

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 Assmann • 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 • Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-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

- Vulnerabilidad, corporalidad, sujeto y política popular 1
Germán Gutiérrez
- Teología islamo-cristiana de la liberación 13
Juan José Tamayo
- Interculturalidad o barbarie
Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad 19
Raúl Fornet-Betancourt
- Democracia, incertidumbre y abstencionismo
Algunos malestares políticos de nuestra época 28
Norman José Solórzano Alfaro
- El pecado "en" la Iglesia y el pecado "de" la Iglesia
Pequeño homenaje a Karl Rahner 33
Eduardo Bonnín Barceló
- El río San Francisco: las aguas de la discordia 38

VULNERABILIDAD, CORPORALIDAD, SUJETO Y POLÍTICA POPULAR

Germán Gutiérrez

Introducción

Con el pasar del tiempo vamos conociendo un poco más de la vida y de nosotros mismos. Afianzamos ciertas sensibilidades e ideas, pero también algunas otras van perdiendo fuerza dando paso a nuevas aperturas que nos

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2005

Nº 121

SETIEMBRE
OCTUBRE

aperturas que nos empiezan a conducir por caminos inexplorados. A veces volvemos a sentirnos como niños intentando descubrir mundos nuevos o dimensiones nuevas de nuestro mundo, que nos producen un poco de fascinación, un poco de temor, y de igual modo un sentimiento de esperanza en que esos nuevos caminos que se insinúan puedan quizá llevarnos a mejores puertos. No sabemos bien cómo llegamos a esas situaciones, en las que abundan más las preguntas que las certezas, y en las que empezamos a caminar más intuitiva y creativamente que claros y bien armados de grandes y sólidos conocimientos, experiencias y seguridades.

Aun así emprendemos el caminar. Se nos impone. Sentimos como una necesidad que grita y a la que no podemos escapar. Hay que intentar responder a ese grito. Un grito que viene desde dentro de nosotros mismos, sembrado de manera indescifrable por otros y otras a lo largo de un período no determinable de nuestra "biografía", y del cual no podemos más que identificar momentos en los cuales la señal de una novedad que apenas asoma se nos hace evidente gracias a quienes en una determinada situación hicieron posible que en nosotros se disparara o emergiera una inquietud que no pertenece a nadie, pero que decidimos hacerla propia.

Este texto nació en un encuentro de miembros y representantes de comunidades víctimas de la exclusión y de la represión en distintos rincones de Latinoamérica y el Caribe, aunque sobre todo en Colombia. Sus rostros, sus historias me afectaron profundamente y abrieron ventanas que me permitieron identificar nuevas dimensiones de nuestra vida y nuestras luchas de resistencia. Diríamos que este texto trata de cómo es que podríamos fortalecernos y fortalecer nuestras luchas populares de resistencia partiendo de reconocernos débiles, frágiles, dependientes y muy vulnerables, y de cómo de ese reconocimiento pueda quizá depender nuestra propia suerte y la de nuestras luchas.

Para este texto debo agradecer por sus contribuciones a los miembros del Equipo de Investigadores del DEI, a los participantes del Seminario de Investigadores y Formadores del DEI año 2005, y de manera especial a los participantes del Seminario "Territorio, vida y dignidad" celebrado en Madrid, en el mes de junio de 2005 ¹.

1. Vulnerabilidad y condición humana

1.1. Vulnerabilidad, debilidad,

¹ Debo destacar además la contribución de tres teólogos, cuyas aportaciones han sido muy sugerentes para la reflexión presentada en el presente texto: Sturla Stalsett, Jung Mo Sung y José Comblin.

fragilidad, dependencia

Quiero comenzar contando una historia que se halla en el inicio de un libro para niños, del autor español Emilio Sanjuán. El libro se llama Carlos Baza Calabaza. La historia es muy sencilla. Un día en su escuela el maestro le pregunta a Carlos Baza, protagonista del libro: "Carlos, ¿qué pesa más: un kilo de algodón, o un kilo de plomo?". Carlos le contesta sin vacilar: "Un kilo de plomo". El profesor, sorprendido, le pide al niño una explicación. El niño contesta:

Deje usted caer sobre uno de sus pies un kilo de plomo y sobre el otro pie un kilo de algodón y luego podrá decirme si un kilo de plomo no pesa más que un kilo de algodón.

El profesor, y con él la mayoría de nosotros, con una gran ingenuidad cree que esa pregunta tiene una respuesta simple y unívoca y lo genial de la respuesta del chico nos sorprende. El niño, sin embargo, ha respondido la pregunta integrándose como sujeto en el problema que se le plantea y tomando en cuenta su condición natural de sujeto corporal.

¿Cuál es la perspectiva de un ser natural que se reconoce corporal?

Aparece de inmediato en el ejercicio la dimensión del dolor. Que algo nos duele (y muchísimas cosas nos duelen), que sentimos dolor, significa que somos vulnerables y por tanto débiles, frágiles. Y si consideramos en qué medida somos vulnerables, terminamos reconociendo que la vulnerabilidad es una característica de nuestra condición humana. Eso significa también que somos seres necesitados de cuidado propio, pero igualmente, y sobre todo, necesitados de cuidado y ayuda por parte de otros seres humanos y de la naturaleza. La conciencia de nuestra corporalidad nos conduce al reconocimiento de esa doble dependencia. No somos seres autónomos e independientes; ante todo somos dependientes y necesitados de cuidado y ayuda, dada nuestra vulnerabilidad, que no es sino un modo de decir corporalidad. Este es el primer sentido del término vulnerabilidad.

La experiencia de la dependencia es una experiencia originaria, constituyente de cada uno de los seres humanos. Se trata de una dependencia que marca toda nuestra naturaleza, desde la llegada al mundo, y desde la constitución primera de nuestra subjetividad en la infancia. El no reconocimiento de esta dependencia originaria lleva a la constitución de costosos desatinos como por ejemplo la constitución de éticas de la autonomía, independencia, soberanía y libertad individuales como valores absolutos sin los cuales no se es "verdaderamente" humano, o mejor "adulto" y responsable, y que niegan o interpretan como negativa esa vulnerabilidad y dependencia constitutivas de lo humano.

Al contrario, habría que trabajar en la línea de una ética en la cual la dependencia en el pleno sentido del término sea un elemento constitutivo de otro modo de pensar la autonomía, la libertad y en última instancia todo lo humano. Dependencia aquí, no es necesariamente

sinónimo de sometimiento ni de servidumbre, en tanto el reconocimiento de la dependencia presupone ya un grado de independencia. Ella remite en su origen a una necesidad de solidaridad que todos los seres humanos tenemos y que desemboca en una interdependencia y una necesidad mutua de reconocimiento y apoyo entre sujetos, como iremos viendo más adelante.

1.2. Vulnerabilidad como sensibilidad y capacidad de acoger

La constitución de nuestra subjetividad a partir de esa vulnerabilidad constitutiva, puede ser ilustrada al reflexionar sobre nuestros orígenes. No fuimos “arrojados” al mundo. Fuimos acogidos en un lugar del mundo. En el origen, fuimos acogidos. Luego, “llevados de la mano”, fuimos “socializados” y poco a poco fuimos olvidando nuestros orígenes a medida que el proceso de afirmación propia se desenvolvía. Más tarde, cuando vienen los llamados “golpes” de la vida, podemos recordar o no esos orígenes y ser o no consecuentes con ellos, o podemos continuar con la servidumbre a la ley o leyes culturales que niegan con la acogida y el reconocimiento mutuo entre sujetos sea fundamento originario de toda subjetividad humana y de toda vida social.

Si fuimos acogidos al origen, significa que al origen hubo también alguien que nos acogió. Y por consiguiente al origen no hubo insensibilidad, sino apertura y sensibilidad a nuestra llegada en condición de otredad. Más bien hubo un hacerse cargo de nosotros. Hubo responsabilidad por nosotros. Alguien sintió que bajo su piel estaba la nuestra. Alguien sintió que en nuestro cuidado se jugaba su propia vida. No como sacrificio sino como acción de amor. Al origen hubo amor capaz de acoger. Y no guerra. Eso vino mucho después.

Aquí nos aparece un segundo sentido éticamente pertinente del término vulnerabilidad, que es el de apertura al otro, que se nos impone, y que nos abre a un tipo de sensibilidad hacia lo otro en general. Alguien nos acogió porque fue afectado por nuestra inmensa fragilidad, se conmovió, fue vulnerable a nuestra necesidad y respondió con amor y responsabilidad. Alguien fue convertido por nuestra debilidad. Y puso nuestra piel bajo la suya. Y bajo su cuidado aprendimos poco a poco a vérnoslas con un mundo “ancho, ajeno, riesgoso y también placentero”.

Esa sensibilidad puede no necesariamente desarrollarse, o cultivarse, mas ello no quiere decir que la interpelación del otro/a no se nos imponga. Sólo que muchas veces choca con determinados intereses propios y es evadida, reprimida, silenciada o invisibilizada de manera consciente o inconsciente y por medio de muy diversos mecanismos heredados de la cultura. Esto lo desarrollaremos posteriormente al presentar algunos apuntes sobre el tema de la llamada insensibilidad.

Luego, decir vulnerabilidad comporta siempre un sentido de debilidad y fragilidad que interpelan (el grito del sujeto) y además un sentido de sensibilidad, apertura, cuidado, cariño, atención y solidaridad hacia otros seres

que desde su sufrimiento y/o vulnerabilidad nos interpelan (la escucha, la acogida). Esta interpelación se nos impone y se hace presente, bien se responda positiva o negativamente a ella. Se impone hasta el punto que su ausencia también se experimenta. Es decir, se experimenta como presencia o asimismo como ausencia. El débil, el vulnerable interpela siempre. Es un grito que clama por solidaridad, reciprocidad y equidad. Y ese grito no puede ignorarse. Se responde a ese grito favorablemente o no, pero no se lo puede ignorar.

Por tanto, estas dos dimensiones de la vulnerabilidad que atraviesan toda vida humana son fundamento de la intersubjetividad que conforma toda biografía. Nuestra vida, independientemente de nuestra situación actual, es el testimonio de un sinnúmero de energías humanas que cooperaron directa o indirectamente a lo largo de toda ella para garantizar nuestra existencia. Que hayamos crecido y sobrevivido en el marco de un orden social excluyente y agresivo, sólo contribuye a valorar más ese sinnúmero de pequeñas ayudas que han hecho posible nuestra palabra presente². Somos leales a ello en la medida en que somos capaces de solidaridad, ayuda mutua, apertura a lo diferente y sensibilidad frente al dolor ajeno, y de igual forma en la medida en que somos capaces de resistencia y rebeldía frente a los sistemas de injusticia, las acciones injustas, la servidumbre y la humillación sobre los seres humanos.

La tensión entre nuestro deseo de vivir y de nuestra condición de vulnerabilidad (en su doble sentido de fragilidad—dependencia y apertura a la fragilidad—dependencia del Otro), nos conduce de manera necesaria a la reivindicación del derecho de todos los seres humanos a vivir, y exigimos el respeto a ese derecho como algo absoluto, como algo sagrado. Hablamos por ende de dignidad humana, como ese deseo legítimo que anida en el corazón de todo ser humano y que es un principio recíproco necesario sin el cual se hace imposible la constitución de un orden social. O sea, que se trata de un deseo humano que deriva en postulado de la razón práctica. Ese arraigado sentimiento se constituye en un principio corporal que hace posible la constitución del sentido y significado no sólo de nuestra vida sino también del mundo que nos rodea. Es un fundamento de la sociabilidad y también un principio necesario para la vida social. Puede formalizarse, puede vaciarse de contenido o incluso invertirse, mas no puede prescindirse de él a riesgo de conducir una sociedad a la completa anomia autodestructiva. José Martí decía:

La dignidad es como la esponja: se le oprime pero conserva siempre su fuerza de tensión. La dignidad

² La constitución del Yo que se imagina a sí mismo como individuo autónomo y autosuficiente, es siempre un momento posterior que se constituye en un largo y conflictivo proceso de socialización, proceso que permanentemente lucha por borrar los orígenes y elaborar como originarios, relatos míticos de legitimación del poder alrededor de algún tipo de asesinato fundante.

nunca se muere ³.

Martí no aceptaba pensar seres humanos sin dignidad. Hablaba sí, de actos dignos y actos indignos. Nosotros podríamos añadir que la indignación ética proviene del rechazo que como seres humanos experimentamos cuando se pisotea la dignidad de otros seres humanos, porque la dignidad nos vincula como seres humanos y en la dignidad de otros se juega la nuestra también.

Así como únicamente un ser libre puede reconocerse a sí mismo como dependiente, asimismo únicamente un ser capaz de dignidad puede reconocerse vulnerable y a pesar de ello no desanimarse o paralizarse. Un ser incapaz de reconocerse vulnerable no puede afirmar en serio su dignidad, y tampoco la de otros.

1.3. Insensibilidad e indiferencia como un "hecho mayor" en el mundo de hoy

Si nuestra constitución originaria nos remite al grito, la sensibilidad, la dignidad y la acogida, ¿cómo entender entonces la indiferencia, e incluso el abierto rechazo a la solidaridad desinteresada con los grupos humanos más vulnerables, que se manifiesta en el actual sistema social y en el mundo de hoy? ¿Por qué sucede entonces que abunda como respuesta a la interpelación de los pobres, excluidos, oprimidos y discriminados la llamada insensibilidad o la indiferencia, catalogada por muchos como hecho mayor de nuestros tiempos ⁴?

Aquí podríamos tomar en cuenta varios aspectos de la explicación: en general somos siempre afectados muy fuertemente por el dolor ajeno cuando se trata de nuestros seres cercanos, o cuando se trata de situaciones o relaciones de proximidad entre seres humanos desconocidos entre sí. El dolor de seres humanos situados en otras regiones o mundos lejanos y por nosotros desconocidos nos afecta aunque de manera diferente, normalmente más débil. El problema de la insensibilidad toma fuerza respecto a los dolores sociales que siendo profundamente humanos, personales y corporales, no son percibidos de la misma manera que los dolores que nos interpelan en las relaciones de cercanía y proximidad, en el "cara a cara". La pobreza en una sociedad o en todo el mundo nos llega muchas veces por medio de imágenes televisivas, y sobre todo por medio de informes especializados en los que los rostros concretos se transforman en cifras abstractas.

Por otra parte, la sensibilidad ética está atravesada además por nuestra propia condición humana de ser seres con energías y posibilidades limitadas. La extensión

de la sensibilidad y de la eficacia ética está directamente relacionada con el desarrollo de instituciones sociales. En realidad, al origen de las instituciones se encuentra la misma estructura de la subjetividad humana. Son instrumentos de extensión de nuestras posibilidades corporales. Cosa distinta es que en su desarrollo aparece siempre una tendencia a negar ese origen y colocar sobre la vida de los seres humanos la vida de la propia institución. Sucede aquí de modo diferente, aunque en cierto modo analógica, lo que sucede con el fetichismo de la mercancía. A este respecto las estructuras sociales, pues ellas pueden promover la atención a las diferentes formas de dolor social, o bien pueden prescindir de esa atención e incluso demonizarla y calificarla como amenazante para las propias estructuras o para la mayoría de los miembros de la sociedad. En otras palabras, pueden posibilitar la extensión de la solidaridad o impedirlo.

Una gran limitación hoy en día para la extensión de la sensibilidad ética y la solidaridad, es que vivimos en un sistema social cuya lógica no es la de la solidaridad o la de garantizar condiciones de vida para todos los miembros de la sociedad, sino que se rige por la lógica de la acumulación privada de ganancias. En este contexto se impone a la mayoría de miembros de la sociedad desplegar un inmenso cúmulo de energías en la lucha por la sobrevivencia, debido a la falta de apoyo institucional de carácter social. Por esta vía se debilita el potencial solidario de todos los miembros de la sociedad.

El actual sistema mundial produce al mismo tiempo pobreza y exclusión para cerca de las dos terceras partes de la población mundial, lo que significa que produce cada vez más espacios de vulnerabilidad en el sentido de fragilidad social (exclusión) y al mismo tiempo niega el reconocimiento y la respuesta a esa amplia franja de población vulnerable y también "vulnerabilizada", tanto por vía directa como por vía indirecta.

En general, uno podría aventurarse a decir que sistemas competitivos tienden inercialmente a estimular lógicas de acción que prescinden de, o reprimen, la sensibilidad al dolor social por vía indirecta o por vía directa. Por vía indirecta, por ejemplo, imponiendo un entorno y unas reglas de acción en los cuales la mayoría de personas deben invertir grandes cantidades de energía física y psíquica en su propia sobrevivencia y la de los seres más queridos. Directamente, por ejemplo, reprimiendo o debilitando fuertemente las instituciones de apoyo social, promoviendo los sentimientos y valores de interés propio hasta el grado de contraponerlos y sobreponerlos a los sentimientos de sensibilidad y apertura al dolor ajeno propios de todo ser humano.

Aquí habría que precisar que cuando se promueve la negación de los valores y sentimientos solidarios se lo hace en función de garantizar la eficacia y seguridad del sistema social competitivo, y para defender el orden jerárquico de la sociedad. Puede llegarse incluso a demonizar a quienes promueven la solidaridad con las víctimas del orden social, o a bagatelizar dicha solidaridad por razones funcionales de eficacia. No se argumenta a partir del deseo de sacrificar buena parte de la población o a

³ Martí, J. Obras completas. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, tomo 7, pág. 140. Debo agradecer esta referencia a Juana María Jiménez, investigadora cubana participante en el Seminario de Investigadores y Formadores del DEI, año 2005.

⁴ Como puede verse en toda la obra del teólogo brasileño Hugo Assmann.

⁵ Al respecto puede verse Gutiérrez, G. Ética y economía en Adam Smith

partir de argumentos de ausencia de dignidad de esta población excluida, porque allí se toca una fibra que puede realmente llevar al derrumbe total de todo el orden social. No obstante, recientemente vienen tomando fuerza las posturas cínicas en el poder, sustentadas ideológicamente en un fundamentalismo religioso exacerbado. Posiciones abiertamente cínicas o de reivindicación salvaje de una guerra salvaje contra los “no-aptos” son profundamente desestabilizadoras en sociedades humanas. No importa si en la práctica es justamente eso lo que sucede. El poder sabe que la sensibilidad y dignidad humanas pueden ser negadas mediante el engaño, mas no abiertamente rechazadas so pena de rebelión. Y por eso la última instancia de legitimación, aun para pensamientos tan salvajes como el neoliberal, es la reproducción de la vida de la mayoría de la población ⁵.

Para el tema que nos ocupa podemos entonces decir que la lucha ideológica es de igual forma una lucha por la ampliación, el control o la reducción de la sensibilidad humana al dolor ajeno. La importancia de esta lucha no queda circunscrita al ámbito amplio y menudo abstracto de lo social, debido a que los sistemas y discursos sociales alteran también las relaciones de proximidad. Tienden a sobreponer y extender hacia las esferas de la intersubjetividad y proximidad, la insensibilidad que proclaman inevitable hacia el dolor social. Esta influencia (lo que por ejemplo Habermas denomina la “colonización del mundo de la vida”) es posible porque el conflicto entre los dos mundos o esferas de la vida social (lo macro y lo microsical) atraviesa la corporalidad misma de todos los seres humanos de manera inevitable. Por todo esto es necesario además de desarrollar el análisis crítico de las estructuras, trabajar por reencantar nuestras propias culturas con imágenes y símbolos que como “cable a tierra” nos permitan reencontrarnos con esos sentimientos de dignidad, dependencia mutua entre sujetos y solidaridad que son huellas inscritas ya siempre en nuestros corazones desde que fuimos acogidos en este mundo, y activarlos en un contexto de vida “adulta” de mucha mayor complejidad.

El conflicto entre racionalidades medio-fin, de poder y control, y de interés propio, versus racionalidades de vida, de encuentro y acogida, y de interés común, o entre sujeto y actor, es un conflicto que exige mediación, discernimiento, y no es posible ni sano ante ese desafío asumir el camino maniqueo. El sistema actual ha optado por el camino maniqueo de magnificar la racionalidad medio-fin, la lógica de poder y control, la lógica del interés propio y de los juegos estratégicos de papeles, totalizándolos a costa de la vida humana misma. Nuestra respuesta no puede ser la misma de grado contrario. Nuestra respuesta debe respetar la complejidad de nuestro mundo, y ser de mediación.

1.4. La conversión y la llamada.

y Friedrich Hayek. San José, DEI, 2000.

⁶ Comblin, J. O Caminho. São Paulo, Editora Vozes, 2004.

⁷ Ver por ejemplo Comblin, op. cit. y Mo Sung, J. Sujeto y sociedades

El arte de vulnerar las barreras de la insensibilidad

En general, ganar un nivel de sensibilidad real que trascienda los próximos, esto es, que produzca una auténtica novedad y diferencia en la vida de la persona, y de la comunidad, requiere de un proceso de conversión, que por lo general es precedido por una experiencia vital de contraste que rompe con los sistemas de insensibilidad contruidos, y permite escuchar un llamado, una interpelación a la cual no se puede ser indiferente. El acto de conversión no es un acto intelectual, es siempre un acto profundamente emocional y espiritual de carácter corporal que transforma de modo radical las estructuras de la racionalidad y la subjetividad predominantes. Pero en ello desempeña también un papel central el desarrollo de marcos categoriales, teorías e interpretaciones de la realidad social que contribuyan a fortalecer las opciones ético-existenciales y orienten la praxis liberadora.

Aquí entra en juego un tercer componente del término vulnerabilidad, que puede entenderse como una variante del segundo sentido antes anotado (la capacidad de sensibilizarse y estar abierto a la interpelación del/la otro/a), pero que lo distinguimos en la medida en que no tiene que ver de manera directa con las relaciones éticas entre sujetos, sino con los actos y decisiones humanas y su relación con las leyes, reglas y normas sociales compartidas, y su eficacia práctica. Es el tema del discernimiento de nuestras acciones marcadas por el conflicto entre deseos y deberes (o lo que es lo mismo, entre intereses y necesidades) para formularlo en términos muy generales. Tiene asimismo que ver con la orientación de los deseos propios y la búsqueda de la satisfacción.

Aquí se abren campos y temáticas de gran interés y si se quiere larga tradición, como por ejemplo la problemática de las tentaciones, tratadas siempre desde la perspectiva de lo pecaminoso en la historia pecaminosa del cristianismo, pero también la interpretación que la cultura occidental en su historia ha presentado acerca del tema del deseo, el placer, la felicidad y la seducción (que en un sentido amplio incluye el papel de la retórica y la simbólica en la cultura dominante, las contraculturas y las formas culturales alternativas en el mundo popular). Desde el punto de vista discursivo, cabe aquí el tema de las relaciones entre la objetividad de un discurso y su capacidad de ser comunicado (en el sentido radical de Juan Luis Segundo, esto es, capacidad de producir una diferencia no sólo intelectual sino práctico-vital), esto es, su potencial pedagógico, interpelador, conmovedor, incitador y potenciador de nuevos modos de vida y acción.

Este sentido tercero del término vulnerabilidad tiene especial importancia para nuestro análisis, no tanto en el ámbito ético, como en el ámbito de la eficacia ética. De la sola indignación ética y de la sola apertura al dolor ajeno, no se pasa a la eficacia ética e histórica. Las propias víctimas precisan liberarse de un sinnúmero de obstáculos, inclusive culturales y psicológicos, para que su proceso de liberación sea efectivo. Por otra parte, aquellos que

optan por las víctimas precisan igualmente liberarse de una serie de ideas preconcebidas que restan eficacia a su acción solidaria. Tanto unos como otros precisan además de sentimientos nobles e ideas razonables, capacidad de multiplicar socialmente su acción transformadora, lo que significa promover cambios de mentalidad radicales que normalmente se designan en el lenguaje teológico con el término de conversión, y en el campo pedagógico con el término de concienciación (en sentido freireano).

