomar la palabra es definirse como sujeto humano, como ser libre. La identidad cultural expresa esa conciencia de humanidad desde lo imaginario, o sea, desde nuestra capacidad de

crear y autocrearnos. La cultura es la capacidad de crearnos como grupo social. Es humano aquel que es capaz de crear y forjar vínculos de interrelaciones en el grupo social y, más allá de él, con todos los otros grupos sociales. Lo humano, desde la constitución del imaginario colectivo, se manifiesta en el derecho a desarrollar una lengua, una cultura, una identidad propias. Ahora que, esto únicamente se puede alcanzar si la globalización se funda en el respeto universal de los derechos humanos. La carta de los derechos humanos debe convertirse en una especie de núcleo axiológico de lo que podría ser una constitución política para un Estado universal. Este código axiológico exige la creación de instituciones que garanticen y sancionen a quienes violen dichos principios en cualquier parte del mundo. Esto explica por qué el actual gobierno estadounidense se niega a firmar el Protocolo de Kioto, al igual que rehúsa aceptar la jurisdicción del Tribunal Penal Internacional y exige que sus tropas puedan intervenir en el mundo sin por ello verse sometidas a ningún tribunal que sancione los crímenes de lesa humanidad.

La defensa del derecho a la vida como valor ético fundamental exige la protección de la ecología, lo cual pone serias limitaciones a la apropiación y monopolización de los recursos naturales por parte de las transnacionales. Cabe aquí recordar la doctrina del derecho natural defendida por la tradición tomista, que ve el fin de la propiedad privada allí donde peligra la vida misma.

No obstante esto es igualmente válido de las culturas locales. La pluralidad cultural debe ser preservada lo mismo que la biodiversidad. La alteridad es el único camino para forjar las identidades. Es por eso que, al pensar en la preservación de los Estados nacionales, debemos asimismo pensar en su transformación de manera que su real democratización implique una democracia participativa, una descentralización y desconcentración, del mismo modo que todas las culturas regionales tengan igualdad de derechos. Un Estado poliétnico y pluricultural, una justa distribución de la riqueza colectiva y una real aplicación de los derechos humanos: tal es la utopía que, lejos de ser un sueño imposible, se convierte hoy día en el único camino para que la especie humana pueda sobrevivir.

VI. LA CUESTIÓN DEL SUJETO EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS

Los lineamientos teórico-metodológicos de Arturo Roig

Estela Fernández

El pensamiento de Arturo Roig intenta producir una reorientación teórica y metodológica en el campo de los estudios latinoamericanos y caribeños desde fines de los años sesenta y principios de los setenta. Roig produce en las cuatro décadas siguientes una reflexión original y rica, la cual en buena medida se desarrolla en polémica con el pensamiento eurocéntrico y su idea de que América es mero “eco y reflejo del viejo mundo”. Frente a ese paradigma deshumanizador y negador de nuestra subjetividad, Roig desarrolla un pensamiento y una concepción de la historia de las ideas y la filosofía latinoamericanas y caribeñas centrados en la categoría de *sujeto*.

Roig sostiene la necesidad de reformular el quehacer filosófico en América Latina y el Caribe, entendiendo la filosofía como un saber crítico que no se reduce a la investigación exclusivamente epistemológica de los límites y las posibilidades de la razón, sino que incluye la interrogación por el *sujeto* que conoce y por la realidad social e histórica en la que está inmerso.

¿Qué podemos rescatar *para nosotros*, en tanto latinoamericanos y caribeños, de la idea hegeliana de que la condición de posibilidad de la filosofía es la presencia de una comunidad constituida como Estado, donde el individuo (particularidad) está integrado en una colectividad (universalidad)? La respuesta de Roig es: tendremos un comienzo de nuestra filosofía cada vez que se produzca entre nosotros la autoafirmación de un sujeto que, poniéndose a sí mismo como valioso, tenga igualmente por valioso el conocerse a sí mismo.

A partir de esta tesis hegeliana, y por analogía con el *a priori* lógico-formal de Kant, Roig postula la *aprioridad* antropológica del sujeto como principio del filosofar. El *a priori* que postula Roig se refiere a aquellas condiciones que posibilitan la conformación de un discurso propio y que remiten al sujeto concreto que, en cada caso, conoce, y a la realidad histórica y social en la que se inscriben su pensamiento y acción. El sujeto en cuestión no es un *cogito*, un sujeto trascendental o un Espíritu Absoluto, sino un sujeto empírico, cuya temporalidad se funda en la historicidad como capacidad de todo ser humano de gestar su propia vida

Para expresar su peculiar concepción del agente de la historia, Roig utiliza la categoría de “subjetividad”. Con ella, y a partir de su diferencia frente al concepto de

“subjetividad”, enfatiza el carácter social del sujeto, que nunca es el individuo aislado, un “yo”, sino un “nosotros”, un sujeto colectivo, plural, que se define a sí mismo por oposición a otros sujetos con los que se encuentra en conflicto, en una sociedad y una coyuntura histórica determinadas.

Para Roig, el estudio de nuestra propia y vasta tradición descubre en los grandes intelectuales latinoamericanos y caribeños un saber asentado sobre la afirmación de la capacidad creadora del hombre y la mujer latinoamericanos y caribeños y sobre el valor de nuestras cosas, y no el saber de un “continente vacío”, pura naturaleza sin historia, destinado a ser habitado por el espíritu de Europa.

Este acento en el *sujeto* como condición de posibilidad del pensamiento propio (como *a priori* antropológico), es el eje en torno al cual gira la reconstrucción y reorganización del pensamiento producido en nuestras tierras desde la conquista hasta el presente. Nuestra historia no nos muestra un recorrido unitario e ininterrumpido, donde un sujeto también unitario avanza sin interrupciones desde “un” comienzo hacia una meta final; nos muestra, en cambio, un itinerario transido de luchas y marcado por derrotas e interrupciones, pero de igual modo por victorias y renacimientos. En consonancia con ello, la producción simbólica latinoamericana y caribeña conforma una compleja y conflictiva discursividad, que se halla quebrada en muchos pedazos y en la que “recomienza” cada vez la tarea interrumpida de autoafirmación y autorreconocimiento. En conjunto, empero, ese gran discurso funciona como la espina dorsal de nuestro pensar y articula las diversas formas históricas de emergencia del hombre y la mujer latinoamericanos y caribeños. En todo ese recorrido histórico, Roig descubre un interrumpido aunque renaciente esfuerzo de afirmación del hombre y la mujer latinoamericanos y caribeños. Siempre marcados con las limitaciones propias del sujeto concreto que toma la palabra, cada vez, en el discurso, mas siempre cargados con utopías que rebasan esos propios límites, los sucesivos “recomienzos” de nuestro pensar conforman, en conjunto, los cimientos de nuestras posibilidades presentes y futuras.

Esos recomienzos están a la espera de ser rescatados por el historiador de nuestras ideas; son momentos en los que está contenido un poder irruptivo, auroral, y en los que tiene lugar el relanzamiento de la problemática de nuestra identidad. En cada uno de ellos “recomienza” nuestra filosofía. Todos remiten, desde la conquista y hasta el presente, tanto a las diferentes formas de subordinación respecto de los sucesivos centros mundiales del poder,

como asimismo a las reiteradas derrotas de los procesos históricos de cambio impulsados en el interior de nuestras sociedades. Nos muestran que, dentro de un panorama de violencia sorda y prolongada, el hombre y la mujer latinoamericanos y caribeños han puesto en juego un permanente, aunque interrumpido, esfuerzo de apropiación creadora y superadora, en cuyo desarrollo se opera la inversión teórica y práctica del discurso colonialista, imperialista y globalizador.

Ética del poder y moral de la emergencia

El *a priori* antropológico —esta posición subjetiva que implica la autoconciencia y el autorreconocimiento de sí como valioso y que Roig considera condición de posibilidad de una filosofía latinoamericana y caribeña— posee una dimensión ética. Por una parte, es expresión del principio conativo de perseverancia en el ser, que Spinoza atribuye a todos los entes; sin embargo además supone el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todo ser humano y de su valor como fin en sí mismo. Este reconocimiento no es de carácter puramente teórico ni surge “naturalmente” en las relaciones humanas. La afirmación de la dignidad humana está asociada en la historia al fenómeno de la emergencia social; por añadidura, siempre se da acompañada por el surgimiento de formas de decodificación espontánea del discurso opresor, que luego se expresan en las variadas y ricas modalidades del discurso popular —dichos, canciones, cuentos fantásticos, poesía, teatro satírico...

En definitiva, el reconocimiento de la dignidad humana se encuentra vinculado a las formas históricas de resistencia frente al poder; es siempre el resultado de un “duro trabajo de la subjetividad” contra la objetividad, de una moralidad contra una eticidad, contra un conjunto de valores y normas objetivadas en las instituciones sociales que representan la ética de los opresores.

La historia de la “moralidad de la emergencia” en América Latina y el Caribe está, en buena medida, por escribirse aún. La misma se ha expresado en los sucesivos movimientos de emancipación y liberación, generados permanentemente por

CITA ...la particular situación de dependencia, tanto colonial como neocolonial, así como por las formas de opresión, marginación y miseria que se viven en nuestro continente, por causas que no solamente son externas.

Estos movimientos han significado una protesta contra las manifestaciones de la “ética del poder”, sistemáticamente renuente a reconocer las necesidades co-esenciales a la dignidad de todo ser humano.

En ese contexto particular argentino, la expresión “ética del poder” está dada por lo que Roig ha llamado “Estado de impunidad”. Él observa que, tras la atrocidad de la dictadura, las demandas de justicia y de memoria histórica fueron sistemáticamente desoídas. Las leyes de “punto final” y de “obediencia debida” y el indulto a los genocidas, hechos legales fundados en la absurda invocación a una futura convivencia pacífica, terminaron instalando un “Estado de impunidad” que se ha convertido en la punta de lanza del ininterrumpido proceso de avance sobre los derechos sociales, económicos y culturales del pueblo argentino.

Este lacerante modo de vida impuesto por la fuerza, caracterizado por la demanda permanente de justicia por parte de los organismos de derechos humanos y las organizaciones sociales de trabajadores, desocupados, mujeres, etc., y por la reiterada ausencia de respuestas desde la esfera estatal, es el origen de la reflexión ética madura de Roig, así como de su distinción entre una moral objetiva o “eticidad” y una moral subjetiva o “moralidad”. Por una parte, la faz objetiva de la moral, la eticidad, comprende el mundo de normas, leyes e instituciones establecidas desde el poder del Estado, con el objeto de regular los deberes y derechos de los miembros de la sociedad civil. En la Argentina actual, la eticidad vigente está teñida por la “moral del egoísmo racional”, que pretende mediar entre el mundo del capital y los sectores que soportan la presión y la violencia de los programas económicos neoliberales.

Por otra parte, y en conflicto con esa ética del poder, los movimientos expresan sus requerimientos de dignidad y de justicia, y representan una “moral de la protesta” o una “moral emergente”. Este movimiento de “justicia desde abajo”, de resistencia y desobediencia, es portador de un régimen axiológico que quiebra los postulados de la ética del poder y anuncia la constitución de una sociedad civil con una eticidad distinta, que permita el pleno desarrollo de la riqueza y plenitud humanas. Esa moral subjetiva “emergente”, está representada por las organizaciones de piqueteros, asambelistas, trabajadores, y por los movimientos de derechos humanos, dentro de lo cual tiene una importancia fundamental el movimiento de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo, quienes simbolizan el derecho a la construcción de la memoria contra el olvido, la vigencia del principio de la dignidad humana contra las exigencias del

mercado, el humanismo siempre renaciente contra la alienación del ser humano frente al poder del mundo cósmico por él creado.

Discusión plenaria sobre los temas a profundizar en el resto del Encuentro

Juan José Tamayo

Sobre el tema de la hermenéutica. No puedo aceptar que el fundamentalismo pueda ser una forma de defensa de la propia identidad. Porque me parece que los fundamentalismos poseen no solamente una serie de connotaciones negativas, sino también perversas. Creo que dentro de la lógica en la que nos movemos, en el ámbito religioso, de la exégesis bíblica, la teología, la filosofía, para superar cualquier desvío fundamentalista es central la hermenéutica.

No obstante, en relación con la hermenéutica teológica y bíblica, me parece que seguimos operando en el marco de la filosofía griega, luego moderna y no sé si ahora posmoderna. Pienso que la hermenéutica ha de ser mucho más creativa. Hemos configurado una especie de metafísica bíblica, y ahí ya no se pueden reconocer ni los textos bíblicos ni tampoco los demás textos fundantes de nuestra tradición cristiana. Por eso creo que la hermenéutica aplicada a los textos fundantes de las religiones y a los demás textos fundantes de la tradición, debe incorporar a los nuevos sujetos de los que aquí se ha venido hablando en estos días, los nuevos climas culturales y los nuevos contextos. La TL, que considero que muy acertadamente en su primer momento utilizó una hermenéutica dentro del contexto sociocultural, político y económico, debe continuar avanzando por ese camino y no seguir escolarmente la hermenéutica moderna, sino los desafíos que plantean los nuevos sujetos y contextos. Ahí es donde opino que la hermenéutica es asimismo crítica frente a las propias tradiciones religiosas y culturales. Puesto que quizá el elemento central del diálogo intercultural e interreligioso esté en el sentido crítico, lo que implica culturas y religiones abiertas a la diferencia y al misterio.

