



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

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

- Religión, justicia societaria y reencantamiento de la creación
Leonardo Boff
- La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones
Elina Vuola
- ¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo
José F. Gómez Hinojosa

EDITORIAL DEI

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

Religión, justicia societaria y reencantamiento de la creación *

Leonardo Boff

Se percibe hoy un fenómeno universal e incuestionable: lo religioso y lo místico está de vuelta. No se trata de constatar la persistencia de las religiones históricas, que resistieron a todo tipo de ataques, desmoralización y persecución por los poderes políticos, y hasta la tentativa de deslegitimación por parte del saber crítico y científico. La novedad reside exactamente en la verificación de que los hijos del saber crítico y científico se están tomando religiosos y místicos.

Importa comprender la relevancia de tal dato, descifrar el mensaje que debemos captar y percibir su misión en el proceso más amplio a que todos actualmente estamos sometidos, quiere decir, la mutación cultural en curso. Pero antes consideremos el camino de retomo de lo místico y de lo religioso.

1. La religión, ¿desvío o rumbo cierto?

La edad moderna se caracteriza por la centralidad de la razón en la comprensión y organización de la vida y de la sociedad humanas. La ciencia y la técnica constituyen la expresión más acabada de la racionalidad. Ellas son responsables de la emergencia del mayor mito de la modernidad: el desarrollo ilimitado. En su nombre se moldeó una nueva fase de la tierra y se produjo un bienestar material jamás alcanzado antes. Ese desarrollo lineal ilimitado, costó también un precio social elevado. Grandes porciones de la humanidad fueron sacrificadas al progreso, o se beneficiaron de él apenas de forma subalterna o marginal. La naturaleza fue sometida a un pillaje devastador. En

algunas áreas la destrucción provocó efectos irreversibles.

La primera fase del proyecto científico-técnico produjo fascinación. En efecto, se crearon obras portentosas. Después vinieron las guerras, donde la ciencia y la técnica mostraron su capacidad inimaginable de destrucción. Las armas nucleares, químicas y biológicas, nos actualizaron la eventualidad del Apocalipsis para toda la naturaleza. De la fascinación se pasó al espanto, y hasta al pavor. Corremos el riesgo de producir virus resistentes a cualquier defensa antibiótica. Amenazamos así la biosfera y vemos comprometida la sobrevivencia concreta de la humanidad. La ciencia, de demiurgo creador, se puede convertir en un satán desolador. Tal percepción generó la urgencia de la ética como responsabilidad por el futuro de la tierra. Gestó también una poderosa crítica al paradigma racional de la modernidad. En el límite, el mito del desarrollo ilimitado nos podrá conducir a la destrucción inevitable.

Necesitamos encontrar alternativas viables a la modernidad. No podemos renunciar a la racionalidad, pues necesitamos de ella para administrar la complejidad humana, lo mismo que para sanar los maleficios que ella produce. Urge sí traspasar el racionalismo (la razón como la única forma legítima de acceso y manejo de lo real), e integrar la razón en un todo mayor.

¿Cómo vio la modernidad la religión? En primer lugar, como algo pre-moderno. La religión traduce un saber primitivo y fantástico que debe ser substituido por el saber crítico y científico (Augusto Comte). En seguida, fue vista como una enfermedad: como opio, alienación y falsa conciencia de quien aún no se encontró o de quien volvió a perderse (Karl Marx), y como la ilusión de la mente neurótica que procura pacificar el deseo de protección y hacer el miedo soportable (Sigmund Freud). Por fin, la religión fue vista como una realidad que, a pesar de su capacidad de transformación de la sociedad, tiende a desaparecer en el proceso de racionalización, secularización y de desencantamiento del mundo (Max Weber). Otros la verán como algo sin sentido, pues sus discursos no tienen un objeto verificable (Escuela de Viena).

* Este artículo debió publicarse en la *Revista Eclesiástica Brasileira* Sin embargo, el censor de esa publicación objetó algunos de sus contenidos \ quiso modificarlos. El autor no estuvo de acuerdo con las modificaciones y retiró su trabajo que aquí se presenta en su versión original.

La religión está fuera de la razón. Su lugar es el imaginario, el sentimiento y el deseo, factores que perturban la razón en su búsqueda de la objetividad.

Y con todo, replicaba L. Wiltgenstein, oriundo de la más radical racionalidad: en el ser humano no existe solamente la actitud racional y científica que siempre indaga *cómo* son las cosas y para todo busca respuestas. Existe también la capacidad de extasiarse. "Extasiarse no puede ser expresado por una pregunta. Por eso no existe tampoco ninguna respuesta"¹. Que el mundo exista es totalmente inexpresable. Para tal hecho "no hay lenguaje. Pero ese inexpresable se muestra. Es lo místico"². "Lo místico no reside en el *cómo* el mundo es, sino en el *hecho* de que el mundo exista"³. "Aun cuando hayamos respondido a todas las posibles cuestiones científicas, nos damos cuenta de que nuestros problemas vitales ni siquiera fueron tocados"⁴. Creer en Dios es comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en Dios es afirmar que la vida tiene sentido. Sobre Dios, que esta más allá de este mundo, no podemos hablar. "Y sobre lo que no podemos hablar, debemos callar"⁵. La limitación del espíritu científico reside en eso: él no tiene nada sobre que callar.

Las razones comienzan con la razón. La razón misma no es un hecho de razón. Ya decía la sabiduría antigua de los Upanishads: "Aquello por lo cual todo pensamiento piensa, no puede ser pensado". ¿La religión no se sitúa, por ventura, en esta dirección?

Existe, pues, el éxtasis, lo sublime, y la presencia que es el ser si se muestra plenamente. Escribió un místico judío contemporáneo:

Confinados en nuestras salas de estudio, podemos acoger cualquier idea que nos surja en nuestras mentes. En tales circunstancias es siempre plausible decir que el mundo es despreciable y todo significado un sueño o una ficción. Aun así, nadie puede mirar con

*desprecio a las estrellas, dejar de prestar atención a la alborada, ridiculizar el florecer de la primavera o burlarse de la complejidad del ser. Distantes de la inmensidad, enclaustrados en nuestros propios conceptos, podemos desdeñar e injuriar todo. Pero permaneciendo entre el cielo y la tierra, nosotros nos llamamos*⁶.

La religión no es lo que el ser humano hace con su soledad. Sino lo que el ser humano hace con la presencia de aquello que nos extasía, alarga nuestro corazón y que está más acá y más allá de toda razón. ¿No es en este horizonte que tiene sentido que hablemos de Dios? De hecho, es en este contexto que todas las religiones hablan de Dios como presencia, presencia de lo sublime, de lo luminoso, de lo abarcante, de lo santo, del sentido último.

Hoy asistimos a una percepción nueva de esta presencia de Dios. La raíz secreta de la vuelta de lo religioso y de lo místico no reside, propiamente, en la crisis del paradigma de la modernidad: el saber; y el saber para dominar; y el dominar para enriquecer; y el enriquecer para disfrutar. Este paradigma funcionaba como una membrana que impedía ver la presencia de Dios. Al romperse este estorbo, el ojo capta lo que siempre estaba ahí presente: el gracioso advenimiento de la divinidad y la posibilidad del extasiarse humano. Esta percepción está en la raíz sana de toda religiosidad. Es lo que explica la vuelta vigorosa de lo religioso y de lo místico en todas las culturas mundiales.

Las personas quieren experimentar a Dios. Están fatigadas de oír catequesis, de escuchar a las autoridades religiosas hablar sobre Dios y de que los teólogos actualicen las doctrinas sobre la redención. Testimoniamos hoy la experiencia de Job que se quejaba:

Sí, he hablado sin inteligencia de maravillas que me superan e ignoro. Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos (Job 42. 3-5).

La vuelta de lo religioso y de lo místico se realiza poco por la mediación de las religiones instituidas. Ellas hablan sobre Dios y sobre sus maravillas. No obstante, difícilmente permiten experimentar a Dios y vivenciar su irrupción en la

¹ I.S.Jirón3,pág.68.

² *Tractatus* 6, pág. 522.

³ *Ibid.* 6.pág.44.

⁴ *Ibid.* 6. pág.

⁵ *Ibid.*11.

⁶ A. Heschel, *Deus em busca do homem*, pág. 139.

vida. Lo que se busca son experiencias personales y comunitarias de una nueva zambullida en el misterio fascinante de Dios, presente en la historia y en los pliegues de la vida.

Este fenómeno nos hace preguntar: ¿cuál es el lugar de la religión? ¿A partir de dónde emerge la experiencia religiosa y mística? De aquellas instancias exorcizadas por la racionalidad moderna: de la fantasía, de lo imaginario, de aquél fondo de deseo donde irrumpen todos los sueños y utopías que pueblan la mente, entusiasman los corazones e incendian el estopín del que parten las transformaciones de la historia. Utilizando una terminología de Blas Pascal, diríamos: la experiencia religiosa proviene del espíritu de fineza y no del espíritu de geometría⁷. pues "es el corazón el que siente a Dios, no la razón"⁸.

Es propio de estas instancias —del deseo, de la fantasía y del imaginario— no adecuarse al dato concreto. Contradicen todo lo dado. Sospechan que el dato sea el hecho, y desconfían de que el dato y el hecho sean todo lo real. Lo real es mayor. También lo potencial, lo que todavía no es y puede ser, pertenece a lo real. Por eso, la utopía no es antagónica con la realidad. Revela la dimensión potencial e ideal de la realidad. Ya decía el viejo E. Durkheim: "la sociedad ideal no está fuera de la sociedad real: es parte de ella"⁹. Por eso, con razón aseveraba: "solamente el ser humano tiene la facultad de concebir lo ideal y de añadirlo a lo real"¹⁰. Nosotros diríamos, no de añadirlo a lo real, porque él ya está allí, sino de detectarlo dentro de lo dado, haciendo que lo real sea siempre mayor que el dato a nuestro alcance.

Lo dado, porque es dado y hecho, se presenta siempre contradictorio, por mejor que sea. Lo ideal y lo utópico proyectan un dato futuro, ya no más contradictorio. El dato actual dice que nos comportamos como lobos unos para con los otros. El dato futuro, vale decir lo utópico, afirma que no estamos condenados eternamente a esta situación, sino llamados a ser hermanos y hermanas. Y que este ideal está inscrito en las potencialidades del

dato-hecho. El dato y lo ideal componen lo real en su verdad que es, y que aún se va a revelar.

La religión es la organización más ancestral y sistemática de la dimensión utópica inherente al ser humano. Por eso, para la religión el mundo no está inevitablemente perdido; es posible su rescate y su planificación; morir no es apenas cerrar los ojos; es cerrar los ojos para ver mejor. Habrá una confraternización entre el ser humano y la naturaleza, una comunión duradera entre el hombre y la mujer, un encuentro fusional entre Dios y la humanidad.

En la base de la religión está una esperanza que simultáneamente es amor de lo que todavía no es, y fe en aquello que todavía no se experimenta. Bien lo expresó la Epístola a los Hebreos: "La fe es el fundamento de lo que se espera, y la convicción de las realidades que no se ven" (Hb. 11, 1).

Rubem Alves, quien mejor ha profundizado el enigma de la religión en la reflexión brasileña contemporánea, dice con acierto:

La intención de la religión no es explicar el mundo. Ella nace, justamente, de la protesta contra este mundo que puede ser descrito y explicado por la ciencia. La descripción científica, al mantenerse rigurosamente dentro de los límites de la realidad instaurada, sacraliza el orden establecido de cosas. La religión, por el contrario, es la voz de una conciencia que no puede encontrar descanso en el mundo, tal como él es, y que tiene como proyecto utópico, trascenderlo¹¹.

La experiencia religiosa y mística tiene una característica de *globalidad*. Tiene que ver con la totalidad de la vida y de la historia, y no sólo con un sector. No crece o disminuye en la medida en que crece o disminuye el proceso de secularización. La experiencia de lo divina por eso globalizadora, porque consigue discernir la esencia de Dios tanto en el espacio secular cuanto en espacio de lo sagrado. La divinidad en todo resplandece.

Ella se caracteriza también por ser *integradora* de todas las dimensiones. Constituye una patología la comprensión de que la experiencia religiosa es del régimen de lo separado. Separada de la razón, porque por ella se tendría acceso a verdades inaccesibles a la inteligencia; separada de lo secular,

⁷ Penseos. PAG. 125.

⁸ róuç., frag.277.

⁹ *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pág. 604.

¹⁰ Ibid.pag.602.

¹¹ *O enigma da religião*, pág. 25.

porque se realizaría solamente con lo sagrado; separada del cuerpo, porque tendría que únicamente con el espíritu; separada de la comunidad, pues hablaría apenas respecto al corazón; separada de la historia, porque se interesaría sólo por la eternidad. Para la experiencia religiosa todo es sacramental, pues viene penetrado por la presencia de la divinidad. Como dicen los budistas japoneses, todo se puede transformar en *kami*, en sagrado y divinizable.

Por fin, ella se caracteriza por la *diafanía* de lo divino en los procesos del mundo. Lo divino no es algo agregado, a partir de fuera, a las experiencias humanas. El se da a través de todas las experiencias; por eso ellas son transparentes a él. Todas las cosas, poseen una profundidad que es su otro lado y su misterio, que remite al Misterio.

La experiencia de lo divino constituye, por lo tanto, un acto global de la persona. Es una experiencia totalizante. No precisa religar Dios y mundo. Ellos están siempre tocándose mutuamente. Importa descubrir esta religación que es la diafanía divina del mundo. Como diría San Pablo a los griegos del agora: "Dios no está lejos de ninguno de nosotros. En él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch. 17, 28).

Por consiguiente, la experiencia religiosa, con su expresión cultural, la religión, no es patología sino sanidad. Ella es un patrimonio antropológico de base, irreductible a otra experiencia más originaria. Por eso siempre ha estado presente en la humanidad bajo las formas más distintas. Hoy emerge bajo una forma nueva. Ella busca la expresión que traduzca la presencia de la divinidad, tal como ella irrumpe en las distintas culturas contemporáneas.

2. La vuelta de lo religioso y la nueva cosmología

La experiencia religiosa se expresa mediante un código cultural. Ella es parte de la cultura; viene influida por la cultura-ambiente e influye la cultura. Ya E. Durkheim mostró cómo la religión no se agota en la expresión del rito, del culto y de la doctrina¹². Ella produce también una cosmología, quiere decir, un discurso sobre el mundo. No se trata de hacer ciencia, porque éste no es el sentido de la religión,

sino de proyectar una imagen global del mundo que muestre su religación con la divinidad. Cada religión representa a su modo a Dios y el sentido globalizador, integrador y sacramental del mundo.

En nuestra tradición occidental conocemos tres grandes modelos cosmológicos. La cosmología antigua veía el mundo como un conjunto unitario, jerarquizado, sagrado e inmutable. Su metáfora es la *escalera* de los seres. En la culminación está Dios, como el Ser supremo, Creador de todo el universo. Podríamos también decir que se trata de una cosmología teocéntrica.

La cosmología moderna, elaborada a partir de la física de Newton, de la astronomía de Copérnico y Galileo, así como del método científico de Descartes, es dualista; el mundo es dividido en dos, el mundo de la materia y el mundo del espíritu. Las ciencias de la naturaleza analizarán el mundo de la materia, y dejarán a la filosofía y a la teología el mundo del espíritu. El hombre, en su unicidad de realización y frustración, científicamente no interesa. Sólo realmente cuenta lo que en él, y en el mundo, es mensurable. El resto es subjetivo y falto de interés desde el punto de vista de la ciencia moderna.