Cabe reiterar que ninguna conversión o concienciación es susceptible de ser "producida" si nos tomamos en serio la distinción inicial entre racionalidad abstracta y racionalidad corporeizada. Sin embargo, es posible crear condiciones propicias para su advenimiento dado que la conversión o concienciación es siempre un proceso personal, pero que depende grandemente de entornos sociales e intersubjetivos favorables a ella, y depende además de una experiencia y praxis que la hagan posible. Cobra entonces relevancia el desarrollo de un complejo trabajo de facilitamiento a ella, que algunos autores cristianos denominan la "llamada". Se trata de la posibilidad de recrear ambientes de invitación, de llamado, que convoquen a ella. La conversión a la fe de Jesús, en voz de muchos de los protagonistas de ello, ha implicado un largo proceso de acompañamiento de las comunidades de empobrecidos, de las comunidades más vulnerables desde el punto de vista social. Implica un complejo proceso de decisiones y compromisos a lo largo de los cuales, podríamos decir, se va corporeizando, vale decir, se va asumiendo de manera integral y no solamente intelectual una opción, una sensibilidad nueva, un modo de vivir y sentir el mundo, la vida y la experiencia propia, que capacitan para la gratuidad placentera y la acogida. Es una invitación a romper con determinadas leyes sociales y culturales para asegurar la vida y desarrollarla en dignidad de forma placentera.

La indignación ética y el reconocimiento de la dignidad de la víctima, implican al mismo tiempo el reconocimiento de nuestra debilidad ante ella. Como expresa José Comblin:

Para tener acceso al mundo de los pobres es preciso sentirse frágil, sin seguridades, sin pretensiones, sin confianza en las informaciones que se presume tener. Solamente aprende una cultura quien reconoce que no la conoce⁶.

Indignación ética, reconocimiento de la dignidad de las víctimas y reconocimiento de la común vulnerabilidad como reconocimiento que nos permite el encuentro y reconocimiento mutuo entre sujetos, son fuentes fundamentales de una concepción renovada de sujeto, que en la Teología de la Liberación se viene desarrollando recientemente⁷, y que son a su vez condiciones de toda acción liberadora eficaz.

2. Las respuestas: ¿negación, evasión, represión

o reconocimiento?

Dado que la vulnerabilidad es condición humana, esto es, que no nos es posible escapar de ella, nuestra pregunta ahora es qué tanto nos reconocemos como seres vulnerables, y cómo ello nos afecta.

La experiencia de la vulnerabilidad convoca a la reciprocidad y equidad. Cuando el reconocimiento de la vulnerabilidad no es recíproco, es decir, cuando, por ejemplo, somos hipersensibles a nuestro particular dolor o dolores, y totalmente insensibles al dolor ajeno, o viceversa, la experiencia no apunta al reconocimiento de la vulnerabilidad (ni siquiera la propia) sino a la voluntad de poder, o si se quiere, al deseo imposible de invulnerabilidad. Todo poder se ejerce sobre alguien (y ese alguien siempre son otros, aunque puede también ser el sí mismo) y su vulnerabilidad radical estriba en la imposibilidad del control total, luego siempre está amenazado por la rebelión. Por eso todo poder es paranoico. La paranoia es la única manera de manejar la vulnerabilidad desde la perspectiva del poder. La palabra para la vulnerabilidad desde la perspectiva del poder se llama inseguridad no aceptada, y el antídoto de la inseguridad no aceptada es el sacrificio (la tortura, el asesinato, la muerte, mas asimismo la ofensa, la humillación o el despido, en dependencia del contexto en que se presente) no sólo del competidor, del opositor o del crítico, del inconforme o del que sabe demasiado, sino incluso del sometido, aun cuando no sea sino porque el poder para reafirmarse a sí mismo por su inseguridad congénita necesita periódicamente sacrificios.

El poder siempre es y será inseguro cuando se funda en el deseo de invulnerabilidad, o la negación de la vulnerabilidad humana, pues la invulnerabilidad no la consiguen ni siquiera los dioses, como puede notarse con sobrada evidencia en los estudios sobre historia de las religiones. De modo correspondiente, cuando en el dominado el reconocimiento de su vulnerabilidad no es auténtico, se abre el camino de la servidumbre siempre insatisfecha, ya que su deseo de reconocimiento por el camino de la servidumbre al poder sólo obtiene innumerables humillaciones. El dominado no reconoce su vulnerabilidad cuando su deseo es la invulnerabilidad, y esa invulnerabilidad la cree conseguir halagando al poder. Se halaga al poder de mil formas, si bien la más importante y a menudo la más invisible e inconsciente es cuando se comparte su lógica, o su manera de vivir y actuar.

Al contrario, la intersubjetividad auténticamente correspondiente a esta experiencia originaria es una intersubjetividad que apunta al reconocimiento mutuo de sujetos que a pesar de su diversidad de potencialidades y capacidades formadas se reconocen corporales, vulnerables, frágiles, sentientes y dependientes unos de otros, es decir de sujetos que deben tener no solamente cuidado

complejas. San José, DEI, 2005.

⁸ Todas nuestras ciencias, tanto las naturales como las sociales y las llamadas ciencias del espíritu, parten de abstracciones del mismo tipo, y tienen que hacerlo en vista de que de lo contrario quizá no podrían

de sí, sino que necesitan y deben también ocuparse del cuidado de sus próximos y congéneres. Vulnerabilidad radical e intersubjetividad que se juegan en la posibilidad misma de vivir o morir.

Este auténtico reconocernos vulnerables abre el camino de imaginaciones utópicas completamente diferentes a los utopismos, tras los cuales se esconde la invulnerabilidad siempre fallida de los modelos ideológicos de perfección. Abre igualmente camino para un modo otro de expresarse los deseos y la potencialidad de los seres humanos. Abre además caminos para explorar otros modos de organizar las relaciones de poder en la sociedad.

Esta perspectiva de la corporalidad vulnerable y necesitada de cuidado y solidaridad es muy sencilla de comprender por quienes trabajan cotidianamente con víctimas de la violencia económica, política, étnico-cultural y social, por parte del sistema social y los regímenes políticos autoritarios y/o totalitarios. Viven a diario en medio de esa vulnerabilidad, de ese dolor, de ese riesgo, de esa necesidad infinita de respeto, reconocimiento, afecto y cuidado.

Lo difícil es ver estas matrices sacrificiales en contextos menos explosivos y agudos, en contextos de aparente paz social o en la cotidianidad de la vida familiar o microinstitucional. Aquí el dolor se esconde tras la máscara de la vida satisfecha o la inercia rutinaria, o es aplastado por urgencias mayores de lo social y lo político, como lo revela por ejemplo la indiferencia de todas nuestras sociedades frente a los asesinatos de mujeres a manos de sus parejas.

Corporeidad, dolor, sufrimiento, sensibilidad, vulnerabilidad, debilidad, fragilidad, dependencia, necesidad, son elementos centrales, constitutivos de eso que llamamos el simple hecho de ser seres humanos naturales, corporales y necesitados. Tras esa perspectiva subyace un determinado concepto o modo de vivir, de desear, de saberse y sentirse sujeto y de organizarse.

3. Negación de la vulnerabilidad. La cultura de las verdades eternas y del sujeto "señorial"

Volviendo a nuestro ejemplo inicial, la respuesta del niño sorprende porque todos hemos sido formados en la cultura en la cual un kilo de plomo pesa igual que un kilo de algodón, y esa es una clase de verdad de las más absolutas y evidentes de nuestra cultura (como muchas otras verdades provenientes de las llamadas ciencias físico-naturales o ciencias "duras").

En nuestra cultura un kilo de algodón pesa hoy y siempre y en todas partes y épocas, y sin asomo alguno de duda, y aunque todos los seres humanos hayamos muerto, igual que un kilo de plomo. Para que esto sea cierto, debemos hacer abstracción del ser humano en su carácter de corporal, o comportarnos como observadores externos frente al experimento o la prueba, o presuponernos angélicos u omniscientes⁸.

Esta abstracción no es una abstracción de caso. Es una

abstracción que constituye todo el horizonte cultural de la modernidad y su imagen de sujeto. El sujeto moderno es heredero directo del sujeto patriarcal premoderno, que en su mejor expresión se representa en la imagen religiosa y conservadora del "buen patriarca" o el "buen señor" en constante conflicto con el "mal señor", despótico, autoritario, arbitrario y absolutista. A diferencia de sus antecesores, el sujeto moderno amplía su campo de señorío, racionaliza su acción y despoja al papel señorial de todo residuo personalista. Se posiciona frente al mundo como "señor" de todas las cosas y criaturas, experimenta con la naturaleza, con los animales y con los propios seres humanos todo el tiempo a fin de arrancar de la manera que sea los secretos a la naturaleza, y todo este proceso de experimentación y tortura lo lleva a cabo sin siquiera preguntarse por los efectos que sus acciones y su búsqueda ciega de la "verdad" producen en sus llamados "objetos" de experimento y en su propia subjetividad. En el plano social construye o intenta construir los medios institucionales que permitan la expansión de su dominio, acorde con la complejización de un desarrollo social y un poder necesitados de sistemas más complejos de organización y legitimación.

El capitalismo introduce nuevos elementos a este sujeto moderno. Ahora es un sujeto que además de declararse "señor" de todo lo existente, declara todo lo existente objeto de posesión⁹, intercambio y usufructo, y por consiguiente también objeto y botín de guerra, para lo cual desarrolla nuevas técnicas de control y sistemas de poder. Este sujeto moderno capitalista, centra todo su poder en su potencial de racionalización (racionalización del conocimiento, de la acción, de sus propios intereses, pero también de todas las instituciones sociales y de la propia cultura —incluida la religiosa).

En esta dinámica patriarcal de tiempo largo, se ha construido un mundo de valores y disvalores que asigna todo lo que hemos señalado anteriormente como notas fundamentales de ese ser humano natural y corporal (a saber, debilidad, vulnerabilidad, fragilidad, dependencia, necesidad de un entorno favorable y necesidad de solidaridad) al campo de los disvalores o los minusvalores. En contraposición, se ha desarrollado la imaginación de un sujeto con una ilimitada capacidad de racionalización, orientado por un pathos dominador y guerrero indestructible, independiente, autónomo, autosuficiente, totalmente libre y soberano, capaz de dominar todo asomo de debilidad y sensibilidad a su interior en función de sus fines de control y poder: un sujeto señor del mundo, de la historia, de "los Otros" y de sí mismo: un Dios o un semidios en el peor sentido de la palabra.

Como el mundo construido de los disvalores ha sido

desarrollarse como ciencias, pues se enfrentarían al terrible problema de la diversidad e interconexión de la vida humana y natural y la trascendencia que dentro de todas nuestras vidas constatamos a diario. Todavía más, para nuestra cultura dominante es evidente que no poder afirmar de manera categórica la igualdad un kilo de algo es igual y siempre igual a un kilo de algo otro, no poder afirmar esta simple y universal verdad

histórica, social y culturalmente asignado a lo femenino, y el mundo de los supervalores a lo masculino, tendríamos que decir que si queremos recuperar nuestra dimensión de seres humanos en cuanto sujetos corporales, no tenemos otro camino que recuperar y reivindicar lo femenino aplastado en nuestra cultura. O que si buscamos alternativas a la cultura dominante, tendríamos que optar por una feminización de nuestra cultura. Esto lo afirmamos con total conciencia y en sentido también provocativo, mas partiendo de lo efectivamente establecido todavía en nuestra cultura sobre lo masculino y lo femenino ¹⁰.

Resumiendo, a partir de nuestro ejercicio escolar podemos identificar al menos dos grandes paradigmas o concepciones de sujeto: la del sujeto que se identifica a sí mismo desde su corporeidad y por ende de su vulnerabilidad, y la del sujeto que se identifica a sí mismo desde su poder de dominio y el control de su entorno y de su propia interioridad. Y los mundos deseados imaginados a partir de una u otra concepción son de igual forma muy diferentes.

Lo que desde una perspectiva reclama un respeto por la dignidad de todos los seres humanos, los pueblos y las diferentes culturas y la creación de un mundo donde todos podamos vivir en hermandad y dignidad, se contraponen a los sueños e imaginaciones del sujeto señor, dominador y controlador de toda la realidad natural y social, y no es más que la proyección de lo ya conocido a escala global, a saber, guerras de poder, destrucción de la realidad para la creación de la sociedad del control total. Son dos polos opuestos y cada elemento de estas imaginaciones de sujeto, podría encontrar su respectivo opuesto. La realidad es obviamente mucho más compleja, pero el contraste absolutamente pertinente y válido a fin de iniciar caminos de deconstrucción y reconstrucción de nuestra propia subjetividad.

Cuando decimos que formamos parte de una cultura que ha perdido su raíz, su fundamento, cual es que somos seres naturales y como tales corporales, necesitados, vulnerables, debemos anotar que nuestra cultura tiene también sus discursos sobre nuestra condición corporal. Son discursos sobre el cuerpo-objeto, como cuando decimos de manera ingenua que "tenemos un cuerpo" como si eso que "tenemos" fuera algo distinto a nosotros. Hoy en día abundan los discursos sistémicos sobre el cuerpo, y desde luego existe toda una larga historia de la negación de la corporalidad, muy asociada al sistema patriarcal aunque más todavía a la dialéctica histórica de

es el colmo del desprecio a la razón y por consiguiente el colmo de la irracionalidad, y como bien se sabe, o se nos dice, toda irracionalidad conduce al caos, la guerra, la muerte.

⁹ Lo cual se agrava con el concepto moderno de posesión. Por ejemplo, en España, donde el año anterior murieron más de noventa mujeres en manos de sus parejas, es común un dicho que dice: "La maté porque era mía".

¹⁰ Ver Gutiérrez, G. "Dominación patriarcal, feminismo, género y liberación", en Pasos No. 107.

¹¹ Ahora que, "nuestro" cuerpo no es un objeto, somos nosotros, sujetos, vulnerables y siempre, al mismo tiempo, libres y trascendentes a todo

la dominación sobre la naturaleza y la sociedad, en la cual lo corporal es asociado a lo bestial e irracional que precisa ser dominado para desarrollar la civilización, la cultura, el poder y el espíritu, historia de negación que desemboca de modo nada paradójico en toda una industria de "recuperación" del cuerpo tomado como objeto de cultivo narcicista, objeto de consumo, símbolo y objeto de poder. Pero siempre para negarlo como para afirmarlo, el cuerpo como objeto ¹¹.

Si queremos aportar a la creación de ese otro mundo que ya es hoy posible, no es suficiente con combatir las estructuras de muerte (económicas, políticas y jurídicas) si al mismo tiempo no tomamos conciencia y combatimos además las estructuras culturales que subyacen a esas estructuras de muerte, en las que nosotros mismos estamos inscritos y que constituyen parte de nuestra propia subjetividad, nuestras relaciones intersubjetivas y nuestras propias organizaciones e instituciones. Y en ese campo cultural cumplen un papel central categorías como las de "sujeto" y "corporalidad", alrededor de las cuales se desarrolla una lucha teórica, ideológica y política muy aguda.

4. Del sujeto "señor" al sujeto "héroe"

Estas estructuras culturales de dominación han permeado igualmente los discursos de movimientos sociales y políticos críticos y alternativos. La mayoría de las izquierdas y las vanguardias han sido herederas de la concepción moderna del sujeto, de esa llamada construcción "señorial" del sujeto. Desarrollaron una concepción de sujeto que en muchos aspectos podría caracterizarse como vanguardista, "heroica" mesiánica o prometeica.

Este sujeto de la concepción heroica se levantó contra la injusticia capitalista y colonialista, e incluso pudo construir una sociedad bajo cánones muy diferentes a los de las sociedades capitalistas. Sin embargo ni bien intentó superar al capitalismo, no pudo superar la Modernidad y por tanto no perdió algunas características centrales del sujeto señorial moderno, por ejemplo:

—la idea del control progresivo de la naturaleza y de la vida social misma;

—la concepción productivista y tecnologicista de la subjetividad humana, y de las instituciones;

—la inevitable división entre masas y minorías frente a la cual el sujeto héroe promueve la constitución de sujetos-vanguardias entendidos como minorías salvíficas (el partido y, en el mejor de los casos, las clases proletarias) capaces de sacar del ostracismo a las masas incultas y atrasadas;

—el carácter científico del análisis de la realidad y del

sistema, a toda ciencia posible. Nadie sabe lo que un cuerpo puede, sostenía Spinoza, para señalar esta infinitud simultáneamente vulnerable

desarrollo de esa realidad, lo cual una vez descubierto, normalmente por los héroes o las vanguardias intelectuales, conduce a una práctica en la que imperan la técnica y la lógica instrumental, y con ello;

—el vanguardismo, el dirigismo, el verticalismo en el mando, el sectarismo político, y finalmente a un determinado tipo de sacrificialismo.

Tremendo mesianismo condujo a un desinterés por los no esclarecidos y por quienes no lograron integrarse a la lógica heroica. En esa lógica se estuvo a un paso de perder el sentido común pues una sociedad de héroes, o deja de ser sociedad o el término héroe deja de tener sentido¹². Puede hablarse en nombre de el “pueblo”, la clase obrera, las “masas”, los pobres de manera abstracta y tomándolos como objetos, no como sujetos, como objetos en estado de minus-valor real o de supra-valor moral (valor asignado por el héroe salvífico), objetos a salvar y a redimir de su atraso y su condición de minus-valía. En esta concepción se niega la propia potencialidad de los pobres en tanto sujetos, y se contribuye a profundizar esa falta de autoestima y amor propio que la opresión milenaria ha ido lentamente entronizándose en las propias autoimágenes de las víctimas. Tras el velo de la concepción romántica y edulcorada sobre “lo popular”, se oculta siempre una elevada dosis de “paternalismo” que es la manera suave de designar la lógica “señorial” oculta dentro del pensamiento crítico heroico.

Del pathos salvífico al pathos autoritario, sectario o intolerante se está sólo a un paso. Lo humano se disipa poco a poco, se vuelve opaco, se disuelve dentro de una lógica salvífica que deviene instrumental. La lucha contra la “máquina sacrificial” desarrollada desde el interior de una cultura y una lógica liberadoras pero igualmente racionalizadoras termina constituyendo una “máquina” salvífica, de manera que el sacrificialismo (es decir, el olvido, la pérdida de perspectiva o la abierta negación del sujeto humano, como sujeto corporal, necesitado, débil, vulnerable, dependiente, etc., o más grave aún la aceptación de la inevitabilidad o peor la necesidad del sacrificio de unas vidas para el salvamento de muchas otras, esto es, el cálculo de vidas) termina por reproducirse dentro de la lucha de resistencia.

Obviamente, el delirio no lleva a la pérdida total de sentido. Las urgencias de la crítica situación de resistencia obligan a no desfallecer. No obstante las energías y potencialidades de las comunidades no se suman, y pareciera el desgaste ser la norma. Por eso, en los momentos en que la lucha se calma, bien sea por una tregua en el camino o por un logro parcial, es siempre posible que muchos de los antiguos héroes muden pronto sus ropajes. Lucha-

que es ser sujeto humano.

¹² La concepción heroica al intentar convertirse en norma social, se niega a sí misma y niega la posibilidad misma de surgimiento de héroes auténticos, que toda lucha de resistencia necesita y sabe identificar. El héroe, la heroína, al igual que el santo o la santa, son construcciones sociales históricas (a veces auténticas, vale decir, espontáneamente

ron como pocos, sin embargo nunca lucharon contra sí mismos, contra las propias ideas de sujeto en que fueron educados, y terminaron consecuentes con esas ideas primeras de socialización que eran las del sistema.

Élites oligárquicas, élites vanguardistas de las izquierdas, élites de centroizquierda o socialdemócratas, pero siempre élites, niegan todas ellas el potencial creador de los seres humanos, de las comunidades, de las mayorías excluidas de la participación política y la toma de decisiones. El peligro del elitismo atraviesa todo tipo de institución, del tipo que sea, y pareciera siempre de una u otra forma reproducirse. Esto tiene estrecha relación con la problemática de nuestras ideas de sujeto, de la clase de subjetividades que promovemos, de nuestra concepción pedagógica y del desarrollo humano e institucional.

La resistencia exige asimismo rebelión del sujeto, vale decir, rebelión contra los propios paradigmas culturales heredados, en aquello en lo que no permiten ampliar el sentido de la auténtica liberación humana. Y uno de esos paradigmas fuertes y entronizados en nosotros es el del sujeto señorial que a nuestro interior toma a menudo la figura del héroe (la figura de la heroína es minoritaria y en todo caso se construye alrededor de otros “valores”, salvo muy contados casos). Del héroe enmarcado en la también heroica concepción de la lucha y de la sociedad. Tremendo sofisma encubre más que devela la pretensión de los dirigentes salvíficos de representar a los empobrecidos independientemente de la opinión de éstos, o la pretensión de someter las organizaciones sociales a la lógica de las organizaciones políticas y las “vanguardias” intelectuales.

Saliendo lentamente de esta concepción se encuentra la mayoría de los movimientos populares de América Latina y el Caribe hoy, sin que aún haya sido analizado a fondo todo este sedimento señorial en la matriz cultural del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño.

Dentro de esta búsqueda de alternativas al paradigma heroico es central el tema de la vulnerabilidad. Únicamente un ser que reconoce su debilidad, su fragilidad y su propia vulnerabilidad, puede encontrarse con otro al que desconoce, como lo afirma el teólogo brasileño José Comblin.

Resumiendo este segundo punto, podemos decir que la transformación de nuestros paradigmas culturales, nuestras lógicas de vida y resistencia, nuestro modo de hacer las cosas es una condición de gran importancia en

producidas dentro de la cultura popular, a veces producidas por el poder) en cualquier caso (sea que se integren en macro relatos de legitimación o de liberación) de carácter ejemplarizante y por ende pedagógico. Con todo, cuando rebasan esa función pedagógica de abrir horizontes de sensibilidad-racionalidad y promover determinados valores sociales, y pasan a convertirse en normas de evaluación de la práctica de los individuos de una colectividad, devienen inevitablemente sacrificiales.

¹³ Comblin, op. cit., págs. 189.194.

la construcción de alternativas a la lógica de muerte del sistema actual. Y darnos la posibilidad de reconocernos más humanos en medio de nuestra dura lucha, puede quizá abrirnos puertas nuevas en la búsqueda de nuevos modelos de subjetividad, de institucionalidad alternativa, de praxis social y política, etc.

Para ello requerimos la ayuda de los tradicionalmente excluidos, minimizados, y subestimados.

5. Nuevas pistas para las nuevas búsquedas

Podemos señalar algunos procesos y caminos alternativos que no son propuestas sino realidades (y muchas de ellas nada novedosas, simplemente invisibilizadas o no susceptibles de ser vistas —es decir invisibles— por la racionalidad moderna, o sea, tanto por el poder como por las propias izquierdas), en este proceso complementario a sus actuales urgencias y luchas y que hemos llamado aquí lucha en el campo cultural.