Maydi Estrada

En su exposición, Mauro afirma que la subordinación y asimilación del Otro al Uno transforma al Otro en Uno en un sentido positivo. Pero, ¿en qué sentido es esto positivo? Lo que ha perdurado ha sido la asimilación y la exclusión. Asimilación de patrones eurocéntricos, y al mismo tiempo

aniquilación de la propia identidad y cultura. ¿Vamos a resaltar la asimilación como positiva sin reconocer toda la destrucción que existe bajo esa pretendida asimilación? Creo que hay que trabajar en la línea de un sujeto antisistema, en el sentido de un sujeto que nunca se asimila en su totalidad pues eso aniquila. Es un sujeto del despertar que ha de responder al compromiso con su historia, lo cual implica deconstruir un gran sinnúmero de asimilaciones y negaciones que ha sufrido en su historia.

Yohanka León

Siento que la lógica hay que invertirla. La pregunta mayor no es cómo utilizar la carta de ciudadanía, utilizando la igualdad por ley. La premisa mayor no es la mediación. Propongo pensar las mediaciones no partiendo de la premisa de la equivalencia, sino de la premisa del sujeto, de su corporalidad y sus diferencias. Las soluciones no pueden ser simplificadas (ley), sino reconocidas en su complejidad (diversidad, desigualdad, grito del sujeto).

Las soluciones deben respetar la complejidad. Cuando hablamos de un sujeto “cara a cara”, partimos del supuesto de que la realidad la constituimos desde las relaciones y prácticas cotidianas que implican el reconocimiento del otro. Sin embargo, al mismo tiempo la cotidianidad (que es el fundamento de la emergencia, la bifurcación, el orden, el desorden, la variedad, lo dinámico, lo estático) se presenta como una mera simplicidad, invirtiendo el sentido de la realidad. Aquí aparece la ambigüedad de lo real.

Juan Carlos Mazariegos

Creo que hay una sobredeterminación en la reflexión acerca de la igualdad y la equivalencia. Me parece que hay que mirar la ausencia y la presencia. Aquí traigo a colación el tema de ese sujeto que está como ausencia presente. Desde esa perspectiva, lo que dice Tutu, ese yo soy solo si tú eres, ya no adquiere una condición de valor o retórica. Adquiere una connotación empírica y de condición de posibilidad de existencia de la vida humana. Ahí la discusión ya no se centra en el sermón del domingo, sino en una condición que se afirma frente a una racionalidad cínica del sistema actual. Y que igualmente nos obliga a pensar categorías frente a una metafísica creo que bastante cansada, incluso la misma dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

Nelson Maldonado

Una preocupación con las tres presentaciones del panel. La alteridad está ausente como alteridad efectiva que corta nuestra lógica europeizante. Una alteridad que invita e instauro la posibilidad del diálogo, de un pensamiento de la

liberación dialógico. En las tres exposiciones predominan excesivamente los esquemas conceptuales, los motivos o las referencias propias de la lógica y el pensamiento moderno europeo. ¿No será ya el tiempo de enriquecer estos marcos y esquemas con los marcos provenientes de nuestras propias culturas, hermenéuticas, poéticas, simbólicas? ¿Con qué herramientas esperamos lanzarnos al abismo que implica el diálogo intercultural?

Silvia Regina

Tengo mucho problema con la cuestión de la igualdad, y con todos los esfuerzos que se hacen por igualar a los seres humanos. Parece que siempre acecha por detrás la asimilación. Por mi experiencia como negra y mujer, hay un primer momento de constatación de la desigualdad; en un segundo momento es la afirmación de la igualdad y el reclamo al respeto a esa igualdad violentada; pero luego viene un tercer momento, que es de afirmación de la diferencia y de exigencia de participación de modo distinto.

Maryse Brisson

Me interesa mucho la propuesta de interculturalidad formulada por Betancourt, ya que apunta a la recuperación de las diferencias culturales y de visiones del mundo. Esto es muy importante como alternativa. Con todo, los planteamientos que hace en su texto tienden no a la normativización, la equivalencia, la diferencia radical, sino hacia la liberación. Una liberación que subyace a los dos grandes conceptos que propone, que son: uno, el de la apropiación de la cultura. O sea, que dentro de la cultura podemos hallar personas con opciones culturales muy diferentes. El segundo proceso, hablan de la afirmación de la cultura vía la confirmación, superación y modificación. Basta decir que hay complejidad de formas de tradiciones de otras culturas, valores que nos parecen viables y se produce un proceso que va a conducir a una especie de migración, de equivalencia que tendrá a la ley como referencia sino su propio proceso.

Franz Hinkelammert

El concepto de la igualdad está tomado a partir de la equivalencia. Desde esa igualdad por equivalencia emerge el discurso democrático que extiende la igualdad a nuevos dominios. Entonces, igualdad por equivalencia. ¿Por qué se extiende la igualdad a otros dominios? Porque es un problema vida-muerte. Con eso llego al problema vida-muerte y a Tutu. Yo soy si tú eres. Eso es igualdad. No

cabe en las igualdades propuestas, no obstante es expresión de igualdad. En otros términos, eso significa: el asesinato es suicidio. El asesinato es suicidio es un postulado. Ahora vienen la ley y la igualdad por equivalencia: como el asesinato visiblemente no es suicidio, lo transformamos en suicidio: pena capital para el asesino, y ahora sí, de nuevo, el asesinato es suicidio, solo que ahora en términos de igualdad por equivalencia. Y con eso, por un lado, se lo da, si bien, por el otro, se lo quita. Veo ahí, entonces, la igualdad radical que significa yo no puedo vivir si tú no puedes vivir, que no es una igualdad formal o por equivalencia. Es de contenido, y tiene que saberse que el asesinato no es solamente asesinato físico, sino como persona, como mujer, como cultura, el consciente ahí en la base es el asesinato del sentido humano. Y ahí existe un término de igualdad que en términos formales no se capta, o se confunde mucho. No es por equivalencia. Aun así, tendría que ser el punto de partida para criticar la igualdad por equivalencia, la cual entra en conflicto con la igualdad radical, la igualdad de raíz, en el interior del sujeto.

Jung Mo Sung

Quiero tratar dos puntos. La igualdad, la desigualdad y la solidaridad en situaciones de desigualdad. Me parece que en el discurso de la solidaridad hay dos sentidos que es necesario distinguir. Uno es la noción de que, queramos o no, somos solidarios. Es una idea que viene de Sartre, para quien el deseo de uno es el deseo de todos. Aquí existe la noción de interdependencia sistémica; todos pertenecemos a un mismo sistema y somos interdependientes. En verdad, me parece que el asesinato es suicidio, es un supuesto teórico. Los liberales defienden el egoísmo ilustrado. ¿En qué consiste? Si usted vive en un barrio, debe preocuparse del problema ecológico-social. Si usted no hace nada y su barrio anda mal, su casa pierde valor. Por tanto, sea egoísta, pero no sea estúpido. Si usted vive en un sistema, el futuro de su interés está en dependencia del futuro del sistema. En ese sentido me parece que la tesis el asesinato es suicidio, es el intento de originar una lógica deductiva que obliga a ser solidario, que se tiene que ser solidario si se quiere vivir. Ésa es la solidaridad como necesidad. Entonces, surge el concepto de solidaridad como opción ética de apertura; ahí creo que entra la idea de yo soy en la medida en que tú eres, ahora que, esta idea no tiene sentido dentro del sistema y sí fuera del sistema. La idea de la solidaridad presupone la no-superación definitiva de la desigualdad. La izquierda, con su idea de una sociedad toda nueva, no confía en la solidaridad ni en la democracia pues no habría desigualdad y, por consiguiente, no necesita

la democracia ni la solidaridad. La discusión sobre la democracia y la solidaridad parte del reconocimiento de la imposibilidad de una sociedad sin Estado y sin desigualdad.

Elsa Tamez

Mauro hablaba de una especie de abismo entre dos posturas, una de las ciencias fundada en cierto modo en el interés propio como fundamento de la vida social, y el asesinato es suicidio como un argumento egoísta, y otra posición, la de los teólogos, afirmando la opción por el pobre como una opción gratuita, a partir de un esquema de prioridad del otro sobre el yo. Pienso que hay un problema en las dos lecturas hechas tal forma. Si nos quedamos con la opción por los pobres como amor incondicional, servicio y sacrificio como lo hemos hecho en los años setenta y ochenta, pues puede ser que tengamos pura solidaridad y poca eficacia. Y si el asesinato es suicidio, entendido como un argumento egoísta, falta de gracia, entonces quedan como dos cosas separadas. Aquí toma importancia lo que Jung planteaba de la sensibilidad solidaria y la competencia. No es así en la tradición cristiana, y las mujeres lo descubrimos en los ochenta. La lectura cristiana de entonces no era ama al prójimo porque él es como tú, como lo leemos ahora. La lectura era: ama a tu prójimo como a ti mismo. Se enfatizaba en el ama a tu prójimo, pero no se leía el “como a ti mismo”. Las mujeres vimos esta segunda afirmación como algo interesante, debido a que la entendimos como un llamado a la mujer a amarse a sí misma. Esto era una lectura desde abajo; desde los de abajo que se sienten no personas. Entonces, ahí había un problema. Me pregunto cómo diríamos esto desde el mundo de los pobres, desde la historia de los marginados. Creo que no es así. No puedo decir a una persona caída en miseria: ama a tu prójimo porque él es como tú. Se lo digo a quienes tienen el dominio y la capacidad de matar. El pobre diría: yo soy como tú, ámame. El desafío desde abajo, o desde Tutu o de una tradición que ya no tenemos: te amo si me amas, o tú eres si yo soy; cuando lo ponemos desde la perspectiva del oprimido. Considero que el asesinato es suicidio sí recoge este nuevo sentido al decir: si tú me matas te matas. Empero esto supone desustantivarlo, puesto que sustantivado suena como si la historia no fuera desigual, es como un discurso para un interlocutor homogéneo. No obstante esto puede leerse desde dos lugares (arriba y abajo) y su significado es distinto.

Luis Rivera Pagán

Hemos aludido mucho a De las Casas como parte del linaje de la TL. El libro de Gutiérrez sobre De las Casas es quizá su libro más importante, sin embargo sería interesante analizar, no la crítica de Todorov a Colón, sino la crítica de Todorov a De las Casas, ya que eso plantea el problema de hasta qué punto el proyecto de cristianización implica de igual manera la muerte de una cultura y la muerte del otro. Mignolo ve correctamente la diferencia de literaturas, aun así no reconoce que en la diferenciación de literaturas existe también una voluntad de dominio. Y la civilización no solamente reconoce al otro como bárbaro, y por tanto distinto; al otro como bárbaro, como miserable, como salvaje y también como no cristiano, sino que la voluntad de dominio implica asimismo la salvación de ese otro. Y la salvación mediante la guerra. Luego, la guerra es el proceso de civilización y de integración. Ahí la cosa se complica y me preocupa este tipo de desconocimientos graves. De igual modo tengo problemas con Laclau. Estimo que el problema no es tanto la adscripción al ámbito político, sino el código negro; ahí es donde está el problema, es decir, el tú en la colonia. Donde se estanca el asunto en la discusión de la asamblea tiene que ver con eso: hasta qué punto el planteamiento de que todos los seres humanos, todos los ciudadanos son iguales, también rige para el africano, el mestizo... hasta qué punto rige esto. De acuerdo con el libro *Silenciando el pasado*, de Cullock, la cronología hay que transformarla y ya no es 1789 sino 1802 y 1804, y no 1968 sino 1 de enero de 1959 y 1 de enero de 1994. En segundo lugar, quiero plantear el problema de la cultura y la sensibilidad. Fernando Vallejo termina su libro diciendo: “asesino luego soy”, lo cual revela la apuesta de Pascal a la inversa, pues es el cinismo total, no solo el del Imperio. Esto se ve igualmente en *Amores perros* y otras producciones latinoamericanas y caribeñas recientes que se están haciendo muy populares, y que reflejan gran insensibilidad y falta de solidaridad, algo muy serio que tenemos que analizar.

DÍA CUARTO. RECAPITULACIÓN Y PROFUNDIZACIÓN DE TEMAS DE FONDO

I. SUJETO, ACTOR Y SISTEMAS

Enrique Dussel

Quisiera centrarme en el grito del sujeto, volver al tema central que nos ocupa. A su vez, querría al comienzo utilizar una narrativa simbólica de un texto canónico de la tradición de liberación, no solamente de la teología sino de la sociología de la liberación y de otros muchos, para acceder a ese texto de manera teológica, ética, política, cultural, sociológica. Y ver ahí el diálogo entre la teología y las ciencias. Al abordar un texto desde distintas perspectivas epistémicas, ya empieza el diálogo. Vi trabajar este texto, por primera vez, en el libro de Rubem Alves, *Toward a theology of liberation*.