La metáfora de esta cosmología es la *máquina*. Dios viene representado como el gran Arquitecto que planeó las leyes de esta máquina. Estas siguen su curso sin precisar más de la referencia a su origen. Cabe al ser humano conocerlas y ordenarlas para su proyecto. Esta cosmología es antropocéntrica.

A partir de los años veinte, con la teoría de la relatividad de Einstein, con la física cuántica de Bohr, con el principio de la indeterminabilidad de Heisenberg, con las contribuciones de la física teórica de I. Prigogine e I. Stengers, lo mismo que con los logros de la psicología de lo profundo (S. Freud, y C. G. Jung), de la psicología transpersonal (A. Maslow, P. Weil), de la biogénética, de la cibernética y de la ecología profunda, ha surgido una nueva cosmología. Se pasa rápidamente de la era industrial a la era de la comunicación, y de la administración de la complejidad de un mundo "materialista" (orientado a la producción de bienes materiales) a un mundo "postmaterialista" y espiritual (interesado en la integración de lo cotidiano con lo místico). Frente a esta realidad, la síntesis desempeña una función más primordial que

¹² *Les formes élémentaires...*, págs. 611-615.

el análisis, la visión holística y orgánica debe completar la visión sectorializada de las ciencias. Importa anicular las dos maneras de vivir y de leer el mundo, la del hombre y la de la mujer. Por eso, la nueva cosmología incorpora fuertes elementos femeninos, ya que ella, culturalmente, venía marcada casi exclusivamente por elementos masculinos.

El sentido espiritual de las relaciones con toda la realidad, especialmente frente a la crisis ecológica, se transforma en un imperativo. La nueva cosmología proyecta una visión del mundo unificado pero no jerarquizado, orgánico, holístico, femenino-masculino y espiritual. Los seres, eso es particularmente convincente a partir de la física cuántica y de la teoría de la relatividad ampliada, no están yuxtapuestos o desarticulados. Todo se encuentra profundamente relacionado. Lo que en verdad existe es un haz complejo de energías que están permanentemente en relación entre sí. La propia materia representa una de las cristalizaciones posibles de la energía.

Más que hablar de cuerpo y alma, de materia espíritu, se prefiere hablar, consecuentemente, de energía y de vida. El ser humano no está más por encima de la realidad, dominándola, sino que se entiende en medio de ella, como parte, participando de un todo que debe preservar y venerar, y que lo desborda por todos lados.

Particularmente la categoría *espíritu* ha sido revisada y profundamente enriquecida a partir de las visiones de la cosmología moderna. El espíritu no es entendido como una parte del ser humano al lado del cuerpo, sino como la totalidad humana en cuanto es vida y fuente de energía vital. En esta acepción, el espíritu no se opone al cuerpo sino a la muerte. La disyunción no se da entre materia . espíritu, o entre cuerpo y alma, sino entre vida (espíritu) y muerte (negación de la vida). La espiritualidad significa, como derivación, el modo de ser que propicia la vida, su expansión, su defensa, su respeto y la obediencia —escucha a su lógica que es el don, la gratuidad y la comunión con otras vidas y con todas las demás alteridades.

El grupo de dentistas de Princeton y Pasadena que buscan una reaproximación entre ciencia, filosofía y religión, autodenominándose ambigualmente "neognósticos", sustentan como tesis fundamental de su "basic cosmology" que "el

mundo es dominado por el Espíritu y es hecho por el Espíritu"¹³.

La metáfora de esta nueva cosmología es la *del juego*. Como dice un dentista y teólogo de la Comunidad Europea,

...el juego nos comunica la idea de la complejidad, de la lógica no lineal, pero también de la implicación esencial de los jugadores y de su creatividad; el ser humano no es más un espectador pasivo de un mundo del cual se siente excluido¹⁴.

Esta cosmología es integradora. ¿Qué imagen surge de Dios en el ámbito de esta cosmología? Las imágenes de Dios vigentes están aún vinculadas a las cosmologías anteriores. Cada cosmología proyecta su nombre a la Presencia que se anuncia en el inmenso proceso de mutación cultural que está en curso. Ese proceso no es fácil. Presupone muchas experiencias y muchas tentativas de nominación correspondiente.

Mirando a los fenómenos religiosos actuales, sin gran dificultad percibimos un perfil que apunta a Dios como Espíritu. El Espíritu es vida y dador de toda la vida, como lo profesa el credo cristiano. Está presente en todos los procesos de cambio, de inauguración de lo nuevo y de gestación de las diversidades. Es por excelencia comunicación y libertad. No es rehén de las instituciones religiosas. En el decir del evangelio de Juan, el "Espíritu sopla donde quiere, no sabemos ni de adonde viene ni para donde va" (Jn. 3, 8), y "el Padre quiere ser adorado en Espíritu y en verdad" (Jn. 4, 23), esto es, en libertad. Ni fijado en Jerusalén, y con esto pensamos en toda la tradición judeo-cristiana, ni en Garizim, y con esto pensamos en las religiones del mundo. El quiere ser servido en todo y a través de todas las mediaciones que muestren la vida y la verdad de la vida, vale decir, la comunión y la comunicación.

El Espíritu es el Espíritu Santo. Vivimos hoy bajo la era del Espíritu. Por todas partes él fermenta e irrumpe. En las búsquedas de liberación de los

¹³ Cf. R. Ruyer, *A gnose de Princeton*, pág. 35.

¹⁴ Marc Luyckx, *Religions et Ethique après Prométhée*, pág. 23.

oprimidos. En los movimientos de mujeres que sacuden el yugo del patriarcalismo milenario y buscan definir su identidad en la reciprocidad con lo masculino. En las grandes utopías que mueven a las transformaciones actuales en todos los campos de la actividad humana. En el seno mismo de las religiones, cuando retoman a las experiencias originarias, en la efervescencia carismática de tantos y tantos grupos que viven dan un nuevo sentido de vivir.

En esta dirección se debe entender el nuevo fervor de las religiones populares en el mundo, de modo particular en América Latina. El fenómeno es ambiguo y presenta muchas facetas que es importante evaluar críticamente. No obstante, la convocación que ellas tienen y su propagación contagiante, difícilmente se dejan explicar apenas por el afán económico o por la ignorancia de las masas. Ellas revelan un dato positivo que nos hace pensar. ¿Quiénes son los profesantes de estos movimientos religiosos? En los países industrializados son los grupos que padecen bajo el vacío de sentido de la cultura moderna, los insatisfechos con los mensajes religiosos de las instituciones históricas.

En el Tercer Mundo, en su gran mayoría, son personas profundamente carentes en el plano de la subsistencia. Son los sobrevivientes de la gran tribulación social que está dinamizando a las masas. Estas personas son religiosas. Tienen sed de Dios y hambre de pan. Las iglesias históricas no saben acoger sus demandas vitales. Ellas se institucionalizaron, crearon sus cuerpos de doctrina dogmatizados, sus cuadros de dirección burocratizados. Difícilmente crean condiciones, en sus ambientes, para un encuentro vivo con el Dios vivo. Mal acogen a los confesantes que las buscan.

Y los empobrecidos, que no cuentan socialmente para nada. que no son escuchados por nadie, ni por los políticos que eligieron, anónimos, desorientados en una sociedad que los expulsa y los relega, excluidos, relegados al sub-mundo de las barriadas marginales, encuentran en las celebraciones populares dignidad y sentido para continuar viviendo, esperando y luchando. Aquí hablan directamente con Dios, y se sienten escuchados. Se saben, orgullosos. hijos e hijas de Dios. Viven, por un momento, en una atmósfera de fraternidad que les es negada en todos los espacios sociales. Aquí la

religión no es opio. Es liberación contra la completa deshumanización a que son sometidos. Es el disfrute de una libertad simbólica que todavía deberá ser real con el compromiso transformador de la realidad. Son religiones de resistencia. Su entusiasmo carismático les confiere el mínimo sentido de vida. sin el cual se desesperarían o pasarían a la violencia sin objeto y sin objetivo.

Si por ventura, como es el caso de las comunidades eclesiales de base, estas religiones crean estabilidad en sus grupos, si aprenden a leer la página de la Biblia en confrontación con la página de la vida, si expresan sus problemas y comunitariamente buscan salidas posibles, si inclusive comenzasen a percibir el carácter político de su miseria y se articulasen con las armas de lucha de los oprimidos que son las asociaciones de pobladores, los sindicatos, en una palabra, los movimientos populares por tierra, casa, transporte, derechos humanos, entonces dejan de ser religiones de resistencia y comienzan a ser religiones de liberación.

Esta última reflexión nos conduce a las cuestiones prácticas ligadas a la vuelta de lo religioso y de lo místico. Queremos abordar, rápidamente, cuatro núcleos problemáticos. verdaderos desafíos para las religiones hoy: la religión y las diferencias culturales, la religión y la justicia societaria, la religión y las cuestiones de la ciencia y de la tecnología y. finalmente, la religión y la cuestión de la ecología.

3. Lo religioso y las diferencias culturales

La expresión concreta de lo religioso y de lo místico pasa por la diferencia de las culturas. Si no consideramos este factor, nos quedamos en lo abstracto y no percibimos los límites inherentes a cada expresión religiosa cultural, así como la contribución específica que se puede esperar de ella.

Detengámonos solamente en el fenómeno cristiano a la luz de las investigaciones que el dentista social holandés Geert Hofstede (y su equipo) realizó para la IBM en 40 países, detectando las diferencias culturales y su expresión religiosa.

El formuló cuatro cuestiones: cuál es el grado de verticalidad de una sociedad ("power distance dimension"); cuál el grado de angustia inconsciente

de la sociedad, de apertura a lo nuevo y de religiosidad ("under-taincy avoidance"); cuál el grado de autonomía del individuo ("individualism"); y, por fin, cuál el impacto de las diferencias sexuales sobre los papeles sociales ("masculinity/feminility")⁽¹⁵⁾.

En este cuadro, la cultura latina, en la cual se encarnó parte significativa del cristianismo (catolicismo romano), se caracteriza por estructuras políticas y de organización del trabajo predominantemente verticales, jerarquizadas y centralizadas. Muestran un alto grado de seguridad en sí mismas; por eso tienden al dogmatismo, a la intolerancia, al tradicionalismo, y a una débil aceptación de la alteridad (etnocentrismo). Sobre todo, muestran un grado elevado de individualismo y de independencia frente a la comunidad, pero guardando una fuerte dependencia de las autoridades. En fin, hay una fuerte tendencia a la masculinidad, sin, no obstante, caer en el machismo latinoamericano. El super-ego de los latinos se va a encarnar en una personalidad poderosa, en el padre, en el líder y en el jefe. La manera latina de resolver las cuestiones es apelando a la jerarquía. El poder centralizado y el individualismo se dejan conjugar mediante una fuerte burocracia. En ella cada uno es dependiente de la autoridad, aunque, al mismo tiempo, debido al carácter centralizado e impersonal de la autoridad burocrática, se siente libre e independiente.

La cultura anglo-sajona, donde se insertó otra parte significativa del cristianismo (reforma protestante), presenta características diversas. Las formas de gobierno son más participativas y democráticas; por eso hay una mayor horizontalidad de la sociedad. Muestran un bajo grado de angustia. Por eso son abiertas a los cambios y al futuro. El individualismo es muy alto, sólo que diferente del latino, pues la distancia de la autoridad es menor y existe una notable tolerancia de la alteridad. Los

papeles sexuales son más equilibrados, con la tendencia a valorar el papel de la mujer.

Podríamos analizar otras culturas mundiales, como la china, la japonesa, y la hindú, como hace Hofstede. Además, sería importante ver con cierto detalle las culturas africanas, por cuanto ellas están fuertemente presentes en las religiones afro-americanas. Sin embargo, esto desborda los propósitos de esta reflexión.

Aludimos a estas reflexiones a fin de llamar la atención hacia el factor cultural presente en las religiones. Muchos elementos que ellas atribuyen a la revelación, o a los que les conceden carácter inmutable, como es el caso más frecuente en sectores importantes del catolicismo romano, no pasan de ser, en verdad, una expresión cultural meramente latina. La infabilidad papal, por ejemplo, puede expresar más el alto grado de auto-afirmación, propio de la cultura latina, que una exigencia de la fe cristiana. Esta pudo vivir muchos siglos, sin necesitar de la declaración de este dogma.

4. Lo religioso y la justicia societaria

Las religiones encuentran en dos puntos fundamentales su denominador común: la valoración de la vida en sí y la compasión por las vidas vulneradas y oprimidas. La vuelta de lo religioso hoy, no puede dejar de confrontarse con la miseria que afecta a dos terceras partes de la humanidad. La unción religiosa se debe poder transformar en iracundia sagrada; la piedad en compromiso con la justicia societaria.

Con la disolución de la relación este-oeste. más de tipo ideológico (liberalismo-socialismo). prevalece la relación norte-sur, de tipo económico y político. El enfrentamiento se da entre el norte rico, donde vive apenas el 17% de la humanidad, y el sur pobre, donde padecen 83% de carentes.

¿Quién escucha su grito? Con el retroceso de los países socialistas en los foros internacionales, quedan pocas cajas de resonancia para los reclamos de participación. de equidad y de justicia societaria de las naciones pobres. Más y más las religiones y las iglesias son llamadas a ser los lugares naturales de protesta contra las injusticias de las relaciones internacionales a nivel mundial, y contra los descalabros producidos por la homogeneización del

¹⁵ Véase: *Culture's conse quinces. ¿iftiernational Differences In work. relaled valúes*, 1984.retrabajadoporM. Luyc, *Religionsí&.Ethiqueaprès Prométhée*, págs. 16-22.

espacio de los ricos y la voracidad del capitalismo mundial integrado.

Si las iglesias y religiones se mantuvieran cínicamente distantes de este drama, más preocupadas por su orden interno, corren el riesgo de traicionar la naturaleza de la propia experiencia religiosa que es siempre solidaria y sedienta de justicia, de perder credibilidad y de desperdiciar la relevancia que siempre detentaron en la historia

La cuestión principal reside en eso: ¿hasta qué punto.. las iglesias cristianas son capaces de apoyar a los movimientos liberadores de los pobres, que tienen en lo-mismos pobres el sujeto de su propia liberación? La Iglesia romano-católica, debido a su inculturación latina, su fuerte centralismo y piramidalización del poder, con dificultad supera la perspectiva paternalista y asistencialista. Así, hoy, no es clara la posición del Vaticano concerniente a esta cuestión. Apoya a los pobres, siempre y cuando no asuman la vía "revolucionaria", o solamente en la medida en que la Iglesia misma sea la conductora del proceso de liberación. En este caso, o se queda en una perspectiva reduccionista de una liberación apenas religiosa y espiritual en el sentido dualista de la tradición greco-romana, o se mantiene en el paternalismo tradicional de la práctica histórica de la Iglesia.

Los nuevos movimientos religiosos corren el riesgo de pasar de largo la cuestión de la justicia societaria. La vivencia de la religioso y de lo místico es tan absorbente, que éstos acaban bastándose a sí mismos, inundando todo el horizonte de comprensión, sin capacidad de articulación con las demás instancias de la realidad. Lo místico puede degenerar en mistificación, y lo religioso en evasión hacia lo privado o grupal, sin asumir parte de la responsabilidad social en la construcción de la justicia o de una relación ecológica justa.