Citemos algunos ejemplos para mostrar el contraste, pues hoy estamos en esa fase de vislumbrar modos distintos de actuar y de vivir, más que de mostrar resultados de evidente capacidad de transformación en términos de conjunto. Para ello es grande el aporte de algunas propuestas e ideas indígenas kunas y zapatistas, ya que muestran esa otra lógica a la que estamos intentando apelar en esta exposición, no sin antes anotar que elementos renovadores podemos hallar igualmente en otros movimientos sociales y corrientes críticas del pensamiento latinoamericano y caribeño, si bien aquí resaltamos algunos aportes indígenas por la claridad, la fuerza y la profundidad del contraste cultural que ofrecen.

Somos herederos de las concepciones modernas occidentales del tiempo lineal de acuerdo con el cual existe una línea de continuidad y superación del pasado por el presente y de éste por el futuro. En ese sentido nuestros antepasados se hallan siempre atrás y con ellos nuestras víctimas. Hablamos de recuperar la memoria en una sociedad que promueve el olvido y la fascinación por el futuro mistificado e ideologizado. Pero todavía nuestros muertos se hallan atrás y nuestra lucha es una lucha contracorriente, que se sabe contracorriente y por ello se autodebilita desde su propio interior. Hablamos de hacer justicia, sin embargo en la medida en que nuestros muertos, muertos para muchos de nosotros están, la lucha por la justicia se convierte en una lucha en contra de los asesinos, una lucha de castigo por sus crímenes y de reparación con las víctimas hoy sobrevivientes.

Mucho puede ayudar el recuperar las concepciones indígenas sobre el tiempo, la mayoría de las cuales se piensan a sí mismas en términos de tiempo largo, ajenas al cortoplacismo y efectivismo del hoy, y en las que, además, los ancestros y por tanto de igual forma las víctimas no han quedado atrás sino que están enfrente suyo, no están muertas sino muy vivas (cosmovisión kuna), orientan su

quehacer e interpelan sus acciones, como una realidad viva también susceptible de reparación en casos de injusticia, así como en casos de discernimiento de lo nuevo que les intenta negar existencia. La Memoria, un elemento central de la resistencia de los pueblos en el actual sistema de asesinato e impunidad globales, al resignificarse en esta otra visión del tiempo podría potenciarse y ampliar sus horizontes.

Muchos luchadores de derechos humanos hacen su trabajo como ellos, los indígenas, lo plantean; no obstante, muchos de igual modo piensan ese mismo trabajo a la manera occidental, y eso resta energía a su trabajo.

Otro ejemplo, es la relación ya conocida en la cosmovisión indígena de la mayoría de pueblos originarios de América sobre la sinergia entre la naturaleza y la vida humana, entre la razón y la sensibilidad, o mejor dicho entre los razonamientos cuya validez se juzga a partir del criterio de la vida concreta y corporal de todos y todas y los sentimientos que son auténticos cuando son razonables; y entre los razonamientos que solamente son tales cuando se sienten y los sentimientos que solamente son auténticos cuando son razonables. Esto implica otro concepto de racionalidad y de sensibilidad muy distinto al occidental, y no apenas otra forma de relación entre sentimientos y razones. Implica asimismo otro modo de comprender el proceso natural de desarrollo de unos y otros.

Esto tiene que ver casi con todo, aun así podríamos aquí concretarnos a un ejemplo: a la diversidad de los ritmos con los cuales cada uno de los seres humanos y las comunidades vamos, por decirlo así, digiriendo la realidad de manera que muchas de las personas y comunidades llevan procesos distintos de comprensión de su realidad y de su acción y organización. Esto siempre suscitó muchos conflictos entre los movimientos sociales y las izquierdas esclarecidas, y todavía hoy los provoca. Al respecto me llama la atención una máxima zapatista que dice: marchar al ritmo de los más lentos. ¿Qué querrá decir esto? ¿No tendrá que ver con el respeto a la diversidad de estos procesos, y no tendrá que ver con este respeto y "paciencia" su concepción diferente del tiempo? ¿No significa esto una óptica muy diferente a la del pensamiento vanguardista? ¿Y bajo esa perspectiva, quién es la vanguardia? ¿Y si la hay, dónde marcha? ¿A qué obedece? Suponemos que todo esto tiene grandes implicaciones en la posición de los movimientos y las organizaciones populares acerca de las dificultades en los procesos de toma de decisiones, y la consecuente postura frente a las limitaciones o equivocaciones prácticas. Ahora nada más vamos problematizando un poco y sembrando preguntas.

Otro tema: el del poder y la relación de los dirigentes y los dirigidos. ¿Qué significado tiene esa consigna de cambiar el poder sin tomarse el poder?, ¿o cambiar la sociedad sin tomarse el poder?, ¿o esa otra de "mandar obedeciendo"? ¿Cuál es el papel en estas ideas-concepciones del dirigente, y si los hay, de los héroes? ¿Quiénes son esos que dirigen obedeciendo?, ¿y quiénes son esos que son mandados pero a quienes los que los mandan obedecen? Para nuestro pensamiento occidentalizado todo esto suena a paradójico, a contradictorio, cuando no

a retórico. Sin embargo esas son pistas muy valiosas para ese cambio cultural del que hemos intentado hablar. Se trata de una manera diferente de comprender la política, la acción política y la organización política.

En décadas anteriores se pensó todo en términos de “darle la vuelta a la tortilla”. Ahora, hasta donde podemos entender, el zapatismo propone otra idea. No de darle la vuelta a la tortilla para seguir haciendo lo mismo, únicamente que ahora gobernando las mayorías. Creo que los zapatistas hablan de cambiar a fondo las relaciones entre las instituciones y la sociedad, entre los gobernantes y los gobernados. No queremos, dicen, tomar el poder, o que el poder cambie de mano (y siga el mismo). Queremos que el poder cambie (aunque no lo tengamos nosotros). En ese sentido se entiende como algo mucho más profundo, mucho más estructural, y todavía más, como una luz que busca un profundo cambio cultural.

Y para terminar, el campo ético. Venimos del paradigma cultural en el que la ética del buen samaritano o del buen cristiano, tal y como se ha enseñado en la mayoría de las iglesias católicas y protestantes, se fundamenta en la idea de alguien bondadoso o que pretende la bondad y ayuda a alguien que la necesita. Hay un sujeto de la solidaridad y hay un objeto de la solidaridad. Esto es tremendamente funcional a la concepción heroica como bien puede verse. Los filósofos en su lenguaje edulcorado e ignorante respecto a la teología de la liberación llaman las éticas de la compasión o de la misericordia, ambas entendidas como la buena acción, que alguien (normalmente el buen cristiano) da algo a quien lo necesita. Esto convierte al que da en bueno, y al que recibe en objeto de esa bondad. Ahora que, ese objeto de la bondad del bueno o del héroe, en última instancia, sigue siendo objeto. Su papel es padecer y recibir. A pesar de las innumerables críticas a este modelo ético, esta visión predomina en las instituciones religiosas y en la mayoría de los creyentes.

De acuerdo con la concepción indígena, “detrás de nosotros, estamos ustedes”. Esto significa lo mismo que “en la suerte de ustedes, nos jugamos nuestra propia suerte”, o lo que es lo mismo, nuestras posibilidades de vida se potencian o hacen posibles en tanto las posibilidades de vida de otras comunidades se potencian o hacen posibles, una relación que se juega en el interior de una relación de comunidad y entre diversas comunidades. En este enfoque se abandona el señorío o la relación asimétrica de quien da y quien recibe la solidaridad. Se produce una relación de hermandad. Ambos se necesitan mutuamente, con independencia de las posibilidades materiales asimétricas. Esto es muy importante, porque mientras no deje de verse al pobre o a la víctima como objeto y se lo empiece a ver como sujeto, y mientras no se experimente la necesidad de él o ella por parte de los supuestos sujetos de la solidaridad desinteresada, seguirá reproduciéndose la asimetría entre quienes ofrecen la solidaridad y quienes la reciben, y eso es una versión más de la asimetría ya conocida entre dirigentes y dirigidos.

Finalmente, esto también significa que la perspectiva de los y las excluidos/as, de los y las empobrecidos/as o de las víctimas, cuando logra ubicarse en la perspectiva del

sujeto, no puede ser otra que la del Bien Común aunque no de manera vertical y patriarcal como aparece en la tradición tomista, sino desde la horizontalidad cada vez mejor intercomunicada de las comunidades y que parte de lo concreto y cotidiano, que se construye constantemente a partir del encuentro solidario entre diversos grupos humanos marginados, todos ellos necesitados de mutuo reconocimiento y solidaridad, que comprenden de manera cada vez más clara la complejidad y globalidad de la problemática propia y común, consiguen trascender el carácter específico de sus intereses y se abren a plataformas de acción y pensamiento mucho más amplias.

Quizá abriéndonos a ideas como éstas, del cambio de las imágenes y sensibilidades del tiempo y del espacio (entorno), de la relación entre instituciones y sociedad, entre dirigentes y dirigidos, entre sujetos de la solidaridad y receptores de la solidaridad, y de la idea misma de nosotros y de ustedes, y con ello del Bien Común, ellas contribuyan no sólo a cualificar nuestras luchas y resistencias, al hacerlas mucho más humanas de lo que hoy ya son, sino también a crear las bases de ese nuevo mundo y sociedad que todos soñamos. Un mundo en el que podamos aceptar sin sorprendernos más, que un kilo de plomo sí que pesa más que un kilo de algodón, y que tres minutos de abrazos duran mucho más que tres minutos de balazos por más que la experiencia y cierto tipo de racionalidad sostengan lo contrario. Un mundo en el que podamos aceptar sin sonrojarnos, que la ética además de necesaria es útil, y que el respeto por el Otro exige un camino mucho más difícil, lento y complejo, pero a la larga más corto, para hacer ese otro mundo posible, real.

6. Algunas ocurrencias finales

No soy teólogo. Aun así, escribiendo este artículo me pongo a pensar si estas reflexiones no podrían tener consecuencias teológicas. Por ejemplo, podríamos pensar acerca de la vulnerabilidad de Dios, y si es así, de la necesidad de nuestro cuidado de él. ¿Qué significaría nuestra responsabilidad de cuidar de Dios? Personalmente creo que eso intenta hacer la teología de la liberación en la práctica, aunque no sé si esa práctica ha impactado su propia “doctrina de Dios”.

Por otra parte, podría pensarse que la vulnerabilidad que nos constituye debe tener consecuencias en las propias pretensiones de nuestro pensamiento, y sobre todo en las metodologías de construcción de un pensamiento crítico alternativo y en el ámbito pedagógico. Obviamente hay que repensar la lógica de acción e interacción en las organizaciones populares y sus formas organizativas e institucionales, dentro de las cuales es de primera importancia el manejo de las situaciones de vulnerabilidad grupal e institucional, pero de igual modo el cuidado y el infinito respeto por cada una de las personas que de manera diversa y con diversa experiencia y formación participan activamente en la lucha por que otro mundo sea posible.

Termino con otra cita de José Comblin¹³:

...los pobres sienten más la necesidad de respeto que cualquier otra necesidad. Ser tratado con respeto es más necesario que el alimento... Entretanto, el respeto es lo que más ayuda a la autoestima...

...cada uno puede y debe cambiar, hasta cierto punto, un lenguaje estructural y hacerse portador de un lenguaje que sepa ser instrumento de relaciones de amor y caridad, delicadeza, respeto, simpatía y cariño...

Bibliografía

José Comblin, *O Caminho*. São Paulo, Ed. Paulus, 2004.
Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas*. San José, DEI, 2005.
Sturla Stalsett, "Vulnerabilidad, dignidad y justicia", en Pasos No. 111.



TEOLOGÍA ISLAMO-CRISTIANA DE LA LIBERACIÓN

Juan José Tamayo *

La idea de que el islam es “la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas” (Huntington) está muy extendida en Occidente, donde se opera con estereotipos sobre el cristianismo y el islam que se convierten en uno de los obstáculos más serios para el diálogo interreligioso, junto con el desconocimiento que una religión tiene de la otra, incluso entre sectores considerados cultos. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimiento mutuo. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva al respecto, sino de estereotipos o versiones interesadas que terminan por deformar el sentido profundo de la religión. La desconfianza y el recelo han caracterizado históricamente las relaciones entre cristianismo e islam. El resultado ha sido el enfrentamiento, cuando no la guerra abierta entre ambas. Pero también ha habido momentos de pacífica convivencia, de diálogo interreligioso, de fecunda interculturalidad, de convergencias ideológicas, de trabajo científico común y de debate filosófico creativo.

Ése es, creo, el camino a seguir en el futuro y el espíritu que debe presidir las relaciones entre cristianismo e islam. Lo que implica huir de los estereotipos y de las generalizaciones, y evitar los términos de amenaza de una religión a otra, aunque sin renunciar a la crítica y a la autocrítica. En cuanto religiones nacidas de un tronco común, el abrahámico, caracterizadas por el monoteísmo

y comprometidas en la vivencia de unos valores religiosos emanados de una revelación que pretende liberar al ser humano de sus esclavitudes y opresiones, el cristianismo y el islam no pueden constituir una amenaza entre sí. Sobre todo cuando sus textos sagrados y sus fundadores hacen llamadas constantes a respetar las otras creencias y afirman expresamente que no hay coacción en la religión.

Hay que empeñarse en la construcción de una teología cristiana y musulmana de la liberación. Quizá la teología cristiana de la liberación sea más conocida y esté más desarrollada que la teología islámica de la liberación, sin embargo eso no significa que ésta no exista. Hay importantes trabajos en esa dirección. Voy a centrarme en tres campos en los que es posible dicha teología de la liberación: la imagen de Dios, la ética y la perspectiva de género.

1. Del Dios de la guerra al Dios de la paz

La imagen de Dios que ha predominado en el cristianismo y en el islam ha sido la de un Dios violento, vengativo, al que ambas religiones han apelado con frecuencia para justificar los choques y los enfrentamientos, las agresiones y las guerras entre sí y contra otros pueblos y religiones considerados enemigos. También para justificar las acciones terroristas, las invasiones y las agresiones bélicas se apela a Dios, como ha sucedido en los atentados terroristas del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas

* Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones “Ignacio Ellacuría”, de la Universidad Carlos III de Madrid.

¹ Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1983; L.

y en los atentados del 11 de marzo en Madrid, así como en los ataques de los Estados Unidos y de la coalición internacional contra Afganistán e Iraq. Resulta revelador al respecto el siguiente texto de Martin Buber:

Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan mutilada. Las generaciones humanas han echado sobre esa palabra el peso de todas ellas, Las generaciones humanas, con sus patriotismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella. Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los seres humanos dibujan un monigote y escriben debajo la palabra "Dios". Se asesinan unos a otros y dicen "lo hacemos en nombre de Dios". Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de "Dios".

Y así es de hecho. En no pocos textos fundantes del judaísmo, del cristianismo y del islam, la imagen de Dios es violenta y va asociada a la sangre, hasta conformar lo que René Girard llama sacralización de la violencia o violencia de lo sagrado ¹.

Pues bien, a pesar del uso y abuso del nombre de Dios en vano y con intenciones destructivas, coincido con Martin Buber en que "sí podemos, mancillada y mutilada como está la palabra 'Dios', levantarla del suelo y erigirla en un momento histórico trascendental". Porque si en las tres religiones monoteístas existen numerosas e importantes tradiciones que apelan al "Dios de los Ejércitos" para declarar la guerra a los descreídos y a los idólatras, también las hay que presentan a Dios con un lenguaje pacifista y le atribuyen actitudes pacificadoras y tolerantes.

La Biblia describe a Dios como "lento a la ira y rico en clemencia", al Mesías futuro como "príncipe de paz" y "árbitro de pueblos numerosos". Entre las más bellas imágenes bíblicas del Dios de la paz cabe citar tres: el arco iris como símbolo de la alianza duradera que Dios establece con la humanidad y la naturaleza, tras el diluvio universal (Gn 8,8-9); la convivencia ecológico-fraterna del ser humano —violento él— con los animales más violentos (Is 11,6-8); la idea de la paz perpetua (Is 2,4). En las Bienaventuranzas Jesús declara felices a los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9).

Allah es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el más Generoso, Compasivo, Clemente, Perdonador, Prudente, Indulgente, Comprensivo, Sabio, Protector de los Pobres, etc. A Allah se le define como "la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio" (Corán, 69,22). Todas las suras del Corán, excepto una, comienzan con la

invocación: "En el nombre de Dios, el Clemente, el Compasivo...". El respeto a la vida de los vecinos, a su reputación y a sus propiedades es el que mejor define al verdadero creyente, según uno de los hadices (dichos) del Profeta Muhammad.

Hay un imperativo coránico que manda hacer el bien y no sembrar el mal:

Haz el bien a los demás como Dios ha hecho el bien contigo; y no quieras sembrar el mal en la tierra, pues, ciertamente, Dios no ama a los que siembran el mal (28,77).

El Corán deja claro que no es igual obrar bien que obrar mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien, más aún, con algo que sea mejor (13,22; 23,96; 28,54), hasta el punto de que la persona enemiga se convierta en "verdadero amigo" (41,34). Hay una sintonía con las recomendaciones de Jesús y de Pablo. El primero invita a no resistir al mal, a amar a los enemigos y orar por los perseguidores (Mt 5, 38ss). Pablo pide a los cristianos de Roma que no devuelvan a nadie mal por mal, que no se dejen vencer por el mal, sino que venzan al mal con el bien (Rom 12,21).

También está presente en el Corán el perdón a los enemigos y la renuncia a la venganza:

Recordad que un intento de resarcirse de un mal puede convertirse, a su vez, en un mal. Así, pues, quien perdona a su enemigo y haga las paces con él, recibirá su recompensa de Dios, pues ciertamente él no ama a los malhechores (42,40).

Los creyentes de las distintas religiones hemos condenado los atentados terroristas del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas y del 11 de marzo contra los ciudadanos madrileños, hemos celebrado actos interreligiosos por la paz y contra la violencia, y nos hemos opuesto a las últimas agresiones contra los pueblos de Afganistán y de Irak apelando al precepto divino "no matarás", que constituye el imperativo categórico por excelencia y afirma la vida como el principio de todos los valores. La apelación al Dios de la paz y la negativa a las guerras en su nombre pueden ser un importante punto de partida para pasar definitivamente del anatema religioso y del choque civilizatorio al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones. Las diferencias religiosas no deberían ser motivo de división, sino la mejor garantía para el respeto a todas las creencias e increencias y el trabajo común en la construcción de alternativas comunitarias de vida.

2. Ética liberadora en el cristianismo y en el islam

El cristianismo y el islam son dos religiones mono-

Maldonado, La violencia de lo sagrado. Crueldad "versus" oblatividad o el ritual del sacrificio. Salamanca, Sígueme, 1974.

² Cf. M. Gandhi, The Message of Jesús Christ, Bharatiya Vidya Bhavan.

teístas, pero no de un monoteísmo dogmático, sino ético, con un horizonte moral. Así fue vivido por los propios fundadores y por los profetas de Dios de ambas religiones.

2.1. En el cristianismo

Jesús fue una persona de gran talla moral, que ha sido comparada con Sócrates, Buda, Confucio, etc. En su persona se armonizan mística y liberación, experiencia religiosa y horizonte ético en una unidad diferenciada. Lo captó muy bien el Mahatma Gandhi, quien mostró una gran admiración por Jesús, persona moral que le sirvió de ejemplo en su vida personal y en su acción política desde la no-violencia activa. La enseñanza moral del evangelio fue para él fuente de inspiración permanente en su actividad política y en su programa económico. Gandhi invitaba a estudiar la vida de Jesús y a poner en práctica su mensaje igualitario y pacificador². Cuenta el líder religioso hindú que durante el segundo año de su estancia en Inglaterra conoció, en una pensión vegetariana, a un buen cristiano de Manchester, quien le habló del cristianismo y le invitó a leer la Biblia. Empezó a leerla y no consiguió llegar al final del Antiguo Testamento. Diferente fue la impresión que le produjo el Nuevo Testamento, especialmente el Sermón de la Montaña, que le llegó al corazón.

Lo comparé —relata— con el Bhagavad Gita. Los versículos donde dice: “pero yo os digo: no resistáis (con violencia) al mal; a quien te golpee en la mejilla derecha, preséntale la otra. Y si alguien se lleva tu manto, dale también la túnica” me deleitaron sobremanera... Mi joven mente trataba de armonizar la enseñanza del Gita con la del Sermón del Montaña³.

Mensaje ético y praxis de liberación guían la vida de Jesús de Nazaret y han de guiar de igual modo la vida de la comunidad cristiana en cada contexto histórico, si quieren ser fieles a la ética del iniciador del cristianismo. Entre las características de la ética de Jesús cabe citar las siguientes: liberación, justicia, gratuidad, alteridad, solidaridad, fraternidad-sororidad, paz inseparable de la justicia, defensa de la vida, de toda vida, tanto de la naturaleza como del ser humano, de la vida en plenitud aquí en la tierra, y no sólo de la vida espiritual y de la vida eterna, conflicto, debilidad, compasión con las víctimas, reconciliación y perdón. La gran revolución del Nazareno consistió en haber eliminado la idea tan excluyente del pueblo elegido y en la propuesta de una comunidad hermanada, sin fronteras ni discriminaciones.

Bombay, 1963; J. Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation*. Maryknoll (Nueva York), Orbis Books, 1984.

³ M. Gandhi, *Mi vida es mi mensaje*. Escritos sobre Dios, la verdad y

Una de las expresiones mejor guiadas de esta ética es el cristianismo liberador vivido en el Tercer Mundo y en los ámbitos de marginación del Primer Mundo, y la teología de la liberación, nacida en América Latina y el Caribe a finales de la década de los sesenta del siglo XX y extendida hoy por todo el Sur del planeta. Es una teología que, con distintos acentos en función de los contextos en que se desarrolla, intenta dar respuesta a los desafíos que proceden de las alteridades negadas: culturas, mujeres, razas, etnias, etc., y del mundo de la pobreza estructural, es decir, del “otro pobre”; así como de la pluralidad de religiones, es decir, del “otro religioso”.

2.2. En el islam

El islam comparte con el cristianismo el mismo horizonte moral, que brota del monoteísmo ético en que ambos se ubican y al que no pueden renunciar. Su ética muestra profundas afinidades con la del cristianismo, hasta el punto de que no resulta difícil establecer un consenso en torno a unos mínimos morales entre las dos religiones y el judaísmo.

Los preceptos morales del Corán se concretan en ser buenos con los padres, no matar a los hijos por miedo al empobrecimiento, evitar las deshonestidades, públicas o secretas, no tocar la hacienda de los huérfanos, sino de manera conveniente, hasta que sea mayor, dar con equidad la medida y el peso justo, no pedir a nadie sino según sus posibilidades, ser justos cuando haya que declarar, aun cuando se trate de un pariente, ser fieles a la alianza con Allah (6,151-153). La piedad, para el Corán, no estriba en volver el rostro a Oriente u Occidente, sino en creer en Dios, en la Escritura y en los profetas,

...en dar de la hacienda... a los parientes, huérfanos, necesitados, viajero (seguidor de la causa de Dios), mendigos y esclavos, en hacer la azalá (oración institucional obligatoria) y dar el elzaque (impuesto-limosna legal), en cumplir con los compromisos... (2,177).

La opción por los pobres constituye el principio vertebrador del discurso del ayatollah Jomeini (1902-1989), en sintonía con el discurso de la teología cristiana de la liberación elaborada en América Latina y el Caribe:

El islam ha resuelto el problema de la pobreza y ha hecho de ella el principio de su programa: sadaqat (la caridad) es para los pobres. El islam es consciente de que lo primero que se debe remediar es la situación de los pobres⁴.

la no violencia. Introducción y edición de John Dear. Santander, Sal Terrae, 2003, pág. 63.