El texto es conocido. En Egipto estaba Moisés. Egipto es ya una categoría que revela toda una complejidad, no apenas una narrativa simbólica. Es la categoría de totalidad, y ya esa categoría nos permite entrar a la sociología, la filosofía, la economía. En Egipto hay un esclavo, es decir, hay un actor, en el sentido de Jung en su libro, *Sujeto y sociedades complejas*. El esclavo es un actor y aun Moisés, hijo del Faraón, también es un actor que está en la cúpula del sistema desde todo punto de vista: simbólico, político, cultural, económico, esto es, es un miembro del sistema en el cual el esclavo es un sujeto determinado o actor, cumpliendo una función en el sistema económico, político, cultural... Ahí este esclavo es un sujeto ausente en tanto que aparece como esclavo, no como el singular fulano de tal que sufre.

Es justamente este esclavo actor el que grita a Moisés. Ahora bien, lo interesante es que para haberle gritado a Moisés, tienen que haber pasado antes muchas cosas. Porque ese esclavo tiene que haberse descubierto como esclavo, porque no le dijo a Moisés "buenos días", lo cual era afirmar su actoría. Sino que al gritarle, el sujeto que grita está diciendo

CITA ...ayúdame a sacarme esta máscara de actor, esclavo, porque soy mucho más que un esclavo y poseo muchas otras cosas.

Veo allí un poco la dialéctica entre la función sistémica, piensen en un Luhman o Bordieu, y el grito de un sujeto doliente en su corporalidad singular que interpela. A esto ya he hecho referencia y quiero volverlo a traer a cuento. Ésta sería la *situación*, de acuerdo con Badiou, en el libro *El ser y el acontecimiento*. El ser es aquí Egipto. Claro que Badiou no lo dice, puesto que él toma el ejemplo de Pablo y para su ejemplo el ser es el Imperio Romano. No importa, es lo mismo. En el Apocalipsis funciona de la misma manera. El ser es el sistema, la ley, la funcionalidad, donde cada uno cumple una función con su máscara, y

donde el sujeto está ausente y al mismo tiempo encubierto. Desde luego, en el caso de Moisés feliz en vista de que ahí él no tiene problema; el problema es cuando alguien sufre el sistema y ahí viene el grito. Para Badiou, ésta es la situación desde donde, de pronto, parte un *acontecimiento*.

El acontecimiento es el trastocamiento de la posición de los actores en el sistema (y aquí ya no sigo la terminología de Badiou), donde cada uno enfoca toda la realidad viviente desde otro proyecto práctico. De tal modo que, por una ruptura, se abre de pronto como una especie de horizonte práctico donde va ahora a revelarse una *verdad*. La verdad es una cierta interpretación. Badiou toma a Pablo y expresa: desde la resurrección de Cristo, él comienza a reconstruir su vida y a reinterpretar el Imperio, y esta verdad se le impone dentro de la militancia de un acontecimiento que va a ser asimismo comunitario. De tal forma que quienes viven ese acontecimiento práctico son quienes pueden comenzar a desarrollar esta verdad y ser fieles a ella. Y entonces habla de la fidelidad al acontecimiento. Bueno, creo que esto describe todo el proceso de cómo el sujeto grita, primero, pero después cómo empieza a desarrollarse un acontecimiento donde ya se produce la subjetivación (diría yo, con Touraine).

Del actor esperado, surge un sujeto que ya no es esperado, que se indetermina con respecto al sistema y pasa a una nueva situación. Para mí esto sería el *tiempo ahora* de Benjamín. El tiempo mesiánico es, en la duración del tiempo objetivo (el ser de Badiou), la irrupción mesiánica, y esto es justo el acontecimiento. Esto mismo es la irrupción de un "cara a cara", y al decir cara, ya no es la máscara, es rostro que interpela, rompe la estructura funcional y ya no es únicamente un grito, sino un acontecimiento de donde emerge un sujeto que se transforma en militante y constructor de algo nuevo. Es el momento en que el esclavo y Moisés parten al desierto. Es ahora el actor que, dejando de ser actor se queda en la nada, y al estar en la nada, está indeterminado. Esto es precisamente el paso por el desierto.

En el desierto es la nada. Es la indeterminación del sujeto en el desierto, aunque es subjetivación activa ya que desde el grito se articula un movimiento de ruptura, y eso es lo que llamamos desde el comienzo proceso de liberación. La utopía es superación de la determinación del sujeto en la esclavitud, es una no determinación, una no institucionalidad, aun cuando, de hecho, a corto plazo eso se va a tener que volver a determinar. Lo cierto es que está el Jordán. Moisés ha hecho el proceso de subjetivación y de indeterminación, aun así no estará presente en la institucionalidad de una nueva totalidad, la cual

paradójicamente se transformará en Jerusalén, que mata a los profetas, o Babilonia, que hará lo mismo y que, por último, va a ser Roma.

La ocupación de la tierra es ambigua. Josué entra en la nueva tierra, lo que significa ocupar la tierra, ahora que, ocupar la tierra implica vaciarla, y eso es la expulsión o asesinato de los anteriores ocupantes. En consecuencia, la indeterminación que da paso a la constitución de un nuevo sistema, un Templo, a un nivel, y la Monarquía, es un proceso ambiguo y habrá que luchar contra los pueblos cananeos, institucionalizar un nuevo orden, y el sujeto indeterminado volverá a ser actor (el sacerdote, el campesino, etc.).

Bueno, ésta sería una lectura posible del problema del que estamos hablando. Hermenéuticamente, vemos que puede pasarse de un discurso teológico a un discurso ético-filosófico y a un discurso científico social. Todo esto podría ser analizado a distintos niveles epistémicos, y ahí está el diálogo posible y sin separaciones absolutas de niveles. Quiero plantear un segundo tema que me interesa mucho para la construcción de una política, si bien sirve de igual modo para la reconstrucción de las ciencias sociales. Es el tema de los postulados o principios prácticos. Y si hay una originalidad en el grupo del DEI, es haber avanzado en el tema de la vida. La vida, como criterio de verdad, es un tema muy arduo teóricamente, lo mismo como principio, y principio práctico. Con todo, al hablar de los principios podemos hablar asimismo a distintos niveles. Verbigracia, si tomo el no matarás que se le manifiesta a Moisés en el camino del desierto, es una nueva ley que para poder imponerla mata a tres mil hombres. Luego, empieza la muerte, y ésa es la ambigüedad que se ha planteado siempre. La institución es necesaria para la reproducción de la vida, o sea, no existe reproducción de la vida sin sistemas, mas al mismo tiempo que aparecen, aparece la administración de la muerte. “No matarás” es una revelación divina (teológica), no obstante el filósofo lo plantea en términos distintos de, por ejemplo, un imperativo categórico: “debes producir, reproducir y desarrollar la vida humana, en comunidad y con pretensión de universalidad”, vale decir, para todo ser humano; y esto es un principio universal.

Considero que el asesinato es suicidio, es un enunciado muy válido para refutar un enunciado egocéntrico de la economía clásica. Sin embargo, habría que preguntarse si éste es un primer principio de la razón práctica, o es un principio epistémico a un nivel más concreto.

Para plantear esto, podríamos pensar en una comunidad de sujetos vivientes en abstracto, *ante festum*, a saber, en el

desierto. Es decir, una comunidad sin propiedad privada, caminando por el desierto, sin organización, la utopía del desierto. Hay una comunidad de sujetos vivientes indiferenciados que cumplen el principio universal de reproducir la vida. Debo mencionar que estos principios están implícitos. Implícitos en juicios empíricos. Hay juicios empíricos que no tienen nada que ver con los juicios de valor. Hay una ética fundada sobre la vida, en sentido fuerte y crítico, que proclama: los juicios empíricos acerca de la vida humana son implícitamente normativos. Digo normativos para obviarme la discusión sobre los valores. Y la normatividad proviene justo de la exigibilidad de la reproducción de la vida, debido a que todo acto humano, por ser humano, es autoconsciente y de alguna manera responsable de ello. Decir la frase “Juan come”, es decir “Juan es responsable de su comer”, pues si no come, muere. Y para mí, ahí, en el juicio empírico, habría normatividad, no valores, y no explícita, sino implícita. Explicitar esto es una tarea primordial de la ética. Por tanto, lo empírico ya es ético.

Los principios como “debo reproducir la vida”, que es universal, determinan completamente diversos campos de acción y de sistemas institucionalizados. Si tenemos, entonces, una comunidad de sujetos que decide cómo reproducir la vida, ahí ya hay voluntades, una comunidad de vida, un grupo de personas en el desierto que debe decidir cómo reproducir la vida; sin embargo son muchas voluntades, y de alguna manera han de ponerse de acuerdo para poder funcionar. Bueno, eso abre el campo de la política.

El sujeto comunitario entra al campo político, al económico o al cultural, y uso la palabra campo en vista de que cada campo comprende a su vez muchos sistemas. El campo político tiene fundamentalmente un sistema abstracto, empero toca además los campos económico, el cultural y el religioso, que se interrelacionan. Pero el campo económico no es el político.

Por ejemplo, el campo económico sería algo así como la comunidad de sujetos, indeterminados en el desierto, que necesitan reproducir materialmente su vida ante recursos escasos, y eso abre un campo específico en el cual actúo de una forma específica. El que viene del desierto, o el siervo que llega a la ciudad, pide trabajo al maestro herrero y entra como actor auxiliar herrero. Mas de igual modo asiste a una asamblea de la ciudad, le piden su opinión y tiene que opinar; entra al campo político; y es actor aquí y es actor allí. Y cumple funciones que no desempeñaba antes cuando era siervo, de manera que también aprende otra cultura, otra técnica; la cultura urbana, que no es la

cultura que tenía en su feudo. O sea, que el sujeto deviene actor, con todo, al ser actor sus funciones cambian. Por eso no es absurdo lo que plantea Luhman, que no es lo mismo un campo, que es mucho más complejo y rico, que un puro sistema, que es mucho más abstracto. No es absurdo que yo indique que el sujeto no está presente en el sistema como sistema, ya que el sistema es intencionalmente abstracto y allí el sujeto está ausente. Ahora que, no el actor, puesto que los actores son los que funcionan en un sistema.

Estos campos serían modos de vivir la vida, estructuran diversos campos-sistemas, funciones del sujeto donde es actor y donde el sujeto se ausenta, y donde el sujeto a veces, si el sistema decide, tiene épocas creativas, empero, donde el sistema se vuelve autorreferente empieza a destrozarse al sujeto y lo mata y ahí es donde la vida es criterio crítico del sistema.

Los sistemas crecen creativamente en sus inicios. Son épocas de caos que se organiza como la vida que crece. El sujeto deviene actor y el sujeto, en ese momento, puede escribir su propio libreto. Ésa es la época creativa del sujeto. Más tarde, no obstante, el sistema ya tiene su libreto, cada uno comienza a representar su papel y, de igual forma, la participación creativa del sujeto decae. El sujeto ya no escribe su libreto, sino que cumple funcionalmente su papel. Siendo así, el sujeto empieza a ser amenaza para el sistema, disfunción. Esta situación puede agudizarse hasta niveles de literal paroxismo, cuando el sujeto se convierte en el peligro latente, total para el sistema, y ahí entra el tema de los monstruos y los fantasmas de que habla Franz.

Este sujeto, ausente del sistema, es el terror del sistema, que crea monstruos para ponerle máscaras al sujeto. De modo que terrorista, narcotraficante o fundamentalista, son distintas máscaras que el sistema pone al sujeto dentro de una funcionalidad que mata. En cada campo somos actores, y esos campos son asimismo objetos de un análisis o episteme determinada.

El punto ahora es el siguiente: cada campo está estructurado a partir de principios implícitos. Uno puede ser buen economista o politólogo, y no conocer esos principios muy bien. Creo que están estos principios éticos, que son empíricos, en la medida en que son normatividades dadas y presupuestas. Por ejemplo, en economía debo reproducir la vida, en la política, sin embargo, ese principio ético es subsumido; si bien es subsumido no como principio ético sino como normatividad política, no como ética, y no como juicio de valor sino como normativo. Estos principios definen el campo. Por ejemplo, para que haya política debo

respetar la vida del opositor y, además, darle libertad porque si lo meto preso ya no tengo política. La política exige ciertos principios. Pero no son principios éticos, son normatividades que han subsumido los principios éticos. Quiero llamar principios políticos a los principios que subsumen los principios éticos de manera que si no cumpla con ellos, dejo de ser político. Y un ejemplo pedagógico de esto es: en el fútbol puedo jugar con el contrario. Si lo elimino físicamente, hay penal o expulsión. En el boxeo, en cambio, eliminar al contrario me concede la victoria. Habría entonces principios éticos, aun teológicos, que en la política sería algo así como: debes respetar la vida del oponente, y el respeto a la vida del oponente abre el campo de la política y me exige vencerlo o trabajar con él aunque con otros medios, y como los medios son políticos hay por ende que crear instituciones y formular estrategias, si bien ya dentro de un campo delimitado por ciertos principios constitutivos del campo. El fundamentalista cultural debería de igual modo tener otro principio: no debes matar al que pretende sostener otra verdad. Es lógico, mas justamente lo que hace muchas veces es matarlo, pues tiene un concepto de verdad Una, como el Ser, y no la verdad como acontecimiento; mata al otro cuando no logra convencerlo de su propia verdad o no logra su adhesión a ella, y entonces viene la cruzada.