La deshumanización de la calidad de vida a nivel mundial, desafía a todas las religiones. Su prueba de autenticidad será la posición solidaria y liberadora que ellas asuman frente a esta anti-realidad. Los tiempos religiosos fueron tiempos revolucionarios. El místico no es alguien desentendido de la historia, sino comprometido con su transformación a partir del sentido trascendente y de utopía que él, como religioso, intuye mejor y más que nadie.

No creemos en un movimiento religioso o místico satisfecho consigo mismo. El, por

excelencia, debe ligar y religar todas las cosas, el mundo con Dios, lo consciente con lo inconsciente, lo sumergido en la propia interioridad con la vigilancia del curso del mundo, la pureza de la mente con el justo orden de las relaciones societarias. Cuando él fuese la conciencia más alta del sentido global de los acontecimientos, cuando fuese la indignación más fuerte contra las perversidades del poder, cuando fuese la sed más insaciable de vida y de libertad, cuando fuese el eslabón más fuerte que une el hambre de Dios con el hambre de pan, entonces podemos decir: estamos delante de lo sacrosanto, del verdadero testimonio de la presencia de lo Supremo que nos visita y habita entre nosotros.

5. Lo religioso y los desafíos de la ciencia y de la tecnología

La mayoría de los movimientos religiosos contemporáneos o es premoderna (y entonces no se plantea la cuestión de la ciencia y de la tecnología), o ya realizó la ruptura de la modernidad (e incluye esa cuestión en su reflexión). Aunque, normalmente, no tematicen la crisis de la razón instrumental, en las sociedades industrializadas tales movimientos se sitúan en la atmósfera que supone ya el paso del mesianismo científico y la asunción del proyecto de la razón dentro de una totalidad más orgánica, integrada con la vida y su lógica. En este sentido son nuevos y alternativos, no más modernos.

Las iglesias históricas se debaten entre una fidelidad para con la propia tradición, formulada en una dicción premoderna, y la búsqueda de una respuesta a las cuestiones modernas y nuevas de este tiempo de profundas transformaciones culturales.

La Iglesia romano-católica, por ejemplo, se reconcilió a partir del Vaticano II (1962-65) con el saber crítico y científico de la modernidad. Reconoce la legítima autonomía de la ciencia. No obstante, se nota una constante en los pronunciamientos de la jerarquía, particularmente de los últimos papas: la prioridad absoluta de lo humano sobre la lógica de la ciencia y de la técnica, que visualiza más y más el saber y el poder como las formas de prevalencia de unas naciones sobre otras y de control de la política y de la riqueza mundiales. La ciencia y la tecnología son vistas como un capital humano que viene siendo acumulado por todas las

generaciones. Es esencialmente social. Por eso no puede ser, como viene aconteciendo, monopolizado por las naciones industrializadas para garantizarse los niveles de acumulación y la hegemonía en la conducción de los destinos de la historia, con la exigencia de adhesión y sometimiento de naciones y pueblos. Es importante desarrollar un proyecto ético de solidaridad internacional y de promoción y defensa de la vida, que pueda limitar la voracidad de la ciencia y de la técnica y garantice la sobrevivencia de lo creado.

En este afán, la reflexión católica se basa fuertemente en una comprensión singular de la ley natural. La ley natural, según la doctrina de la escolástica, asumida por la jerarquía, es el reflejo de la ley eterna en el seno de cada creatura y en el corazón del ser humano. Cada persona debe descubrirla por la inteligencia y abrazarla por la voluntad. Es convicción de esta teología que el ser humano, por una dinámica intrínseca, es llevado a buscar el ser, su verdad, su ley interior y el supremo Ser. Por eso él es, por naturaleza, un ser ético. Ocurre que el pecado hizo perder el orden sobrenatural y mutiló el orden natural. Entregado a su propio esfuerzo, según esta comprensión, el ser humano no consigue leer la ley natural. Está obscurecido. Fue así que Dios, por misericordia, instituyó el Magisterio eclesiástico. Solamente él, sin margen de error substancial, puede leer e interpretar la ley natural. Por eso el Magisterio se entiende como detentador absoluto de la verdad ética para todos los seres humanos, y no apenas para los bautizados.

En nombre de esta pretensión, basada, conforme se cree, en la propia revelación, reivindica la Iglesia romano-católica interferir en las decisiones éticas de la sociedad y hacer que su visión sea aceptada por todos. Como esta visión —así se cree— está basada en la ley natural, presente en todos, debe ser universalmente comprensible por todos y por eso, también, debe ser respetada por todos.

La Iglesia entiende prestar un servicio de lectura correcta de aquello que a todos interesa y que garantiza el bienestar y la felicidad comunes. De aquí se comprende por qué la Iglesia magisterial se siente en el derecho de interferir poderosamente en las cuestiones del aborto, de la natalidad, de los medios de planificación de la reproducción humana, en los experimentos de la bio-ética, sea de la

concepción *in vitro*, de la fecundación artificial heteróloga, del trasplante de órganos y de la manipulación del ser humano. Se trata, según ella, de la salvaguardia del orden querido por Dios sobre su creación.

No son pocos los teólogos católicos que cuestionan este concepto de ley natural y la pretensión del monopolio de la verdad ética. No parece coordinarse coherentemente con el mensaje de Jesús que mostraba respeto absoluto por la libertad humana. Por el contrario, esta visión eclesiástica presupone una imagen de Dios autoritario, desconfiado del hombre y de la mujer, receloso de la autonomía humana y del amor. Tal imagen de Dios está a kilómetros de distancia de la imagen que Jesús nos comunicó del Padre materno y de infinita bondad.

En fin, tal concepto de ley natural no deja espacio suficiente para la libertad humana querida por Dios. Por ella el ser humano prolonga el acto creador de Dios, administrando la naturaleza y trascendiéndola. El ser humano pasa constantemente de una situación existencial-mente dada por su nacimiento y por la cultura ambiente (por la naturaleza) a una situación que él crea con su libertad, mediante la cual él mismo se define a sí mismo y plasma el mundo. Solamente en esta libertad el ser humano se vuelve él propiamente.

Además de eso, es importante considerar que la naturaleza está siempre en proceso. Ella nunca está acabada. Está abierta al futuro de Dios y a los enriquecimientos de la evolución. Bíblicamente, la verdad de la naturaleza no es tanto lo que ella, en este estadio, es, sino aquello que ella es llamada a ser en el plano de Dios, que progresivamente se va realizando en la historia por su propia fuerza interna y por las intervenciones del ser humano.

Lo bueno, en esta óptica, es todo lo que permite abrir la persona para su profundidad y para la apertura al otro universal. El mal es lo que entraba la comunicación consigo mismo y con los otros, lo que impide el don de sí y el amor, por una práctica autocentrada egoístamente y excluyente de los otros. El ideal ético, por lo tanto, no está en la situación dada (naturaleza), sino en la situación ideal a la que se debe llegar, transformando la situación dada, pues éste es el designio del Creador. Únicamente en el término de la historia, valen las palabras proféticas: "Y vio Dios que todo era bueno" (Gn. 1, 25).

Si confrontamos la posición oficial católica con las claves culturales latinas analizadas por Hofstede, percibimos que la Iglesia Católica romana, en la cuestión ética, es enormemente centralista, poco dispuesta a acoger novedades, y, no es raro, principialista, esto es, no atiende a los procesos históricos que revelan potencialidades antes ignoradas de la naturaleza. La afirmación de la inmutabilidad de la ley natural es más deudora de la arcaica cosmología pre-moderna, que de una reflexión atenta sobre el designio de Dios (he aquí que hago nuevas todas las cosas) acerca de su creación. La pretensión de monopolio de la verdad ética debe ser acreditada antes a la ideología del poder sagrado acumulado históricamente en la Iglesia, que a la voluntad divina que apunta siempre a la participación y a la promoción de la libertad. Las demás denominaciones cristianas, inclusive la ortodoxa que es la más próxima de la romano-católica, no leen en esta forma imperial los textos de las Escrituras cristianas. Lo que viene a confirmar el carácter singular e ideológico de la lectura romano-católica.

Las iglesias salidas de la Reforma, en principio, se sitúan dentro de la modernidad, porque surgieron en la misma época en que se formuló ésta. Siempre verán en el proceso científico-técnico una realidad positiva de autonomización del ser humano en la historia, liberándolo para Dios en gratuidad. Por eso están mucho más abiertas a las novedades. La base ética no reside en una pretendida ley natural inmutable, sino en la esperanza en el Reino de justicia, de integridad de la creación y de paz, anunciado por Jesús y que, lentamente, se va anticipando en la historia. Todo lo que hace avanzar este Reino fundamenta la bondad ética.

Hoy se delinean, *grosso modo*, dos grandes tendencias en el ámbito del proyecto científico-técnico, frente a las cuales las iglesias y las religiones han tomado decisiva posición a partir de su propia comprensión de la totalidad de lo real.

Un primer grupo tiende a llevar hasta sus últimas consecuencias las posibilidades que la racionalidad, aplicada a la naturaleza, propicia. La ciencia y la técnica, particularmente la investigación nuclear, la física de punta, la cibernética y la biotecnología, pueden interferir de tal manera en el código genético y en las transformaciones de la naturaleza, que se

creen aptas para resolver los graves problemas de la infraestructura humana. Surge ahí un verdadero mesianismo tecnocrático. Será posible, se dice, ofrecer a todos alimentación, casa, salud y ocio de forma más que abundante. Con eso se satisfarían las necesidades básicas del ser humano que tanto hicieran padecer a la humanidad, y cuya no satisfacción permitió que surgieran revueltas, violencias y procesos onerosos de liberación. La liberación tan añorada, vendría por el nuevo mesías de la ciencia y de la técnica.

Las iglesias y religiones reconocen la importancia de la ciencia y de la técnica para la satisfacción de las necesidades humanas y para la promoción de la vida. No obstante, toman distancia de la solución providencialista y asistencialista que tal mesianismo propone. El garantiza la sobrevivencia (da el pan), pero no promueve suficientemente la vida (participación en la producción del pan). El ser humano no es sólo un ser de carencias. Es también un ser de libertad por la cual sopesa los pro y los contra, se decide, y hasta puede asumir, en contra de sus intereses personales, la posición del otro.

El no solamente tiene hambre de pan, que es saciable. Tiene también hambre de belleza, que es insaciable, como dice el poeta cubano Roberto Fernández Retamar. La lógica de la vida no se orienta apenas a la propia reproducción, sino a la creatividad, a la comunicación y a la comunión. El ser humano no se siente humano únicamente siendo objeto de beneficencia pública o extraña, él quiere participar y ayudar a construir, como sujeto, una historia colectiva y personal. Es importante, entonces, generar mediante la ciencia y la técnica formas de participación humana en todos los niveles. Ese es el proceso que humaniza.

La segunda tendencia se considera ya en la nueva fase holística, ecológica y espiritual. Somete a una poderosa crítica a la razón instrumental, la cual se ha transformado en un verdadero "satán de la tierra" pues amenaza a la naturaleza con la destrucción. La *hybris* de su lógica debe ser limitada en la medida en que está inserida en un todo mayor, donde se reconocen varias puertas del conocimiento. Este no será sólo científico, sino también místico y simbólico. Participando de estas varias formas de cono-

cimiento y de realización de sí mismo, el ser humano se integra en el todo, se armoniza y se transforma efectivamente en el jardinero y en el sumo sacerdote de la creación.

Las religiones ayudan a las culturas a tomar la recta posición —esta última— en esta importante problemática, cuyas consecuencias pueden ser dramáticas o bienaventuradas para toda la humanidad.

6. Lo religioso y los desafíos de la ecología: el reencantamiento de la naturaleza

Las reflexiones precedentes nos transportan al núcleo de la cuestión ecológica. No podemos vivir más con el paradigma de la modernidad, que es el saber como dominación de la naturaleza, y también de otros pueblos y culturas. Como se decía en la 8a. Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Canberra en 1990, al tratar de la ecología y de la creciente marginación del Tercer Mundo: "el propósito de la tecnología será el trabajar *con* la naturaleza y sus misterios, y no dominarla" ⁽¹⁶⁾.

Las iglesias fueron cómplices de la mentalidad que llevó a la actual crisis mundial de la biosfera. Ellas no fueron suficientemente críticas y no articularon, como contrapeso, su propio bagaje teológico que permitiera una relación de respeto y de veneración para con lo creado. Citando siempre a la Asamblea de Canberra:

Cuanto más la teología insistía en la trascendencia de Dios y en su distancia del mundo material, tanto más la tierra era entendida como un simple objeto de explotación humana y como una realidad "no espiritual" ⁽¹⁷⁾.

En verdad, las religiones todas, y. en nuestro espacio hegemonizado por el cristianismo, las iglesias, deben dar su contribución en la construcción y en la educación para una nueva alianza del ser humano con la naturaleza.

Todos los seres, desde los más sencillos a los más complejos, formamos un todo orgánico.

Hablando religiosamente, todos salimos del mismo acto amoroso del Creador. Por eso existe una fraternidad fundamental entre todos los seres. Todos cargan en sí trazos de las manos divinas que los plasmaron, aunque sea por la vía de la evolución. Por eso, los seres son sacramentales. Más allá de alteridades relacionales, ellos son símbolos de una Presencia que habita el universo. Como ya señalamos, esa Presencia se denomina hoy como el Espíritu en la creación.

La mística ancestral ya intuía: "El Espíritu habita la creación y renueva la faz de la tierra". O como testimoniaba un dicho místico del Oriente que me permito enriquecer:

El Espíritu duerme en la piedra. sueña en la flor, despierta en el animal, sabe que está despierto en el hombre, y siente que está despierto en la mujer.

Aquí se profesa una experiencia de plenitud. La realidad no es vacía. Ni la divinidad esta lejos de ella en su espléndida trascendencia. Ella se da en una profunda inmanencia, haciendo que a través de todos los seres llegue su transparencia. Esta transparencia es oscurecida por la agresión que un ser de la creación —el ser humano— pone en movimiento contra el resto de los seres, y de forma trágica contra sus propios semejantes. Por eso. junto con la justicia ecológica —el respeto a la alteridad de los seres y de su derecho a continuar siendo—, debe venir siempre la justicia societaria —el respeto y la veneración para con los humanos y la superación de las opresiones que se verifican en las relaciones sociales.

La nueva alianza que el ser humano debe establecer con la naturaleza debe pasar, primeramente, por su corazón. Es ahí donde están las raíces de las agresiones que rompen el acuerdo originario entre todos los seres. El instinto de posesión y la voluntad de poder pueden ganar la mano. El deseo es insaciable. Es importante imponerle límites, por amor, al deseo de los otros, en pro de la sobrevivencia de todos. Tal vez la gran lección ecológica del budismo y del camino ascético cristiano, resida exactamente en eso: "necesitamos aprender a limitar colectivamente nuestros deseos". Este constituye el desafío para toda la ecología profunda, del corazón humano. Reconciliado consigo mismo (ecología mental), el ser humano puede, sin coerción, convivir con los demás

¹⁶ Relatorio final de la Asamblea 1, 21.