⁴ Jomeini, *Islam and Revolution: Writing and Declarations of Imam Khomeini*. Berkeley, Mizan Press, 1981, pág. 120.

Lo mismo que el cristianismo y otras religiones, el islam ha inspirado a muchos dirigentes políticos y sociales en su lucha por la liberación de palabra y de obra. En su interior se ha llevado a cabo una teología de la liberación.

El punto de partida de los movimientos de liberación nacidos en el islam es la experiencia de opresión vivida por los pueblos musulmanes y la pérdida de su identidad cultural y de su poder social durante las etapas colonial y poscolonial. Destacados creyentes musulmanes ven en el Corán y la Sunna proyectos originales para activar una forma de vida integradora y liberadora. Podemos citar a cuatro: Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi (1903-1979), dirigente moral y político musulmán nacido en Aurangabad (India), quien se mostró crítico por igual de la sociedad moderna conforme al modelo occidental y del islam tradicional, que consideraba osificado, y defendió el retorno a un islam auténtico; el doctor iraní Ali Shari'ati (1933-1977), a quien John L. Esposito considera teólogo de la liberación por su intento de combinar el credo islámico liberador con el pensamiento sociopolítico moderno emancipador; el indio Asghar Ali Engineer, comprometido en la defensa de los derechos humanos y a favor de la armonía entre las religiones, hace remontar los elementos liberadores del islam al Profeta, quien, con su vida y su mensaje, pretende responder a las situaciones de opresión e injusticia, de ignorancia y superstición, de esclavitud y discriminación de la mujer, imperantes en La Meca.

3. Hermenéutica feminista de la liberación

3.1. El Corán, instrumento en favor de la liberación de las mujeres

Desde hace varias décadas se desarrollan en el islam importantes corrientes reformistas y feministas que denuncian el monopolio tradicional de los varones, y más en concreto de los "clérigos", en la exégesis de el Corán, así como su interpretación patriarcal, contraria al espíritu originario y a su defensa de la igualdad entre hombres y mujeres. Estas corrientes pretenden liberarse de la casta de los intermediarios y de la burocracia de los ulemas, pues creen que el islam se basa en la relación directa de los creyentes con Dios y no necesita clérigos. Reclaman el derecho de las mujeres a acceder directamente a dichos textos y a interpretarlos desde la perspectiva de género. Perspectiva que las lleva a considerar el Corán como un importante instrumento en favor de la liberación de la

⁵ Cf. R. Hassan, "Las mujeres en el islam y en el cristianismo", en *Concilium* 253 (junio 1994), págs. 39-44.

mujer. ¿Son así las cosas o dicho planteamiento es fruto de una lectura demasiado interesada?

Ciertamente, el islam constituye un avance significativo en el reconocimiento de la dignidad de las mujeres. Más aún, como observa certeramente Jadicha Candela, sustituye el sistema sociocultural sexista vigente en la Arabia preislámica por un sistema humanitario capaz de integrar a las distintas minorías discriminadas: a las mujeres, a las niñas huérfanas, a los esclavos, etc. Numerosos son los textos de el Corán, sobre todo los de la época de La Meca, que reconocen igualdad de derechos y deberes a los hombres y a las mujeres.

De entrada cabe constatar que no existe relato alguno de creación de la mujer a partir de una costilla del varón, como lo hay en la Biblia judía (Génesis 2,21-22). Relato éste que es asumido por el cristianismo y está muy presente en el imaginario de los cristianos y de las instituciones eclesásticas para justificar la superioridad del hombre sobre la mujer y las relaciones de dependencia y sumisión de ésta al varón. Según el texto coránico, hombre y mujer son creados iguales sin subordinación ni dependencia de uno a otro. La relación entre los creyentes y las creyentes es de amistad y protección mutua. En el Corán aparece 25 veces el nombre de Adán, que no es árabe sino hebreo, y en 21 de ellas tiene el significado de humanidad, no de hombre-varón. Tampoco se encuentra en el libro sagrado del islam un relato que responsabilice a la mujer del pecado y de la expulsión del paraíso, como aparece al comienzo de la Biblia judía (Génesis 3, 6).

En la situación de discriminación, e incluso de desprecio hacia su vida, en que se encontraban las mujeres en la sociedad árabe preislámica, el Corán supone un avance importante. Era tal la ofensa que suponía el nacimiento de una niña en aquella sociedad, que algunos padres llegaban incluso a matarla al nacer, como constata el Corán, que condena rotundamente esa práctica:

Quando se le anuncia a uno de ellos una niña, se queda hosco y se angustia. Esquiva a la gente por vergüenza de lo que se le ha anunciado, preguntándose si lo conservará, para deshonra suya, o lo esconderá bajo tierra... ¡Qué mal juzgan (16,58-59).

El Corán reconoce igualdad de derechos y de deberes con respecto a la religión a hombres y mujeres, como demuestra el siguiente texto que utiliza un lenguaje claramente inclusivo de hombres y mujeres:

Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las dan limosna, los que y las que ayunan, los casos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios (33,35).

La recompensa y la buena vida por las buenas obras alcanzan a los hombres y a las mujeres creyentes por

igual (16,97).

3.2. Tradiciones patriarcales en el Corán y hermenéutica de género

Hay, con todo, textos nítidamente patriarcales que defienden la superioridad del varón, su función protectora de la mujer y la dependencia de ésta. En ellos la virtud de las mujeres se vincula esencialmente a la devoción, a la obediencia y a la actitud sumisa hacia los maridos. La rebeldía se considera una falta de respeto para con ellos que debe ser castigada. Leemos en el Corán:

Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de las preferencias que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas. Y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas que temáis que se rebelen, dejadles solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis con ellas (4,34).

¿Cómo interpretan las teólogas feministas y los teólogos reformistas dentro del islam este texto y otros similares? Todos coinciden en que reflejan la mentalidad de la época, en la que estaba muy arraigada la inferioridad de la mujer. Hay quienes creen que los textos que justifican el sometimiento de la mujer al varón deben entenderse en sentido metafórico. En general se tiende a afirmar que la traducción es incorrecta. Dáraba es una palabra polisémica. A raíz del juicio contra el imam de Fuengirola, los filólogos árabes creen que el imperativo de dáraba de 4,34 no puede traducirse por “pegadlas” o “dadles una paliza”. La traducción correcta sería “dadles un toque de atención”. Hay incluso quienes creen que puede traducirse por “haced el amor”.

Algunas tendencias feministas islámicas tienden a explicar la misoginia y la estructura patriarcal de muchas de las sociedades musulmanas apelando a la influencia que en el islam ejerció la misoginia del mundo mediterráneo, cuando esa religión entró en contacto con la cultura mediterránea. La propia evolución de la tradición del Hadiz parece confirmar dicha tendencia, ya que las primeras compilaciones, basadas en las informaciones de A'isha, la viuda del Profeta, defienden, generalmente, la igualdad entre hombres y mujeres, mientras que las compilaciones posteriores no reconocen tanta importancia a A'isha e introducen una serie de reglas que restringen la libertad de las mujeres.

Las tendencias islámicas reformistas y feministas suelen convenir en que el Corán debe interpretarse a la luz de los derechos humanos y no viceversa. Eso es aplicable a los textos sagrados de todas las religiones. En esa línea va la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos proclamada el 19 de septiembre de 1981 en la sede de la UNESCO por el Secretario general del Consejo

Islámico para Europa, que defiende

...un orden islámico en el que todos los seres humanos sean iguales y nadie goce de ningún privilegio ni sufra una desventaja o una discriminación, por el mero hecho de su raza, de su color, de su sexo, de su origen o de su lengua.

Pero esta interpretación no se queda en el terreno de los principios. Hay personas musulmanas que la llevan a la práctica, como Shirin Ebadí, abogada iraní y profesora de Derecho en la Universidad de Teherán, quien recibió el Premio Nobel de la Paz el año pasado por su lucha en favor de los derechos humanos. Ella es una practicante musulmana que ha levantado la voz en las aulas y en su despacho contra la discriminación de las mujeres en un país musulmán como Irán, donde sigue aplicándose la Shari'a. Su actitud viene a mostrar y a demostrar no sólo la compatibilidad entre la creencia en Allah y la defensa de los derechos humanos, sino la relación intrínseca entre ambos. Shirin Ebadí defiende la igualdad de los hombres y de las mujeres y la consiguiente emancipación de éstas, al tiempo que considera el machismo una enfermedad como la hemofilia, que es transmitida por las madres a sus hijos:

Algunas madres tienen en su cuerpo los elementos ocultos de la enfermedad, y aunque ellas no la padecen, se la transmiten a sus hijos y los enferman. Considero este mal similar a la cultura patriarcal en el mundo. En el sistema patriarcal, son las víctimas, pero, al mismo tiempo, son las que transmiten esa cultura a sus hijos varones. No se puede olvidar que cada hombre represor ha sido criado por una madre. Las mismas madres forman parte del ciclo de expansión del machismo.

3.3. Desde la perspectiva de los derechos humanos y la hermenéutica de la sospecha

Sin interpretación las religiones desembocan directamente en el fundamentalismo. Sin el horizonte de los derechos humanos las religiones terminan por justificar prácticas contrarias a la dignidad, la libertad, la igualdad y la inviolabilidad de la persona, como torturas, malos tratos, violencia de género, ejecuciones, etc. Y lo hacen apelando a Dios para dar legitimación religiosa y validez normativa a esas prácticas, lo que implica una contradicción, puesto que se invoca al Dios de la Vida y de la Paz, al Dios del Perdón y de la Reconciliación para practicar la venganza y la violencia —en el caso que nos ocupa, contra las mujeres.

El cristianismo y algunas tradiciones islámicas tienden a defender la superioridad del varón sobre la mujer, apoyándose en tres presupuestos:

- a) la creación del varón antes que la mujer, surgida de una costilla del hombre, lo que la hace ontológicamente inferior;
- b) la responsabilidad de la mujer en el primer pecado, que provoca la expulsión del paraíso;
- c) la tarea auxiliar de servir al varón que se le asigna a la mujer y, en consecuencia, el carácter instrumental de su existencia ⁵.

El recurso a la hermenéutica crítica, de la sospecha, desde la perspectiva de género, vacía de contenido esos tres mitos o principios fundamentales, que están grabados en el imaginario religioso de los creyentes, en sus predicadores y sus teólogos, en sus instituciones, y les niega toda legitimidad.

En su libro pionero *La Biblia de las mujeres*, la teóloga católica estadounidense Elisabeth Cady Stanton establecía ya en 1895-1898 ⁶ los principios de una nueva hermenéutica de los textos fundantes del cristianismo y del judaísmo, válidos también para el islam: es la hermenéutica de la sospecha, que cuestiona el contexto patriarcal, el lenguaje patriarcal, el contenido patriarcal, las traducciones patriarcales y las interpretaciones patriarcales de la Biblia. La Biblia, aseveraba Cady Stanton, es un libro escrito por varones que ni han visto a Dios ni han hablado con Él. La hermenéutica de la sospecha de Cady Stanton ha sido retomada por las teólogas feministas del siglo XX con la lectura de los textos bíblicos desde la perspectiva de género, que contempla dos momentos metodológicos: el de la deconstrucción y el de la reconstrucción.

La lectura de los textos fundantes del cristianismo y del islam desde la perspectiva de género, lleva derechamente a superar el patriarcalismo en la organización de ambas religiones y el androcentrismo en su pensamiento teológico. Creo llegado el momento de establecer una alianza, tanto en el campo de la investigación como en el de la estrategia, para poner las bases de una teología islamo-cristiana feminista que recupere las tradiciones bíblicas y coránicas emancipatorias de las mujeres y de los sectores excluidos, les devuelva su dignidad humana y les reconozca como sujetos políticos en la sociedad y sujetos religiosos en sus respectivas comunidades de fe, con plenitud de derechos, sin discriminaciones por razones de género, etnia, clase o cultural ⁷.

⁶ Madrid, Ediciones Cátedra (Universitat Valencia, Instituto de la Mujer), 2000.

⁷ Un ejemplo de esta hermenéutica son los libros de Fátima Mernisi, escritora marroquí y profesora en el Institut Universitaire de Recherche Scientifique de la Universidad Mohamed V de Marruecos, especializada en el estudio de la condición femenina en las sociedades musulmanas. Entre sus obras, cf. *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 1998; *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2002 (2a. ed.), obra en la que investiga los orígenes del islam en busca de las causas de la actual misoginia en las sociedades musulmanas.

INTERCULTURALIDAD O BARBARIE

Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alter- nativa de otra humanidad

Raúl Fornet-Betancourt

Observación preliminar

Las reflexiones que presento a continuación quieren ofrecer algunas pistas para enfrentar el desafío que sigue significando en América Latina y el Caribe la opción por ocuparse de la interculturalidad y por promover su enfoque. Mis reflexiones intentan ser, por tanto, consideraciones interculturales. Sin embargo, debo aclarar de entrada dos aspectos.

Primero, que mis consideraciones versarán evidentemente sobre la interculturalidad, pero poniendo su foco de atención en la finalidad que queremos alcanzar mediante ella. El objetivo crítico a que apunta la interculturalidad está, pues, en el primer plano de mis reflexiones, y desde él intentaré considerar la opción por la interculturalidad. ¿Por qué este modo de proceder? Porque me parece que la clarificación concienciadora del programa alternativo del movimiento intercultural es decisiva no sólo para saber con qué temas hemos de comenzar y/o priorizar cuando optamos por la interculturalidad, sobre todo en el plano educativo (que será el plano de fondo de nuestras consideraciones aquí), sino también para poder determinar mejor el método o la manera cómo han de ser tratados los temas que priorizan. Saber conscientemente de la finalidad por la que trabajamos es, pues, importante para saber de qué debemos ocuparnos hoy y cómo debemos hacerlo. Esto quiere decir, entonces, que mis reflexiones aquí tienen que ver más con las condiciones fundamentales de teorías y prácticas encaminadas a la realización de la finalidad del programa de la interculturalidad que con aspectos concretos de la investigación intercultural. Y es por eso que las presentamos como pistas para el mejoramiento de

las condiciones mismas de nuestro trabajo intercultural, y no apenas como perspectivas para mejorar campos concretos de la investigación intercultural. Toda mejora en este sector concreto implica mejorar las condiciones teóricas y prácticas dadas. Es más, el mejoramiento de las condiciones para el ejercicio de interculturalidad conlleva necesariamente una potenciación de los campos en los que se pueden llevar a cabo estudios interculturales. En suma, pues, mis reflexiones consideran las condiciones, que no aspectos específicos, de los estudios interculturales; y ello, repito, a la luz de la finalidad a cuyo servicio está el programa intercultural.

Y en segundo lugar debo aclarar que, como se desprende de lo anteriormente señalado, mis reflexiones se mueven en un nivel de cierta generalidad para poder considerar en ellas las condiciones fundamentales que hoy me parecen más relevantes para mejorar la posibilidad misma de visualizar y realizar lo intercultural en toda la compleja diversidad de la finalidad que lo anima. De ahí también que presente las reflexiones que siguen no como un discurso que desarrolla alguna cuestión central y se articula como un estudio sobre un tema concreto, sino más bien en la forma de “tesis provisionales” cuyo sentido e intención es la comunicación de “opiniones propositivas” —¡no ideas acabadas, listas para su aplicación!— de cara a la intensificación de un debate compartido sobre reglas, estrategias, medidas y programas comunes para mejorar las condiciones de realización de la interculturalidad como mediación hacia una humanidad lograda en un mundo justo.

Primera tesis

El defecto cardinal de gran parte de la filosofía occidental dominante, tanto en sus sistemas metropolitanos originales como en sus formas "inculturadas" en África, Asia y América Latina y el Caribe, es la búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas. Es cierto que esta filosofía conoce desde sus comienzos en Grecia la tradición de la "duda", y que ha sabido cultivarla en sus diferentes épocas de desarrollo hasta hoy. No obstante, como muestran importantes modelos de aplicación y de continuación de esta tradición — pensemos por ejemplo en la duda metódica de René Descartes o en la epoché o reducción fenomenológica de Edmund Husserl—, esa misma tradición contestaria resulta a fin de cuentas neutralizada en su fuerza negativa y puesta al servicio de la afirmación de la línea dominante de la búsqueda de certezas absolutas y de discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano en cuanto tal.

Teniendo en cuenta, por tanto, el desarrollo de esta filosofía, es decir, las consecuencias del impacto mundial que ha tenido por su expansión temática e institucional en todos los continentes de la tierra, mi primera tesis para un debate sobre las posibilidades de mejorar las condiciones para pensar y actuar hoy interculturalmente quiere llamar la atención sobre la necesidad de corregir esa cultura de las (supuestas) razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas inmovibles. Ya que entiendo que en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente. Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto, allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación ¹.

Mejorar las condiciones para nuestras teorías y prácticas de la interculturalidad supone así hacer la crítica de las consecuencias de la expansión de esa cultura filosófica dominante finalizada por el ideal de la evidencia y seguridad absoluta, que requiere siempre la univocidad. Y me parece que esa labor crítica debe ser doble. Pues por una parte está el momento de crítica cultural, esto es, de crítica de la cultura propiamente dicho, que contemplaría la crítica de las "evidencias estructurales" en las que nos movemos y que condicionan, por consiguiente, nuestras actividades culturales estructurales. Pensamos, por ejemplo, en la institucionalización de las "evidencias" de la cultura dominante en los dominios de la economía, de la política, de la investigación científica, de la educación, tanto primaria como secundaria y superior, de la difusión cultural o de la información. En todos estos campos estructurales, como en muchos otros que no he mencionado,

¹ Ver sobre esto los aportes de Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, especialmente sus obras conjuntas: *Rhétorique et philosophie*. Paris, 1952, y *Traité de l'argumentation*. La nouvelle rhétorique. Paris, 1958.
² Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. Paris, 1976 y ss.; principalmente el tomo 3: *Le souci de soi*. Paris, 1984; "L'étique du souci de

funcionan "evidencias" que excluyen sistemáticamente alternativas posibles y que deben ser criticadas como lo que en realidad son: potencias aniquiladoras de diversidad y disenso. En el nivel de este momento de crítica cultural estructural me parece que sigue siendo útil el recurso a los análisis de Karl Marx sobre la ideología y su crítica, así como a su teoría del fetichismo.

Y por otra parte tenemos el momento que podríamos llamar de crítica de la conciencia personal, que connotaría un ejercicio autocrítico de los hábitos, teóricos y prácticos, que garantizan nuestras propias evidencias personales y que deciden por ende nuestro comportamiento cultural. Pero esta autocrítica debe ser más que una deconstrucción de las evidencias asimiladas o interiorizadas, puesto que debe comprender asimismo el examen de la conciencia que tenemos de esas evidencias y del uso que hacemos de ellas como generantes de coherencia personal o identidad individual. Como en el nivel cultural estructural, también en el campo de la conciencia personal las evidencias ciegan ante las diferencias, el cambio y las transformaciones; estrechan el horizonte y detienen, dogmatizando, el casi nunca claro flujo de la vida. Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser, es así tarea autocrítica que mejora nuestras condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad. En este nivel considero útiles la práctica de la meditación de las culturas orientales o el uso del examen de conciencia en la espiritualidad occidental, así como momentos de la ética del ciudadano de sí mismo desarrollada por el Michel Foucault ² tardío o el método de la mala fe propuesto en el análisis existencial de Jean-Paul Sartre ³.

Segunda tesis

A más tardar desde la fuerte impronta del cartesianismo, el desprecio por los saberes contextuales, sensibles y con sabor a..., que son siempre saberes contingentes, forma parte del buen tono en la cultura filosófica dominante. Es el buen tono de la abstracción y de la liturgia o el culto del saber especulativo, que tritura el peso real de las diferencias en aras de un conocimiento desrealizador y desmundanizante que no baja a viajar por el mundo siguiendo el itinerario de sus culturas, sino que eleva el mundo a conceptos que trans-substancializan realidades en identidades ideales reductibles. Un mejoramiento de las condiciones para pensar y practicar la interculturalidad

soi comme pratique de liberté", en *Concordia* 6 (1984), págs. 99-116; y "Herméneutique du sujet", en *Concordia* 12 (1988), págs. 44-68.

³ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*. Paris, 1943, especialmente págs. 85ss.643ss.

⁴ Martí proyectaba escribir una "filosofía de la vida" con base en la consulta del "libro de vida". Cf. José Martí, "Cuadernos de apuntes", en *Obras completas*. La Habana, 1975, tomo 19. Ver sobre esto: Raúl Fornet-Betancourt, *Martí (1853-1895)*. Madrid, 1998.

en el mundo de hoy, requiere hacer frente a esta liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual porque sin mundo real, que es siempre un intermundo de múltiples contextualidades, no hay lugar ni ocasión para que nazca lo intercultural.

Por eso mi segunda tesis propone contrarrestar esa liturgia de conceptos niveladores de lo real con una cultura de conocimientos contextuales, que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad. Por eso no se trata, en la propuesta de esta tesis, simplemente de reclamar la recuperación de la contextualidad para oponer al saber abstracto un conocimiento contextual. Se trata también de eso; pues, como decía, sin contextualidad no hay base para el desarrollo del diálogo intercultural que es intercambio e interacción entre mundos contextuales. Pero importante es, sobre esa base, tomar conciencia de que la contextualidad o, mejor dicho, las contextualidades, cuya validez cognitiva reclamamos, son situacionales.

Las contextualidades de las que hablamos son indicativas de situaciones. Y de ahí precisamente viene su riqueza para el diálogo intercultural porque, en tanto que situaciones, las contextualidades no nos hablan únicamente del lugar o sitio donde se encuentra la gente, sino asimismo de la experiencia que hace —tanto en sentido activo de lo que “pone en obra”, como en el pasivo de lo que le “sucede”— en sus respectivos contextos; o sea, que nos informan además sobre la disposición en que se está en un contexto, sobre el estado en que se está en él y, en consecuencia, sobre la valoración del mismo. Contextualidades son de este modo topologías de lo humano, y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad. Aunque yendo al punto que más interesa para el aspecto que quiere resaltar esta segunda tesis, diría que en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o el culto del pensamiento desrealizante. Orientadores en este sentido creo que podrían ser el pensamiento de José Martí⁴ con su proyecto de un filosofar para la vida, la tradición de la filosofía popular⁵ o el filosofar desde situaciones de Jean-Paul Sartre⁶.

Tercera tesis

El desprecio de las contextualidades, para cuya superación —dicho sea de paso— no basta sencillamente la inocente vuelta fenomenológica a las cosas mismas porque se trata de descubrir también las estructuras injustas que las “ocultan”, conlleva naturalmente el desprecio de las encarnaciones de la misma condición humana. Podemos constatar, en efecto, que es igualmente de buen tono en

la cultura filosófica dominante desdeñar la fragilidad de los seres humanos vivientes y concretos para preferir hablar de lo humano en general, de la *conditio humana* sin más, y hacerlo en lo posible desde el recurso a un sujeto trascendental. El culto de los conceptos abstractos implica así en este nivel el culto del “Hombre” sin más. Y es verdad que la liturgia del abstraccionismo no conoce ya el culto de los “santos”, pero sí conoce curiosamente en este nivel el culto del “héroe” puesto que ése es, y no otro, el papel que le asigna a la invención del sujeto trascendental como concepto de lo humano en sí.