En la economía, el argumento, antes del enunciado neoclásico de la competencia, el asesinato es suicidio, funciona a la perfección, al igual que en todos los otros campos. Hasta en el campo militar podría decirse que militarizar una sociedad eliminando las posibilidades de mediación, negociación y neutralidad, es suicidarse en muchos sentidos. Ésta es la segunda idea: existen campos, y nuestra discusión se ha conducido dentro de tres campos. Y en el económico hemos discutido el problema del mercado y la planificación; interesantísimo, la simplificación, y no creamos que una es la complejidad cotidiana y la otra la imposición abstracta. No. El mercado es una inmensa simplificación abstracta desde el hecho de decir esto tiene tal precio. Eso es una abstracción tremenda. Y ahí todo lo económico empieza a ser visto de manera distinta. Pero Igualmente hemos discutido del campo político y del campo cultural. Lo importante es que todos estos campos se abren gracias a unos ciertos principios, derivados de principios éticos fundamentales implícitos, que se forman en el interior de la vida misma, y dentro de los cuales “el asesinato es suicidio” funciona para todos los campos.

Tercer punto. Cada campo práctico repite analógicamente el problema del sujeto ausente. En cada campo hay un sujeto ausente de modo específico: en el campo económico

es el pobre; el excluido en el campo político; el que no sostiene la verdad del poder en el campo cultural, etc., que irrumpen reclamando respeto a su vida y debido a que no se les permite participar en cada uno de los campos de manera simétrica. Este sujeto irrumpe en cada campo práctico, ahora que como un acontecimiento de subjetividad crítica o subjetivación que organiza los nuevos movimientos políticos o económicos o culturales, que se inician siendo críticas a lo dado y terminan construyendo nuevos modos de ver la realidad y de organizar la vida, que luego levantan proyectos alternativos, como por ejemplo es el caso del Brasil de Lula. En el campo cultural también emergen los sujetos como acontecimiento, y que expresan su grito mediante la desobediencia cultural, o la crítica, o el reclamo de reconocimiento de su nueva cultura, cuando no la formulación de nuevas propuestas culturales. Y aquí habría que introducir la interculturalidad dentro de la perspectiva de la liberación.

II. TEMAS DE PROFUNDIZACIÓN

1. Temática del sujeto

Germán Gutiérrez

Cuando iniciamos la discusión acerca del sujeto eso estaba en parte, aunque no únicamente, motivado por la excesiva simplificación que se había dado al concepto de sujeto en América Latina y el Caribe, identificándolo exclusiva y directamente con los movimientos sociales y políticos, de manera que la suerte de los proyectos políticos parecía opacar toda otra dimensión de resistencia, de lo popular, de lo humano. En consecuencia, era necesario recuperar esa dimensión mayor del sujeto, entendida como fuente de los propios movimientos y al mismo tiempo como horizonte de crítica sobre los propios movimientos, así como manantial de energías utópicas en tiempos de derrota revolucionaria. Por otra parte, estaba muy presente la lógica de aplastamiento total de la vida humana impuesta por el proceso de globalización. En ese contexto aparece la reflexión que propone Franz.

Ahora bien, en el encuentro anterior avanzamos bastante en la discusión relativa a la diferencia y la dialéctica entre sujeto y actor. Sin embargo, aparecía siempre un problema: ¿cómo se vinculan sujeto y actor si se sabe que no son lo mismo, y si se afirma que el actor casi que indefectiblemente termina atrapado en procesos de institucionalización con todo lo que eso implica? ¿Cuál es el vínculo entre una y otra categoría? ¿Cómo superar ese aparente hiato entre una

dimensión del ser humano que se hace presente por manifestación de su ausencia (es decir, una negatividad siempre interpelante y crítica) y una determinación casi que condenada a la funcionalización y, por tanto, a la negación del sujeto?

En el enfoque presentado hoy por Enrique, hay un intento de acercar la trascendencia de la dimensión del ser humano como sujeto frente a su dimensión como actor, pero planteando al mismo tiempo que en la base del actor está el sujeto. Por ejemplo, cuando Enrique habla del sujeto determinado, entiendo que de cierto modo afirma que el sujeto subyace al actor, mas ¿quién actúa? Actúa el sujeto determinado como actor; no son dos realidades distintas; son dos dimensiones del ser humano estrechamente ligadas. Por otro lado, si hablamos con los movimientos sociales concretos y planteamos que no son sujetos sino actores, lo menos que nos puede suceder es que obtengamos un gran rechazo. Luego, existe un problema categorial. Es cierto que para nosotros no es lo mismo sujeto y actor; no obstante, es igualmente cierto que ellos se sienten sujetos, se afirman como sujetos, se asumen como sujetos y se imaginan como tales. Por lo tanto, pienso que hay que introducir en la categoría de sujeto, tanto esa dimensión de ausencia desde la cual se postula un lugar crítico frente a toda objetivación, como una dimensión constructiva del sujeto, que propongo, siguiendo un poco la línea de Spinoza, el sujeto como potencia. El sujeto como fuerza constructiva y creadora de vida, subyace también al actor, y desde esta determinación fundamental se entiende por qué alguien actúa. Ese sujeto que subyace al actor, ya no subyace nada más como ausencia que interpela, sino como potencia creadora de vida. Y ahí ya tenemos entonces una categoría de sujeto que a la vez que es una ausencia que interpela, que es un lugar crítico desde siempre y sobre sí mismo y el mundo, es fuente de una fuerza creativa que hace posible que surja un actor.

Creo que así resolvemos un poco ese hiato que quedaba en el encuentro pasado entre sujeto y actor en el ámbito categorial. Si eso es así, entendido el sujeto asimismo como potencia, se presenta el riesgo de que ese sujeto se positivizara, se objetivizara. Ahora que, aquí hay que añadir que la potencia trasciende sus manifestaciones o expresiones. Lo positivizado como acción, como actor, es potencia particularizada o especificada; pero especificación que no clausura su infinitud. En efecto, el sujeto en tanto potencia creadora, es infinitud, así como el sujeto en tanto ausencia, fuente de toda interpelación crítica, es de igual forma infinitud. Solo que ésta es una ausencia que se expresa negativamente, y aquélla una fuerza creadora

inagotable que se manifiesta como especificación en una acción transformadora en el mundo.

Ahí tenemos además el vínculo con todo el campo de una simbólica popular, de un sujeto que crea mundos, crea vida, símbolos, imágenes, sueños, y mil y más relatos de diferente índole. Entonces, todo esto de lo que nos hablaba Luis Rivera Pagán queda ahí incorporado a partir de un sujeto que es potencia creadora de imágenes, vida, fuentes, y eso tendrá que ver con la discusión segunda, ya que el fundamento de la ética no es solamente la negativa al suicidio, sino también el camino de creación, reencantamiento y recreación de la vida, y su fundamento es este concepto del sujeto en tanto potencia.

Para terminar. La potencia es una fuerza vital. Con todo, la fuerza vital sin discernimiento puede llevar a la autodestrucción. Por ende, así como el sujeto es potencia, es al mismo tiempo el punto de vista de un ser humano que discierne sobre su potencia. Y que en determinado momento se enfrenta a una comunidad de vida y puede decir: estamos empleando todo nuestro potencial creador de vida en un proyecto que nos autodestruye. Entonces, la perspectiva del sujeto, a la vez que es potencia, es interpelación a la potencia determinada. Y ahí viene lo ético. El sujeto, en tanto perspectiva, punto de vista o posicionamiento ante el mundo, es criterio ético sobre la potencia.

Juan José Tamayo

Considero que en la reflexión teológica descubrimos dos gritos bien diferentes y dos respuestas distintas. En el Éxodo se dice: he oído el grito de mi pueblo, me he compadecido y voy a liberarlo. Dios responde al grito del sujeto y lo hace a partir de una sensibilidad. Todos los términos utilizados son referidos a una sensibilidad: he visto... he oído... se me han removido las entrañas... voy a actuar. Es un Dios *sensible* a la opresión y la esclavitud, un Dios *histórico*, esto es, la trascendencia se manifiesta en la inmanencia, y un Dios de *esperanza*. El otro grito es el de Jesús. En el Nuevo Testamento se habla del final de Jesús y su grito de angustia, de desesperación: ¿por qué me has abandonado? Y es curioso, Dios no responde a ese grito; la respuesta aquí es la ausencia. Y aquí enlace con la referencia hecha por Enrique a Rubem Alves, quien incorpora la categoría del Dios impotente y del Dios sufriente, de manera que Dios no responde y le deja en esa situación de ausencia y soledad. Bonhoeffer habla de la impotencia de Dios que remite al ser humano a su propia responsabilidad histórica.

Maryse Brisson

Quiero retomar lo dicho de que el sujeto no puede ser reducido al actor, y que tampoco el sujeto es la suma de todos sus papeles. De hecho, este planteo termina con los dualismos que teníamos de interior-exterior, apariencia y esencia. ¿Por qué no puede ser reducido a su papel de actor? Porque puede tomar muchos papeles, infinitos. Infinitos puesto que pueden ser distintos, si bien de igual modo pueden repetirse. Por consiguiente, el sujeto no puede ser reducido a un papel. Y tampoco es suma de papeles debido a que el sujeto no puede estar presente al mismo tiempo en todos sus papeles. Ahora bien, lo interesante a rescatar es que es en cada papel que el sujeto puede ser reducido, pues cuando lo reduzco al a un papel, no veo la calidad infinita de sus papeles, y ése es el problema. En cada papel el sujeto está presente y ausente (ausente de la infinitud de papeles que puede asumir), no obstante en cada papel el sujeto tiene que expresarse como sujeto y apunta al sentido del sujeto que es un sentido de vida y liberación.

Silvia Regina

Deseo recuperar esa dimensión de que el sujeto es de alguna forma la ausencia, anterior al actor. En teología decimos el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Ese ser humano pasa por situaciones en que es negado como imagen de Dios. Y aparece el grito, tercer paso, que proviene de una negación a la que se responde. Este grito es escuchado por Dios, que no es un Dios que nos va a suplir en la tarea de asumirnos como sujetos, si bien nos escucha y potencializa para salir de esta situación de opresión. Mas ese grito debe ser escuchado por el otro. Para ser sujeto se requiere una reciprocidad, pero gracias a la fuerza del grito. Sin embargo, ese grito tiene que hallar eco dentro de mí misma. Pues ese grito debe acompañarme en el momento de salir del desierto y entrar a la tierra prometida. ¿Por qué? Porque ese grito que escucho en mí misma me va a ayudar a impedir que jamás vuelva a ser reducida a esa condición de actor en que me encontraba. Eso ya no se borra, permanece vivo y se mantiene como espacio crítico. Por eso en la Biblia dice: recuerda cuando fuiste esclavo. Aquí viene el papel de la memoria. Si el actor se institucionaliza no deja de ser sujeto, y en esto la memoria es muy importante. Cuando llega a la tierra prometida debe mantener la memoria y no olvidar su propia historia. La memoria es espacio crítico frente al mundo y frente a uno mismo.

Franz Hinkelammert

El mundo es redondo, significa que cada día se hace más evidente que el asesinato es suicidio. Ahora bien, la estrategia de globalización es una negación de la globalidad del mundo. Por tanto, la respuesta es precisamente respetar la globalidad de la tierra. Y respetar la globalidad de la tierra es respetar el hecho de que el asesinato es suicidio. Es respetar una evidencia que la propia globalización produce. A partir de ahí es muy problemático decir globalización del trabajo, globalización solidaria, etc. Lo primero es afirmar que el mundo es global, por consiguiente el asesinato es suicidio. Esta estrategia de globalización desarrolla amenazas por todos lados. Con todo, una amenaza especial a resaltar es la de la crisis de la vida humana y las relaciones de sociabilidad. Y Jung lo planteó como crisis de indiferenciación. Frente a la crisis de la indiferenciación tenemos la reacción del sistema, que es la exacerbación del patriotismo para construir comunidades en contra de todas las comunidades de los pobres. Entonces, tenemos de nuevo que buscar la respuesta. Y considero que si queremos evitar la alternativa al suicidio, la respuesta tiene que ser hacerse sujeto en un mundo que es redondo.

Jung Mo Sung

La singularidad de la persona entra en un sistema como actor social y grita como sujeto para no ser reducido a ser actor social. No obstante, ¿cómo articular eso con las luchas populares y la teología? Estaba pensando en la experiencia de oración como una experiencia de ese despedirse de todos los papeles sociales. Y ¿por qué la experiencia de oración es eso? Porque se está allí en relación con Dios, y cuando nos relacionamos con Dios no podemos relacionarnos a partir de ningún papel. Dios, decimos que es padre, o que nos oye, o que es justicia, aunque en realidad no podemos asignarle ningún papel cuando nos relacionamos con él en la oración. Y como no tenemos delante alguien con un papel definido, entonces no sabemos cómo responder. Y por más que asume todos los papeles, me encuentro con un sujeto que es la base de todos los papeles. Esto parece importante para recuperar la dimensión espiritual y sapiencial en la TL, lo mismo que en la izquierda. Las luchas del sujeto más allá de la condición de actor social, son expresión de la oración en la dinámica social. Y por eso los teólogos decían que la TL tenía su base en la experiencia espiritual.