¹⁷ Ibid.,1.13.

semejantes (ecología social), también con todos los demás seres (ecología ambiental), realmente como hermano y hermana. Prevalecerá el respeto y la veneración que promoverán una nueva era. con oportunidades de ser más felices para todos (¹⁸).

Si la modernidad trajo en su gran barriga el desencantamiento del mundo, reduciéndolo a material de la experimentación humana y de la interferencia de la razón tecnocrática en su afán de dominar y de acumular beneficios materiales, hoy, en la nueva era histórica, caracterizada por la percepción de la totalidad, diferenciada, orgánica, masculina-femenina y espiritual, es importante recuperar el reencantamiento del mundo.

El reencantamiento no emerge voluntarísticamente; surge cuando alargamos nuestro horizonte más allá de aquel de la racionalidad moderna y nos damos cuenta, por el conocimiento simbólico y místico, de que el mundo es portador de un mensaje y de un misterio. Este misterio es entrevisto tanto por los científicos que llegan a los límites del conocimiento de la materia, de la energía y de la vida. cuanto es experimentado por los místicos orientales y occidentales que lo ven como un sistema de energías siempre en relación e interacción, movimiento e integración, remitiendo al Espíritu supremo que todo lo penetra. vivifica y transparenta.

Los cristianos decimos que el Cristo cósmico está fermentando en toda la masa del universo, conduciendo la totalidad hacia el punto omega de Dios. Y el Espíritu Santo habita la creación, dándole movimiento y vida, empujando y atrayendo hacia la suprema síntesis en el Reino de la Trinidad. Las realidades no dejan de ser lo que son. Pero por la presencia de lo divino en ellas, se vuelven señales, símbolos y sacramentos del Misterio que las habita, misterio vital, amoroso y comunal.

7. Conclusión: el mensaje eterno de lo religioso: existe siempre el otro lado

Durkheim concluía su famoso texto sobre "las formas elementales de la vida religiosa", aseverando:

¹⁸ Cf. F. Galarri. *As tres ecologías*, 1989.

Hay pues, en la religión, algo de eterno que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los cuales el pensamiento religioso se ha sucesivamente encubierto (¹⁹).

Sí, lo religioso posee algo de eterno. Por eso él nunca desaparece. El está siempre presente. También en la modernidad. Sólo que bajo la forma de eclipse solar. En el eclipse el sol no muere. Únicamente se oculta a nuestros ojos. Pero él continúa presente detrás de la sombra.

La ausencia de Dios era, quizá, una forma de presencia diferente a través de la propia creatividad del ser humano, que así se podía afirmar. El mito cristiano de la creación siempre acreditó, contrariamente al mito griego de Prometeo, que el ser humano fue creado creador, para prolongar el acto creador de Dios y moldear con la responsabilidad de un hijo la creación con creatividad y libertad. En el *homo sapiens et faber* está presente Dios. El no aparece en sí mismo. Aparece por detrás y dentro de la acción creadora y libre del ser humano. Aquí reside el valor teológico del desencantamiento y secularización del mundo; como dijimos, por el retraimiento de Dios se posibilita la visibilización del ser humano como actor histórico.

Hoy verificamos un nuevo advenio de lo religioso. El no se esconde. Ni tiene vergüenza de anunciarse como religioso y místico. Tal afirmación no es una regresión al mundo pre-moderno y de las culturas agrarias. Es la afirmación que inaugura un nuevo tiempo, después de aquel de la modernidad, tiempo de integración de todas las dimensiones de lo humano y de lo cósmico dentro de una totalidad viva, cambiante, orgánica, espiritual y mística: la creación y la naturaleza en un inmenso proceso de evolución. Dios no aparece como competidor del ser humano; Dios no necesita más ocultarse, para darle visibilidad. Ahora conviven. Dios y el ser humano, en una mutua aceptación.

Lo religioso y lo místico testimonian el otro lado de la creación y de la naturaleza, la presencia de la divinidad. Ella no está fuera de esta totalidad. A ella pertenece, siendo su otro lado, su misterio y su raíz secreta. Decir siempre eso, en mil dicciones diferentes, en los códigos culturales de cada tiempo,

¹⁹ *Les formes élémentaires...*, pág. 609.

es lo eterno de la religión. Vivenciarlo de forma articulada con la totalidad de las experiencias y con la totalidad de lo real, revela el factor humanizador y liberador de lo religioso.

Mairaux dijo cierta vez: "El siglo XXI será religioso, o no será". El fenómeno de la vuelta de lo religioso y de lo místico, nos remite a esta convicción: el siglo XXI, será. Ojalá con las realidades con las cuales sueñan las religiones: la justicia, la paz, la bienquerencia, la acogida de lo diferente, el perdón, la convivencia de los contrarios, la unción y el amor entre los humanos y para con Dios.

Traducción: Guillermo Meléndez

Bibliografía esencial

Alves, R. *O enigma da religião*. Vozes. Peirópolis, 1975. Assmann, H. *Algreja eletrónica e seu impacto na América Latina*. Vozes. Peirópolis, 1986. Tierger, P. *Um rumor de anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Vozes, Peirópolis, 1973.

Doff, L. "Os pobres como baricentro de urna possível política mundial", en: *Vozes* 85 (1991). 438-451. *Concilium* n. 81 (1973), VV. AA.. *A persistencia da religião*. Vozes, Peirópolis. 1973.

Durkheim, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PL' F, Paris, 1968. Gatarri, F. *As tres ecologías*. Papirus, Campiñas, 1989.

Heschel, A. J. *Deus em busca do homem*. Paulinas, Sao Paulo, 1975. Hofstede, G. *Culture's Conseauences. International Differences in work related values*. Hills. London-N.

Dehli, 1984. Kepel, G. *La revanche de Dieu. Chrétiens Juifs e musulmans a la reconstuete du monde*. Seuil, Paris. 1991.

Luyckx, M. *Religions & Ethique apres Prométhée. Positions éthiques des religions face á la science et la technologie*. Bruxelics, 1991.

Ruyer. R. *A gnose de Princlon*. Cullrix. Sao Paulo. 1989.

Velasco. J. M. *La religión en nuestro tiempo*. Sigúeme, Salamanca. 1978.

Weil, P. *A consciência cósmica*. Vozes, Peirópolis.

1978. _____ *Holística: urna nova visáo e abordagem do real*. Palas Alhena, Sao Paulo. 1990.

Witegens Lein. L. *Schriflen j*. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1969.

Zohar, D. *O ser cuántico. Urna visáo revolucionaria da natureza humana e da consciência bascada na nova física*. Ed. Best Scller. Sao Paulo, 1991.

La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones

Elina Vuola¹

Los sitios más conocidos de las apariciones de la Virgen María reciben anualmente millones de peregrinos. Lourdes (Francia) 4,5 millones, Fátima (Portugal) casi dos millones y la Basílica de la Virgen de Guadalupe (México) 12 millones². El culto a la Virgen María no es un fenómeno nuevo, pero en los últimos 150 años ha cobrado mayor fuerza. La mariología aparece como una ciencia en sí. Las apariciones de la Virgen sostienen la religiosidad popular con el soporte activo del Vaticano. Al Papa actual, Juan Pablo II, se le conoce como el Papa "mariano".

Sin embargo, María no es propiedad privada de la Iglesia Católica. Las doctrinas más antiguas sobre María son anteriores a la separación de las iglesias del oeste y el este. La María histórica y bíblica es "propiedad" de todos los cristianos. María ha sido objeto de interés, además de los teólogos, de los antropólogos, los psicólogos y hasta de los dentistas sociales. En los últimos años, la teología de la mujer —o la teología feminista— ha dirigido su atención hacia esa única mujer en "la jerarquía divina". El interés de las teólogas feministas por María sobrepasa los límites confesionales. Para nosotras, María es una figura interesante, si bien ambivalente, por encima de las diferencias culturales y confesionales. Por su importancia, para las mujeres cristianas resulta incluso una necesidad poder encontrar elementos liberadores en ella.

1. La María histórica

La veneración de la Virgen María y el pensamiento teológico sobre su persona comenzaron, en realidad, recién en el siglo IV. Las escrituras anteriores son, principalmente, comentarios del Nuevo Testamento. En la Biblia misma no se habla mucho de María. Sabemos que una muchacha judía, llamada María, dio a luz a un niño, el cual llegó a ser predicador y sanador. La Iglesia cristiana nació de la creencia de que este hombre. Jesús de Nazaret, hijo de María, era el Mesías y el Hijo de Dios. Más tarde, María aparece mencionada entre los seguidores de Jesús, al pie de la cruz de su hijo, y como integrante de la Iglesia primitiva. Por eso, se requiere de una fuerte gimnasia mental para poder evaluar el origen histórico y bíblico de las doctrinas marianas.

La Iglesia Católica ha reconocido en conjunto cuatro dogmas sobre María. Los dos primeros son también parte de toda la tradición cristiana, aunque el énfasis dado a ellos varía de una Iglesia a otra. El primer dogma trata de María como Madre de Dios (*Theotokos deipara*). Este dogma, más cristológico que mariano, fue aprobado en el Concilio de Efeso (431) para confirmar la encarnación verdadera de Cristo por su nacimiento natural. El otro dogma ecuménico sobre María fue aprobado en Constantinopla el año 553. Según ese dogma "semper virgo", María es virgen perpetua: antes del nacimiento de Jesús, en el momento del nacimiento y después (*ante partum, in partu et post partum Christi*). Los otros dos dogmas sólo son afirmados por la tradición católica: el dogma de la Concepción Inmaculada (*immaculata conceptio*) del año 1854, según el cual María misma tiene un origen virginal para poder ser libre del pecado original. En este dogma está reflejada la idea agustiniana de que el pecado original está transmitido por el sexo, por el inevitable origen

¹ Teóloga finlandesa. Autora de *Kóyhienjwnala. Johdatus vapautuksen teologiaan*, el primer libro sobre las teologías de la liberación en finlandés. Participante del Seminario de Investigadores Invitados de 1992. Actualmente, investigadora invitada del DEI.

² Carroll, Michael P. *The Culi of Virgin Mary. Psychological Origins*. Princeton. N. J. 1986. pag. 115.

sexual de todos nosotros. El dogma más reciente es el de la Asunción de María (*assumptio*), del año 1950. Según esta última doctrina, María es la primera y única persona humana resucitada ("asunta a los cielos en cuerpo y alma"): por eso, uno puede orar o rezarle a ella.

Especialmente en las tradiciones católica y ortodoxa, el estatus teológico de María es bastante alto. Ella es "la Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo", el miembro más notable de la Iglesia y su personificación, coredemptora y la mediadora de la gracia³. Asimismo, en la tradición protestante y ortodoxa ella sirve de ejemplo para los creyentes. Ella es la madre de los creyentes, la Iglesia que recoge sus hijos diseminados en su seno. Así, la mariología es una tradición teológica rica y compleja que toca los puntos esenciales del cristianismo y de la teología cristiana. Sin embargo, hay que recordar que este estatus elevado e idealizado de María, siempre ha llevado al desprecio a las mujeres reales. Existe una oposición eterna entre María y las demás mujeres.

Tanto en la liturgia católica (y ortodoxa) como en la religiosidad popular, María tiene un rol central como intercesora y auxiliadora. Por su rol de madre, el cuidado y la comprensión maternal están encarnados en ella. Una persona común se siente más cómoda acercándose a ella que al Dios Padre, muchas veces experimentado como riguroso. Por otro lado, es más fácil para uno acercarse al Cristo por su madre: se dice en la tradición católica que el Hijo no puede negar nada a su Madre ("per Mariam ad Jesum").

2. La madre de Dios y la madre diosa

La Biblia se refiere a María con mayor frecuencia como madre de Jesús, y no como virgen, por ejemplo. En la Biblia misma no se conoce todavía el concepto Madre de Dios, el cual fue aprobado por la Iglesia sólo en el siglo V. Es ampliamente aceptado que el nombre Madre de Dios se refiere a diosas precristianas, si bien esta teoría es normalmente expresada por no-teólogos. En las religiones precristianas de la región mediterránea y del Medio Oriente, "la Madre Diosa" tuvo un papel central. Ya antes de María existió el mito de la Madre Diosa virginal, la que creó la vida de sí misma. Ella fue el origen y el fundamento de todo lo que existe, el estado original femenino, el cuidado maternal universal,

el vientre cósmico. Primero, la Gran Madre Diosa fue la creadora de todo lo que existe. La creación del mundo fue explicada como un acto de parto. Segundo, ella fue la que mantiene la renovación y el marchitamiento, el movimiento circular de la vida, del cual la muerte es una parte esencial e inevitable. Tercero, ella fue, por supuesto, la diosa de la fertilidad. Ella fue la dadora de la vida y de la muerte, en todas sus dimensiones, tanto en el nivel cósmico como en el nivel individual. Su virginidad fue tanto el símbolo de su juventud eternamente renovada como de su autosuficiencia, del poder místico de cada mujer de crear nueva vida de sí misma.

En cierto modo, estos mitos hablan del hecho de que toda vida viene de la mujer, tanto física como psicológicamente. Esta maternidad más original, "el principio de todo", es maternidad virginal. En este sentido, María como símbolo ofrece una imagen de la conciencia independiente (del varón) y creativa de la mujer⁴.

Sin duda, existen vínculos míticos, así como de arte histórico, entre las antiguas diosas y María. La diosa de Egipto más conocida, Isis, ha tenido la mayor influencia en la iconografía mariana, por su cercanía temporal y geográfica. Las imágenes de Isis amamantando a su hijo divino, Horus, son prototipos directos de las primeras imágenes marianas. En otras culturas, existen los mismos mitos de la procreación virginal de las diosas.

No obstante, hay una característica central que distingue a María en la cadena de las grandes diosas: sólo ella es totalmente asexual⁵. Ella no está en control de su fertilidad y de su maternidad. En ella la fertilidad y la maternidad tampoco son afirmaciones de la vida natural, como es el caso de las diosas precristianas. Hasta su virginidad se entiende solamente en el sentido sexual, como un estado fisiológico. Jesús "ha sido concebido del Espíritu Santo" (sin acto sexual) y "nacido de la Virgen María" (el himen no se rompió ni siquiera en el parto). Si en las (otras) diosas se entiende la maternidad virginal como una fuerza mística y poderosa de la mujer de concebir vida de sí

³ *Constitutio Dogmática de Ecclesia. Concilio Vaticano II*. Bogotá, 1966, pág. 81.

⁴ Ruokanen, Katariina. "Maria-kuvan uskonnollinen tulkinta-feminismin uudet tuulet", en: *Teologinen Aikakauskirja* 5/1986. pág. 469.

⁵ Carroll, *op. cit.*, pág. 5.

misma, en el caso de María hay un acto unilateral, "desde arriba", del Espíritu Santo, para el cual María únicamente es una vasija, una receptora, en vez de un sujeto activo ⁶. La presentación tradicional del "sí" de María, junto con su pasividad y su consentimiento ("soy la esclava del Señor"), trae a la mente la presentación de las violaciones de mujeres en nuestros medios de comunicación. La violación divina de la virgen (actividad, unilateralidad, violencia), significa una legitimización divina para la violación ⁷ No es nada sorprendente que este tipo de concepto sea también el modelo para las relaciones humanas de los padres de la Iglesia: el varón como "la cabeza", lo racional y lo activo, y la mujer como "el cuerpo", lo emocional y lo pasivo ⁸.