La recuperación de las contextualidades situacionales significará, por ende, asumir asimismo la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto con el desarrollo de antropologías contextuales⁷. Que den cuenta no sólo de la fragilidad de la condición humana como nota distintiva de su corporalidad viviente, lo mismo que de la diversidad de situaciones en que se vive y experimenta la fragilidad de ser este humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales, económicas, etc. Esto supone, por otra parte, una revisión radical de la cuestión de la subjetividad humana o, si se prefiere, del tema del sujeto. Pues una antropología contextual deberá poder mostrar que el sujeto humano, en tanto que ser corporal viviente, mundano y social, se personifica como un contorno específico de su respectiva contextualidad situacional. Vale decir, que se trataría de redimensionar la clásica discusión acerca de la subjetividad desde las experiencias y necesidades de seres humanos concretos y desde sus diferentes imaginarios. Útil sería aquí, entre otros muchos recursos, la experiencia histórica del pensamiento semita o, más recientemente, los esbozos antropológicos de Miguel de Unamuno⁸, con su “apología” del ser humano de carne y hueso, y de José Ortega y Gasset⁹ en el marco de su proyecto de una razón vital; sin olvidar los aportes que realizan hoy Franz Hinkelammert y el grupo del DEI a favor de una vuelta al sujeto viviente¹⁰.

Cuarta tesis

La búsqueda de la evidencia y la univocidad, el culto de la conceptualización abstracta y el subsiguiente des-

⁵ Lo que aquí llamo “filosofía popular” es un movimiento complejo que se articula como tal en el contexto sociocultural de la ilustración alemana del siglo XVIII, si bien repercute e influye en varios países europeos y latinoamericanos y caribeños. Para su desarrollo e historia ver Raúl Fonet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt, 2002, págs. 175-268. En América Latina y el Caribe recuperó el concepto Noé Cevallos. Cf. su obra: *Actitud itinerante y otros ensayos*. Lima, 1985.

⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *Situations*, I-X. Paris, 1947-1976.

⁷ Sobre el planteamiento de la antropología contextual puede verse Fred Poché, *Sujet, parole et exclusion*. Paris, 1996.

⁸ Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, 1971.

⁹ Cf. José Ortega y Gasset, “Sobre la razón histórica”, en *Obras completas*. Madrid, 1983, tomo 12.

¹⁰ Cf. Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*. San José, 1998; y El sujeto

precio de lo contextual, incluyendo el desprecio por el sujeto concreto, han hecho cada vez más necesario en el desarrollo de la historia de la filosofía dominante que se postule y afirme la existencia de una razón filosófica única como criterio y medida de toda argumentación racional posible. Y sabemos también que con la absolutización de esta razón por el racionalismo europeo moderno, ese medio de humanización que era, y es, la capacidad reflexiva de los seres humanos, deja de ser tal para convertirse en un fin en sí mismo. Absuelta de la precaria contingencia humana y de la equivocidad de las contextualidades situacionales, la razón es entronizada como instancia suprahumana y supracultural. Para el mundo, para los seres humanos y su historia es ahora esa razón la Ley que los regula y que ellos, por tanto, deben internalizar. De este modo la razón absolutizada e hipostasiada no es únicamente fin ordenador. Es de igual modo, y acaso sobre todo, un principio subordinador; y, por los mismo, aniquilador de las diferencias.

Se sobreentiende que bajo el reinado de esta razón la interculturalidad es imposible y que el mejoramiento de las condiciones para su práctica requiere una especie de rebelión contra la Ley que representa la razón absoluta; la rebelión de las contextualidades situacionales subordinadas a un orden abstracto que las condena a la desaparición. Sólo así podrán emerger voces y discursos liberados que, anulando la cultura del sometimiento a una Razón que se entiende como potencia legisladora, hacen posible una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los humanos dan razón de la situación de su condición. Si queremos mejorar las condiciones para pensar y actuar interculturalmente, debemos entonces afrontar también la labor de la crítica contextual de la razón entronizada como Ley. Lo que quiere decir sin embargo que debemos insertar ese trabajo crítico en los movimientos sociales, políticos y culturales de todos y todas los/las que luchan por el reconocimiento de su diferencia, ya que sin ese momento de rebeldía no hay crítica. Son esos movimientos los que muestran que, si se me permite usar una simbología de la teología cristiana, la "resurrección de la carne" es posible, es decir, que las contextualidades situacionales, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo imprimiéndole muchos rostros y ritmos. Pistas importantes para la crítica de la razón totalitaria nos las ofrecen, entre otros, Maurice Merleau-Ponty¹¹, Jean-Paul Sartre¹², la teoría crítica¹³, Emmanuel Levinas¹⁴, la ética del discurso¹⁵ o la filosofía de la liberación¹⁶.

y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Heredia (Costa Rica), 2003; para los aportes del equipo ver la revista Pasos.

¹¹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945; *Les Aventures de la dialectique*. Paris, 1955; *Le visible et l'invisible*. Paris, 1960.

¹² Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, 1960.

¹³ Cf. (entre otros muchos autores y obras): Theodor W. Adorno, *Nega-*

Quinta tesis

Pero, justo en tanto que momento para fomentar el diálogo intercultural, la crítica contextual y situacionista de la razón abstracta nos debería ayudar a comprender que hay que ir más allá de las críticas realizadas hasta ahora a la razón filosófica dominante. Quiero decir que, aprovechando los aportes de las críticas que acabamos de mencionar y de otros planteamientos críticos como los que vienen de la filosofía posmoderna¹⁷ o de los "Estudios culturales"¹⁸ y "Estudios poscoloniales"¹⁹ —es lógico que no podemos mencionarlos a todos—, se trataría de replantear el objetivo mismo que ha perseguido hasta hoy —al menos en el área de la filosofía europea— la crítica de la razón filosófica, desde las famosas críticas de Kant²⁰ a la crítica de la razón dialéctica de Sartre²¹, preguntándonos si el ideal de la convivencia intercultural, esto es, de una humanidad que se recrea desde la práctica de la convivencia entre todas sus tradiciones culturales, no pide que el enfoque intercultural, y en concreto la filosofía intercultural, en cuanto medio para contribuir a realizar dicho ideal, pase de la crítica que se aplica a la reconstrucción, recomposición y/o transformación de la razón mediante la reconsideración de todos sus posibles tipos de racionalidad a un proceso de contrastación de las formas contextuales, y sus tradiciones, en que la humanidad da cuenta de las situaciones de su vida, llámeseles a éstas formas de argumentación, de reflexión, de juicio, o no.

La filosofía intercultural tendría así la obligación de impulsar una crítica de las críticas (occidentales) de la razón filosófica, justo con la intención de sobrepasar ese horizonte crítico mediante la propuesta alternativa de un proceso abierto (vale decir, sin definiciones previas de lo que cabe o no llamar "razón") de consulta y de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o no hacer, etc. En una palabra: a la época —todavía occidental— de la crítica de la razón filosófica debería seguir la época de

tive Dialektik. Frankfurt, 1966; Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt, 1971; y Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. México D. F., 1968; *Razón y revolución*. Madrid, 1971.

¹⁴ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. La Haye, 1980.

¹⁵ Cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, 1976; y Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1987.

¹⁶ Cf. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, 1974; Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F., 1981; y Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partido de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, 1990.

¹⁷ Cf. (entre otros): Jaques Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris, 1967; *La dissémination*. Paris, 1972; François Lyotard, *Le Différend*. Paris, 1984; *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, 1986; y Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*. Barcelona, 1986; y *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, 1986.

¹⁸ Cf. Stuart Hall, "Cultural Studies: two paradigms", en *Media, Culture*

una cultura de las “razones” en diálogo. Para mejorar la teoría y práctica de la interculturalidad es urgente iniciar esta nueva época porque mientras siga vigente —aunque sea sólo en la forma de un “fantasma”— la idea de una razón filosófica transcultural, seguirá teniendo la cultura filosófica occidental un peso indebido que desequilibra el diálogo; es más, seguirán vigentes los prejuicios y las dudas sobre la “validez” racional de los modos en que en otras culturas se da cuenta de la condición humana y sus situaciones. En este plano me parece que nos pueden orientar las filosofías contextuales que se desarrollan en África ²², Asia ²³ y América Latina y el Caribe ²⁴.

Y no hay que tener miedo de que esta nueva época de una cultura de las “razones” en diálogo pueda desembocar en un desenfundado relativismo cultural. Ni el dogmatismo ni el fundamentalismo, como tampoco fingidos consensos artificiales, dan la clave para resolver lo problemático que hay en el relativismo cultural. Esa clave debe buscarse más bien en la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las referencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando de esta suerte un proceso de aprendizaje conjunto en el que la mutua corrección o, por decirlo con un giro más positivo, el perfeccionamiento recíproco es una dimensión casi obvia de la misma convivencia. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer conscientes las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones.

Sexta tesis

Uno de los hábitos heredados de la cultura filosófica dominante que todavía mantenemos, debido sobre todo a la presión que sigue ejerciendo su concepción de la razón

and Society 2 (1980), págs. 57-72; y como coeditor: Culture, Media, Language. London, 1980. Ver además Karl H. Hörning/Rainer Winter (eds.), Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt, 1999.

¹⁹ Cf. Beatriz González Stephan (eda.), Cultura y Tercer Mundo. Caracas, 1996; Santiago Castro Gómez/Eduardo Mendieta (eds.), Teorías sin disciplina. México D. F., 1998; y Walter Dignolo, The darker Side of the Renaissance. Michigan, 1995; y (como editor), Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Buenos Aires, 2001.

²⁰ Immanuel Kant, Crítica de la razón pura. Buenos Aires, 1968; Crítica de la razón práctica. Buenos Aires, 1968; y Crítica del juicio. Madrid, 1958.

²¹ Cf. Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, op. cit.

²² A título de ejemplo cf. Raphael O. Kechukwu Madu, African Symbols, Proverbs and Myths. Owerri, 1996; Charles Mittelberger, A sabedoria do povo Cuanhama. Lubango (Angola), 1990; Justin Nnadozie, African Modernity Crisis. Benin (Nigeria), 2000; Gerald J. Wanjoki, The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs. Nairobi, 1997; y para visiones generales: Ulrich Lölke, Kritische Traditionen. Afrika Philosophie als Ort der Dekolonisation. Frankfurt, 2001; y Lidia Procesi/Martin Nkafu

y de la argumentación racional, es el de plantear la interculturalidad en términos de un desafío de inteligencia o diálogo entre racionalidades diferentes. Así, por ejemplo, la filosofía intercultural se entiende con frecuencia como un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar. ¿No resulta elocuente en este sentido, por citar nada más este modelo concreto, que se proyecte la filosofía intercultural como un polylogo? ²⁵.

Y por entender que este hábito resulta contraproducente para lo que queremos alcanzar con la práctica de la interculturalidad y para la interculturalidad misma; o sea, por creer que es, por tanto, una de las condiciones que hay que cambiar para mejorar nuestro uso de la interculturalidad, puesto que la reduce al intercambio en el plano de la conceptualización formal, propongo como sexta tesis la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que un diálogo entre “culturas” debería ser, pues, como ya decía, un diálogo de situaciones humanas. Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además la conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de los mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. Asunto del diálogo intercultural es por eso aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales en situación para elaborar pistas que permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana, de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Asimismo, habría que proyectar el diálogo intercultural como el espacio donde se discierne la bondad de las necesidades y los deseos, las memorias y los imaginarios, etc., por los que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida.

Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del estado real de su condición humana

Nkemnkia (Hrsg.), Prospettive di Filosofia Africana. Roma, 2001.

²³ A título de ejemplo cf. Lidia Brüll, Die japanische Philosophie. Darmstadt, 1989; Raimon Panikkar, La experiencia filosófica de la India. Madrid, 2000. Pero sobre todo ver los estudios en el número monográfico “Philosophizing in Asia” de la revista Vijnñadīpti. A Journal of Philosophico-Theological Reflection 6 (2004).

²⁴ A título de ejemplo cf. Josef Estermann, Filosofía andina. Quito, 1998; Carlos Lenkersdorf, Filosofar en clave tojo labal. México, 2002; Hugo Moreno, Introducción a la filosofía indígena. Riobamba, 1983; y para una visión panamericana: Carlos Beorlegui, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao, 2004.

²⁵ Cf. Me refiero al modelo vinculado a la “Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie”, cuyo órgano de expresión es una revista que lleva precisamente el programático nombre de Polylog.

²⁶ Se suele hablar hoy, como indicación fuerte del estado de las culturas en nuestra época, de “culturas o identidades híbridas”. Cf. Nestor García Canclini, Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México D. F., 1989; y para el estado del debate sobre este tema: Gunther Dietz, Multiculturalismo, interculturalidad educación. Granada,

en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad. Apuntando a una resignificación intercultural —en el sentido que vamos dando a este término— de la intersubjetividad, el replanteamiento de que hablo encontraría un primer eje de ensayo en el discernimiento de las memorias y los proyectos de los otros sujetos con quienes situacionalmente nos encontramos, así como en el contraste con nuestras propias tradiciones y aspiraciones, para decidir con base en ese encuentro si hacemos o no camino común o, mejor dicho, cómo trazamos un proyecto humano capaz de engendrar encuentros cada vez más comunitarios. Se trataría, en una frase, de ensanchar las posibilidades de crear comunidad como base para una intersubjetividad que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro, sino manifestación de práctica de convivencia.

También se podría decir que este primer eje del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad, no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales. De donde se desprende que el segundo eje de este replanteamiento debería estar conformado por la fundación y/o acompañamiento de grupos interculturales de acción. El foco aquí sería redescubrir, redimensionando, la categoría de "grupo" en tanto que espacio de reunión de subjetividades que se recrean recíprocamente por la alianza que fundan y practican al reconocerse justo como grupo. Cabe indicar, por otro lado, que esta consideración de la cuestión de la intersubjetividad a la luz de procesos contextuales e interculturales de solidaridad con el otro y de emergencia de grupos de alianza para la convivencia es decisiva para la configuración futura de nuestras referencias culturales de origen, así como para la actualización de las identidades en las que hoy nos reconocemos con nuestras respectivas diferencias. Pues me parece que si cambian las condiciones de constitución y de ejercicio de la intersubjetividad, si cambian, por consiguiente, nuestras mismas prácticas como sujetos y co-sujetos, cambian de igual modo necesariamente nuestras relaciones con nuestras culturas e identidades de origen. Y éste puede ser el comienzo de una dinámica de reconfiguración y transformación de referencias identitarias "tradicionales" en la que, más que "hibridación"²⁶, lo que acontece es "comunitarización" o "convivencia" en activo, sin fronteras. Una pista importante para seguir avanzando en la línea del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad y/o de la subjetividad en el sentido esbozado, creo que se puede encontrar en la teoría del "grupo en fusión" y del "juramento" elaborada por Sartre²⁷.

2003. Por mi parte, debo decir que mi reserva ante el "diagnóstico" de la hibridación, viene de que no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples

Séptima tesis

Quien habla de cultura dominante, sea ya en filosofía, política, economía, religión o en cualquier otro campo de la actividad humana, habla también naturalmente de poder, opresión, violencia e injusticia. Sin embargo esto es precisamente lo que la ideología con que se propaga la cultura dominante quiere ocultar, en vista de que se "vende" como la cultura de la humanidad sin más, y si algún pueblo o comunidad cultural tiene problemas con ella, esto no es más que un problema "técnico" de reajuste estructural que se resolverá "con el tiempo". Teniendo en cuenta esta situación la tesis séptima propone que la interculturalidad, por la misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante; críticas que a su vez tendrán que formularse considerando una doble dimensión.

Me refiero a que, por una parte, tendrán que ser críticas de lo que domina o se impone con la dominación de la cultura dominante —pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.—, así como de los medios e instrumentos con que expande lo dominante —sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.

Mas, por otra parte, tendrán que articularse como expresiones manifestadoras de lo (supuestamente) dominado por la cultura dominante, esto es, hacerse portavoz de todo lo que la dominación de la cultura dominante oprime, margina o violenta. En este plano, las críticas interculturales de la cultura dominante conformarían el foro en el que se multiplican las voces y, con ellas, las alternativas de la humanidad, cambiando así radicalmente las condiciones para hablar de nuestra época y de sus posibilidades futuras. Interculturalidad se presenta, entonces, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o invisibilizados. Sugerentes para la perspectiva de trabajo que acentúa esta tesis son, a mi parecer, la crítica cultural de la teoría crítica, tanto en sus antiguos representantes como en los actuales²⁸, o la crítica al eurocentrismo u occidentalismo en las teorías poscoloniales²⁹.

elementos, indica un "hecho" o un ideal. En todo caso, creo que no es equivalente a transformación intercultural de identidades, que implica cultivo y trasmisión, si bien es apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones.

²⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialéctique*, op. cit.

²⁸ Theodor W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona, 1970; Theodor W. Adorno/May Horkheimer, *Sociológica*. Madrid, 1966; Walter Benjamín, "Über den Begriff der Geschichte", en *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M., 1980, tomo I-2, págs 691-704; "Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik, Literarische und ästhetische Essays", en ed. cit., tomo II-1, págs. 7-88.407-803; y "Das Passagen-Werk", ed. cit., tomo V-2; Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México D. F., 1967; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*. Barcelona, 1968; Christoph Türke, *Erregte Gesellschaft*. München, 2002 y Gerhard Schweppenhäuser,

Octava tesis

Entendiendo que uno de los aspectos de la cultura dominante que más impide hoy el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad, es el aparato institucional internacional. La tesis octava propone como foco específico de la crítica a la cultura dominante fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial, etc.; o la llamada "ayuda de desarrollo" o cualquier otro tipo de los llamados "programas de cooperación". Sería, por tanto, crítica de instituciones y de contratos internacionales; crítica a hacer desde el diálogo de situaciones y estructurada al filo del hilo conductor de esta pregunta: ¿Qué tipo de instituciones y contratos necesita una humanidad conviviente? ¿Quiénes están realmente autorizados a negociarlos y a firmarlos?

En América Latina y el Caribe, si se me permite destacarlo, tiene la interculturalidad un desafío inmediato y urgente: el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas). Ya sabemos que esta iniciativa neocolonialista de los Estados Unidos de América facilitaría el control de las inversiones, del uso de la tierra, de los recursos naturales y servicios públicos por parte de las grandes empresas estadounidenses. Y no hay que ser ningún profeta para ver que esta dominación de sectores económicos y sociales claves, además de agudizar la dependencia colonial y seguir generalizando la pobreza económica, tendría consecuencias nefastas e irreparables para la diversidad cultural latinoamericana y caribeña. Pues, ¿cómo desarrollar culturas propias o políticas culturales que respondan a las necesidades de la diversidad cultural de la región sin recursos propios? A largo plazo, el ALCA significaría una sentencia de muerte de la diversidad cultural latinoamericana y caribeña porque reduciría la dimensión cultural humana a una actividad del mercado, haciendo de la "cultura" una mercancía más, reglada por las leyes "universales" del mercado. Para la resistencia intercultural ante este proyecto de colonización me parece útil el recurso a José Martí, quien con clarividencia pasmosa ya en 1891 advertía sobre los peligros de la "unión monetaria" que proponían los Estados Unidos de América a los países latinoamericanos y caribeños. Entre otros aspectos, destacaba Martí lo siguiente:

A todo convite entre pueblos hay que buscarle las
Die Fuchthahn des Subjektes. München, 2001.
29 Adorno, *La cultura y la industria cultural*, en *Teoría de la cultura*.
New York, 1978; y *Culture and Imperialism*. New York, 1993, y desde una
perspectiva marxista ver Samir Amin, *El eurocentrismo*. México D. F., 1989.
30 José Martí, "La conferencia monetaria de las Repúblicas de América",
en *Obras completas*. La Habana, 1975, tomo 6, pág. 158.

31 *Ibid.*, pág. 160.

32 Para una visión panorámica de la resistencia frente al ALCA ver: www.alcaabajo.cu

33 Cf. www.alternativabolivariana.org

34 Cf. Raúl Fornet-Betancourt, "Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert", en *Polylog* 10/11 (2004), págs. 92ss. En concreto pienso aquí en las aportaciones de Luis Villoro, *El poder y el valor*. México D. F., 1997;

unión por otro, podrá hacerlo con prisa el estadista ignorante y deslumbrado, podrá celebrarlo sin juicio la juventud prendada de las bellas ideas, podrá recibirlo como una merced el político venal o demente, y glorificarlo con palabras serviles; pero el que siente en su corazón la angustia de la patria, el que vigila y prevé, ha de inquirir y ha de decir qué elementos componen el carácter del pueblo que convida y el del convidado, y si están predispuestos a la obra común por antecedentes y hábitos comunes, y si es probable o no que los elementos temibles del pueblo invitante se desarrollen en la unión que pretende, con peligro del invitado; ha de inquirir cuáles son las fuerzas políticas del país que le convida, y los intereses de sus partidos, y los intereses de sus hombres, en el momento de la invitación. Y el que resuelva sin investigar, o desee la unión sin conocer, o la recomiende por mera frase y deslumbramiento, o la defienda por la poquedad del alma aldeana, hará mal a América³⁰.

Y Martí sentenciaba todavía: "Quién dice unión económica, dice unión política"³¹. A lo que podemos añadir que dice también unión cultural. Es urgente entonces acompañar los procesos políticos y sociales de resistencia al ALCA³² con una filosofía política intercultural que contribuya a manifestar, siguiendo a Martí, las "razones ocultas" y las consecuencias de este proyecto para la vida y convivencia de los pueblos latinoamericanos y caribeños.

Asunto de esta filosofía política intercultural sería además, obviamente, y sin temer las etiquetas que le puedan poner, ocuparse con el proyecto alternativo al ALCA lanzado por el presidente venezolano Hugo Chávez Frías con el nombre de ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe)³³, que busca una integración regional basada en la justicia y la verdadera solidaridad entre los pueblos como configuración político-social para erradicar la pobreza, corregir las asimetrías y asegurar el desarrollo humano de toda la población de estos países. Y me parece que es casi superfluo señalar que uno de los focos de la ocupación de una filosofía política intercultural con el ALBA tendría que estar, justo ahora que se comprueba que después de la recién finalizada "Década de los Pueblos Indígenas" la lucha por el reconocimiento real pleno de los derechos de estos pueblos continua siendo tan necesaria como antes, en elaborar, con los pueblos indígenas (y afroamericanos) de América Latina y el Caribe, un plan de participación cognitiva, cultural y política en la aplicación del ALBA. Como posibles orientaciones para emprender esta tarea cabe indicar, dando por supuesta la información que ofrecen las páginas de internet citadas, los trabajos de lo que hemos llamado la nueva filosofía política contextual latinoamericana y caribeña³⁴, al igual que la reflexión que se lleva a cabo en los encuentros del "Corredor de las Ideas"³⁵.

Estado plural. Diversidad de culturas. México D. F., 1998; y "Democracia comunitaria y democracia republicana", en Raúl Fornet-Betancourt/José

Novena tesis

Si aceptamos que en propuestas como el ALCA se materializa en una determinada región del mundo la estrategia de la globalización neoliberal de las grandes multinacionales capitalistas, hay que reconocer entonces que, en un plano más internacional, una crítica intercultural de las instituciones internacionales controladas por la cultura dominante tendrá que ocuparse con las estrategias de la globalización neoliberal considerando especialmente sus consecuencias para la diversidad cultural y la convivencia plural. La novena tesis quiere proponer por ello la crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una de las tareas prioritarias hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad.