Otra cuestión es esta idea de que “yo vi, oí el clamor y conozco el sufrimiento”. Es un pueblo chico de conocimiento el que puede reconocer el sujeto detrás del actor, en vista de que un esclavo no tiene sufrimiento; el

sufrimiento es una categoría fuera del sistema. El esclavo es eficiente o ineficiente. Él no es feliz o infeliz. Por consiguiente, esta idea de sujeto puede originar una nueva teoría del conocimiento. Conocimiento no es un tipo de la realidad. Y ahí quiero recuperar a Juan Luis Segundo, para quien la generación del proceso pedagógico es de sufrimiento-conocimiento.

Jorge Pixley

Trato de responder como biblista. Me llamó la atención lo que dijo Enrique acerca de la imagen del Éxodo capítulo 6, que todo eso puede no haber acontecido como hecho real. En el libro *Historia sagrada, historia popular* lo presento como algo que realmente sucedió. Estoy justo en vías de seguir la línea de Enrique y reformularlo como algo que en realidad no sucedió, sino como algo que el sujeto reprimido ideó. Si suponemos que Saúl es el primer israelita, él es quien por primera vez descubre una nación en Israel y lo logra, aun cuando es un territorio pequeño comparado con lo que después será Israel. Vemos entonces que se trata de un poder y que la historia del Éxodo viene a ser una reacción al poder de parte de quienes están en contra de Saúl y después de David. Es una historia alternativa que permite a ese sujeto reprimido, Israel, fijar al pueblo, ya no a los reyes, como sujeto de su historia. Claro, es un sujeto que no consigue su proyecto histórico, es un proyecto que nunca se realiza, aun así ya hemos dicho que no es el éxito de los proyectos históricos del sujeto lo que determina el éxito real, espiritual, humano del sujeto. El tener el proyecto y el luchar por él, ya es su propia justificación.

José Duque

Textos como el Éxodo nos han servido muchísimo, sin embargo las condiciones nos han llevado ahora a revisar la propia historia de Israel. Pregunto si esas fuerzas subjetivas del grito, allí en la esclavitud, primero, no es una cosa que viene de la nada. Existe un pasado, una memoria, mas el sujeto, en su grito, depende de sí mismo para su camino. Grita, no obstante Dios no dice, como afirman los fundamentalistas, ya está todo preparado, sino que ese sujeto tiene que hacer él mismo su propio camino. Ahí me parece que los papeles en la larga travesía por el desierto tuvieron que ser muchísimos. En consecuencia, la fuerza subjetiva que grita no emerge de la nada. Hay una memoria, y además no tiene un futuro asegurado ni predeterminado. El camino es el de cada sujeto. Y si eso lo llevamos a los movimientos sociopolíticos, el aprendizaje que estamos enfrentando es la búsqueda de ese nuevo camino ya que el grito del sujeto hoy no es el mismo que ese grito que dio pie

al desarrollo del pensamiento latinoamericano y caribeño en los años sesenta y setena. Y ese camino nuevo está por hacerse pues los papeles también son múltiples.

Elsa Tamez

Me parece muy importante trabajar en la línea de lo planteado por Germán sobre el tema de la potencia. Y es que yo siempre veía un poco limitado esto del sujeto dominado y aplastado. Incluso en un artículo en una revista feminista que leí en Chile decía:

CITA ...mira que ahora que somos sujetos nos dicen que ya no hay sujeto, que ya no hay protagonistas y tampoco sujeto histórico.

Empero, con esa dimensión del sujeto como potencia creadora, que da vida, junto con esa otra dimensión de la ausencia que interpela, veo mucho más fuerte el concepto. Ahora bien, para pensar teológicamente esto, cuando nos referimos al sujeto negado, por lo general hacemos referencia a la cruz, al mismo Dios gritando escondido en el sujeto. Tenemos, con todo, otra categoría teológica que abarca la dimensión del sujeto como potencia creativa, que es justo el espíritu resucitado, el Cristo resucitado. En Romanos es clarísimo. Ahí, cuando el sujeto grita Abba Padre es por el Espíritu. Y el Espíritu es la presencia histórica de Dios. El Dios creador no está en la historia; Jesús murió en la cruz. ¿Quién es el Dios que está en la historia, aquí con nosotros? Es el Espíritu en el ser humano. Y es en el sujeto donde se manifiesta. Ésta es la experiencia de Dios. Y por eso se dice que el cuerpo es el templo del Espíritu. Entonces, es el sujeto ahí. Incluso cuando el sujeto grita no es el individuo, pues al decir Abba Padre se refiere al Padre de muchos hermanos y hermanas. Ahí está el despliegue histórico de la solidaridad.

¿Qué significa esto cuando decimos “el asesinato es suicidio”? Esto significa, desde la perspectiva del Espíritu resucitado, que el asesinato del otro es el asesinato de Dios. Es acabar la esperanza, la fe. Creo que aquí tenemos un avance teológico al ver al sujeto no solo como el sujeto negado, sino asimismo como esta fuerza creadora que es a través del Espíritu del Dios, el Espíritu del resucitado; como dice Jon Sobrino, el resucitado no es otro que el crucificado. Esta visión es muy importante, especialmente para los actores cuyo sujeto detrás está gritando. Entonces, si mato al otro, me mato yo y matamos a Dios, puesto que el templo del Espíritu Santo, que es la presencia histórica de Dios, el Emmanuel, está en el cuerpo del Otro y del Nosotros en la historia.

Isabel Rauber

En la relación de actor y sujeto hemos de tener en cuenta que se trata de realidades múltiples. El actor social que irrumpe en el teatro, en el escenario social con su demanda, con su grito, no es todavía sujeto. No es sujeto del quehacer político, no es todavía sujeto de la transformación. Solamente en potencia. Y el decir en potencia tiene una implicación práctica importante. Solo puede ser sujeto en tanto un conjunto de actores sociales con permanentes organizaciones, instituidos como tales, en pro del sujeto político, sean capaces de cambiar un ser, una acción de la totalidad, como verdad, como potencia, como proyecto, como programa. Esto quiere decir que estos actores fragmentados podrán, de manera articulada, volver a constituir el pueblo como sujeto político fundamental de su propia historia, y para esto memoria, organización, identidad, etc. Esto es muy importante debido a que, de lo contrario, en situaciones como la de Argentina donde hay actores sociales, organizados y movilizandos andando en la misma dirección, aunque cada uno por su lado, desestructurados aún, no le pueden imprimir una direccionalidad y organización al proceso, y entonces éste se queda en el caos por el caos, y ése tampoco es nuestro llamado. El llamado a la articulación no es un llamado cualquiera, es una nueva institucionalidad que debe a su vez ser producida por los propios actores sociales.

Carlos Aguilar

Me parece muy importante que a la hora de referirnos al tema del sujeto, tomemos en cuenta al menos dos niveles de la reflexión. En el nivel abstracto, el sujeto es una premisa que necesitamos para poder explicar la configuración de los sujetos y de la historia. Ahora que, esa explicación no es lo histórico ni lo concreto. El sujeto está ahí, empero hay algo que se encuentra entre el sujeto y el actor, y el nivel que puede explicar eso es la comunidad. Es el hecho de que las personas, los individuos, producen en comunidad y el problema que se nos plantea es la mediación entre el nivel de la abstracción del sujeto y el nivel de la producción en comunidad, que en nuestro caso es el nivel de los movimientos sociales. El planteamiento de sujeto-actor direccionado al tema de los papeles, me parece una derivación clara de todo el desarrollo de la sociología en los EE. UU., donde llevan cincuenta años trabajando sobre esto y nunca han logrado hacer una ciencia social ni una sociología crítica. Si la vamos a hacer ahora, pues en buena hora. Pero me preocupa ya que hay un nivel que estamos

perdiendo y es el nivel de la comunidad y de los movimientos sociales, y ahí es esencial la crítica de la economía política.

Lo otro que habríamos de considerar en el tema del sujeto, es que hablamos de procesos, y entonces es necesario introducir la variable del tiempo. Y eso a mi juicio significa lo siguiente. Que cuando tenemos la variable del proceso y del tiempo abierto, nos queda claro que el sujeto es una especie de construcción a lo largo de todos los elementos sociales que cruzan los diferentes niveles a los que se ha referido Enrique. Pero que si tuviésemos que situar a ese sujeto en un momento sincrónico en la estructura, es fundamentalmente una víctima. Y son dos niveles totalmente distintos: una cosa es situar a la víctima y otra es situar al sujeto, porque cuando hablamos del sujeto nos referimos al proceso, sin embargo cuando situamos a ese sujeto en la estructura social, económica, política y cultural, estamos hablando de una víctima. Me parece que de ahí surge la confusión de cuándo se es sujeto y cuándo no. Si le decimos a una mujer, a una mujer aislada en su condición de explotada y dominada por un sistema patriarcal, que no es sujeto, es probable que no diga nada. Ahora que, si le decimos lo mismo a una mujer que está articulada en un movimiento, con perspectiva de género, que lucha contra la explotación, ella no lo va a aceptar en vista de que se sabe sujeto. Ella no se está viendo desde el punto de vista de la estructura. Y eso no es otra cosa que la diferenciación básica que hacía Marx entre la conciencia de sí y la conciencia para sí, que son dos niveles distintos.

Arnoldo Mora

Quiero proponer ver el sujeto como una categoría axiológica y el actor como una categoría empírica. Por la razón de que los actores son seres humanos concretos. No se puede caer en el error de los marxistas de divinizar el proletariado. No se puede divinizar a nadie. Los seres humanos concretos, por el hecho de que estén actuando, eso no los hace automáticamente sujetos. Ser sujeto es una categoría fundamentalmente teológica. Existe una mediación. Esta mediación es el ámbito político y el ámbito político es el ámbito de las instituciones, como el Estado y las organizaciones, como instituciones ideológicas, las representaciones propias de las construcciones imaginarias, siguiendo a Castoriadis.

Michel Beaudin

No sé si podemos distinguir entre el grito del dolor y el grito de la conciencia de ser negado, esta conciencia de que hay una situación bloqueada y que el sujeto dentro de ella, está

en una trampa de la que no puede salir. Mi pregunta es: ¿de dónde puede venir la ruptura? Porque no es posible decir no a una situación si no hay un sí posible. Otro mundo es posible. ¿Cuál es el puente? Ha de haber una exterioridad, un algo otro que da el movimiento. El sujeto negado no puede ser un sujeto afirmado sin que ese movimiento sea asumido. Pero, ¿cuál es la mediación de esa posibilidad? La relectura que hace la Biblia en el caso de Egipto es que Yahvé suscita una misión, la de Moisés, quien debía convencer al pueblo de llevar a cabo la ruptura. Moisés realiza frente al pueblo un gesto de solidaridad, pues se plantea la cuestión de la fidelidad. Moisés acepta, aun así tiene que convencer al pueblo que no quiere salir de Egipto. Con todo, el gesto de Moisés es de solidaridad. Una misión de solidaridad, lo que significa que el sujeto negado encuentra el gesto de solidaridad y encuentra su reconocimiento como sujeto. Y entonces viene la comunidad, el vínculo social, la comunidad como mediación, el pasaje de la negación a la afirmación del sujeto. No obstante creo que tenemos que buscar más cuál es la fuente de la ruptura y del proceso, el movimiento que va a conducir al advenimiento del sujeto como sujeto.

Enrique Dussel

El sujeto es siempre intersubjetivo y comunitario y no puede ser singular. Volviendo al problema de la *conatio* que plantea Germán. Horkheimer, en la *Dialéctica de la Ilustración*, sostiene que el *conatio esse conservandi* es el horror del pensamiento moderno y toma a Spinoza como ejemplo. ¿En qué sentido? Está la potencia del sujeto que está en potencia. Me gusta la frase. Ya que la potencia posee dos sentidos. La potencia todavía no actualizada es una, mas la potencia como actualidad de poder. Entonces está muy bien decir que estamos en potencia en el sentido que no hemos actualizado un nuevo sistema, aunque tenemos el poder para hacerlo. Pero esa *conatio* es creadora. Ahora que, viene después el impulso de conservar el ser del sistema. Y éste es el que critica Horkheimer. Así que mucho cuidado, puesto que el sistema tiene de igual modo su *conatio*. Y justamente da la casualidad de que Horkheimer y Lévinas, ambos judíos, se agarran con Spinoza, ¿por qué? Por tomar la *conatio* del sistema, pero no la *conatio* del sujeto. Luego, es interesante, pese a que hay que trabajar esto.