⁶ La interpretación más reciente de la Iglesia Católica da énfasis a la actividad e iniciativa de María. Sin el consentimiento de ella, el curso de la historia hubiera podido ser otro. Sin duda, esta nueva interpretación surge de los cambios en el rol de la mujer en la sociedad, y causa presiones para una interpretación mariológica más moderna. Este cambio está especialmente claro en la encíclica del papa actual, Juan Pablo II (*Redemptoris mater*, del año 1987) y en la encíclica *Marialis cullus* del papa Pablo VI (1974). Hay que ver todo esto como algo positivo en sí. Sin embargo, lo problemático en la mariología oficial es lo mismo que en las declaraciones del Vaticano sobre la mujer y la ordenación de las mujeres. Por un lado, se define lo femenino en un contexto más positivo y moderno que antes, pero, por otro lado, el resultado siempre es el mismo. Justamente la feminidad, por su diferencia esencial de lo masculino, es el obstáculo único para la admisión de las mujeres al sacerdocio. Desde el punto de vista de la mujer, también la mariología oficial contiene estas contradicciones, las cuales son internas desde un punto de vista lógico, aunque sobre todo entre la buena teoría y la mala práctica.

⁷ No solamente las mujeres levantan esta cuestión; hasta los obispos católicos (de Quebec, Canadá) han admitido que la Iglesia ha contribuido indirectamente a la violencia doméstica y a las agresiones contra las esposas, al exhortar a las mujeres que son maltratadas por sus mandos, siguiendo el ejemplo de sumisión de la Virgen María, a una paciencia sin límites, la compasión y el perdón, a fin de mantener intacto su matrimonio. Véase O'Driscoll Mary. "Las mujeres y María", en: *Justicia y Paz*, enero-marzo, 1991, pág. 45. No obstante, este tipo de honestidad teológica y social no se ve todavía en los documentos del Vaticano.

⁸ La biología aristotélica explica que el elemento masculino (el semen) encierra el contenido de la concepción; el

Por fin, María está declarada como la virgen perpetua (sin vida sexual después del nacimiento de Jesús). Según la Biblia, María dio a luz a otros hijos además de Jesús. Se ha tratado de interpretar a estos hermanos de Jesús como sus primos. La noción de la virginidad perpetua de María es un ejemplo de la ahistoricidad o de la deficiente base bíblica de la mariología.

3. María y la feminidad espiritual

María es el símbolo de la Iglesia como la esposa de Jesús y la madre de los creyentes, pero también de la sabiduría divina, *sofía*, como un aspecto de la divinidad (especialmente en la tradición de la Iglesia oriental). La feminidad como una categoría teológica se vuelve más densa en la persona de María. En la tradición cristiana vive la antigua idea de la relación femenina del alma con Dios. La unión mística (*unio mystica*) entre el alma creyente y Dios, presupone la pasividad y receptividad del alma, siendo definidas éstas dos características como algo típicamente femenino. Con estos referentes como base se desarrolló en la teología mística de la Edad Media un rico simbolismo religioso-erótico, entre los que destacaron, en el oeste, Juan de la Cruz y Teresa de Avila.

La veneración del principio de la feminidad espiritual en la teología cristiana —especialmente en la persona de María —ha permanecido y prevalecido a costa de nosotras, las mujeres, y del desprecio por la sexualidad humana. En el dualismo de la filosofía helénica —que se estableció en la teología cristiana— el alma (o el espíritu) es el elemento dominante y masculino, el cuerpo el elemento sumiso y femenino. En la "mística de virginidad" también el alma del asceta adopta un carácter femenino: también él es la novia espiritual de Cristo, esperando su novio pasivo y receptivo. Los ascetas, los verdaderos vírgenes de Cristo, controlan "el principio de la feminidad espiritual", mientras las ascetas se

elemento femenino (el útero) es sólo la forma, que no tiene nada que ver con el feto, menos con su formación fisiológica.

mantienen como las hijas caídas de Eva, atadas a la inmanencia⁹.

En todos estos símbolos donde aparece el elemento femenino, aparece expresamente en una posición auxiliar, pasiva e instrumental, secundario al principio masculino. A la inversa: se da características femeninas al principio subordinado (la Iglesia, la persona humana, el alma creyente). Así, la relación subordinada y jerárquica entre el varón y la mujer, sirve como analogía a la relación entre Dios y los seres humanos. Por eso la imagen cristiana de Dios es tan masculina, y nuestra idea de la relación con Dios implica una persona pasiva, subordinada y débil. Esta jerarquía entre el ser humano y Dios, la Iglesia y Cristo, se presenta también como el ideal del matrimonio patriarcal ("la teología de la cabeza" paulina). Luego, la Virgen María tiene su lugar bien claro en la familia nuclear divina.

Lo más problemático en este dualismo, y en el simbolismo que conlleva, es la diferencia conceptual entre "mujer" y "varón", la que siempre presupone una oposición epistemológica. En este tipo de construcción conceptual la subordinación y el sometimiento aparecen como virtudes cristianas, las cuales sin embargo, en realidad sólo las mujeres tenemos que practicar. Fomentar en la gente el seguir a María, cuando se la hace representar estas "virtudes femeninas", es psicológica e históricamente nocivo, tanto para los hombres como para las mujeres¹⁰.

4. Oposición Eva-María

Como ideal femenino patriarcal, María aparece más claramente en el contexto del ascetismo y de la práctica del celibato. El desarrollo de la mariología en el siglo IV está relacionado con el ascetismo, reforzando la idealización de la virginidad (tanto para los hombres como para las mujeres) y el nacimiento de la institución monástica. Antes de esto, la teología mariana estuvo relacionada con el rol de María como la nueva Eva. Los grandes teólogos del fin del siglo II, Justino el Mártir, Tertuliano e Ireneo, desarrollaron esta idea a partir del Nuevo Testamento¹¹.

En esta tipología, Eva aparece como la madre de la humanidad caída por culpa de quien vino el pecado al mundo (*porta diaboli*, la puerta de entrada del diablo, según Tertuliano). Por otro lado, María representa la nueva Israel, la madre de los creyentes, la humanidad redimida y la puerta del cielo¹². La mujer Eva es el principio del pecado, por su seducción del varón. Por eso, el castigo la obligó o condenó a ser sumisa al hombre. Como el pecado es la parte inseparable de la persona de Eva, son la gracia y la redención las características determinantes de María. Eva es la representación de la carnalidad pecaminosa y de la rebelión del cuerpo contra el espíritu, contra el hombre. María, la que reconcilia el pecado de Eva, es la virgen asceta, sumisa en su destino.

El paralelo de la tipología Eva-María, es la tipología Adán-Cristo. Así como Cristo es el nuevo Adán, María es la nueva Eva. De este modo, hasta se coloca a María al lado de Cristo como algún tipo de "redentora de las mujeres" o como símbolo de la redención. La comparación de Eva y María es todavía una parte de la mariología oficial de la Iglesia Católica. Según la Constitución sobre la Iglesia, del Vaticano II (1962-65): "El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María: lo que ató la virgen Eva por incredulidad, la Virgen María lo desató por la fe" (originalmente de San Ireneo), y "La muerte vino por Eva, por María la vida"¹³.

En este sistema teológico se representa a Eva y a María como dos tipos de mujeres contrapuestas. Es una reflexión sobre las dos imágenes de la mujer en la Iglesia cristiana. Eva es peligrosa e inclinada al pecado. Ella lleva al varón al pecado. Ella es al mismo tiempo atractiva y temible. En ella se unen la feminidad, la sexualidad y la

Eartn. Sexisi Ideología and Human Liberation. New York. 1975. pág. 48.

¹² Thraede, Klaus. "Árgermitder Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche", en: "Freunde in Christus werden...". *Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche.* Certe Scharffenorth & Klaus Thraede. Geinhausen, 1977, págs. 129-133; Borresen. Kari E. "Mary in Catholic Theology", en: *Conctium* 19/1983. pág. 50.

¹³ *Constitutio Dogmática de Ecclesia*, op. cit., pág. 83.

⁹ Ruether, Rosemary R. *Sexism and God-Talk. Towards a Femmist Theology.* London, 1983. págs. 142-147.

¹⁰ Harruigton, Patricia A. "Mary and Femininity: A Psychological Critique". en: *Journal of Religion and Health.* vol. 23. No. 3, Fall 1984. pág. 213.

¹¹ *Déliusaller. Geschichte der Marienverehrung. íAunchen,* 1963, págs. 61-62; Ruether, Rosemary R. *New Woman^New*

muerte. En cambio, María es la representación perfecta del ideal patrístico (y patriarcal): casta y pura, maternal y protectora, graciosa y sumisa ¹⁴. En la equiparación de Eva y María se separa lo malo y lo bueno y se personifica esta separación en dos mujeres, de las cuales la una es totalmente mala y pecadora, la otra perfectamente buena ¹⁵.

Según la conocida teóloga feminista católica Rosemary Ruether, María representa la feminidad buena (*good femininity*), o sea, la pasividad, la pureza sexual, la receptividad y la sumisión. Eva, por su lado, representa lo femenino malo (*bad femaleness*), o sea, la actividad, la desobediencia, la independencia y la sexualidad. Aunque Eva tradicionalmente es presentada como débil en su incapacidad de poder resistir al pecado, el miedo por ella surge exactamente de lo contrario. En realidad ella es activa, independiente, curiosa (fue ella quien quería saber lo bueno y lo malo tomando la fruta, sin consultar a su esposo) y corporal. Por todo esto, peligrosa.

Según Ruether, el ideal femenino producido por la mariología ha mantenido fantasías masculinas sobre la mujer, la cual siempre es buena o mala, pura o sucia, piadosa o pecadora, madre o puta ¹⁶. Este tipo de María como símbolo e ideal promueve una imagen de la mujer, la cual tiene la pasividad como su característica principal. Es exactamente la mariología tradicional la que hace de la pasividad una virtud femenina y cristiana.

María es un ejemplo imposible para todas las mujeres reales, quienes no podemos ser simultáneamente madres y vírgenes. De los dos ideales femeninos de la Iglesia, sólo el rol de la pecadora Eva es el efectivamente realizable para las mujeres. Sin embargo, todo el tiempo se les presenta a las mujeres la

Virgen María como ideal y ejemplo ¹⁷. En este sentido, hay que sacar la conclusión de que la imagen tradicional de María refuerza la baja autoestimación y la subordinación de las mujeres. La crítica de las teólogas feministas a María, se concentra en su rol como ejemplo e ideal para las mujeres. Este ideal es creado por varones enajenados de su propia sexualidad, no por las mujeres mismas.

Pero tampoco hay que quedarse en las definiciones de la Iglesia. Si queremos bajar a María de su trono solitario, hay que rescatar a Eva también. Mantener la mencionada oposición, es quedarse dentro de la lógica de los viejos dualismos. Una vez, cuando estaba dando una exposición sobre este dualismo entre Eva y María, me dijo una mujer católica:

Si tengo que elegir, prefiero a Eva, pero me gustan las dos, me gustaría ser las dos, una mujer de verdad.

Eva no es la pecadora, María no es la perfecta. Somos las dos cosas. Eva tiene algo de María, y María tiene algo de Eva. Nosotras tenemos algo de Eva, y algo de María. Además, por fortuna, tampoco son solamente Eva y María las que puedan servir como prototipos de la feminidad. Hay otras mujeres, hay otras Marías, hasta en la misma Biblia. María de Magdala ha tenido la misma suerte que sus hermanas en las manos de los teólogos. La mujer más cercana a Jesús, su fiel seguidora y una líder de la Iglesia primitiva, una mujer que tuvo la fuerza de cambiar su vida, no de una ramera a una santa, sino de una mujer desesperada y endemoniada a una mujer con vocación.

5. La reinterpretación de la virginidad

Cuando se reforzó el ideal de la virginidad y de la vida ascética, los monjes y las monjas necesitaron un objeto de identificación adecuado

¹⁷ "...la mujer, al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción". Tomado de la cana encíclica "Redemptoris mater". *Encíclicas y otros documentos de Juan Pablo II*, vol. m. San José. 1988, pág. 110.

¹⁴ Ruether, Rosemary R. *Mary—the Feminine Face of the Church*. London, 1979, págs. 41-45; Haikes, Calharina. "Eine 'andere' Mana...", en: *Wenn Frauenans Wortkommen. Slifwenzurfet níni Slíschen Theologie*. C&nn & J. M. Haikes & Daan Buddingh (eds.). Berlín, 1979, págs. 102-103.

¹⁵ Haikes, Calharina. *Gott hat nicht nur slarke Sohne. Grundztige einer feministischen Theologie*. Gttersioh, 1980. pág. 96.

¹⁶ Ruether, 1979, *op. cit.*, págs. 63-67.

para su vida santificada a Dios. María, entonces, aparece como el símbolo principal del ideal de virginidad —en ella está encarnada la bondad original de la humanidad, la condición antes de la caída—. Para las monjas, María puede servir como ejemplo; para los monjes, puede ser objeto y canal de sus emociones eróticas prohibidas. Todavía hoy se considera muchas veces a María como la protectora y guardia del celibato del clero católico.

No obstante, algunas teólogas feministas han interpretado la virginidad de María como símbolo de la independencia de la mujer. Por ejemplo, Mary Daly rechaza la veneración de María como proyección masculina, pero interpreta su virginidad como independencia y autonomía, y no solamente como algo sexual o fisiológico. Una mujer virgen no se define únicamente en relación al varón y a la sexualidad, sino por su existencia independiente¹⁸. Entonces, se puede entender la virginidad también como una condición totalizante, lo que significa libertad para ser una persona entera. La imagen de la virgen como uno de los arquetipos femeninos (según Jung) no refiere principalmente a una condición biológica, sino, más bien, a una experiencia humana de autonomía e integridad¹⁹. Este tipo de idea de la virginidad puede dar un nuevo contenido para la imagen cristiana tradicional de la mujer, la cual define a la mujer sólo por su sexualidad y por otra gente (virgen, esposa, madre, viuda, prostituta). Esta forma tradicional no deja mucho lugar para poder "definir" a la mujer por sus capacidades, talentos, ambiciones y valores.

La mayoría de las teólogas feministas tiene una actitud de "sentido común" respecto de la virginidad de María. Cada mujer entiende, sin educación teológica, que María, como símbolo, está llena de tensiones culturales y psicológicas, y que por tanto, es un ideal irreal para una mujer real: nosotras tenemos que decidir si somos vírgenes o madres, biológicamente. Para las teólogas feministas lo más interesante en María no es la veracidad de su virginidad, sino las connotaciones históricas de su culto. La imagen de la mujer detrás de estas connotaciones es la imagen de la mujer de nuestra cultura occidental, la que además refleja nuestra postura hacia la sexualidad, la corporeidad y la muerte.

También se puede entender la virginidad como el rechazo de una sexualidad falocrática de parte de una mujer consciente. Esta noción tiene importancia especial cuando pensamos en la socialización de las niñas a la "madurez" de la mujer adulta. La obsesión por la virginidad de la niña-mujer en varias culturas realmente no tiene mucho que ver con el crecimiento natural de una joven. Por un lado, la presión de "preservar" la virginidad, y por otro lado, la presión de "perderla", solamente reflejan actitudes de los varones hacia la sexualidad femenina, y no dejan mucho lugar para la experiencia y el crecimiento de la mujer misma. Entender la virginidad como algo "propio" de la mujer y de la joven, no en el estricto sentido fisiológico, significa, como utopía, la posibilidad de la mujer de poder decidir cien por ciento sobre su sexualidad y sus relaciones sexuales. En este sentido, una mujer "virgen" rechaza las relaciones machistas y vive independiente de ellas, en contra de la noción de privarse del placer o "preservarse" para un solo varón.