Es obvio, por otra parte, que la crítica intercultural de la globalización neoliberal debe realizarse mediante un estrecho trabajo interdisciplinario y que por eso resulta difícil destacar en ella campos específicos. Lo mismo vale, por cierto, para lo expuesto en las tesis anteriores, en particular en la octava. Con todo, se me permitirá apuntar que la reflexión filosófica intercultural podría centrarse en la crítica de la globalización del neoliberalismo como proyecto político que para su funcionamiento y expansión mundial, necesita combatir la diversidad cultural de la humanidad en dos momentos fundamentales de la misma, a saber, la cosmología y la antropología. O sea, que se trataría de criticar desde la pluralidad de las cosmologías y antropologías de la humanidad la imagen del mundo y el tipo de ser humano que implica la globalización del neoliberalismo. De esta suerte podría la filosofía intercultural hacer una contribución específica a la articulación de los estudios y de las prácticas interculturales como alternativa a la globalización neoliberal y sus estrategias, indicando o reconsiderando pistas interculturales para replantear hoy la "cuestión antropológica", en vistas precisamente a revertir las consecuencias de la revolución antropológica que significó la modernidad europea capitalista con su exaltación del dinero a categoría de mediación de mediaciones³⁶. De entre las muchas fuentes a las que se podría remitir aquí para orientarse en este trabajo crítico, cabe destacar las importantes aportaciones de la teología y la filosofía de la liberación, tanto en América Latina y el Caribe como en otros continentes³⁷, y las contribuciones de la actual antropología filosófica crítica³⁸.

Décima tesis

Una de las instituciones más efectivas y decisivas

Antonio Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia*. Sevilla, 2004, págs. 31-41. Alejandro Serrano Caldera, *La unidad en la diversidad*. Managua, 1993; *Estado de derecho y derechos humanos*. León (Nicaragua), 2000; y *Razón, derecho y poder*. Managua, 2004; y Fidel Tubino (coeditor), *Interculturalidad y política*. Lima, 2002; "Interculturalizando el multiculturalismo", en CIDOB (Hrsg.), *Interculturalidad. Balance y perspectivas*.

para el matenimiento y fortalecimiento de la cultura dominante es, a mi modo de ver, la institución vigente de enseñanza superior y, concretamente, el actual sistema de especialización universitaria. De ahí que la tesis décima contemple la propuesta de que la lucha por mejorar las condiciones para una humanidad intercultural conviviente tiene que hacerse cargo de que la universidad actual es en gran medida un cementerio para la diversidad cultural de la humanidad; pues su sistema de investigación, de trasmisión y de aplicación de conocimientos está al servicio de un modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante, cuya hegemonía supone justamente la destrucción, o al menos la desactivación y neutralización, de las alternativas cognitivas y tecnológicas de los patrimonios culturales de la humanidad. Sin olvidar, naturalmente, el fuerte control y la manipulación de la investigación que significa la mayoría de los programas de financiamiento estipulados en el sistema vigente.

Desde la interculturalidad hay que reclamar entonces una radical reforma de la universidad actual; es más, hay que hacer críticas contextuales de la universidad para reformular su ideal, su sentido y su función. Un mundo intercultural, una humanidad conviviente que comparte y fomenta su diversidad cognitiva y cultural en general, necesita universidades contextuales vinculadas a sus regiones y a los saberes de sus comunidades. Pero las necesita no como escuelas de autorreferencias, sino como "hogar" de memorias para el diálogo y la convivencia planetaria, esto es, para abrirse a la riqueza de los otros y construir así, con la participación de todos, la universidad intercultural como espacio intercontextual de diálogo de saberes y culturas. Para afrontar esta tarea, creo que la recuperación de la idea y experiencia de la "Reforma Universitaria" y de las universidades populares en América Latina y el Caribe podría representar una orientación importante³⁹; lo mismo que los esfuerzos que se realizan por iniciativa del ORUS (Observatoire International de Reformes Universitaires)⁴⁰; y, en un plano más concreto, el proyecto de investigación coordinado por el Instituto de Misionología de Aachen, Alemania, sobre la contextualización e internacionalización de los planes de estudios en las carreras universitarias de filosofía y teología⁴¹.

Undécima tesis

Barcelona, 2002, págs. 181-194.

³⁵ Cf. www.corredordelasideas.org

³⁶ Ver sobre este punto la reciente obra de Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese des modernen Denkens*. Springe, 2004.

³⁷ Para América Latina y el Caribe ver Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, 2003; y la bibliografía ahí indicada. Para África y Asia ver respectivamente: Peter Kanyandago (ed.), *Marginalized Africa*. Nairobi, 2002; y Michael Amaladados (ed.), *Globalization and its victims*. Delhi, 1999.

³⁸ Para un análisis panorámico de los diferentes enfoques actuales ver Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica*. Bilbao, 2004.

³⁹ Cf. Hugo E. Biagini, *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuencias*. Buenos Aires, 2000; Dardo Cuneo, *La reforma universitaria*. Caracas, 1975; y sobre todo Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política*

A nadie se le escapa, me parece, que los tiempos que corren no son tiempos propicios para la interculturalidad. Y ante la violencia sistemática de un imperio que, sin contrapeso, se ha decidido a mostrar su "cara terrible" castigando y criminalizando las alternativas, es más, que está literalmente hablando en pie de guerra contra la diversidad cultural y sus consecuencias, es posible caer en la tentación de la resignación o en la impostura de convertir la interculturalidad en un juego académico de teorías e interpretaciones vacías. Sobre este trasfondo quiere la tesis undécima recapitular todo lo propuesto hasta ahora reafirmando la necesidad de mejorar las condiciones de la interculturalidad, mas justo en tanto que un plan alternativo de acción teórica y práctica que necesita ambos momentos con igual primordialidad para no desvirtuarse. Parfraseando a Marx quiero recordar con esta tesis que no basta con interpretar interculturalmente el mundo, sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural. Interculturalidad o barbarie podría ser, pues, la palabra de paso de esta generación; pero desde la conciencia, insisto, de que para contener la barbarie o evitar que el destino de la humanidad sea la cárcel y/o el manicomio, eso exige el compromiso de la acción.

en América Latina. 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria. México D. F., 1978; y para la idea de las universidades populares ver Julio Antonio Mella, Documentos y artículos. La Habana, 1975.

⁴⁰ Cf. www.orus-int.org.

⁴¹ Cf. HYPERLINK <http://www.mwi-aachen.org>, así como las publicaciones en las que se presentan los primeros resultados de este proyecto: David Kwang-sun Suh, Annette Meuthrath, Choe Hyondok (eds.), Charting The Future of Theology And Theological Education In Asian Contexts. Delhi, 2004; Luke G. Mlilo, Nathanaël Y. Soédé (eds.), Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la theologie et la philosophie en contexte africain. Frankfurt, 2004; Raúl Fornet-Betancourt (ed.),



Interculturality, Gender and Education. Frankfurt, 2004.

DEMOCRACIA, INCERTIDUMBRE Y ABSTENCIONISMO

Algunos malestares políticos de nuestra época

Norman José Solórzano Alfaro

La crisis actual de la democracia tiene que ver no solo con la corrupción y la insuficiencia de sus instituciones y prácticas, sino también con el concepto mismo. En parte, esa crisis proviene de que no queda claro lo que significa la democracia en un mundo globalizado. Sin duda la democracia va a significar algo distinto de lo que se entendió por democracia en el contexto nacional durante la modernidad (Hardt y Negri, 2004: 268).

La cuestión de la democracia ha sido un asunto ampliamente debatido en la modernidad, lo cual ha generado propuestas de modelos diversos que han pretendido dar respuestas a los desafíos de los distintos momentos históricos. Estos debates por lo general se han dado en contextos tensionados entre unas tendencias con pretensión de hegemonía y aquellas que las impugnan, lo que ha engendrado una dinámica de lucha entre los diversos sistemas políticos, cada uno de los cuales se dice portador de la idea (única) de democracia, cuando en realidad solo puede tratarse, y se trata, de una idea (específica) de democracia.

A la vez, en alguna medida, esos debates han servido para marcar cambios y transformaciones históricas. Y es lo cierto que el panorama mundial actual está sometido a transformaciones, que no siempre son parejas, pero van acompañadas de cambios en los saberes y las prácticas, entre otros aspectos, lo que nos coloca en una situación de "transición paradigmática" (Santos, 1999; 2003a; 2003b; 2004).

Pues bien, es en ese contexto en transformación donde se vuelve a plantear la discusión sobre lo que se considera democracia en el mundo actual, cada vez más globalizado. Y es ahí donde se sitúan estas reflexiones.

En esa línea, en lo que sigue se intenta mostrar, en grandes rasgos, algún aspecto del malestar que se percibe en las llamadas democracias contemporáneas, ya que en democracia, en tanto modo político, los pueblos han podido repensarse a sí mismos y sus sistemas (institucionales, normativos, axiológicos, etc.) a partir de sus propios malestares, permitiéndoles reconstituirse y avanzar a nuevos estadios históricos.

1. Democracia e incertidumbre

Autores como Hardt y Negri (2004) plantean la cuestión de que en las condiciones históricas mundiales, de un mundo cada vez más globalizado, no hay claridad

respecto de lo que significa “democracia”.

Esto es cada vez más claro cuando desde los centros del poder mundial se postula y se trata de imponer un modelo específico, que se podría denominar de “democracia mínima”, cuyos contenidos serían, básicamente: la libertad de contratos, principalmente para las empresas transnacionales; una defensa de la propiedad de las mismas corporaciones transnacionales; elecciones libres, con candidatos afines, cuando no serviles, a esos centros del poder mundial, y, por último, sistemas policíacos y represivos capaces de contrarrestar a los recalcitrantes y “terroristas”, pero, a la vez, eficientes en la tarea de hacer “gobernables” a las masas descontentas, ya sean de sectores nacionales empobrecidos o de migrantes, por ejemplo. Este modelo minimalista es postulado como toda la democracia, y lo tratan de imponer por diversos medios, desde la presión económica y cultural, hasta la amenaza militar.

Frente a ese modelo y su pretensión de hegemonía, que hoy ha adquirido el carácter de una pretensión neoimperialista, se levantan voces disidentes y se ha venido organizando, ya sea en el ámbito local, nacional e internacional, una resistencia que no es homogénea en sus formas, demandas e integraciones, aunque mantiene una convocatoria activa y constante. La movilización de esta resistencia también tiene carácter de masiva y global, como lo hemos visto en las movilizaciones sociales de protesta y resistencia en torno a las reuniones cumbres del FMI y del G8, por ejemplo, o manifestándose contra la guerra de los Estados Unidos contra Irak, e igual en otros momentos y lugares.

En estos escenarios ampliamente tensionados se ha ido instalando, a la vez, una fuerte dosis de incertidumbre respecto de las posibilidades y los límites de lo que constituye “nuestro mundo”. Y esa incertidumbre alcanza, también, las ideas y prácticas que se tenían por democráticas en los períodos previos.

Esto es lo que lleva a asumir el reto de repensar la democracia para esos nuevos escenarios y procesos, lo cual, de alguna manera, pasa por una vuelta a las ideas clásicas de democracia, que son de tipo material —como apunta Hinkelammert (1990; 2003)—, pues las críticas más profundas y las tareas más urgentes para las democracias actuales tienen que ver con los problemas de la (in)satisfacción de necesidades humanas de las poblaciones, particularmente las empobrecidas del llamado “Tercer Mundo”.

En ese sentido, cuando se habla de “democracia” se hace referencia a un esfuerzo por ejercer un control social sobre el ejercicio del poder y hacerlo funcional a los fines de generar las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que plasman en normativas, instituciones y valores, para que la población pueda solventar sus necesidades y desarrollar todas sus potencialidades, en el más pleno sentido (Roitmann, 1998).

Por lo tanto, la democracia no es sólo un orden político, sino también, y en igual medida, un orden de convivencia y modo de vida. Es nada menos que un marco para que florezca la humanidad, y no para que medren sólo unos pocos (Giner, 1996:21 —las cursivas son del original).

De esta capacidad política, social, cultural y económica de dar respuesta a las grandes demandas y problemas que enfrentan las poblaciones, los sistemas (que se pretenden) democráticos obtienen su validez material. Aseguradas esas condiciones, los sistemas (que se pretenden) democráticos deben de igual forma hacer explícitos y transparentes sus fines y los medios que optan para alcanzarlos. Al respecto, deben declarar el horizonte de sentido que los orienta, así como los procedimientos que emplean, de lo cual derivan, su validez formal.

Por supuesto, esa validez, integralmente considerada, no es algo fijo o estático, que se obtiene de una vez y para siempre, sino que responde al mismo proceso histórico, por tanto, más bien se trata de un proceso de validación de las mediaciones (instituciones, normativas, valores, instrumentos, etc.) que se instauran para dar satisfacción a aquellas demandas y problemas. Asimismo, en la medida que se satisfaga esa doble condición ¹, las cuales son mutuamente dependientes, se puede predicar de un sistema que se trata de una democracia; aun cuando esto no implica que se esté en presencia de un pleno desarrollo de las dos dimensiones señaladas.

También, cuando se habla de democracia con sentido de su historicidad, lo que en estricto sentido se hace es apuntar a los procesos de democratización, integral y concientemente orientados, que suponen una conciencia secularizada de las relaciones sociales, un uso regulativo y estratégico de los instrumentos (instituciones, normas, valores, entre otros), la posibilidad de negociar consensos y dialogar disensos y una práctica guiada por una ética de respeto a la persona humana viva.

Lo contrario, cuando se pierde de vista aquella co-dependencia entre los aspectos llamados “materiales” y los “formales”, de modo que se tiende a privilegiar una dimensión en detrimento de la otra, es cuando se puede caer en el predicamento de tener que adjetivar la

¹ Adviértase que el recurso de distinguir entre validez material y validez formal es solo un recurso analítico, no una situación pragmática, por lo cual se insiste en la doble condición, mutuamente dependientes, que deben satisfacer los sistemas políticos en ese proceso de validación. Así, por ejemplo, en el caso de un estado de derecho que se pretende democrático, como el “...modelo constitucional-garantista la validez ya no es un dogma asociado a la mera existencia formal de la ley, sino una cualidad contingente de la misma ligada a la coherencia de sus significados con la Constitución... [que son: njsa] los derechos fundamentales constitucionalmente establecidos...” (Ferrajoli, 1999: 26).

² En el marco de los estados nacionales, las relaciones sociales se guían y explican conforme un principio pactista (contrato social). En el marco

democracia, sea como “democracia liberal”, “democracia electoral”, “democracia social”, o cualquier otra forma particularizada de democracia.

Este fraccionamiento y parcialización se puede notar en aquellos sistemas que, incluso cuando han privilegiado la dimensión material, implementaron sistemas institucionales autoritarios y opacos, como fue el caso de las experiencias del socialismo histórico; o bien, el caso contrario, el de los sistemas liberales, que han enfatizado los aspectos meramente procedimentales, pero con abstracción de las demandas y necesidades materiales de las poblaciones.

Para enfrentar esos peligros, la institucionalidad (que se denomina) democrática debe crear, entre otros, los procesos educacionales y comunicacionales que provean a toda la población de información oportuna y relevante, de manera que se faciliten y produzcan condiciones adecuadas para una toma de conciencia y participación continua de todos y todas; pues cuando hay ignorancia de lo que pretende una institución (fines y medios), se originan situaciones de desconfianza y descrédito ante la población. Además, ese es un caldo de cultivo para prácticas de corrupción y deslealtad, que llevan a que la población se manifieste con actitudes de franca desafección política.

Asimismo, los pueblos en democracia tienen la posibilidad de articular un presente sobre la base de una memoria histórica, y apuntar un futuro posible. Respecto de ese horizonte utópico la población puede converger y unir sus fuerzas en procesos de construcción colectiva de un (su) mundo, lo que implica la posibilidad de generar pluralidad de modos de vida y proyectos de vida. Esto es así aun cuando los sujetos, particularmente vistos, puedan no ser conscientes y explícitamente adherentes del modo de vida democrático en que están inmersos.

Esa posibilidad, sin embargo, no predetermina ningún modo y proyecto de vida específico como el más democrático en relación con otros, pues este es un juicio que solo se puede establecer por la vía del discernimiento de sus consecuencias prácticas. Esto último es lo que suscita procesos de identificación, personal y colectiva, con el sistema y da pie a la afección política, vale decir, engendra e impulsa esquemas de percepción, de acción y de representación afines a la democracia.

Más cuando ese horizonte se pierde o no se logra vislumbrar de forma nítida, o bien, se llega a considerar natural el estado de cosas políticamente existentes, se desemboca en la incertidumbre, con lo que se corre el riesgo de empezar a actuar por miedo antes que por decisiones razonadas y consensuadas políticamente.

2. Incertidumbre

y abstencionismo

En la modernidad, la idea de democracia tuvo diversas innovaciones respecto de la concepción antigua (verbigracia, grecolatina) de democracia. Una de ellas es la adopción del juego de mayorías y minorías, para configurar una “voluntad general” o “democracia de todos” como el principio que orienta la toma de decisiones.

Conforme a este principio las mayorías deben respetar y no oprimir a las minorías, mientras que las minorías deben asumir los consensos mayoritarios y acuerparlos como decisiones colectivas, sin que esto signifique una abdicación de su parte, sino la convicción de estar en un proyecto común. Todavía más, las minorías pueden apropiarse, pero también pueden resignificar y hasta contestar las decisiones y los proyectos de las mayorías cuando no existe una identificación con el proyecto común, o bien, como distanciamiento y denuncia de que no existe un tal proyecto común.

En todo caso,

...[e]ste paso de la mayoría a todos es un salto semántico pequeño, pero ¡que consecuencias tan extraordinariamente radicales tuvo! Esta universalidad viene acompañada de otras concepciones no menos radicales tales como la igualdad y la libertad. Para que todos gobernemos, nuestros poderes han de ser iguales, con libertad para actuar y elegir a cada uno lo que le plazca (Hardt y Negri, 2004: 278 —las cursivas son del original).

Otra de las innovaciones que se realizan en la modernidad consiste en la introducción de la noción de representación como

...mecanismo práctico característicamente moderno, que haría posible el gobierno republicano en los extensos territorios del Estado-nación (Hardt y Negri, 2004: 278s.).

Así, las democracias contemporáneas son de tipo representativo y el procedimiento operativo es el juego electoral, que en sociedades de masas se ha impuesto como el método de la representación política.

Estas innovaciones permitieron configurar una forma de democracia que, simplificando, se puede denominar “democracia representativa”, la cual ha tenido su nicho y condiciones de posibilidad en el marco de los estados nacionales. Esto es, hasta fines del siglo XX, la democracia representativa operaba en un mundo que en el ámbito global se articulaba sobre la base de las relaciones internacionales entre estados soberanos y la diplomacia, como alternativa ante la guerra —problema que, sin embargo, no quedó del todo resuelto, como pudo dar cuenta la

historia del siglo XX y los albores del siglo XXI—, y, en el ámbito nacional, estaba definido por criterios de soberanía y ciudadanía, dentro de límites territoriales más o menos definidos.

Ahora que, ese tipo de democracia hoy se ve afectada, tanto por viejos problemas irresueltos, como la guerra, cuanto por otros nuevos que vienen aparejados con los procesos de globalización, como la quiebra y transformación de las relaciones sociales², la crisis ambiental y las nuevas formas de hegemonía neoimperial, todo lo cual ciernen una amenaza de exterminio para la especie.

En ese sentido, el contexto actual, mundial y nacional, parece estar matizado por sensaciones de incertidumbre frente al futuro y de descrédito de las instituciones y demás mecanismos implementados hasta el presente. Ante ello la población puede asumir una actitud indolente, no obstante esta solo se mantiene por un tiempo específico. Sin embargo, cuando se traspasa ese límite de indolencia, empiezan a aparecer expresiones del malestar de las más diversas formas. Este es el momento cuando las personas y los colectivos comienzan a cuestionar y contestar el orden existente, pero también a proponer y gestar alternativas.

Al respecto, hoy se habla de “governabilidad” como una manera de aminorar u obviar el impacto de ese malestar social. Pero —tomando una breve bifurcación—, el sentido original de la categoría “governabilidad” era determinar una medida de la indolencia de la población ante decisiones de las clases políticas y los gobiernos que la afectaban directamente, aunque sin que se suscitara en ella una reacción en sentido contrario, de protesta o resistencia contra esas medidas.

La gobernabilidad emerge como estrategia y método de gestión de la hegemonía, y, como tal, es operativa tanto en contextos democráticos cuanto en los autoritarios y totalitarios. De ahí que las sociedades “más gobernables” han sido las que se encuentran sometidas a gobiernos dictatoriales y militares fuertes (verbigracia el Chile de Pinochet). Con todo, cuando se abren espacios de democratización, las personas y los colectivos empiezan a formular demandas y plantear cuestionamientos al orden existente, con lo que la resistencia y la reacción populares pueden tener una escalada cada vez mayor. En ese momento, para quienes pretenden establecer su hegemonía sin contestación alguna, esas sociedades comienzan a ser consideradas “ingovernables”.

de los procesos de globalización, que tienden a difuminar la figura de los estados nacionales, tal como se habían construido en el período anterior, el principio pactista se debilita —dirían los posmodernos que hasta la metáfora del “contrato social” queda obsoleta como gran metáfora, y es sustituida por otras de menor calibre— y se da cabida a formas antiguas y nuevas de organizar (o desorganizar) las relaciones sociales (Santos, 2003a: 277ss.)

³ Es relevante conocer lo que sucede en esta materia, habida cuenta que en Costa Rica la cultura electoral ha tenido avances significativos, o, como dijera Walter Antillón (2005: 17): “La comunidad costarricense

Por otra parte, igualmente hay un sentido positivo de la categoría “governabilidad”. En este caso se tiende a atenuar y ocultar las debilidades teóricas y los sesgos ideológicos de dicha categoría. Este es un sentido que, por supuesto, ha sido elaborado por sectores progresistas, si bien funcionalmente anclados en el paradigma hegemónico. Así, la gobernabilidad tiene que ver con la posibilidad de llegar a consensos y acuerdos que recuperen la dirección política y el control democrático sobre los procesos de reforma económica e institucional.

En esa línea, de igual modo son diversos los enfoques sobre gobernabilidad. Así, específicamente desde un enfoque denominado “governabilidad democrática”, se busca establecer una frontera entre el mercado y el interés público. Se reconoce la pluralidad de formas posibles en una economía de mercado, regulada democráticamente y opuesta a la mercantilización de todas las esferas de la sociedad, para llegar a un tipo de gobernabilidad en el que se construyen puntos de articulación entre las políticas, las instituciones y los arreglos sociales, para estructurar y darle sostenibilidad a sectores claves del desarrollo.

Como quiera que sea —volviendo a nuestro rumbo—, cuando en las democracias se origina un ambiente de incertidumbre, la población empieza a expresar su malestar de diversas maneras.

Entre las que afectan específicamente el juego electoral³ aparecen, entre otras, el voto de castigo, que es un mecanismo comúnmente utilizado en los sistemas parlamentarios, mediante el cual la población expresa su desaprobación ante una decisión o acción del gobierno de turno, y que puede ocasionar, eventualmente, la caída de éste (por ejemplo, los recientes casos del gobierno laborista en el Reino Unido, y socialdemócrata en Alemania, los cuales se ven presionados por la pérdida de sus mayorías parlamentarias).