El sujeto puede ser primero ausente, si bien con potencia, y al mismo tiempo puede estar dominado como víctima, luego comienza el grito, el proceso y la diacronía. Por ende, hay que analizar diacrónicamente porque ése crea papeles y ésta es la creatividad de la historia, con todo van siendo

máscaras que lo ocultan y lo terminan por aplastar. Entonces, en la diacronía está el sistema que se fija y mata, empero ya es el fin del proceso y hay que recomenzar. Quiere decir que existe un momento de caos al comienzo, sin embargo hay una entropía del sistema y viene la destrucción de éste. Por eso emerge el problema de la memoria, por la razón de que hay que recordarle al sujeto, en el momento entrópico, que Jerusalén ha llegado a ser lo mismo que Egipto, y en consecuencia hay que recomenzar. No obstante, no es una pura repetición y ahí viene el triunfo del sujeto que es derrotado, debido a que hay un crecimiento de la vida como comunidad en este proceso. Y ahí está la metáfora de la víbora como Quetzalcoatl. La víbora deja una piel y al dejarla, parece que fue derrotada. Ahora que, al dejar la piel la víbora creció y después deja otra piel y otra. O sea, que el sujeto parece que muere al ofrecer su vida por destruir la crisálida, cuando en realidad ha crecido y por tanto ha habido un crecimiento histórico, claro que no como progreso lineal, aunque tiene que haber un progreso histórico, como triunfo de la vida a través de las crisálidas de sus actorías. Ahora bien, estoy muy retado por el asunto de la plegaria, uniéndolo con lo de Sturla, de la vulnerabilidad, en vista de que en su vulnerabilidad, el singular, el sujeto anterior a todo papel se enfrenta con el Absoluto, y por eso es que la teología es tan interesante aun como acto no religioso, pues al volver al sujeto indiferenciado nos damos cuenta de lo perdidos que estamos en esas actorías y entonces recordamos lo que estamos haciendo o de lo que nos estamos perdiendo. Por lo tanto, me parece muy interesante lo de la plegaria como enfrentamiento del sujeto indiferenciado, indeterminado, ante un infinito, y volverse sobre las propias máscaras y la desnudez vulnerable.

Nelson Maldonado

Hemos hablado del sujeto negado u oculto en sus papeles, negado como actor. Ahora que, ¿cómo se relacionaría el encubrimiento del Otro y el sujeto ausente? Sujeto ausente y encubrimiento del Otro. En un sentido, el Otro es el indio, un Otro del sistema, y en un sentido parece que aquí hablamos de ése sujeto que es un Otro del sistema, un sujeto que grita. Empero, cabe aquí una especie de caja de Pandora. Ya que invita a pensar que tal vez existe un Otro al sistema, aunque no solo al sistema sino un Otro al sujeto mismo. Y que tal vez existe no solo un grito del sujeto sino además un grito de un Otro o un otro grito. Ya no con relación a un sistema, sino con relación a cualquier sujeto que grite. Vale decir, que por encima del grito del sujeto, se escucha a la vez una especie de eco algo afuera que es otro

grito. Quizá estamos hablando del grito del sujeto y de un otro grito, o quizá pensar en gritos simultáneamente o un otro grito o un grito otro trascendental al sujeto y al que el sujeto está llamado a responder.

Si hablamos desde ese otro grito desde el principio, acaso eso ayuda a la autocrítica y a la memoria, como complemento, puesto que es esa alteridad siempre presente, alteridad incluso del sujeto que grita, que llama e interpela y que lleva a una autocrítica del sí mismo, si bien más allá de la autocrítica debido a que es algo mayor a la memoria; es lo que el otro me está interpelando, que se encuentra fuera de mi horizonte. Y no quiere decir que ese sujeto renuncie a su propio proyecto, significa que ese proyecto siempre tendrá que estar abierto a otros proyectos, ser dialógico. Diálogo con otros sujetos, otras culturas, otras religiones, otras disciplinas y otras epistemologías, porque cada cultura está tremendamente preñada de epistemología.

Adrián Restrepo

Me gustaría pensar la diferencia entre ausencia del sujeto y la negación del sujeto. La ausencia del sujeto es una condición histórica, un punto de partida constante en la construcción de la historia en el cual uno puede afirmar que esa ausencia del sujeto es potencia en tanto que me permite liberarme de todo sistema de muerte. Desde ahí habría que decir que cuando se afirma cierto imperativo como esta sociedad y no otra, la ausencia del sujeto diría que no existe tal imperativo mientras esa sociedad produzca muerte. Lo segundo, la negación del sujeto, lo pensaría más bien en un plano político, en el sentido de analizar ¿cuál sistema niega qué cosas? Por ende, cuando hablamos de la negación tendríamos que hablar de efectos indirectos de la acción directa o de una acción directa que niega al sujeto. En ambas situaciones hay que pensar, entonces, ser libres ¿para qué? ¿Qué tipo de sociedad hay que construir? En ambos movimientos hay algo presente y es que cuando digo ser libre, me tengo que preguntar ¿libre de qué? Libre de este sistema que mata. Hay que tener presente el margen de libertad para luchar por otra sociedad. Sin embargo, ¿qué margen de libertad existe? Ya que no debemos olvidar que hay asimismo un opositor a esa lucha por cambiar un sistema. No podemos poner al sujeto en tal perfil que se olvide la existencia de un opositor. Pienso que es importante tener presente que tanto cuando quiero liberarme de, eso es una oposición a alguien, y que cuando quiero ser libre para, de igual forma hay alguien que se opone a esto. Podríamos caer en lo mismo del sistema, esto es, que niega el conflicto y niega al otro. En este movimiento

de la negación del sujeto, es interesante la discusión de qué tipo de sociedad hemos de construir. Por lo siguiente. Si acepto la premisa de decirle a alguien, por ejemplo a las mujeres, ustedes no son sujeto, ellas pueden decir muy bien; pero entonces, ¿cuál es el proyecto en lo práctico? Vamos a vivir en la incertidumbre, y eso, ¿a quién moviliza? ¿A quién moviliza un llamado a vivir en la incertidumbre? Esto nos plantea la tarea de que en el marco de este sistema de negación, debemos ser testigos y constructores de certidumbres en las cuales se viva y por las cuales luchar.

Jung Mo Sung

La idea de la potencia y del grito. El grito es expresión de una ausencia, a la vez que de un deseo. Pareciera que la potencia se encuentra dentro de la esfera del grito. En todo grito hay un deseo. El grito puede ir más allá del sistema, en el sentido que se hable del sujeto. Mas hay gritos de actores sociales. Por ejemplo, un rico que grita debido a que quiere ser más rico. Un líder sindical que grita puesto que quiere más consumo. Se trata del grito de un actor que asume el sistema. Por consiguiente, es una potencia sistémica. Es preciso diferenciar entre los gritos del sujeto y los del actor, y dentro de éste, los de los actores que lo que anhelan es un mejor posicionamiento dentro del sistema y usan el grito para eso.

El grito no siempre proviene del dolor. ¿Quién es el sujeto del grito? Ese grito emerge. Es una modalidad que emerge. El concepto de emergencia es de los más fecundos hoy. El actor social y el protagonista son metáforas para decir Dios hoy es el amor. Pero si es actor, ¿quién escribió la pieza? ¿Está escrita, o es una pieza que se hace en la interrelación? Si se hace en la interrelación no hay tiempo para controlar la pieza. Luego, ¿qué quiere decir ser protagonista de una pieza sobre la que no se tiene control? Protagonista ¿de qué? De su vida. De su comunidad no, y menos de su lucha social. No hay protagonistas de la lucha social, pues en ella hay actores que en un momento son unos y en otro momento, otros. Por lo tanto, al tocar el tema del actor social se está solucionando ya ese problema de un protagonismo que no es posible.

Germán Gutiérrez

Tanto el concepto de sujeto como el de actor son categorías sociales. Y ahí tenemos que plantear el tema del asesinato es suicidio. No puedo ser sujeto si tú no eres sujeto. No es un problema de mi voluntad; no puedo ser sujeto solamente a partir de mi voluntad o mi grupo. Hay la referencia a una sociedad, a un modo de vida. Es una interpelación al mundo, no el modo cómo actúa un yo. Por

eso el punto de partida no puede ser monológico. No puede ser el Yo.

Un tercer asunto. ¿Hablamos del sujeto y el actor como objetos de un discurso? ¿O intentamos hablar desde dentro, como partícipes involucrados en una praxis? Una cosa es hablar del sujeto y otra pensar como sujeto o hablar desde el interior de una búsqueda.

Para terminar. Estoy de acuerdo con Jung en que el grito no es únicamente expresión de una negatividad, de una ausencia. Es de igual manera expresión de una potencia. En el grito se expresa la ausencia, pero también la potencia que juntas darán origen a la palabra. Hay una unidad completa entre ausencia y potencia.

2. El asesinato es suicidio

Germán Gutiérrez

Dos líneas de reflexión al respecto. En nuestros análisis sobre las tendencias actuales de la coyuntura, hemos ido constatando y discutiendo mucho algo que Franz ha formulado como el paso de un capitalismo ideológico, en el contexto de la lucha y por ende la crítica de las ideologías, a un capitalismo cínico. Y eso tiene que ver con lo que nos plantea Ana María de la reducción del campo político. El peso de la ideología en el dispositivo de dominación de un sistema guarda relación directa con la amplitud y el dinamismo de su campo político. Eso significa que los esfuerzos de argumentación orientados a la discusión con el mismo sistema, varían en su forma, en su contenido, así como en su importancia. El argumento del asesinato es suicidio está orientado entonces no al poder, sino predominantemente al mundo social, a fin de promover un tipo de posicionamiento frente a las actuales tendencias destructivas globales.

Considero que la línea de argumentación desarrollada por Franz apunta a promover un determinado posicionamiento frente a la crisis actual y un determinado tipo de acción práctica como conjunto (no como acciones puntuales). El argumento no es verificable aunque tampoco falseable, y en ese sentido el carácter de apuesta de la respuesta a este postulado. La referencia de la toma de posición frente a este postulado es la referencia a la vida humana misma. Si el postulado se acepta, se abre un horizonte de acción correspondiente (que puede ser todavía suicida, aun cuando puede no serlo). Si no se acepta, igualmente. Éste es un tema crucial en el sentido de trabajar por la fundamentación última de una ética fuerte, material,

universal, procedimental y necesaria, de la vida y de la liberación.

Aun así, debemos verlo no como único camino de la construcción de una ética crítica alternativa, sino como una de las líneas en las que tenemos que proseguir la investigación. Existen otras líneas. Intentaré mostrar una de ellas. Al no ser el argumento “el asesinato es suicidio” un argumento verificable, tenemos que preguntarnos ¿y qué pasa si el asesinato no es suicidio? Suponiendo que no lo fuera, ¿significaría que el asesinato es legítimo? ¿Significaría que sería imposible construir una ética necesaria? Y en ese sentido, ¿qué concepto de necesidad aquí? Desde estos cuestionamientos se nos plantea la posibilidad y la necesidad de buscar otras líneas complementarias de argumentación, tendientes al fortalecimiento argumentativo y a la fundamentación de una ética de la vida y de la liberación.

Una de esas líneas puede arrancar de esta reflexión: sea el asesinato suicidio, o no lo sea, el asesinato no es legítimo ni justificable. ¿Por qué? La ética es necesaria para enriquecer la vida. Es algo no solo útil sino además grato y placentero, que es por añadidura verificable en condiciones de vida concretas. Ahora bien, la negativa a matar al otro es nada más porque el asesinato es suicidio. El concepto de necesidad de una ética no es apenas un imperativo de deber o de conservación frente a una amenaza; la necesidad es asimismo gracia, engrandecimiento de la vida, placer de acrecentar la vida y compartirla.

Considero que debemos desarrollar diversas estrategias argumentativas, pues frente a un cínico se impone un tipo de argumentación; frente a un conservador, otra; frente a alguien que no se ha dado cuenta de nada, otra. Y esa diversidad de líneas hay que desarrollarlas.

Franz Hinkelammert

Una reflexión sobre esto del asesinato es suicidio, esta parábola de la bala que da vuelta a la Tierra y me golpea en la nuca. Como parábola va muy bien. Con todo, no da cuenta de la conexión; normalmente, el asesinato es suicidio por medio de efectos indirectos que tiene la acción de asesinato. La conexión, quizá hasta normalmente, es vía efectos no intencionales o indirectos. En consecuencia, yo no sé con exactitud qué es, y en la lógica de mi acción medio-fin no está contemplada. Por tanto, me viene por sorpresa, es algo que llega, o lo identifico por sospecha.

Miguel Picado

El asesinato es suicidio solamente funciona en mundos finitos. No obstante el mundo ha llegado a ser finito ahora.

Antes no. Antes el mundo se pensaba y se vivía como infinito. El asesinato es suicidio lo entendemos cuando reconocemos que los recursos se acaban y que estamos dilapidando todo. Y que tenemos que buscar una nueva manera de vivir, una utopía posible. Y por eso el tema de la utopía vuelve hoy a ser tan importante.

Arnoldo Mora

El concepto de sujeto es dialéctico y supone e implica que haya un anti-sujeto frente al cual el sujeto se reconoce como tal y se afirma a sí mismo. Por eso el sujeto no es primero sino segundo, el sujeto es alteridad. Mas es la alteridad la que constituye el momento de necesidad de la totalidad, de lo universal. Es solo la constitución del sujeto lo que hace posible una racionalidad a la altura de la dimensión de humanidad que ahora vivimos en todos los aspectos. La supresión del espacio y el tiempo, la conciencia de la finitud y singularidad de nuestro mundo, su vulnerabilidad. Esa conciencia de nada es lo que en el ámbito ético hace posible la constitución de un sujeto absolutamente universal y, por ende, totalmente racional. Es el discurso patente que abre el campo político, que es lo que nos corresponde hacer.