La reducción de la sexualidad a la genitalidad pornográfica en una sociedad capitalista y patriarcal, afecta tanto a las mujeres como a los varones. Lo más peligroso para esta sociedad y su teología, es un nuevo sujeto íntegro que no divide la realidad entre lo privado y lo público, entre lo femenino y lo masculino, entre lo erótico y lo político. En esta configuración, la sexualidad o la corporeidad humana, especialmente en su forma femenina, no representan la muerte, sino la vida. La oposición ya no es entre la vida y la muerte, simbolizada por la oposición espíritu/cuerpo. Si podemos ver en Eva la madre de la humanidad, el principio de la vida, de la sexualidad y de la sed de saber, también podemos apropiarnos todo lo profundamente humano que hay en María. Son la mariología tradicional y la imagen de la mujer de la Iglesia jerárquica las que representan la muerte, no necesariamente María.

Además, hay cierto tipo de virginidad que muy bien podemos perder todos: la virginidad intelectual, la virginidad política y moral en frente de una sociedad de muerte. Nos faltan palabras y conceptos para definir la "virginidad como utopía" de una mujer adulta, y la "pérdida de la virginidad

¹⁸ Daly, Mary. *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Bostón. 1977. págs. 84-85.

¹⁹ O'Driscoll, *op. cit.*, pág. 50.

social", la cual, sin duda, es mucho más fácil y costosa de perder que la fisiológica.

6. María y el estatus de la mujer

¿Cuál es la correlación de la veneración de María con el estatus eclesiástico y social de la mujer? En las iglesias protestantes se considera el culto a María casi como una herejía. Las doctrinas marianas son uno de los principales obstáculos ecuménicos. Sin embargo, justamente en las iglesias protestantes antimarianas se ha aceptado la ordenación de mujeres. En cambio, se puede decir que en los países con fuerte veneración mariana, el estatus de la mujer es bajo, tanto en la Iglesia como en la sociedad²⁰. Entonces, ¿puede María servir como liberadora de la mujer, o sigue siendo un instrumento en la conservación del estatus subordinado de ésta?

Las teólogas feministas trabajan en el campo teológico con una doble estrategia. Por una parte, analizan la historia y la tradición críticamente; por otra, tratan de buscar y caracterizar elementos positivos en esta historia, los cuales podrían tener una función liberadora para las mujeres. María es un personaje tan ambivalente, que algunas de las teólogas feministas se sienten satisfechas revelando la inutilidad de María para las mujeres. Pero cuando nos acercamos a la vida cotidiana de las mujeres creyentes y a la religiosidad popular, surge otra imagen de María. Analizaremos estos ejemplos un poco más adelante.

Los roles sexuales polarizados y la idealización de la madre son rasgos centrales en sociedades con un bajo estatus social de la mujer²¹. Las dos características pertenecen a la esencia de la veneración mariana. Por qué es así, es probablemente algo muy complejo. Michael P. Carroll nos ofrece una explicación. Según sus argumentos, bastante psicoanalíticos, la veneración de María tiene más fuerza en regiones (Italia del Sur, España; Carroll no menciona América Latina) donde un factor principal en la estructura familiar es la falta del padre o la debilidad de la figura paternal. Esto,

²⁰ Campbell. Ena. "The Virgin of Guadalupe and the Female Image: A Mexican Case History". en: *Aíolher Worship. Themes and Variations* James J. Presión (ed.). Chapel Hill. N. C.. 1982. pág. 21; O'Driscoll. *op cit.*, pág. 45. No obstante, hay que mantener una actitud crítica hacia las formas tradicionales de "medir" el estatus de la mujer. Esto es especialmente importante cuando hablamos de otras culturas, las cuales realmente no podemos conocer desde dentro.

²¹ Campbell. *op. cit.*, pág. 45.

combinado con una identidad de *macho*, que exige un comportamiento sexual agresivo. y hasta violento del varón. Según Carroll, la veneración de María por parte de los hombres surge de una fijación fuerte con la madre, mezclada con impulsos sexuales reprimidos²².

Marit Melhuus, quien ha investigado en México, ve la Virgen María —en México particularmente la Virgen de Guadalupe— como símbolo de la maternidad y del sufrimiento. Según ella, en una cultura que exige la preservación de la virginidad de las mujeres (también en el matrimonio, en la forma de castidad) y la conquista del mayor número posible de éstas de parte de los varones, la Virgen María sirve a las mujeres como símbolo reconciliador de esta contradicción. La Virgen de Guadalupe es la encarnación perfecta de la mujer ideal. Una mujer ordinaria sacrifica su virginidad (porque no hay otra posibilidad) y sufre la vergüenza. Puede mantener su pureza en la forma de castidad, aunque no sigue siendo virgen. María es perfecta, pero también ella tuvo que sufrir por su hijo. Estos elementos de maternidad y de sufrimiento se conjugan en un concepto único: la madre sufrida²³.

7. María y la teología de la liberación

En prácticamente todos los textos de los teólogos de la liberación católicos encontramos alguna referencia a María, pero no necesariamente como un planteamiento alternativo al tradicional sino como muestra de devoción mariana²⁴. El teólogo de la liberación que más ha prestado atención a María, es el brasileño Leonardo Boff.

²² Campbell. *op. cit.*, págs. 49-56.

²³ Melhtius, Marit. "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento", en: *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario místico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Milagros Palma (coord.). Quito, 1990. págs. 58-60.

²⁴ Lozano Lerma, Betty Ruth. *En búsqueda de perspectivas liberadoras para la mujer en la teología de la liberación latinoamericana*. Tesis de grado, no publicada. Cali, Universidad del Valle, 1991, pág. 22.

Las interpretaciones de algunas teólogas latinoamericanas las presentaremos más adelante.

Según Boff, María es al mismo tiempo el arquetipo de lo femenino y una dimensión de Dios. su "rostro materno". María tiene una relación especial con el Espíritu Santo, el cual representa el principio femenino de la Trinidad. Así, Boff coloca a María en un lugar bien importante en la historia de la salvación²⁵. María no es simple colaboradora del Hijo, sino que es juntamente con él la mediadora absoluta. Boff diviniza a María tal como lo hace la devoción popular²⁶. En la mariología de Boff hay muchos elementos que no afirman la visión tradicional de la Iglesia, y una sensibilidad o disposición hacia lo que él mismo considera "lo femenino" que muy pocas veces se encuentra en los textos de los teólogos, sean de la liberación o no. No obstante, es exactamente su punto de partida, la exaltación de lo femenino en la figura de María, lo que resulta problemático.

Para Boff, lo femenino representa toda la dimensión de ternura, delicadeza, interioridad, sentimiento, receptividad, donación, intuición, penetración y misterio. Todo esto impregna la realidad concreta de cada ser humano y entonces no pertenece exclusivamente a la mujer, pero se encuentra más densamente en ella²⁷. De esta forma, la percepción de Boff permanece dentro del mismo dualismo que criticamos en el contexto de la feminidad espiritual. La oposición epistemológica entre "lo femenino" y "lo masculino", siempre nos lleva a identificar "lo femenino" con la mujer biológica y "lo masculino" con el varón biológico. Tratar de cambiar el contenido de estas oposiciones sin cambiar el dualismo antropológico del cual surge, no va a resultar en algo liberador ni para las mujeres ni para los varones. Hay que crear una nueva epistemología en la que ya no identifiquemos varias cualidades humanas con uno u otro sexo.

Esta imagen de la mujer no es solamente dualista, sino también romántica.

La potencialidad maternal impregna todos los tejidos de la vida de la mujer. Es la dimensión de la acogida, del cuidado y del estar en casa protegido. Aunque no tenga ningún hijo, toda mujer es madre, porque corresponde a ella el criar y gestar...²⁸.

Desde el punto de vista de la misma teología de la liberación, "estar en casa protegido" no es la situación de la mayoría de las mujeres latinoamericanas. La realidad sí es que le "corresponde a ella" la crianza de los hijos, sin embargo esta misma realidad es una de las causas del sufrimiento de las mujeres más pobres, porque de ellas solas depende la vida de sus hijos.

La praxis como punto de partida para los teólogos de la liberación se toma vacía en cuanto a las mujeres. La ahistoricidad de "lo femenino" es visible tanto en la mariología tradicional como en la mariología (ni hablar de la ética sexual) de la teología de la liberación. Aunque "lo femenino" sí puede tener algo de lo que lista Boff, ser fiel a la praxis y a la historicidad —categorías tan centrales en la teología de la liberación— significa empezar con la realidad concreta de las mujeres, y no postularla a un nivel ontológico. Y esa realidad incluye la violación (¿"penetración" y "receptividad"?), la violencia doméstica (¿"estar protegida en casa"?), el aborto (¿"la interioridad"? y el incesto (¿"delicadeza" y "donación"?). Y claro que ésta no es tampoco toda la realidad de la mujer. Hablando de la realidad de la mujer pobre en cuanto al trabajo, a la sobrevivencia de ella y de su familia y a su rol en la comunidad, ya entramos a lo que tradicionalmente se considera como "lo masculino" —"el movimiento hacia la transformación, la agresividad, la trascendencia, la capacidad de ordenar y de proyectar para el futuro"²⁹.

²⁸ Ibid.,pág.47.

²⁹ Boff. 1987, *op. cit.*, pág. 67. En este libro más reciente sobre María. Boff sí dice: "la identificación de lo masculino con el varón y de lo femenino con la mujer (...) ha quitado la posibilidad de una formulación dará del problema y ha acarreado graves consecuencias sociales". *Ibid.*, pag. 66. Pero operar dentro de este marco categorial, definiendo los conceptos en la forma más tradicional, le lleva a contradicciones en cuanto a las mujeres y varones biológicos: "Así es asumido lodo

²⁵ Boff, Leonardo. *El Ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*. Indo-American Press Service. Bogotá, 1980; Boff, Leonardo. *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1987.

²⁶ Lozano Lerma, *op. cu.*, pág. 24.

²⁷ Boff, 1980, *op. cit.*, págs. 17, 47.

Una perspectiva más histórica y política sobre María. dentro de las teologías de la liberación, viene de Tissa Balasuriya de Sri Lanka, Asia. El analiza a María dentro de la práctica de la Iglesia Católica y de la sociedad patriarcal:

*Parece más fácil para Dios ser responsable de una concepción virginal que tener una mujer sacerdote (...) María pudo procrear a Jesús físicamente en su vientre, pero su sexo está en contra de poder hacer a su hijo presente en forma sacramental en el altar*³⁰

Balasuriya retrabaja la doctrina del pecado original como antisexual y anti-mujer. y sus consecuencias (el desprecio de la maternidad humana, el celibato y la virginidad como estados superiores, la santificación de la dominación masculina)³¹ Además, según Balasuriya, la mariología sufre por la falta de una relación clara y sistemática con la transformación social. María ha sido usada para la "domesticación" de ella misma, las mujeres, la religión y la espiritualidad³².

Hay que fundar la nueva mariología en las experiencias actuales y concretas de la gente, especialmente en las de las mujeres pobres del Tercer Mundo. En la mariología tradicional, María no está pensada como la madre humana de un hijo humano, quien tenía que enfrentar situaciones similares a las de millones de madres e hijos día³³. Dice Balasuriya:

*Hay que liberar a María de una presentación que ha hecho de ella una mujer que no es realmente mujer, una mujer que no sabe qué es vivir como una persona humana, que no tiene dolores de parto, una mujer que no conoce el pecado, que no siente las contradicciones de la existencia humana*³⁴.

en la mujer: la virginidad y la maternidad como determinaciones fundamentales del aer-mujer". *ibid.* . pág. 173.

³⁰ Balasuriya, Tissa. "Mary and Human Liberation". en: *Logos*, vol.29,1 & 2, March-July 1990. Colombo. págs. 48-49.

³¹ *Ibid.*, págs.95.98.

³² *Ibid.* ., págs. 114.152.

³³ *Ibid.* ., págs. 167.139.

³⁴ *Ibid.*,pág. 150.

Así pues, parece que Balasuriya quiere hacer lo contrario de lo que hace Boff: humanizar, no divinizar, a María. Y su punto de partida muy concreto es la realidad social, política, económica y sexual de la mayoría de las mujeres del mundo, y más particularmente la de las más pobres.

8. La María de las mujeres latinoamericanas

Por su multidimensionalidad y conflictividad, el símbolo María quizá puede funcionar como un icono: uno puede darle distintos significados sin perder ninguna verdad. Esto es especialmente claro cuando analizamos la imagen de María dada por la jerarquía eclesiástica y los teólogos, y por otro lado, la María de las mujeres ordinarias de diferentes culturas y tiempos. ¿Sigue siendo María únicamente una proyección masculina y la flor más linda de la religión patriarcal para (contra) las mujeres? ¿Podemos las mujeres apropiarnos de María, y si es así. cómo? Tomaremos dos ejemplos muy alejados entre sí: uno de Nicaragua en la década de los años ochenta, y otro de la Carelia ortodoxa ruso-finlandesa del siglo XIX.

Pasé un tiempo, a finales de los años ochenta, en Nicaragua, con un interés especial por la situación de las mujeres allí. La Nicaragua sandinista (1979-90) es un ejemplo interesante no sólo de la religión como parte esencial de un proceso revolucionario, sino también de la situación de la mujer. En 1979 se hicieron cambios legales, tratando de mejorar la situación social de la mujer (entre ellos, la prohibición de propaganda sexista y la obligación de subsistencia a los niños). Nacieron muchas organizaciones femeninas para trabajar por la salud, el estatus legal y participación social de la mujer.

La Iglesia Católica se dividió en relación al gobierno sandinista. La jerarquía se opuso abiertamente al gobierno sandinista, mientras las bases habían luchado activamente en el proceso revolucionario desde los años setenta. María ha sido uno de los símbolos de este conflicto. Para la jerarquía católica y sus adherentes ella es la madre redentora, quien condena los experimentos socialistas y los cambios sociales. María apareció en varios lugares, casi siempre en un contexto

político. Nicholas Perry y Loreto Echeverría³⁵ han analizado este fenómeno, según el cual María "se aparece" durante una crisis política y, casi sin excepción, condena los proyectos socialistas. Del otro lado del conflicto interno de la Iglesia nicaraguense, los que estaban en favor de la teología de la liberación y del gobierno sandinista —la parte más pobre de la población, que ganó en y con la revolución— vieron, por su parte, en María una mujer campesina y pobre, en quien se concretizaban los sufrimientos y las luchas cotidianas de su propia vida.

En la ciudad de Estelí, en el norte del país, las mujeres pobres y católicas que habían perdido sus hijos en la guerra, organizaban todos los viernes un vía crucis. Leían los textos principales sobre el sufrimiento de Jesús, y los interpretaban a la luz de su propia experiencia. Muchas de ellas eran analfabetas. Se identificaron con intensidad especial con María. Por ejemplo: "Como el hijo de María, también nuestros hijos están condenados a muerte (en la guerra)", o:

María es la madre de la crucifixión, de la muerte y de la resurrección. Nosotras, las mujeres cristianas nicaragüenses y latinoamericanas, somos como ella, madres de la crucifixión y de la resurrección de nuestros pueblos. Como María, nosotras también estamos al pie de la cruz de nuestros hijos.