Aparece asimismo el abstencionismo, que en cuanto acción masiva puede significar un juicio crítico al propio sistema político. Este fenómeno, común en los sistemas democráticos del llamado Primer Mundo (Ramírez, 2005) donde las capacidades de satisfacción de demandas inmediatas y de rearticulación del sistema capitalista puede amortiguar su impacto, se vuelve un problema mayúsculo en los incipientes sistemas democráticos del llamado Tercer Mundo, pues aquí se tienen menos vías para generar el proceso de validación que otorgue algún sustento y duración, por ejemplo, a los gobiernos de turno.

A la vez, cuando no se tiene claro el horizonte de acción y se pierde credibilidad en las ofertas políticas, aunado al vaciamiento de la densidad política de las instituciones y, en general, del espacio público, la población puede empezar a alejarse de los mecanismos pre-establecidos y darle la espalda al sistema político.

tiene una aceptable cultura electoral, pero está muy lejos de haber alcanzado una cultura auténticamente democrática”.

Esto ya sea de forma indirecta, mediante la naturalización de lo existente, aunque eso existente esté “definido por el miedo, la injusticia, la pobreza y la falta de libertad que afecta a tanta gente” (Hardt y Negri, 2004: 357), pero esta opción —ya se indicó— solo es momentánea, puesto que resulta insustentable en el mediano y largo plazo. O bien, en forma directa, mediante la tan temida impugnación insurreccional.

3. Un camino alternativo

En fin, estas consideraciones hacen urgente la “invención de una nueva ciencia de la democracia” (Hardt y Negri, 2004: 357), que coadyuve en la recuperación de la esperanza y provea recursos de diversa índole para la resistencia frente a la arbitrariedad, la injusticia, la falta de libertad y la pobreza, que afectan cada día a más y más gentes. Y este reto se asume en el contexto que hemos reseñado, por tanto, implica un esfuerzo a contracorriente. Sin embargo,

...nuestros sueños hacen necesario (aunque todavía no posible) otro mundo. Cada vez más, la escala global parece el único horizonte imaginable para el cambio, y la democracia auténtica la única solución factible (Hardt y Negri, 2004: 358).

Bibliografía

- Antillón Montealegre, Walter, 2005: “La Asamblea Legislativa: legitimación y legitimidad”, en *Aportes* (Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO)—UNA, Heredia (Costa Rica)), No. 2, abril.
- Ferrajoli, 1999: *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.
- Gallardo, Helio, 1989: *Actores y procesos políticos latinoamericanos*. San José, DEI.
- Giner, Salvador, 1996: *Carta sobre la democracia*. Barcelona, Ariel.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, 2004: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debate.
- Hinkelammert, Franz, 1990: *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 2a. ed.
- Hinkelammert, Franz, 2003: *El sujeto y la ley*. Heredia, EUNA.
- Ramírez, Sergio, 2005: “De acá de este lado”, en *La Nación* (San José), 29 de mayo, pág. 31A.
- Roitmann, Marcos, 1996: *La democracia de la razón*. Panamá, Acción Cultural Ngóbe.
- Roitmann, Marcos, 1998: *Las razones de la democracia*. Toledo,

Sequitur.

- Santos, Boaventura de Sousa, 1999: *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia—ILSA, 1a. reimpr.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2003a: *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia—ILSA.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2003b: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brower.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2004: *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um discurso sobre as Ciências revisitado*. São Paulo, Cortez editora.

Atención

Nuevo número de fax
del DEI

(506) 280-7561

EL PECADO "EN" LA IGLESIA Y EL PECADO "DE" LA IGLESIA

PEQUEÑO HOMENAJE A KARL RAHNER

Eduardo Bonnín Barceló

Con motivo del Año Jubilar 2000 Juan Pablo II reconoció en diversas ocasiones los pecados de los miembros de la Iglesia y pidió perdón por ellos. Pero, ¿hasta qué punto el pecado de sus miembros afecta a la misma Iglesia, de tal modo que no sólo podamos hablar de pecado "en" la Iglesia, sino del pecado "de" la Iglesia?

El Concilio Vaticano II trató del asunto, al menos indirectamente, al afirmar que

...la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación (LG 8e).

Es verdad que la constitución *Lumen gentium* (LG) evita el término de "Iglesia pecadora" (hubiera sido emplear un lenguaje demasiado parecido al de Lutero cuando afirma que el cristiano es "al mismo tiempo justo y pecador"), pero afirma el contenido objetivo, es decir el hecho de que la Iglesia en sí misma es afectada por el pecado de sus miembros ¹. Esta realidad queda confirmada en la misma constitución cuando declara más adelante que

¹ Cf. K. Rahner. "El pecado en la Iglesia", en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*. Barcelona, Editorial Juan Flors, 1966, vol. I, págs. 433-448. Este artículo es fundamental para el tema que vamos a tratar. Puede encontrarse igualmente, con una traducción distinta y con el título "Iglesia pecadora según los decretos del Segundo Concilio Vaticano",

los pecados de sus miembros hieren a la Iglesia (LG 11b).

Un texto parecido se encuentra en el decreto sobre el ecumenismo al afirmar:

La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente (UR 6a).

Aludiendo a los pecados contra la libertad religiosa, la declaración conciliar sobre este tema dice que

...en la vida del Pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él (DH 12a).

A menos que se haga una distinción, ajena por completo al espíritu del Concilio, entre Iglesia y Pueblo de Dios, aquí también se está diciendo implícitamente que la Iglesia es pecadora.

He recordado antes el texto conciliar de la Iglesia "herida" por los pecados de sus miembros. Sin embargo, la LG no explica en qué sentido queda herida por estos pecados. Es ya función de la teología el explicarlo. Karl

en K. Rahner, *Escritos de Teología*. Madrid, Editorial Taurus, 1969, vol. VI, págs. 314-337.

Rahner lo hizo en los siguientes términos:

La expresión "Iglesia de los pecadores" tiene un profundo significado. No sólo los individuos deben reconocer verdadera y humildemente su condición de pecadores, sino también la Iglesia, pues ella es la comunidad de esos pecadores. Y, en cuanto tal comunidad de hombres pecadores redimida y ordenada por Dios (fruto de la salvación), la Iglesia es el instrumento a través del cual Dios obra la salvación en el individuo (medio de la salvación). Si creyéramos que el pecado de sus miembros no afecta a la Iglesia, ésta no sería realmente el Pueblo de Dios, sino una entidad meramente ideológica, con un carácter casi mitológico. Solamente si la Iglesia se concibe a sí misma como "Iglesia de los pecadores", estará constantemente persuadida y logrará una inteligencia profunda de que ella necesita purificarse y debe aspirar incesantemente a la penitencia y a la reforma interna (LG 8). De otro modo, todas las pretensiones de reforma se quedarán en prudentes recetas y en deseos ineficaces, los cuales podrán perfeccionar el derecho de una institución y desarrollar una gran técnica —y táctica— pastoral, pero no se hallarán en el terreno de la vida real, de la verdadera fe y de la Iglesia humana. Si queda en claro que la Iglesia terrena permanece siempre "la Iglesia de los pecadores", entonces se hace perfectamente comprensible el cómo y el porqué es santa, a saber: por la gracia de Dios. Solamente ésta impide que la Iglesia —en cuanto cuerpo total— se aparte de la gracia y verdad divinas; y la hace indefectiblemente santa. Esa gracia obra de un modo especial en aquel momento en que la Iglesia actualiza plenamente su esencia, a saber en la proclamación definitiva de su fe y en los sacramentos ².

La cita ha sido larga, pero —además de querer ser un homenaje más de los que ha recibido Karl Rahner en los últimos meses— creo que nos coloca en el meollo del problema. Para sustraerse al escándalo de la Iglesia "pecadora" a veces se ha querido distinguir entre dos Iglesias, una santa de arriba y otra pecadora de abajo; o se hablaba únicamente de la "santidad objetiva de la Iglesia", es decir la de sus instituciones fundamentales, sus sacramentos y sus enseñanzas, con el fin apologético de mantener las "notas de la Iglesia".

Sólo hay una Iglesia que es al mismo tiempo, aunque bajo distintos aspectos, santa y pecadora, una "casta meretrix", como fue a menudo llamada desde la época de los padres, siguiendo imágenes del Antiguo Testamento ³.

No obstante la santidad y el pecado no forman parte de la Iglesia en el mismo sentido. La relación entre pecado y santidad en la Iglesia no es la de una mera yuxtaposición extrínseca de ambos elementos distribuidos entre distintos miembros, sino, por el contrario, la santidad de

² Ibid., pág. 446.

la Iglesia tiene una clara preeminencia sobre su condición de pecadora.

Si la santidad de la Iglesia es luz, el pecado es su sombra. Si la santidad manifiesta su esencia, el pecado la oscurece. Pero el pecado no emana de la esencia de la Iglesia, sino que irrumpe en ella. Y, por lo tanto, no pertenece, como oscura paradoja, a la esencia de la Iglesia, sino que hay que adscribirlo a su negación ⁴.

Resumiendo, la santidad y el pecado no tienen la misma relación para con el fondo esencial de la Iglesia y no pertenecen a ella de igual manera. La Iglesia es indefectiblemente santa (LG 39), pero no es indefectiblemente pecadora.

Por otra parte, aunque debido al tema que estamos estudiando, hemos insistido en la pecaminosidad de la Iglesia, no queremos de ningún modo negar la santidad que se ha manifestado y continúa manifestándose en muchos de sus miembros, muy especialmente en María como expresión cumplida, ya en su vida terrena, de la Iglesia "sin mancha ni arruga" (Ef 5,27). Pero ya Santo Tomás afirmaba:

La Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga, es el último fin hacia el cual somos conducidos por la pasión de Cristo. Esto, pues, se realizará en la patria celestial, no en esta vida ⁵.

1. La Iglesia penitente

Porque está "necesitada de purificación" —afirma la LG— la Iglesia "avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación" (No. 8c). El decreto sobre el ecumenismo añadirá que

...es llamada por Cristo a esta perenne reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente (UR 6a).

La Iglesia, pues, no sólo es un instrumento de gracia a través de sus sacramentos para la reconciliación entre Dios y los seres humanos, sino que ella misma está llamada al arrepentimiento, a la penitencia, a cambiar todo aquello

³ H. Küng. La Iglesia. Barcelona, Editorial Herder, 1970, pág. 391. A propósito de la unidad de la Iglesia, téngase en cuenta el texto de la LG 8a: "La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino". Por esto no es aceptable esta alusión que ahora hacen algunas personas críticas a la "Iglesia institucional", como si ésta fuera algo distinto de la Iglesia propiamente dicha.

⁴ H. Küng, op. cit., pág. 391.

⁵ Suma Teológica, III, q. 8, a. 3, ad 2.

⁶ Cf. José Ramos-Regidor. El sacramento de la penitencia. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, pág. 112.

que en ella oscurece la presencia del Reino de Dios. Pero como la Iglesia es una realidad concreta, son todos sus miembros, aun aquellos que no participan de la gracia y de la vida de Dios, los que tienen que esforzarse para que, luchando contra el pecado, y mediante una continua conversión y renovación de sí misma, intente superar estas situaciones de injusticia que se encuentran en el interior de su realidad viviente⁶. Es por esto que podemos decir que la Iglesia es sujeto de la conversión y de la penitencia, lo cual debe llevar consigo el que las actitudes de humildad, de contrición y de servicio prevalezcan sobre las actitudes de superioridad y de prepotencia. Este autoconocimiento de saberse necesitada de perdón se expresó en diversos documentos del Concilio Vaticano II, por ejemplo en la *Gaudium et spes* (GS) cuando se declara que en el nacimiento del ateísmo moderno

...pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que con el descuido de la educación, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral o social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión (No. 19c).

El mismo sentido penitente se expresa en la misma constitución cuando se deplora, aludiendo al caso Galileo, que la oposición entre la ciencia y la fe que muchos han establecido es debido a

...ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos (No. 36b).

Más claramente se manifiesta el espíritu de contrición cuando el Vaticano II pide perdón "a Dios y a los hermanos separados" por las faltas cometidas contra la unidad de la Iglesia (UR 7b). Finalmente recordemos el texto, ya citado, de la declaración sobre la libertad religiosa donde el Concilio confiesa que en esta materia se ha dado en la vida del Pueblo de Dios "un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él" (DH 12a), y el párrafo de la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas en que se deploran "los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos" (NE 4g).

Sin embargo, cuando pienso en la Iglesia pecadora, no puedo nunca olvidar que "yo soy la Iglesia". No es válido el acusar a la Iglesia desde fuera, cuando se trata de los cristianos. Dice Karl Rahner:

Si el pecado en la Iglesia llamase por de pronto a

⁷ "Iglesia de los pecadores", en *Escritos de Teología*. Madrid, Editorial Taurus, 1969, vol. VI, pág. 311.

nuestra conciencia los propios pecados; si nos aclarase para nuestro propio estremecimiento que también nuestros pecados son pecados de la Iglesia, que todos contribuimos con nuestra parte a su pobreza y a su indigencia; que así vale, aunque nuestros pecados no tengan su sitio en ninguna crónica de escándalos eclesiásticos; entonces nos encontraremos en la auténtica actitud, a saber, en la cristiana, para ver en su luz verdadera los pecados de la Iglesia. Tal vez entonces, en tanto está en nuestro poder y es nuestra obligación, ansiaremos, lamentaremos, combatiremos e intentaremos mejorar... Soportaremos el escarnio de la Iglesia y lo padeceremos como propio, ya que —queramos o no queramos— a ella pertenecemos y en ella hemos pecado⁷.

2. La Iglesia que ofrece el perdón

El fruto del sacramento de la penitencia no solamente es la reconciliación con Dios, sino también la reconciliación con la Iglesia "herida" por el pecado de sus miembros. "El cristiano que peca, peca contra su eclesiasticidad substancial y contra la Iglesia"⁸. Este sentido eclesial del pecado lo vivió intensamente la comunidad cristiana de los primeros siglos. Es imposible, de hecho, comprender la antigua disciplina penitencial si no se tiene ante los ojos este aspecto eclesiológico del pecado. Los que ahora lo han olvidado son los que dicen que es suficiente confesarse directamente con Dios. En su práctica penitencial la antigua Iglesia no es sólo la representante de Dios, que ayuda al pecador a despojarse de su culpa ante la divinidad, sino que es ella misma la que reacciona ante el agravio que le ha sido infligido. De hecho, muchos teólogos afirman que la reconciliación con Dios es el efecto de la reconciliación con la Iglesia. Ésta readmite en su comunión plena al pecador arrepentido, lo reintegra en la comunidad y, por medio de esta reintegración, lo reconcilia con Dios⁹.

Karl Rahner ha tratado con su peculiar estudio este sentido eclesial de la penitencia con las siguientes palabras:

El que haya comprendido esto reconocerá también que la protesta más auténticamente cristiana contra el pecado en la Iglesia consiste en acusarse a sí mismo ante la Iglesia, ante la que uno se ha hecho culpable por sus propios pecados (grandes y pequeños). Desde que el Verbo de Dios se hizo hombre y en su santo Espíritu se ligó perpetuamente con la comunidad de los redimidos, el tibi soli peccavi del salmo penitencial no tiene ya la resonancia de un individualismo solitario.

⁸ K. Rahner. "Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia", en *Escritos de Teología*. Madrid, Editorial Taurus, 1961, vol. II, pág. 143.

⁹ Cf. E. Aliaga. "Penitencia", en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, vol. II: Sacramentos. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pág. 441.

¹⁰ K. Rahner. "Verdades olvidadas...", op. cit., pág. 146.

¹¹ Cf. G. Florez. *La reconciliación con Dios*. Madrid, BAC, 1971, págs.

Ya no quiere decir: mis relaciones con Dios en el bien y en el mal conciernen a mí y a Dios y a nadie más. Esto concierne a mí y a Dios. Y por eso a todos. "Yo pecador me confieso a Dios... a todos los santos y a vosotros hermanos, porque he pecado". No haría falta ni sería posible confesarse a los hermanos si no se hubiera pecado también contra ellos con todo pecado que se debe confesar¹⁰.

Por otra parte, en la acción sacramental de la penitencia se verifica de un modo singularmente ejemplar la caridad de la Iglesia. En el perdón que ella concede al pecador se hace presente el amor de la "Santa Madre Iglesia" hacia sus miembros más débiles y necesitados. A través de la reconciliación sacramental la Iglesia cumple el precepto divino del perdón mutuo de las ofensas y ofrece el testimonio de la misericordia de los cristianos como instrumento y signo de la misericordia divina.

Porque todo el cuerpo se siente solidario con el miembro enfermo (cf. 1 Cor 12,26), el amor se vive en la Iglesia de forma visible y misteriosa a través del sacramento de la penitencia, en el que el perdón y la caridad de Dios se entrelazan con el perdón y la paz de la Iglesia¹¹.

El aspecto eclesial del sacramento de la penitencia (en cuanto la Iglesia es la que pide perdón y la que lo ofrece) ha sido especialmente resaltado por el ritual de la penitencia, fruto de la reforma del Concilio Vaticano II. No obstante, el aspecto penitencial de la Iglesia no se reduce al sacramento de la penitencia:

La Iglesia cuando comparte los padecimientos de Cristo y se ejercita en las obras de misericordia y caridad, va convirtiéndose cada día más al evangelio de Jesucristo y se hace así en el mundo signo de conversión a Dios. Esto la Iglesia lo realiza en su vida y lo celebra en su liturgia¹².

Hemos tratado el tema del pecado "de" la Iglesia y "en" la Iglesia sobre todo a partir de los datos del Vaticano II. Pero conviene tener presente que esta cuestión no es una novedad. En un amplio y profundo estudio titulado *Casta meretrix*, Hans Urs von Balthasar¹³ mostró hace ya bastantes años cómo el pecado de la Iglesia es un teológumeno antiquísimo cuyos rastros pueden seguirse ya en el Antiguo y el Nuevo Testamento y en las enseñanzas de los Santos Padres y de los teólogos medievales. En dicho estudio se indica cómo para la teología de los primeros siglos las diversas escenas de la Sagrada Escritura referentes a los pecadores tuvieron gran importancia en orden a la concepción de la naturaleza de la Iglesia. Personajes bíblicos como Eva; Rahab, la prostituta; la esposa de Oseas,

274-275.

¹² "Ritual de la penitencia. Praenotanda", No. 4. En A. Pardo (ed.), *Liturgia de los nuevos rituales y del Oficio Divino*. Madrid, Editorial PPC, 1980, pág. 109.

¹³ Cf. *Ensayos teológicos*, vol. II: *Sponsa Verbi*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964, págs. 239-366.

otra prostituta; la Jerusalén del Antiguo Testamento, tal como es presentada por los profetas, principalmente por Ezequiel 16; Tamar, la mujer que finge ser una prostituta y tiene relaciones con su suegro Judá; la ciudad de Babilonia; la prostituta de Lucas 7; la samaritana; María Magdalena; todas ellas se convierten para los antiguos escritores cristianos en figuras de la Iglesia, al menos por lo que se refiere a su origen.

Entre los muchos textos que presenta Von Balthasar citemos únicamente éste de San Hilario:

La Iglesia está compuesta de publicanos y pecadores y de gentiles. Únicamente su segundo celestial Adán no pecó. Pero ella misma es pecadora, y es salvada al dar a luz hijos que perseveren en la fe¹⁴.

Por este texto y por muchos otros que aduce, Von Balthasar expresa en los últimos párrafos de su largo trabajo:

Que la Iglesia de Cristo, elegida por Él para ser santa e inmaculada, sin mancha ni arruga de ningún tipo, elegida por Dios desde la eternidad para recibir la fe en lugar del niño, en santidad y pureza, que esta Iglesia sea un cuerpo de pecado, manchada, tan mísera y perversa que incluso en sus manifestaciones más auténticas aparezca ampliamente su miseria moral: esto, decimos, es incomprensible. Y, sin embargo, así es verdaderamente. El santo Cuerpo místico de Cristo es un cuerpo en el que se está realizando la redención sin haberse realizado ya completamente; el pecado permanece, pues, siempre presente y activo¹⁵.

Si las cosas están así, alguno podría preguntar: ¿Por qué entonces las declaraciones de perdón de Juan Pablo II durante el Año Jubilar 2000 fueron tan "descafeinadas", ya que el Papa no se atrevió a hablar del pecado de la Iglesia, sino nada más del "pecado de los hijos de la Iglesia" que —eso sí— la Iglesia asume? (TMA 33a). Quizás la respuesta esté en la situación de "invierno eclesial" (del que ya habló Karl Rahner) que estamos viviendo y que lleva consigo no sólo una involución doctrinal sino igualmente un nuevo triunfalismo, que ya creíamos superado. Si aun hablando con un lenguaje tan suave, algunos cardenales de la curia romana pusieron el grito en el cielo ante el propósito del Papa de pedir perdón, imagínense qué hubiera pasado si éste hubiera hablado de la *Casta meretrix*. La ocasión del Año Santo no era el momento más adecuado para entablar nuevas polémicas¹⁶.

Quisiera terminar este pequeño artículo con otra cita-homenaje a Karl Rahner en el vigésimo aniversario

¹⁴ Citado en *Ibid.*, pág. 321.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 352.

¹⁶ Recuérdese que algunos interpretaron el documento de la Comisión Teológica Internacional, *La Iglesia y las culpas del pasado*, como un intento de apoyar al Papa frente a las críticas recibidas. Puede verse el texto en la colección "Actas y documentos pontificios" No. 139 de Ediciones San Pablo, México D. F., 2000.

de su muerte. Son las palabras con que termina uno de sus artículos sobre el tema que aquí hemos tratado, refiriéndose a la Iglesia encarnada en la mujer adúltera de que habla el evangelio de Juan (8,1-11):

“Señor esta mujer ha sido atrapada en flagrante adulterio. ¿Qué dices sobre ello?”. Y la mujer no podrá negarlo. Es un escándalo. Y no hay nada que embellecer. Piensa en sus pecados, que realmente ha cometido, y olvida (¿qué otra cosa podría hacer la humilde sierva?) la oculta y manifiesta magnificencia de su santidad. Por eso no quiere negarlo. Es la pobre Iglesia de los pecadores. Su humildad, sin la cual no sería santa, sabe sólo de su culpa. Y está ante aquel al que ha sido confiada, ante aquel que la ha amado y se ha entregado por ella para santificarla, ante aquel que conoce sus pecados mejor que los que la acusan. Pero calla. Él escribe sus pecados en la arena de la historia del mundo que pronto se apagará y con ella su culpa. Calla un pequeño rato que nos dura, que parecen miles de años. Y condena a la mujer sólo con el silencio de su amor que da gracia y sentencia libertad. En cada siglo hay nuevos acusadores junto a “esta mujer” y se retiran una y otra vez comenzando por el más anciano, uno tras otro. Porque no había ninguno que estuviese sin pecado. Y al final el Señor estará solo con la mujer. Y entonces se levantará y mirará a la cortesana, su esposa, y la preguntará: “Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te ha condenado?”. Y ella responderá con humildad y arrepentimiento inefables: “Ninguno, Señor”. Y estará extraña y casi turbada porque ninguno lo ha hecho. El Señor empero irá hacia ella y le dirá: “Tampoco yo te condenaré”. Besaré su frente y hablará: “Esposa mía, Iglesia santa”¹⁷.

¹⁷ K. Rahner, “Iglesia de los pecadores”, op. cit., pág. 313.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00
- COSTA RICA: ₡ 1.380

Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

EL RÍO SAN FRANCISCO: LAS AGUAS DE LA DISCORDIA

A finales de septiembre pasado, frei Luiz Cappio, ofm, obispo de Barra (Bahía, Brasil), inició una huelga de hambre en protesta por la desviación de las aguas del río San Francisco. Éstas serían llevadas a las cuencas hidrográficas de varios ríos del Noreste Septentrional del país en una cantidad de 26 metros cúbicos por segundo, el equivalente al 1% de la cantidad de agua que va al mar.