Juan José Tamayo

Me parece que no existe una bifurcación entre el egocentrismo de una ética laica frente a la solidaridad o compasión desde una perspectiva ético-religiosa. Si hablamos de amor cristiano, hay que hablar de tres amores que son indivisos y además están en tensión, que son el amor a Dios, el amor al prójimo y el amor a sí mismo. Y amarás a Dios como a todas las cosas, y luego, amarás al prójimo como a ti mismo. Aquí tenemos los tres amores en su tensión. ¿Cómo puedes amar a Dios a quien no ves si no amas a tu hermano a quien ves? Lo que hay son patologías. Por ejemplo, una sobredosis de autoestima que es un amor exacerbado a sí mismo, desemboca en el egoísmo. En el amor a Dios igualmente hay patologías, cuando se ama a Dios sin ser sujeto. O en el amor al prójimo, cuando se cae en activismos ciegos sin un proyecto personal. Y no creo posible afirmar esa dicotomía, ni en el plano de la ética ni en el de su fundamentación. Ya que siempre he pensado que la fundamentación de la ética es autónoma. Y lo que aporta la fundamentación teológica o trascendente de las religiones, no es sino una ratificación de la autonomía de la propia ética. Y la idea de que el ser humano es imagen de Dios no supone una fundamentación heterónoma de la ética, sino un refuerzo de la autonomía del ser humano y de la autonomía de la propia ética. Entonces, esa dicotomía entre autonomía

y heteronomía está, desde nuestro punto de vista, con todas sus dificultades y patologías, superada. La patología no significa que no haya una posibilidad de armonización de los tres amores.

Jung Mo Sung

Creo que la cuestión del postulado ético mantiene relación con el diálogo interreligioso e intercultural. El argumento Dios quiere o Dios manda, no posee fuerza sino dentro de las iglesias. El pluralismo religioso o el cultural requieren de un principio ético más allá de cualquier particularidad cultural. Ése es el problema. Ahí vemos que el diálogo intercultural no etnocéntrico, entra en conflicto con la búsqueda de un principio universal de la ética. ¿Es posible un fundamento último y racional de la ética, en vista de que no es más posible fundarlo desde una religión? Lo sería, si todos pudiésemos llegar a la verdad. Ahora que, como eso no es posible, construir ese sistema teórico, vamos a pasar mucho tiempo discutiendo cuál es y cuál no es. Aun así, llegando al fin, ¿el conocimiento del bien es suficiente para hacer el bien? No. Ésa es la ilusión de la sociedad moderna. No hago el bien que yo sé, sino que hago el bien que yo quiero. Este principio antropológico limita inevitablemente esta búsqueda del bien. Luego, pienso que al mismo tiempo que seguimos en esa búsqueda de conocimiento del bien y del consenso, debemos de igual forma tener en cuenta la capacidad comunicativa para que además de ganar en claridad, movílise. Si no se da esto, no se habla de política. La acción en cierta dirección. Y de ahí la relevancia de otros lenguajes y de otras dimensiones del quehacer teológico, más allá de los discursos racionales. El asesinato es suicidio es un asunto de ética de la vida, de defensa de la vida. Y de ahí es donde deriva el problema de la metáfora. Si presentamos la cuestión en términos biológicos, es insuficiente. La vida humana se quiere vivirla, se quiere vivir la vida que vale la pena vivir. Por consiguiente, el asesinato puede ser en un sentido biológico o en un sentido metafórico. El asesinato es suicidio refiere tanto a la vida biológica como al nivel de la vida que se quiere vivir, y por eso tiene un contenido en algún sentido metafórico. La vida se quiere vivir con sentido. A partir de una noción de vida mucho más enriquecida, puedo motivarme a luchar. Tal vez el asesinato es suicidio dé la fuerza para luchar, pero en algunos ámbitos, no en todos.

Enrique Dussel

Considero que el asesinato es suicidio es un postulado de contenido. Empero, siempre puede formularse una pregunta anterior. Creo que la pregunta anterior es por qué debemos

no asesinar al otro, antes de la pregunta por si el asesinato es suicidio. Ahí estamos ante un problema mayor, y opino que ante el principio material universal que se halla implícito en el juicio empírico sobre la vida. Cuando digo: Juan come, ése es un juicio empírico. Ahora que, si no come, se muere. Y de ahí en adelante yo podría dar muchas razones. Podría decir: si muere, no puede cumplir con los deberes comunitarios a los que no puedo renunciar. Verbigracia, deberes que tenemos con los hijos o con la comunidad y por los cuales otros seres humanos me reclaman. Hay que seguir trabajando la línea de Wittgenstein, de que si el suicidio está permitido, está permitido todo y entonces es el fin de todo. Es un nivel más universal. Juan no puede asesinar al otro. Hay que dar muchas razones de por qué no debe o no puede hacerlo. Resta un trabajo por hacer que es la fundamentación de un principio material universal que no es la cuestión de ser o no verdadero. Está debajo de todas las sociedades y culturas. El problema es cómo descubrir en la base de un juicio empírico un juicio ético, normativo y no de valor. Creo que la normatividad está dada implícitamente en todo juicio empírico sobre la vida. Lo propio del ser humano, hoy, es ser responsable de la vida propia y de su entorno.

Luis Ponce

No hay que tener tanto pánico al tema de los valores. Luchamos por un mundo, una sociedad mejor, y eso es un juicio de valor en cierto modo. De igual manera queremos una vida mejor y queremos la vida aunque en tanto buena, y eso también es valorado. Luego, hay que reconocer que sí, que hemos hecho una serie de valoraciones que creemos válidas y que nos jugamos la vida por ellas.

Carlos Aguilar

Pienso que todos partimos de un principio que Marcuse lo formulaba así: es preferible la vida a la muerte. Pero creo que hay que decir algo antes o algo más, por lo que señalaba Jung. Habría que decir algo más de la vida. Sin embargo, de igual modo habría que decir algo más de la muerte. La muerte no es apenas la desaparición física de la persona. Y eso tiene que ver asimismo con los medios que hacen posible la vida. Aquí Marx toma a Shakespeare cuando dice: “si me quitan los medios, me quitan la vida”. El problema de la muerte no es únicamente el de la desaparición física, sino sobre todo el problema de los medios, que al privarme de los medios para desarrollar mi vida, se me está quitando también la vida. Otro problema es que resulta evidente que si nuestro punto de partida al afirmar que el asesinato es suicidio es el

individuo o el actor, puede que el actor o el individuo muera y que eso no signifique suicidio; con todo, si el punto de partida es la comunidad, es la sociedad, necesariamente el asesinato es suicidio. El actor puede desaparecer y no pasa más. No obstante, si se trata de la comunidad, el asesinato es suicidio.

Mauro Basaure

El asesinato es suicidio supone la imposibilidad de saber efectivamente lo que es posible y lo que no lo es. Por tanto, cuando es un argumento contra el escéptico, es un argumento que hace pensar a este sujeto en efectos indirectos, y en cierto modo estamos hablando para un individuo que en algún sentido está más allá de la condición humana. Aquí se hace necesario el argumento de Pascal: no lo sabe, ni lo va a saber, empero es mejor que lo haga. Si no lo hace, corre ese riesgo. En consecuencia, el argumento es incompleto sin este momento pascaliano, mas si es así el argumento en su conjunto corre el riesgo de derivar en un argumento egocéntrico; en el argumento de Pascal se apela de alguna manera al interés propio, a lo que es mejor para ti para que, aun sin saber qué pueda suceder, obres de la forma más conveniente.

Germán Gutiérrez

Considero que el argumento el asesinato es suicidio es un argumento formulado desde el punto de vista del sujeto, y en tanto postulado de la razón práctica, jamás puede definirse como argumento egocéntrico. Si es egocéntrico, es falso, y ya no es postulado de la razón práctica. Para un ser egocéntrico, el asesinato no es suicidio. Solamente desde el punto de vista del sujeto y desde la totalidad se entiende el argumento. Si no, no es postulado de la razón práctica. Por ende, retoma a Pascal, si bien transforma a Pascal.

3. Problemas de la política latinoamericana y caribeña, hoy

Isabel Rauber

Quiero entrar un poco en el problema de la agenda política latinoamericana y caribeña para los actores sociales. Hablábamos de esa intermediación necesaria entre actor y sujeto. Y esa intermediación ¿dónde ocurre? Ocurre en el ámbito de lo político, entendiendo político en un sentido amplio. La política en cuanto visión concentrada de la economía, también si entendemos la economía en el sentido de reproducción de la vida de una sociedad. En ese

sentido, economía reproductiva, política en un sentido igualmente amplio. Ahí es donde ocurre el proceso de intermediación entre los actores sociales y su proceso de construcción del sujeto, un proceso complejo. Y todas las dinámicas se están dando de manera simultánea en un proceso de transición no lineal que acontece dentro de la dialéctica entre lo estructurado y lo desestructurado, lo estructurante y lo desestructurante. Hay elementos fuertes que marcan este proceso en vista de que los actores sujetos no se articulan por un proceso filosófico o psicológico, sino en lucha contra el enemigo social, en un conflicto con el poder que al principio se quiere frenar y luego destruir para construir otro.

Entonces, este proceso está dominado por tales conflictos de poder locales, regionales y globales y las luchas sociales de ese grito del sujeto que se comienza a constituir, pero que actúa en las luchas sociales y se va construyendo en actor, en movimiento, primero en la resistencia, que es la parte defensiva, y que ha de pasar a la parte ofensiva. Y el asunto del sentido es central, puesto que las luchas hasta ahora están siendo determinadas por los conflictos del poder, y pasar a ser determinantes frente a esos conflictos de poder requiere armar de sentido esas luchas sociales: intención, organización, proyecto, propuestas, pensamiento, teoría, categorías, todo lo que estamos diciendo. Este pensamiento, desde las prácticas, se inscribe además en la posibilidad de los actores sociales de reconstituirse como sujeto; no es un debate al margen, en lo abstracto, es también práctico. La estrategia es decisiva para los movimientos sociales, pues un movimiento sin estrategia, sin pensamiento de largo plazo, por más logros momentáneos que pueda tener, no consigue desarticular el orden en crisis, y menos una transformación.

Adrián Restrepo

Leyendo el documento *Santa Fe IV*, se ve que los estadounidenses están alarmados debido a que en América Latina y el Caribe, a pesar de las dictaduras, hay gente que persiste en hablar de marxismo, o de TL, o que persiste en populismos. Es interesante porque cuando se ve los análisis de este lado, uno lee constantemente que hemos fracasado. En el lado contrario, ellos de igual forma dicen hemos fracasado. Entonces, la sensación que queda es que estamos enfrentados dos proyectos fracasados. Hay dos fracasos frente a frente. Aun así, lo interesante es que en ese informe no existe diferencia entre privado, público, instituciones, etc. El problema grande para ellos es que no han logrado construir el individuo liberal, mientras para nosotros el gran problema es que no hemos podido ser.

Germán Gutiérrez

Al respecto, quisiera plantear algunas inquietudes. Qué significa en el contexto analizado, para América Latina y el Caribe, las problemáticas de la nación o el Estado. Ya que para nosotros es importante ver la problemática popular, tanto desde una perspectiva organizativa como programática. Cuáles son los temas que nos convocan hoy y que nos plantean una agenda de problemas políticos a retabajar. El nuevo contexto de nuestros países nos exige recuperar un discurso referente a la nación y el Estado, pero ¿sobre qué planteamientos y de qué forma? ¿Qué pasa con estas demandas en un contexto en que se tiende a disminuir sensiblemente la soberanía?

Respecto al tema metodológico. Este problema se nos presenta en casi todos nuestros temas de discusión. En lo tocante al fundamentalismo, por ejemplo, podemos, como científicos sociales, elaborar investigaciones tipológicas de los distintos fundamentalismos, en una perspectiva tradicional de la llamada neutralidad valorativa, o por otro lado, el enfoque de la no neutralidad interesada del análisis político y las opciones de partido. Analíticamente, distinguir entre sujeto y actor es válido, ahora que, políticamente eso debe ser manejado de otro modo, o por lo menos con muchas mediaciones. Este problema se plantea asimismo cuando constatamos el debilitamiento del Estado y de la nación a la vez que no podemos declarar políticamente el fin de uno y otra, debido a que estas ideas forman parte fundamental del imaginario social y popular. Entonces, tenemos el problema de cómo manejar estos dos niveles de la reflexión, la analítica, podría decirse, y la reflexión política, viva, en el interior de la práctica social.

En lo que atañe al fundamentalismo, por ejemplo, por el hecho de que sociológicamente se analice que algunos fundamentalismos son movimientos de resistencia o parecen serlo, en su contexto determinado, a la hora de construir una nueva cultura política hay que tomar decisiones categoriales, y ahí el problema no es solo sociológico sino categorial, política, teológica, e incluso científicamente, y definir un concepto es también una apuesta por un tipo de pensamiento social y político. Por tanto, en mi opinión no cabe aceptar, desde la perspectiva del sujeto, un fundamentalismo de resistencia. Quizá sociológicamente pueda constatarse algo así, mas no desde el punto de vista de construir un nuevo pensamiento social y político popular. No puede serlo. O al menos habremos de cambiar muchos conceptos. O leer de manera distinta los contextos. Sin embargo no caben fundamentalismos malos (los de ellos) y buenos (los nuestros).