Las teólogas latinoamericanas que trabajan dentro de la teología de la liberación, están delineando una imagen similar de María³⁶. Aunque la característica central de María sigue siendo su maternidad, es interpretada en un contexto más amplio que en la teología tradicional. O sea, ellas, las comunidades eclesiales de base tienen a María muy presente en lo cotidiano de su vida y de sus luchas. La ven, además de madre de cielo, santa y misericordiosa, como hermana de la tierra, compañera de camino, madre de los oprimidos, madre de los despreciados. Ella es la protagonista y el modelo de una espiritualidad nueva, nacida en el "pozo" de la vida, del sufrimiento y de las alegrías del pueblo latinoamericano³⁷.

La María de esta teología de la liberación es pobre, profética y fuerte, madre de todos, la cual se compromete con la justicia y anuncia el Reino de Dios. La inspiración para esta interpretación es el "Magnificat" (Lucas 1:46-53):

Actuó con todo su poder: deshizo los planes de los orgullosos, derribó a los reyes de sus tronos y puso en alto a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías.

En este texto María aparece en su rol tradicional como símbolo de la Iglesia —¿pero de qué tipo de Iglesia? El niño da un brinco en el vientre de Isabel, condenada a la infertilidad, cuando María canta sus visiones de un futuro más justo y de la realización del Reino de Dios. En esta María están encarnados todos los oprimidos que extrañan la liberación. Como encarnación de la Iglesia, María representa una Iglesia que sobre todo es una comunidad de los pobres, de los débiles y de los oprimidos. Ya no es más el símbolo del silencio y la sumisión, sino el prototipo, la defensora y pionera de la esperanza de la liberación que todos llevamos dentro. La María del "Magnificat" es fuerte y justa en un sentido muy político, una profetisa. Los más pobres son las mujeres. Aunque la interpretación de Melhuus sobre María como el modelo de la madre sufrida puede ser justificada, las mujeres latinoamericanas también tienen esta otra María: pobre como ellas, pero elegida por Dios, cuyo sufrimiento personal alcanza un significado y un horizonte de esperanza en un contexto socio-político más amplio³⁸. Según Cebara y Bingemer, el canto de María del "Magnificat" deja entrever, en la lectura hecha por el pueblo, el "sí" constante de María a Dios y a su plan, al mismo tiempo que su "no" a las injusticias y al estado de cosas con el que no es posible pactar, el "no" al pecado de indiferencia ante los sufrimientos que hacen víctimas de los otros³⁹.

³⁵ Perry, Nicholas & Echeverría, Loreto. *Under the Heel of Mary*. London & New York. 1988.

³⁶ Cebara, Ivone & Bingemer, María Clara. *María, mujer profética*. Madrid. 1988.

³⁷ Cebara, Ivone y Bingemer. María. "María", en: Ignacio Ellacuría y Jan Sobrino. *Mysterium liberationis. Conceptos*

fundamentales de la teología de la liberación. UCA Editores, San Salvador, 1991. tomo I, pág. 617.

³⁸ Cebara & Bingemer, 1988, *op. cit.*, págs. 163-164.

³⁹ Cebara & Bingemer. 1991. *op. cit.*, pág. 617.

Otra característica esencial de la María latinoamericana es su cotidianidad. Por ejemplo, uno puede ver imágenes de María en hospitales de mujeres y otros lugares donde las mujeres dan a luz. Para una mujer en parto, María es, por un lado, una hermana o madre con la misma experiencia; por otro lado, una figura divina, de quien se puede pedir ayuda hasta para los dolores del parto. Así, en la vida cotidiana de estas mujeres, María tanto comparte y confirma como trasciende su experiencia. En el nivel de la vivencia, María es "ella que me escucha, me comprende", "ella que sufrió", "ella que es una mujer como yo".

La patrona de Costa Rica es la Virgen de los Angeles, "La Negrita" para el pueblo. Es, materialmente, una figura pequeña de una María morena en la basílica de Cartago, la antigua capital del país. Alrededor de su santuario, las paredes están llenas de "exvotos", representaciones en miniatura, en metal, de las diversas partes del cuerpo humano —piernas, manos, ojos, pulmones, hasta senos e intestinos—, y de copas de partidos de fútbol —cualquier cosa en la cual los miedos y los deseos cotidianos están concretizados. También hay muchas figuras de la pelvis femenina —¿infertilidad, miedo por el parto, quizás abortos clandestinos, contra los cuales hay afiches en las columnas de la misma basílica?—. Dicen las teólogas latinoamericanas:

*En el corazón de la tensión dialéctica entre angustia y esperanza, entre amor y dolor. María y el pueblo de las comunidades eclesiales de base levantan su grito profético de denuncia de las injusticias y anuncio de liberación*⁴⁰.

Evidentemente, muchas de las Vírgenes latinoamericanas tienen elementos precolombinos, herencia de la gran Madre Diosa, al igual que en Europa. Además, muchas de ellas son morenas, lo que ciertamente hace más justicia a la María histórica que las Marías blancas del arte occidental. En varios lugares, María ha sustituido las divinidades femeninas precolombinas, las que siguen viviendo en ella en una forma sincrética. El ejemplo más famoso es la morena Virgen de Guadalupe, la cual apareció en el lugar de peregrinación de la diosa azteca Tonantzin. donde hoy está situada la Basílica Guadalupe⁴¹. Las vírgenes morenas latinoamericanas fueron

encontradas por gente sencilla en situaciones de opresión y dolor. El manejo ideológico de estas vírgenes (por ejemplo, al servicio del nacionalismo mestizo o blanco y del sistema capitalista) no tiene mucho que ver con sus raíces culturales. Hay que buscar y encontrar a la María "no-occidentalizada", que tiene fuerte presencia en los continentes colonizados por Europa.

9. La María de las mujeres carelianas

Sorprendentemente paralelas son unas interpretaciones de María en mi propia tradición cultural finlandesa. Por su ubicación geográfica, Finlandia ha sido un lugar de encuentro (y lucha) de las dos grandes corrientes religiosas. la del Oeste y la del Este. La parte sureste del país (Carelia) es todavía hoy predominantemente ruso-ortodoxa; la parte oeste ha sido protestante desde el siglo XVI⁴². La Iglesia Católica tuvo influencia durante los aproximadamente cuatro siglos antes de la Reforma, pero ha sido reducida a regiones marginales del país.

Se ha coleccionado la mayor parte de la poesía antigua de los pueblos finougricos. como por ejemplo la epopeya nacional finlandesa *Kalevala*, de la zona careliana este. Una parte de esta poesía es precristiana, y refleja la religión antigua de los finlandeses; otra parte ya tiene influencia cristiana —aunque muchas veces en una forma sincrética. La cristianización de Finlandia se produjo relativamente tarde y muy lentamente. Se consideraba que los finlandeses eran por naturaleza paganos.

Conlento. Simbología» femenina y orden social, enero-abril 1986, Bogotá, pág. 82.

⁴² La región a la que referimos es histórica y culturalmente basta e homogénea. Finlandia fue durante más de cien años parte de Rusia, hasta la Revolución Rusa de 1917, cuando se independizó de ella. En la II Guerra Mundial, Finlandia perdió la mayor parte de Carelia con la Unión Soviética. A pesar de estas realidades, la influencia eslávica y rusa ha sido siempre fuerte en esta parte del país, también en su forma religiosa. Hoy, Finlandia tiene una frontera de más de 1000 kilómetros con Rusia.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 614; Rodríguez Sehk. "Penélope: la virgen-madre: símbolo de la feminidad latinoamericana", en: *Texio* y

Según la etnóloga finlandesa Senni Timonen, de las colecciones hechas en el siglo XIX la figura más frecuente es la de María (que además tiene muchos nombres "finlandizados")⁴³ En esta poesía María no es solamente un recuerdo, sino que tiene una presencia viva. Una característica típica de la poesía mágica sobre la María de la Carelia ortodoxa⁴⁴, es su concentración en la vida cotidiana de las mujeres: los partos, el aumento de amor en las jóvenes, el cuidado de los niños, de los animales y de los heridos. El punto de partida de las oraciones populares a María es siempre una situación de angustia concreta, bien definida y mundana, de las mujeres en su vida cotidiana⁴⁵

Timonen presta su atención en la tradición careliana a las mismas características que hemos notado en la realidad latinoamericana. En los poemas sobre el parto de María, principalmente presentados por mujeres, hay una doble visión: por un lado, la soledad existencial de María (de la mujer); por otro lado, las conexiones cósmicas del acto⁴⁶. Según Timonen, la epopeya de María ha funcionado como un mito en el rito: la narración de la primera concepción y del primer parto sagrado sostiene a la mujer en parto, la asimila a ella con María y, al mismo tiempo, pide que "la madrecita primera" (*emoloista ensimmäinen*) venga en su ayuda⁴⁷. Lo que ocurre, es la trascendentalización de los momentos centrales de la vida de las mujeres, y la elevación del parto a un símbolo central de la creación de todo lo nuevo, y también de la creación del mundo. Aquí la tradición popular mariana de diferentes culturas

⁴³ Senni Timonen. "Karjalan naislen Maria-eepos". Publicado en: *Runo, alue, merkitys. Kirjoituksia vanhan kansanrunon alueellisesta muotoulu-misesta*. Pekka Hakamies (ed.). Joensuu, 1990.

⁴⁴ De la poesía coleccionada sólo una parte se incluyó en la epopeya nacional. Se ha dejado afuera mucha poesía sobre María de otras colecciones "oficiales" también, por el hecho de ser considerada por los etnólogos de ese tiempo "chismería vacía". Lo que hace Senni Timonen es revelar las razones de esta exclusión (algo similar a lo que pasó con la canonización de la Biblia o cualquier otro libro considerado sagrado). Además, desde otro punto de vista, también la poesía de las mujeres —por ejemplo, la de María— con tiene elementos que tratan de las más grandes cuestiones humanas: la creación del mundo, la existencia, la muerte, la relación entre lo normal y lo supranormal, etc.

⁴⁵ Timonen. *op. cu.*, págs. 3-5.

⁴⁶ *Ibid.*, pag. 19.

⁴⁷ *Ibid.*, pág.39.

y tiempos toca el tema de la Madre Diosa, el cual describe la creación del mundo en términos de un parto cósmico. También en la epopeya *Kalevala* existe el mito femenino de la creación del mundo: *Vedenemonen* (la madre de las aguas) y *sotka* (un pájaro mítico), juntos crean el mundo de los huevos de *sotka*.

Como conclusión, Timonen señala que la epopeya de María se vincula íntimamente con las "grandes" cuestiones de la vida de las mujeres — la sexualidad, el parto, la pérdida de un hijo— y toca su vida cotidiana: el cuidado de los niños, la limpieza, la preparación de la comida. Pero también la epopeya eleva la experiencia sexual de la mujer a una esfera mítica y sagrada. Al mismo tiempo refiere las conexiones divinas de la experiencia del parto de la mujer ordinaria, y el dolor por la pérdida de un hijo⁴⁸. Cuando las mujeres cuentan el destino de María, también cuentan su propio destino. Por eso, el sujeto varía en la poesía mariana —unas veces "el yo" es María; otras la mujer cantante. Por ello. Timonen dice que se trata de "un mito vivido", un mito heroico femenino⁴⁹.

Hay investigadores que son de la opinión de que la epopeya de María ha sido una constante, un "programa fijo" de los varios encuentros de mujeres, siendo el parto sólo un aspecto de ello. Asimismo, las mujeres de quienes se ha recolectado esta poesía, contaron que ellas la recitan estando solas en sus tareas cotidianas⁵⁰. Las mujeres tenían los roles de "lloronas" en los entierros (todavía esto persiste en ciertas regiones), y la epopeya mariana ha sido una parte esencial de estos ritos⁵¹. Luego, la epopeya también ha servido en los roles rituales de las mujeres —como parteras, curanderas y lloronas.

⁴⁸ *Ibid.*, págs. 40-45.

⁴⁹ *Ibid.*,pág.44.

⁵⁰ *Ibid.*,pág.38.

⁵¹ Hoy, un grupo de mujeres finlandesas ha tomado esta tradición femenina en una nueva forma. Por ejemplo, entran al Parlamento cuando se decide sobre cuestiones "de vida y muerte y expresan su protesta vistiéndose de negro y llorando públicamente. No es nada sorprendente que estas mujeres hayan sido definidas, tanto de parte de la opinión pública como de los propios grupos políticos alternativos de donde provienen, como "locas".

Las mujeres fueron las especialistas de los ritos de la crisis y de la separación.

Una anécdota llamativa en la epopeya de María, nos ilustra sobre la originalidad y la fuerza interpretativa de la gente. La versión careliana de la concepción de María nos habla de María esquiando (!) en las tierras de Carelia, cubiertas de nieve. En pleno invierno, cuando toda la naturaleza está muerta y los árboles no tienen hojas, ella ve un árbol (*pihiaja*, el árbol sagrado en la mitología finlandesa) lleno de sus bayas rojas. Normalmente las bayas de *pihiaja* son las últimas frutas del verano, antes de que llegue el otoño y el invierno. Impresionada por este milagro, María se acerca al árbol, toma un puñado de bayas, las come —¡y así ocurre la concepción virginal!

Aquí se podría ver incluso una reivindicación de Eva y de la caída —el simbolismo de la mujer, del árbol y de la fruta. En la interpretación tradicional, esta combinación (Junto con la serpiente) introduce el pecado al mundo. Pero como vemos, la combinación también se puede interpretar en armonía y cooperación con la naturaleza y como algo sagrado y bueno. Se rescatan todos los temas que analizamos en los capítulos anteriores: la fertilidad como parte esencial de los ciclos de la naturaleza, la cooperación activa de la mujer en la creación del mundo, la sacralización de lo humano en su corporeidad.

Es casi increíble cómo se puede encontrar el mismo mito en diferentes culturas. En *El Pop Vuh*, el libro precolombino de los mayas quiche (aunque ya con cierta influencia cristiana), encontramos la historia de la doncella Ixquic quien comió de un árbol (el árbol de la sangre) y quedó embarazada por ese acto.

*Volvióse en seguida a su casa la doncella después que le fueron hechas todas estas advertencias, habiendo concebido inmediatamente los hijos en su vientre por la sola virtud de la saliva. Y así fueron engendrados Hunahpú e Ixbalanqué*⁵².

Después, el padre de Ixquic la lleva a sacrificar porque "ha sido deshonrada". Con la ayuda del árbol y dos servidores, derrota Ixquic el orden social opresor representado por el padre: "Así fueron vencidos los Señores de Xibalbá. Por la doncella fueron engañados

todos"⁵³. En la persona de Ixquic están mezcladas las imágenes de la Eva y la María de la tradición cristiana, al igual que en el mito finlandés. Lo bueno vence a lo malo con la ayuda de la mujer, del árbol y del embarazo milagroso de la virgen.