Al cabo de doce días de huelga, el gobierno del presidente Luiz Inácio Lula da Silva aceptó analizar y discutir mejor las diferencias en relación al proyecto y construir con la sociedad una propuesta que atienda los intereses de los pueblos ribereños y la población de la región semiárida del noreste brasileño.

La posición de frei Luiz no contó con la adhesión de todos sus colegas del episcopado. Así por ejemplo, el arzobispo de Paraíba, Aldo Pagotto, afirmó que la mayoría de los obispos del Noreste están a favor de la integración de las cuencas del río San Francisco. En su opinión, el desvío de las aguas permitirá el desarrollo sustentable de la región semiárida del Nordeste y generará empleo

e ingresos para doce millones de personas.

La huelga de hambre del obispo de Barra, dijo Pagotto, debe ser vista como un acto personal y aislado de la opinión del episcopado, que no se identifica con la opinión y la posición de muchos obispos brasileños. En todo caso, la presidencia de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), envió una carta a frei Luiz reconociendo la nobleza de su propósito al asumir tal actitud extrema*.

Incluimos a continuación tres pequeños artículos sobre el río y las repercusiones de la huelga de hambre de frei Luiz. Agradecemos al padre José Oscar Beozzo el envío de estos artículos, así como sus oportunas aclaraciones y sugerencias.

* Cf. "Obispo recibe a Ministro y concluye su huelga de hambre", Recife, octubre 7 (ALC 594/2005).

El río San Francisco: padre y madre de un pueblo

Dom Frei Luiz Flávio Cappio, ofm ¹

Este texto fue escrito por frei Luiz para el Curso de Verano de 2004: "El agua es vida: don de Dios y responsabilidad humana" del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y a la Educación Popular (CESEP) de São Paulo. En este curso fueron examinadas dos áreas muy diferentes desde el punto de vista del agua: la Amazonia,

donde se encuentra la mayor concentración de agua dulce de todo el mundo, y el semiárido nordestino, la región más seca de Brasil.

Para el semiárido pedimos un estudio a Roberto Malvezzi, sociólogo, miembro de la Comisión Pastoral de la Tierra y uno de los mayores conocedores de la problemática de la sequía en la región y animador de la búsqueda de soluciones de convivencia con las dificultades y oportunidades del semiárido. Pedimos también al obispo frei Luiz, un testimonio de carácter más personal, pues había recorrido a pie, durante más de un año, los 2.400 kilómetros entre las nacientes y la desembocadura del río San Francisco, convirtiéndose después en obispo de la diócesis de Barra, Bahía, situada en las márgenes del mismo río.

José Oscar Beozzo

¹ Dom frei Luiz, nació en Guaratinguetá, São Paulo, el 4.10.1946 e hizo sus estudios filosóficos y teológicos en Curitiba, Paraná, y Petrópolis, Rio de Janeiro. Cursó Ciencias Económicas, Contables y Administrativas en la Universidad Católica de Petrópolis. Fue consagrado obispo de Barra, Bahía, el 6.7.1997. Es autor de los libros: Catecismo, Água Viva. Aparecida, Editora Santuário; Rio São Francisco, uma Caminhada entre a Vida e a Morte. Petrópolis, Editora Vozes.

² Se llama así a la región con esa forma geométrica que comienza al

Opará, río-mar, río tan grande como el mar. Éste fue el primer nombre dado al río. Las naciones indígenas, habitantes originales, vieron el río como espacio sagrado de vida, presente y presencia del Creador. El día 4 de octubre de 1501, hallada su desembocadura por los conquistadores portugueses, el río recibió otro nombre, San Francisco, santo río, mar de vida. Utilizado como camino por los conquistadores en busca de riquezas, el río facilitó la penetración en los interiores de la nueva tierra. Así, el espacio sagrado de vida fue usado como camino para la muerte, el saqueo, la esclavitud. Ésta fue la primera invasión. Pasados casi quinientos años de este encuentro, el río continúa siendo la fuente esencial de vida para sus hijos de todos los orígenes.

En la región bañada por el río y sus afluentes viven hoy trece millones de habitantes, cerca del 8% de la población brasileña. Con los 2.700 kilómetros de extensión de su cauce principal, el río corta cinco estados brasileños (Minas Gerais, Bahía, Pernambuco, Alagoas y Sergipe), quedando el 58% de su curso en pleno "Polígono de la Sequía"².

La cuenca hidrográfica del San Francisco abarca 640 mil kilómetros cuadrados divididos en cerca de 450 municipios, 7% del territorio nacional. Desde la naciente, en Minas Gerais (municipio de São Roque de Minas), hasta la desembocadura entre los estados de Alagoas y Sergipe (municipios de Piaçabuçu y Brejo Grande), el río genera la base de la sobrevivencia y las actividades económicas fundamentales de su pueblo.

Río vivo, pueblo vivo

El río, que es fuente de vida, está próximo a la muerte. El pueblo del río está siendo cada vez más alejado de sus orillas, tomadas por las haciendas ganaderas y por los grandes proyectos agroindustriales. Ese espacio sagrado de vida pasó a ser visto por el Estado brasileño como área de interés para la expansión del capital. Vivimos hoy una nueva invasión en el valle del San Francisco y los "nuevos indios" a ser exterminados son los pobres que allí habitan. Históricamente excluidos de las políticas públicas, los pobres del San Francisco son hoy víctimas de la inversión de billones de dólares en proyectos que destruyen la base de su sobrevivencia. Río y pueblo son una misma y única vida amenazada por la explotación irracional de sus riquezas.

Río muerto, pueblo muerto

Deforestación de los bosques de pequeños arbustos

norte de Minas Gerais y se introduce en Bahía, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí y que tiene baja e irregular precipitación pluviométrica.

³ Bosques a orillas de los ríos y que protegen a esas márgenes de la

de ramaje tortuoso y de las "matas ciliares"³.

La deforestación es hoy la mayor agresión a la vida del San Francisco, amenazando la perennidad de sus aguas. Cerca del 80% de las aguas del río vienen de Minas Gerais, donde la deforestación no conoce límites.

Los bosques de arbustos son el conjunto de ecosistemas que cubren la región central de Brasil. En la zona de estos bosques nacen el río San Francisco y sus principales afluentes. La altitud y la gran capacidad de absorción del agua de lluvia por los suelos arenosos de estos bosques, hacen de esta región un verdadero depósito de agua que alimenta seis de las ocho mayores cuencas hidrográficas del país. A pesar de su decisiva importancia como fuente dispersora de aguas, los bosques de arbustos están siendo destruidos a una velocidad alarmante. La producción de carbón para la industria siderúrgica y la implantación de monocultivos de eucalipto y soya los están disminuyendo y, con ello, secando las fuentes alimentadoras del San Francisco.

Anualmente se deforestan 360 mil hectáreas de bosques de arbustos en esta región, mil hectáreas por día. De mantenerse este ritmo, ¿qué será de ellos en el norte de Minas Gerais?

Las "matas ciliares": son florestas ribereñas del San Francisco y sus afluentes, que protegen los ríos de la deforestación y la consecuente obstrucción de su lecho. Ellas son también imprescindibles para la vida de los animales, los peces y las aves. El río está ya totalmente obstruido desde su trecho inicial. Ésta es la marca dejada por una ocupación irracional de sus márgenes.

Río amenazado, pueblo amenazado

Contaminación de las aguas.

Son muchas las fuentes contaminadoras del río San Francisco: desechos industriales y minerales, agrotóxicos, cloacas y basura de las ciudades. La inmensa mayoría de las industrias instaladas en la cuenca del San Francisco irrespetan la legislación ambiental. No son pocos los afluentes del río transformados en cloacas a cielo abierto.

De los 97 municipios bañados por el río, son pocos los que cuentan con algún servicio de tratamiento para sus cloacas. Las de la ciudad de Bello Horizonte, con sus tres millones de habitantes, se dirigen sin tratamiento hacia el Velho Chico. Los desechos minerales provenientes de sus afluentes, cargan las aguas del río con metales pesados sin que se tomen providencias. Los agrotóxicos, usados indiscriminadamente, envenenan las aguas del río y enferman a los pueblos que lo bordean. La mayoría de las comunidades ribereñas beben el agua contaminada del San Francisco sin tratamiento. El Bajo San Francisco es la cloaca terminal, donde el océano Atlántico recibe la carga de la irresponsabilidad que enferma las aguas.

erosión.

Río enfermo, pueblo enfermo

Represas.

El aprovechamiento del potencial energético del río San Francisco se ha concretado en una política agresiva y autoritaria que concede prioridad a la construcción de grandes represas en el curso principal del río. Ellas tienen un costo económico altísimo y consecuencias sociales, ecológicas y culturales incalculables. La formación de grandes lagos y el control de las aguas hecho en función de la producción de energía, desestructuran las principales actividades económicas del pueblo ribereño: la pesca y las plantaciones en las márgenes de las presas o en el lecho del río. Los daños causados por esa política todavía no han sido debidamente aquilatados y debatidos con la sociedad, aun así la Compañía Hidroeléctrica del San Francisco planea la construcción de más represas. Los que más sufren con estas agresiones al río son los menos favorecidos con la energía eléctrica producida.

Río agredido, pueblo agredido

Proyectos de irrigación.

Los grandes proyectos de irrigación se han expandido rápidamente en el valle del San Francisco, teniendo a la Compañía de Desarrollo del Valle San Francisco como principal fomentadora y contando con voluminosas inversiones públicas y envolviendo grandes intereses internacionales. Implantados con la justificación de disminuir las condiciones de pobreza en la región mediante la transformación de la agreste y árida zona en una "Nueva California", esos proyectos en concreto no han mejorado la calidad de vida del pueblo ribereño. Por el contrario, en las regiones del medio y submedio San Francisco, donde la manipulación de agrotóxicos es más intensiva, crece el número de personas con cáncer, alergias, enfermedades bronco-pulmonares, pérdida de la vista, abortos, mareos, dolores de cabeza y fiebres sin motivos aparentes.

Una indagación inicial efectuada en 1995 en los perímetros irrigados de Petrolina, Pernambuco, indicó que el 92,6% de los trabajadores entrevistados manipulan agrotóxicos sin el uso de ropas o equipos de protección. El modelo de agricultura implantado en esos proyectos se centra en el uso intensivo de abonos químicos y agrotóxicos, lo que los hace ecológicamente insustentables. La infraestructura necesaria para su establecimiento es grande, así como el consumo de agua y energía, por lo que exigen altas tasas de subsidios. Éste es un modelo concentrador de tierras, lo que agrava la situación de injusticia social. El uso desordenado y conflictivo del agua es preocupante, toda vez que la irrigación volcada hacia el mercado externo ha pasado a ser vista como única alternativa para el semiárido.

Río explotado, pueblo explotado

Creemos que cada uno es capaz de dar su contribución y que juntos podemos revertir esta ruta suici-

da. Por eso acogemos con alegría todas las pequeñas y grandes iniciativas, pues ellas son senderos que se abren a contramano de este camino de muerte. Las urgencias son muchas. Algunos puntos son prioritarios para que el río y el pueblo tengan vida en el valle del San Francisco:

- Aprendiendo con San Francisco, el santo del río, la comunión fraterna de toda la Naturaleza.
- Aprendiendo a ser sembradores de vida para las generaciones futuras, plantando muchos árboles para la pureza de las aguas.
- Iniciando un profundo y amplio trabajo de educación ecológica.
- Deteniendo la deforestación de los bosques de arbustos y la introducción de los monocultivos de eucalipto en el Alto y Medio San Francisco.
- Iniciando un programa urgente de recomposición de las "matas ciliares" del río y sus afluentes, y promoviendo una rigurosa fiscalización sobre la destrucción de las florestas remanentes.
- Realizando un discernimiento estadístico detallado de las actividades contaminantes del río y promoviendo una fiscalización eficaz.
- Iniciando programas de saneamiento básico y la instalación de estaciones de tratamiento para las cloacas sanitarias.
- Promoviendo la valoración y la protección de los ecosistemas de la cuenca del San Francisco, que están siendo veloz y silenciosamente destruidos: bosques de arbustos, floresta seca (escasa de lluvias), floresta de pequeños árboles mezclados con cardos y zarzas, lagunas marginales, vegas y pantanos.
- Impulsando una administración del múltiple uso de las aguas del río (irrigación, producción de energía, consumo doméstico e industrial) que sea racional, justa, democrática y solidaria con las generaciones presentes y futuras.
- Favoreciendo un amplio debate acerca de las consecuencias del modelo de desarrollo en curso, personificado en el Plan Director para el Desarrollo del Valle del San Francisco y concretizado en la construcción de grandes represas y en la instauración de un modelo agrícola inmediatista, ecológicamente insustentable, concentrador de tierras, excluyente en relación a los pequeños productores ribereños y volcado hacia la exportación.
- Revisando los programas de incentivo desarrollista como PRO-DECERE, PROVARZEA, PRONE, FLORAM.
- Democratizando el planeamiento de los programas y las acciones de desarrollo en el valle, con la participación activa de los sectores sociales hoy marginados por las actuales políticas.
- Desarrollando y difundiendo técnicas agrícolas alternativas y sustentables, con base en la agroecología, que unidas a una política agraria desconcentradora viabilicen y fortalezcan la pequeña producción diversificada de alimentos, provocando consecuentemente la fijación de las personas en el campo y la mejoría de vida para los pequeños agricultores de la región.

- Investigando alternativas de producción de energía que propicien la reorientación de la política energética vigente.

- Reorientando los incentivos a la industrialización para hacer viable el establecimiento descentralizado de pequeñas industrias y unidades de beneficiamiento no contaminantes, cuyo producto final sea también de consumo local o regional.

- Reencausando la política y la práctica educacionales en la región, con el fin de erradicar el analfabetismo y promover una mejor comprensión de la realidad, la valoración de las culturas locales y regionales, el ejercicio de la ciudadanía y una relación de respeto e interacción equilibrada con el ambiente.

- Preconizando la solidaridad internacional, en la búsqueda de revertir las relaciones de dominación que tornan regiones pobres como el valle del San Francisco, aún más pobres.

Vida para el río, vida para el pueblo.

Unidad y profetismo en la Iglesia

Pedro A. Ribeiro de Oliveira

Al luchar en defensa del río San Francisco, Dom Luiz Cappio retoma la “función representativa” de la Iglesia: ser voz de aquellos a quienes les fue quitada la voz —el pueblo sertanejo que no tiene fuerza política para hacerse oír—. Solidario con esa causa, pienso que los problemas del semiárido nordestino piden soluciones creativas y no un proyecto faraónico. A lo sumo, tal vez pudiese ser implementado —después de la ejecución del proyecto de revitalización del San Francisco— el proyecto del “ramal este”, que de hecho beneficiaría a la población pobre del “sertão”¹ alagoano y pernambucano, consumiría menos agua y tiene ya la aprobación del Comité de la Cuenca. Sin embargo, el ministro Ciro Gomes no abandona su proyecto favorable al agronegocio y al puerto de Pecém, en Ceará.

En esa acometida impetuosa el Gobierno trata de minar las fuerzas de los oponentes para imponer su proyecto. Por eso, veo con enorme preocupación que algunos obispos hayan criticado la huelga de hambre de Dom Luiz Cappio. Entiendo que muchos de ellos sean partidarios del proyecto de traslado de las aguas, pero no entiendo que aleguen razones de orden ético contra la huelga de hambre.

La única razón plausible para aquella crítica a Dom Cappio me parece ser la de asegurar la unidad del episcopado brasileño. La unidad es, ciertamente, un valor, mas no es lo más importante. En los grandes momentos de su oposición a políticas y hechos del Gobierno, el episco-

pado y su expresión mayor —la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB)— fijaron posición y se ganaron el respeto de la sociedad brasileña, justamente por haber colocado las exigencias éticas y la denuncia profética sobre una unidad inmovilista. Así fue, por ejemplo, después del golpe militar de 1964, cuando la firmeza de Dom Helder Câmara obligó a la CNBB a publicar un documento que en su primera parte daba gracias a Dios por la intervención militar, como era la posición de la mayoría de los obispos, y en la segunda parte le hacía duras críticas. Así fue cuando Dom Paulo Evaristo Arns asumió las denuncias de tortura a presos políticos, no obstante contrariar al cardenal Dom Agnelo Rossi y a la curia romana. Así fue cuando, hace treinta años, Dom Pedro Casaldáliga y Dom Tomás Balduino pusieron a la CNBB contra la política de “integración” de los pueblos indígenas. Es pagando el precio de la disensión interna que la Iglesia ha acompañado la caminata del pueblo pobre y sufrido. Sé que hoy tenemos un puñado de obispos en cuyas venas late la misma sangre profética de aquellos grandes nombres de nuestro episcopado, pero pareciera que aún no tomaron el coraje de asumir su papel y, junto con Dom Luiz Cappio, salir en defensa del pueblo que —sin hacer huelga— muere de hambre y de sed en las márgenes del San Francisco.

El argumento de que la huelga de hambre atenta contra la propia vida, falla en su coherencia ética. Cuando una mujer tiene un embarazo de riesgo, la Iglesia no dice que sea “suicidio” llevar el embarazo hasta el final. Es por la vida de su rebaño que el obispo arriesga su vida. Así como admiramos a la mujer que rechaza el aborto permitido por ley, por amor al feto que amenaza su vida, entendemos

¹ Región árida del interior del país.

y admiramos al pastor que ofrece su vida por la vida del rebaño que le fue confiado.

Espero que los obispos de Brasil, o por lo menos aquellos que han apoyado las luchas sociales de nuestro pueblo, sabrán levantar la misma voz profética de los grandes obispos de nuestra Iglesia y así construirán la unidad del episcopado en torno a la causa de la vida: del río San

Francisco, de los sertanejos y del propio Dom Luiz Cappio.

Dom Luiz se atreve a proponer un desarrollo con justicia en el semiárido y en Brasil

Guilherme C. Delgado

El testimonio personal de Dom Luiz Cappio, realizando una huelga de hambre, "de ser necesario hasta la muerte", contra un proyecto de traslado de las aguas del río San Francisco, de cierta forma impuesto —y en defensa de la escucha de los que no fueron oídos—, interpela e inquieta conciencias e instituciones en este país.

Los varios juzgamientos morales de la actitud de Dom Luiz, apresuradamente emitidos por autoridades civiles y religiosas, sujetas a muchas legalidades pero no a la libertad evangélica de Dom Luiz, no son capaces de descifrar el enigma —sin su gesto, ni las voces ni los problemas de los pobres del semiárido nordestino serían mínimamente considerados.

Pasó el tiempo en que un partido político y una institución eclesial nacional se hicieron voz de los que no tenían voz ni oportunidad en la defensa de los pobres. Su silencio y complicidad con los proyectos de modernización técnica, sin cambios sociales —caldo recalentado del mismo ideario que el exministro Delfim Neto puso en práctica en los años de la dictadura militar—, colocó a los verdaderos profetas y pastores en situaciones extremas —como la que enfrentó Dom Luiz.

El gran mérito del período —durante y después de la huelga de hambre— es el haber situado a los medios de comunicación nacionales en los verdaderos términos del debate. Se trata, como muy bien lo ha expresado Dom Luiz Cappio, de la discusión de la alternativa de desarrollo sustentable, no solamente de la cuenca del San Francisco, sino de todo el semiárido, y por qué no decir de Brasil. Desarrollo con justicia que presupone la inclusión del inmenso sector de subsistencia rural-urbano regional.

Las poblaciones ribereñas del San Francisco y el pueblo pobre del semiárido, en general conocen de larga data las experiencias de las obras hídricas, del progreso técnico incorporado a las represas, de los proyectos públicos y privados de irrigación, conducidos e impuestos ora por la tecnocracia, ora por las armas de la República,

desde Canudos. E incluso sin frecuentar literatura teórica del desarrollo, intuyen con claridad que la repetición de esos procesos no conduce al desarrollo con justicia. Esas poblaciones nunca fueron escuchadas en el desarrollo brasileño. Para darles voz y turno, algunos pastores y profetas en el pasado dieron, cada cual a su modo, testimonios de vida que el pueblo sencillo todavía hoy reconoce: los padres Ibiapina y Cícero do Juazeiro en Ceará, Antônio Conselheiro en Bahía, entre otros.

Las premisas del desarrollo sustentable con justicia social que Dom Luiz pone a debate, son un verdadero desafío a la búsqueda de igualdad para el Brasil del siglo XXI. Preparan los caminos del futuro, al cuidar de combinar los usos no depredadores de la tierra, del agua y del trabajo de las poblaciones olvidadas del semiárido, como condición para capacitarlas para una vida digna.

Esperamos, aunque ahora ya sin tanta confianza, que el debate sobre el desarrollo promueva un cambio de concepción en el proyecto de traslado de las aguas. Con todo, sabemos que existe una verdadera idolatría de la modernización técnica autosuficiente, sin transformación social, que domina las mentes y los corazones de los sectores académicos, burocráticos y políticos, para los cuales el gesto de Dom Luiz es cuando menos incomprensible. Estamos en el tiempo del acuerdo, de la razón y de la conversión, para que todos podamos participar de esta situación. La sucesión de los hechos en el futuro próximo tendrá el potencial de revelar un Brasil muy complejo, o de devolvernos a un callejón sin salida.

Traducción: Guillermo Meléndez



JULIO BARREIRO IN MEMORIAM

(Fallecido el 11 de octubre de 2005)

¡Julio, descansa en paz, aunque sigues dando mucho fruto!

Cuando los protestantes de América Latina y el Caribe nos referimos al pensamiento teológico fundante de esta región, nos tenemos que remitir a la original, comprometida y osada generación de los años sesentas y setentas del siglo pasado. Generación profética y ecuménica de la cual fue parte vital Julio Barreiro. Uno de los fundadores del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), espacio que aglutinó a un grupo importante de los teólogos de la liberación, quienes publicaban entonces en la editorial "Tierra Nueva" en Montevideo, Uruguay. Julio, el investigador, editor, profesor y catedrático uruguayo de la protestante tradición metodista. Fue justamente el compromiso de su fe el que lo enfrentó a los regímenes autoritarios de la Seguridad Nacional de los años setenta, osadía que tuvo que pagar con la cárcel y el exilio.

Por ello, al hacer memoria de Julio Barreiro, necesariamente hacemos memoria de nuestros "padres" fundantes del quehacer teológico latinoamericano y caribeño. Aquella generación única, que nos enseñó a pensar por nosotros mismos, hijos de su tiempo, exigidos por el Evangelio y sensibilizados por las precarias condiciones sociales del pueblo. Una generación piadosa de teólogos que buscaban incesantemente la Palabra reveladora de Dios en su contexto. Una revelación que abriera los horizontes de esperanza. Julio, como tú, seguimos creyendo que:

La mayor de las prioridades, entonces, consiste en la necesidad que tenemos de comprender... que el desarrollo de la humanidad no es una mera cuestión tecnológica o económica, sino que es una cuestión de libertad creadora de los pueblos ¹.

José Duque
San José, 1° de noviembre de 2005

¹ "Dominación. Dependencia y 'subdesarrollo solidario'", en Varios, De la Iglesia y la sociedad. Montevideo, Editorial Tierra Nueva, 1971, pág. 110.

RIBLA

- RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>