Mauro Basaure

El sujeto, según entendí indeterminado, no encarnado, hace un proyecto liberador, no obstante de ahí no se deriva que el proyecto, o el resultado, sea efectivamente liberador. Liberadora es la intención, si bien dado ese giro de sujeto en actor, la situación se desplaza. En ese mismo sentido habría que analizar la ética. Habría que analizar que no todo proceso que arranca de un grito legítimo en que se hace presente ese sujeto, deviene liberador, y habría que discernir cuándo sí y cuándo no. El sujeto se planteó en contraposición a lo institucional. Pero igual ahí aparece una función institucional que no impide la liberación. ¿Qué elementos pueden determinarse como liberadores? Creo que la lucha por la igualdad política es fundamental, puesto que ella persigue ocupar lo público (como actor) y teniendo el espacio de corregirlo, que es el espacio público, donde hay una discusión y se puede apreciar el error y corregirlo. Los derechos sociales es otro ámbito de lucha de liberación. Los derechos civiles también. Hay un campo, el de lo público, que es el campo en el cual se puede adelantar toda esta acción liberadora, y ese campo hay que analizarlo.

Elsa Tamez

Una de las tareas de la teología es dar esperanza, es creer en lo imposible como la resurrección de los muertos, afirmar la fe en lo que no se ve, etc. Como postulado, el asesinato es suicidio surge en situaciones límite, pero como principio organizador de la esperanza en cuanto a sentido, en los movimientos, parece que no. Parece más bien una interpelación a los que asesinan, o a los incluidos insensibles o a los que no se han dado cuenta. Como principio organizador de la esperanza, decir “por un mundo en que quepan muchos mundos”, parece ser un mejor modo de articular un pensamiento de esperanza. Tenemos menos capacidad de creación de deseos y símbolos, que el sistema. En cuanto al imaginario utópico, hay que trabajar para construir propuestas mejores.

CÓMO ENFRENTAR AL IMPERIO

*Arundhati Roy**

Me han pedido que hable sobre "cómo enfrentar al Imperio". Es una pregunta amplia, y no tengo respuestas fáciles.

Cuando hablamos de confrontar al "Imperio", necesitamos identificar qué significa "Imperio". ¿Significa el gobierno de los Estados Unidos (y sus satélites europeos), el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial de Comercio (OMC) y las empresas multinacionales? ¿O es más que eso?

En muchos países, el Imperio ha criado otras cabezas subsidiarias, algunas de ellas subproductos peligrosos: nacionalismo, fanatismo religioso, fascismo y, por supuesto, terrorismo. Todos ellos caminan de la mano del proyecto de globalización capitalista.

Permítanme ilustrar lo que estoy diciendo. India, "la mayor democracia del mundo", corre actualmente en primera línea en el proyecto de globalización de las transnacionales. Su "mercado" de mil millones de personas está siendo abierto por la OMC. La corporativización y la privatización son bienvenidas por el Gobierno y la élite de la hindú.

No es coincidencia que el primer ministro, el ministro del Interior, el ministro de Desinversiones, los hombres que firmaron el acuerdo con Enron en la India, los hombres que están vendiendo la infraestructura del país a las empresas multinacionales, los hombres que quieren privatizar el agua, la electricidad, el petróleo, el carbón, el acero, la salud, la educación y las telecomunicaciones, son todos miembros o admiradores del RSS. El RSS es una organización hindú de derechas, ultranacionalista, que admira abiertamente a Hitler y sus métodos.

El desmantelamiento de la democracia se está llevando a cabo con la rapidez y eficiencia de un Programa de Ajuste Estructural. Mientras el proyecto de globalización de las transnacionales destroza la vida de las personas en la India, la privatización masiva y las "reformas" laborales expulsan a las personas de sus tierras y de sus empleos. Cientos de agricultores empobrecidos se están suicidando ingiriendo plaguicidas. De todo el país llegan informes de muertes por hambre e inanición.

Mientras la élite viaja a su destino imaginario cerca de la cima del mundo, los desposeídos caen en espiral hacia el delito y el caos. Este clima de frustración y desilusión

nacional es el perfecto caldo de cultivo del fascismo, como nos lo ha enseñado trágicamente la historia.

Los dos brazos del gobierno indio se han tornado una "tenaza" perfecta. Mientras que un brazo está ocupado vendiendo la India por pedazos, el otro, para distraer la atención, está orquestando un coro aullador, ladrador, de nacionalismo hindú y fascismo religioso. Está realizando pruebas nucleares, reescribiendo los libros de historia, incendiando iglesias y demoliendo mezquitas. La censura, la vigilancia, la suspensión de libertades civiles y derechos humanos, la definición de quién es ciudadano indio y quién no, en particular con relación a las minorías religiosas, se están volviendo ahora prácticas comunes.

El pasado mes de marzo, en el estado de Gujarat, dos mil musulmanes fueron masacrados en una persecución oficial patrocinada por el Estado. Las mujeres musulmanas fueron especialmente buscadas. Fueron desnudadas y violadas repetidas veces antes de ser quemadas vivas. Se incendiaron y saquearon comercios, hogares, fábricas textiles y mezquitas. Más de ciento cincuenta mil musulmanes han sido expulsados de sus hogares. La base económica de la comunidad musulmana ha sido devastada.

Mientras Gujarat ardía, el primer ministro de la India se presentaba en la cadena televisiva MTV promoviendo sus nuevos poemas. En enero de este año, el gobierno que orquestó la matanza fue reelecto por una cómoda mayoría. Nadie ha sido castigado por el genocidio. Narendra Modi, arquitecto de la persecución, orgulloso integrante del RSS, se ha embarcado en su segundo período como ministro en jefe de Gujarat. Si fuera Sadam Hussein, por supuesto, cada una de las atrocidades hubiera aparecido en la CNN. Pero puesto que no lo es, y que el "mercado" indio está abierto a los inversionistas mundiales, la masacre no es ni siquiera un inconveniente vergonzoso.

Hay más de cien millones de musulmanes en la India. Una bomba de tiempo está haciendo tic tac en nuestra antigua tierra.

Cuento todo esto para ilustrar que es un mito que el libre comercio rompe las barreras nacionales. El libre comercio no solamente amenaza la soberanía nacional, sino que destruye la democracia.

Al crecer la disparidad entre ricos y pobres, la lucha para apoderarse de los recursos se intensifica. Para lograr sus

* Arundhati Roy es una escritora y analista india. Este discurso fue pronunciado en la conferencia pública "Cómo enfrentar al Imperio", durante el Foro Social Mundial.

"dulces acuerdos", para entregarle a grandes empresas los cultivos que sembramos, el agua que bebemos, el aire que respiramos y los sueños que soñamos, la globalización de las transnacionales necesita una confederación internacional de gobiernos leales, corruptos y autoritarios en los países más pobres para sacar adelante reformas impopulares y sofocar los motines.

La globalización de las transnacionales o, para llamarla por su nombre, el imperialismo, necesita una prensa que simule ser libre. Necesita tribunales que simulen impartir justicia. Mientras tanto, los países del Norte refuerzan sus fronteras y acopian armas de destrucción masiva. Después de todo, tienen que asegurarse de que únicamente se globalicen el dinero, los bienes, las patentes y los servicios. No el libre movimiento de las personas. No el respeto de los derechos humanos. No los tratados internacionales sobre discriminación racial, o sobre armas químicas y nucleares, o emisiones de gases con efecto invernadero o cambio climático, ni, que Dios no lo permita, la justicia.

Entonces esto, todo esto, es "imperio". Esta confederación leal, esta obscena acumulación de poder, esta distancia cada vez mayor entre quienes toman las decisiones y quienes tienen que sufrirlas.

Nuestra lucha, nuestro objetivo, nuestra visión de Otro Mundo debe ser eliminar esta distancia.

Entonces, ¿cómo resistimos al "Imperio"?

La buena noticia es que no lo estamos haciendo tan mal. Ha habido grandes victorias. Aquí en América Latina y el Caribe ustedes han tenido tantas... en Bolivia, tienen a Cochabamba; en Perú, hubo un levantamiento en Arequipa; en Venezuela, el presidente Hugo Chávez resiste, a pesar de los más arduos esfuerzos del gobierno estadounidense.

Y la mirada del mundo está puesta en el pueblo de Argentina, que intenta remodelar un país a partir de las cenizas del caos creado por el FMI.

En la India, el movimiento contra la globalización corporativa está ganando fuerza y está en condiciones de convertirse en la única verdadera fuerza política que contrarreste el fascismo religioso.

En cuanto a los rutilantes embajadores de la globalización capitalista, Enron, Bechtel, WorldCom, Arthur Anderson, ¿dónde estaban el año pasado, y dónde están ahora?

Y en Brasil, desde luego, tenemos que preguntarnos, ¿quién era Presidente el año pasado, y quién es Presidente ahora?

Sin embargo, muchos de nosotros tenemos momentos oscuros de desánimo y desesperación. Sabemos que bajo el creciente toldo de la guerra contra el terrorismo, los hombres de traje están trabajando duro.

Mientras llueven bombas sobre nuestras cabezas, y los misiles crucero atraviesan los cielos, sabemos que se están firmando contratos, se están registrando patentes, se están tendiendo oleoductos, se están diezmando los recursos naturales, se está privatizando el agua y George Bush está planeando ir a la guerra contra Irak. Si miramos este conflicto como una confrontación cara a cara entre el "imperio" y aquellos de nosotros que lo estamos resistiendo, puede parecer que estamos perdiendo.

No obstante hay otra manera de mirarlo. Nosotros, todos nosotros aquí reunidos, tenemos, cada cual a su propia manera, sitiado al "Imperio". Puede que no lo hayamos detenido —todavía— pero lo hemos desnudado, desenmascarado. Lo hemos forzado a salir a campo abierto. Ahora está delante nuestro, en el escenario del mundo, en toda su brutal e inicua desnudez.

El Imperio bien puede ir a la guerra, empero ahora está a campo abierto, demasiado feo para soportar su propio reflejo. Demasiado feo incluso para convencer a su propia gente. No falta mucho para que la mayoría del pueblo estadounidense se convierta en nuestro aliado. Hace unos pocos días, en la ciudad de Washington, un cuarto de millón de personas marchó oponiéndose a la guerra contra Irak. Cada mes, la protesta gana fuerza.

Antes del 11 de septiembre del 2001, los Estados Unidos tenían una historia secreta. Secreta, en especial, para su propio pueblo. Mas ahora los secretos de los Estados Unidos son historia, y su historia es de conocimiento público. Es charla callejera.

Hoy sabemos que cada uno de los argumentos utilizados para la escalada de la guerra contra Iraq es mentira. El más grotesco es el profundo compromiso del gobierno de los Estados Unidos para llevar la democracia a Iraq. Matar gente para salvarla de la dictadura o de la corrupción ideológica es, claro está, un viejo deporte del gobierno de los Estados Unidos. Aquí en América Latina y el Caribe, ustedes lo saben mejor que nadie.

Nadie duda de que Sadam Hussein es un dictador implacable, un asesino (cuyos peores excesos fueron apoyados por los gobiernos de los Estados Unidos y Gran Bretaña). No hay duda de que los iraquíes estarían mejor sin él.

Pero entonces, el mundo entero estaría mejor sin un tal señor Bush. De hecho, él es mucho más peligroso que Sadam Hussein. Siendo así, ¿deberíamos bombardear a Bush para hacerlo salir de la Casa Blanca?

Está más que claro que Bush está decidido a ir a la guerra contra Iraq, sin importar los hechos y sin importar la opinión pública internacional. En su campaña de reclutamiento de aliados, los Estados Unidos están dispuestos a inventar

hechos. El teatro con los inspectores de armas es la concesión insultante y ofensiva que nos brinda el gobierno estadounidense para mantener de alguna forma retorcida las apariencias propias de la etiqueta internacional. Es como dejar la "puerta del perrito" abierta para que "aliados" de último momento, o quizá la Organización de las Naciones Unidas, puedan entrar gateando.

Sin embargo, a pesar de todos los intentos y propósitos, la nueva guerra contra Iraq ha comenzado. ¿Qué podemos hacer?

Podemos aguzar nuestra memoria, podemos aprender de nuestra historia. Podemos seguir construyendo opinión pública hasta que se convierta en un rugido ensordecedor. Podemos convertir la guerra contra Iraq en la vidriera de los excesos del gobierno estadounidense. Podemos exponer a George Bush y a Tony Blair, y a sus aliados, como los cobardes asesinos de bebés, envenenadores del agua y pusilánimes tirabombas a larga distancia que realmente son. Podemos reinventar la desobediencia civil de un millón de maneras diferentes. En otras palabras, podemos inventar un millón de maneras de convertirnos en su "dolor de cabeza" colectivo.

Cuando George Bush dice "o están con nosotros o están con los terroristas", podemos contestar "no, gracias". Podemos hacerle saber que la gente del mundo no tiene por qué elegir entre un Ratón Mickey malévolo y los Mullahs Locos.

Nuestra estrategia no debería ser confrontar al Imperio, sino sitiario. Quitarle el oxígeno. Avergonzarlo. Burlarnos de él. Con nuestro arte, nuestra música, nuestra literatura, nuestra tozudez, nuestra alegría, nuestro brillo, nuestra implacabilidad absoluta, y nuestra capacidad de contar nuestras propias historias. Historias distintas de aquellas que nos quieren hacer creer lavándonos el cerebro.

La revolución corporativa colapsará si nos negamos a comprar lo que están vendiendo: sus ideas, sus versiones de la historia, sus guerras, sus armas, su noción de inevitabilidad.

Recuerden esto: somos muchos y ellos son pocos. Nos necesitan más que lo que los necesitamos.