10. La María solidaria

La veneración de la Virgen María y la mariología, tanto en las tradiciones católica y ortodoxa como en la protestante, y también en la teología de la liberación, han sido definidas principalmente por los varones. Es difícil encontrar otro tipo de interpretación, la de las mujeres. Nuestros ejemplos pueden servir como un punto de vista a la posibilidad de este tipo de interpretación. En diferentes culturas, la gente sencilla, especialmente las mujeres, se encuentra con la misma María cotidiana y solidaria, que no tiene mucho que ver con la María oficial. Creo que las mujeres sí podemos apropiarnos de María, pero en su cotidianidad, en su corporeidad y en la solidaridad con los más débiles. En este proceso tenemos que creer en nuestras propias experiencias, y liberarnos de la culpa que nos ha impuesto la Iglesia durante siglos. Una "mariología de la liberación" es posible, sólo que no aislada, sino como parte de un proceso concreto de liberación de las mujeres, en todos los niveles que hemos tocado en este artículo.

Estamos muy de acuerdo con las palabras de las teólogas latinoamericanas:

*Una teología mariana desde la perspectiva del reino permite percibir la "pasión" de María por los pobres, la "pasión" de María por la justicia de Dios y, a través de ella, permite recuperar la fuerza del Espíritu actuante en las mujeres de todas las épocas. Es la recuperación de la "memoria peligrosa" o "memoria subversiva" capaz de cambiar las cosas (...) que permite que nazca y crezca una solidaridad universal entre las mujeres del pasado, del presente y del futuro*⁵⁴.

El interés por María surgido en la teología feminista es ecuménico e internacional. El interés de las mujeres por ella se enfrenta a una noción-

⁵² El Pop Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Traducción del texto original, con introducción y notas de Adrián Recinos. Editorial Guaymurás, Tegucigalpa, 1989, pág.58.

⁵³ Ibid. pág. 61.

⁵⁴ Cebara & Bingemer. 1991, *op. cit.*, pág. 604.

valor, noción que nunca ha sido totalmente alterada por la doctrina oficial y la imagen negativa que la Iglesia da de la mujer. Independientemente de la doctrina, las mujeres siempre han dado significados propios a María, lo cual no desbarata esta imagen negativa de la mujer y de la sexualidad intermediada por su persona. Hay que criticar lo irracional que se presenta como un modelo concreto para las mujeres (por ejemplo, la virginidad de María) y el uso antifemenino de su persona. Sin embargo, parece que María también contiene elementos simbólicos muy fuertes y antiguos que todavía hoy tienen significado para las mujeres. Esto es lo que hay que rescatar. La procreación humana como símbolo de la creación del mundo. La mujer, junto con el varón, como la fuente de la vida. La maternidad, entendida y definida por nosotras mismas, igual que la virginidad. Nosotras como imágenes de Dios(a), hermanas, hijas y amigas de María Madre de Dios.

La mariología católica tradicional refleja explícitamente la imagen negativa que la Iglesia tiene de la mujer y su actitud ante la sexualidad humana. Al mismo tiempo, justo dentro de la Iglesia Católica surgen nuevas interpretaciones marianas, las cuales hay que ver como positivas desde el punto de vista de las mujeres. Me pregunto si la ausencia de María en la tradición protestante (que es mi tradición) ha sido nuestra suerte o una pérdida irre recuperable.

Con base en todo lo anterior parece claro que las mujeres que hacemos investigación en el campo religioso, inevitablemente entendemos la importancia del cristianismo en nuestra historia y herencia cultural. Comparadas con esta realidad, las diferencias doctrinales entre las distintas Iglesias tienen menos peso. La imagen de la mujer —y de María como parte esencial de ella— intermediada por el cristianismo y la teología cristiana, es *la* imagen de la mujer de nuestra cultura occidental, la cual es efectiva en todas las Iglesias y fuera de ellas. Nuestra actitud hacia la sexualidad está íntimamente vinculada con nuestra imagen de la mujer y lo femenino. En la Virgen María todo esto se vuelve más denso.

La simbólica femenina siempre ha estado presente en el cristianismo. No obstante, a partir de la Biblia misma ha sido definida y formada por los varones. La simbólica hostil hacia la mujer y el cuerpo ha tenido sus consecuencias graves, sobre todo para nosotras las mujeres. El conflicto actual de las teólogas y feministas cristianas sobre María —si hay que echarla al basurero de la religión patriarcal o si la podemos rescatar para

nosotras y para todos—, es un ejemplo de la ambivalencia del cristianismo para las mujeres. Al mismo tiempo puede ser un viaje a la historia, por mucho tiempo demasiado desconocida, de otras culturas, de la imaginación humana y de la religiosidad propia de la mujer.

¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo

José Francisco Gómez Hinojosa*

Ese tipo que va al club de golf
si lo hubieras visto ayer
dando gritos de: "Yankee go home"
coreando *slogans* de Fidel
hoy tiene un adoquín
en su despacho
del muro de Berlín
(Canción de Joaquín Sabina)

doctrinas, por llamarlas de esa manera, aparecían como el soporte intelectual de las decisiones que se fueron fraguando en aquellas naciones durante el siglo XX. Aparecían en clara contraposición al liberalismo económico o capitalismo, y planteaban una serie de posibilidades que, inclusive, fueron proyectadas con gran esperanza en América Latina.

Por todas partes escuchamos o leemos que esas teorías han muerto, junto con los proyectos que engendraron o fortalecieron. La victoria del capitalismo, siempre al interior de una maniquea apreciación bipolar, parece inminente.

¿Qué hay de cierto en estas apreciaciones? ¿En realidad es un hecho la muerte del socialismo y la victoria capitalista? ¿Habrá que guardar en el baúl de los recuerdos las ideas de Marx y Engels, vendiendo sus libros como mercancía inútil? ¿Debemos sumamos los latinoamericanos a la asonada que busca desterrar la mínima expresión de lucha contra el lucro y el individualismo como motores de la sociedad?

El objeto de este trabajo es intentar una respuesta a esas preguntas, enfatizando el análisis de las fuentes. Comenzaré delineando las distintas posiciones que han brotado como reacción a los problemas de Europa. Preguntaré, en un segundo momento, a Marx y Engels sobre su concepción acerca del socialismo, confrontándola con los ensayos llevados a cabo por el "socialismo real". Por último, apuntaré algunas posibilidades para que las ideas socialistas tengan vigencia en los próximos años.

No profundizaré en el análisis de la experiencia soviética y de los países ligados a ella. Además de contar ya con estudios sobre el tema¹, me parece

1. Introducción

Los cambios ocurridos en la, hasta hace poco, URSS y en los países de Europa del Este, han conmocionado al mundo entero. Alteraciones económicas, políticas y sociales se suceden a una velocidad impetuosa, y lo que antes se construía en decenas de años hoy se modifica en semanas o meses.

Tal situación ha traído consigo la confirmación de viejas tesis, que veían en los países del llamado socialismo real la imagen de lo caduco e inoperante, ejemplo de incapacidad para obedecer los designios de la historia.

Tales países han entrado en una profunda crisis, y todavía tardarán mucho para resolver los problemas y retos que su nueva posición internacional e interna les está exigiendo.

No sólo estamos ante una nueva disposición geopolítica, basada en la supresión de la lucha entre los dos grandes bloques, URSS y EUA, sino que asistimos a un cuestionamiento ideológico de las doctrinas que dieron fundamento o que apoyaban la construcción de esos Estados.

En efecto. Detrás de estas mutaciones aceleradas aparece la crisis del socialismo y del marxismo. Estas

* Sacerdote y filósofo mexicano, autor de *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*, obra publicada por el DEI

¹ Pueden consultarse, desde el clásico Gustav A. Wetter. *El materialismo dialéctico: su historia y su sistema en la Unión Soviética*. Taurus, Madrid, 1963, pasando por los

más adecuado revisar la concepción original del socialismo y la interpretación que de él hacen Marx y Engels.

Esta metodología me permitirá, es cierto, algunas opiniones sobre los tipos de socialismo que se buscó instaurar en este siglo. Sin embargo, será más importante responder a una cuestión que está presente en muchos estudiosos y en tantas personas alejadas de los foros académicos pero preocupadas por el desarrollo de las sociedades contemporáneas: ¿tiene futuro el socialismo?

2. Posiciones ante el problema

Lo acaecido en Europa, en especial desde 1989 hasta la fecha, toca las fibras más sensibles de quien observa los acontecimientos a distancia, y provoca una serie de reacciones que agruparé en tomo a tres respuestas: la bacanal ideológica, la negación sistemática y el análisis reflexivo.

2.1. La bacanal ideológica

Esta posición se caracteriza por el siguiente enunciado: "¡el socialismo ha muerto, el comunismo también, el marxismo forma parte de la historia, celebremos la victoria del capitalismo!"².

La respuesta en cuestión no solamente identifica tres elementos que mantienen sus propias especificaciones —socialismo, comunismo y marxismo—, y que exigirían un mínimo de precisión conceptual y de rigor explicativo, sino que se constituye en la idea fuerza para lo que llamo la "bacanal ideológica" de fines de siglo.

Esta orgía de ideas, desplegadas, burlas y amenazas, festina la derrota del enemigo, el imperio

conocidos D.H. Gole, *Historia del pensamiento socialista* (7 vols.), FCE, México. 1974 y Adam Schaff, *El comunismo en la encrucijada*, Grijalbo, Barcelona. 1983, hasta los actuales Helio Gallardo, *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, DEI. San José, 1991 y Enrique Semo, *Crónica de un derrumbe*. Grijalbo, México, 1991.

² Entre muchísimos ejemplos puede consultarse a Eduardo Mora Tavares, "La muerte del comunismo", en: *Época* No. 13(1991), pág. 56. Tanto esta revista, como el consorcio Televisa, se han encargado de llevar adelante una cruzada que llamaría "post-comunista", y encuentran su soporte intelectual en la obra de Octavio Paz, *Pequeña crónica de grandes días*, FCE, México. 1990.

del Mal, el paradigma del ateísmo y los antivalores cristianos, propiciando una embriaguez económica y política incapaz de sobriedad analítica³.

En esta bacanal de excesos se celebra no sólo la victoria del "Bien" —EUA y el liberalismo económico— sobre el Mal —la URSS y el socialismo—, dando una connotación teológica a la disputa⁴, sino que se contraponen éxito a fracaso, eficiencia a inutilidad, progreso a retraso.

Desenterrando argumentos del pasado, se busca presentar al libre mercado y al afán de ganancias como únicos posibles salvadores del mundo y, en especial, de América Latina y el Tercer Mundo. Los mismos apologetas del mundo capitalista, caracterizados por capitanear la lucha anticomunista en los sesenta, se autoproclaman vencedores en esta guerra, aduciendo la experiencia de los últimos meses como criterio de verificación⁵. Para ellos, la historia ha terminado con la derrota del socialismo y se abren proyecciones de riqueza y abundancia bajo el dominio del capitalismo.

Sobra decir que esta actitud festiva no se acompaña de una seria reflexión ante lo acontecido, y se acude con frecuencia a la constatación fácil y rápida de una victoria, obviamente la capitalista, que tiene mucho de cuestionable, en especial para los países del Tercer Mundo, ajenos todavía a los logros totales del liberalismo económico⁶.

2.2. La negación sistemática

Una segunda posición ante los cambios europeos respondería con la siguiente afirmación: "lo sucedido en la URSS y en los países del llamado

³ Otro ejemplo entre muchos. El citado artículo de *Época* acompaña el texto con una foto. en la que sobre las destruidas imágenes de Marx, Engels y Lenin. aparece una multitud cargando la imagen de Jesucristo.

⁴ Quien más ha colaborado en esta visión "teológica" es Michael Novak, *The spirit of democratic capitalism*, Simón Shusier, New York, 1982. Sobre el tema. cfr. Raúl Vidales. *Teología e imperio*, DEI. San José, 1991.

⁵ Cfr. cualquier obra de Francis Fukuyama. en especial "The end of history?". en: *The National Interest* verano de 1989. EUA.

⁶ Cfr. Franz Hinkelammert, "La crisis del socialismo y el Tercer-Mundo". en "Pasos No. 30 (1990).

socialismo real no tiene nada que ver con el verdadero socialismo"⁷.

Esta respuesta proviene de sectores "ortodoxos" o de verdadera convicción socialista, desilusionados por el giro dado en la URSS a últimas fechas, pero igualmente críticos a esa experiencia desde los tiempos de Stalin. Veamos un ejemplo:

*No es cierto que ha fracasado el sistema socialista. No hay que confundir el socialismo con el sistema soviético; los soviéticos promovieron en sus pueblos una moral antisocialista; influyeron una moral burguesa... Los actuales dirigentes soviéticos son cómplices del imperialismo estadounidense*⁸.

Resulta obvio que estas opiniones no ven una línea de continuidad entre el socialismo de Marx y Engels y el aplicado en los países donde prosperó el llamado socialismo real, por más que hayan tomado medidas como la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, en sintonía con las tesis marxianas. Más bien se da una ruptura con los postulados originales, un alejamiento paulatino que vio su punto culminante en la actual crisis.

Esta visión crítica fue compartida no sólo por marxistas europeos como Antonio Gramsci y los posteriores eurocomunistas, sino también por latinoamericanos interesados en rescatar los elementos democráticos y libertarios del socialismo. Leamos al español Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los más importantes marxólogos de la actualidad, vecindado desde hace tiempo en México:

Lo que demuestra la experiencia histórica de las sociedades del llamado "socialismo real", al excluir toda forma de democracia... es lo que Marx había afirmado, y muchos marxistas olvidado, a saber: que democracia y socialismo constituyen una unidad indisoluble...⁹.

Para esta posición, entonces, los ensayos socialistas que hoy fracasan no solamente se alejaron

del socialismo original y auténtico: nada tienen que ver con él.

2.3. El análisis reflexivo

Existe una tercera posibilidad de respuesta a la cuestión que hemos venido manejando. Esta podría expresarse de la siguiente manera: "lo sucedido en la URSS y en los países de Europa del Este sí tiene que ver con el socialismo. Es preciso analizar el hecho"¹⁰.

En continuidad con algunos planteamientos de la posición anterior, se trataría de descubrir los elementos de continuidad y ruptura entre el socialismo de corte soviético —stalinista o no— y el auténtico socialismo marxiano¹¹.

Y es que la crisis vivida por la URSS y sus aliados exige una evaluación para todo aquello que agrupábamos bajo el nombre de "socialismo".

Lejano o no de los postulados socialistas originales, el socialismo soviético se definía a sí mismo como marxista-leninista, afirmando la herencia marxista de Lenin y la aplicación que éste quiso hacer de la doctrina de aquél. Por otra parte, y aun con sus errores, el socialismo intentado desde la URSS hasta Cuba —pasando por la frustrada experiencia chilena de Salvador Allende—, servía como paradigma para muchos movimientos de liberación, incluso con inspiración cristiana¹².

Esta posición, analítica-reflexiva, se aleja de la primera que hemos analizado, pues no ve en los sucesos europeos la victoria del capitalismo. El mismo Juan Pablo II apoya esta idea:

Queda demostrado cuan inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje

¹⁰ Cfr. Helio Gallardo, *op. cit.*

¹¹ Entiendo por "marxiano" el pensamiento original de Marx y Engels, a diferencia de la palabra "marxista", que agrupa la doctrina de otros pensadores, a veces lejanos de aquellos.

¹² Al respecto, cfr. Walter Alimann, "Mudancas históricas. Impasses e anseios. A crise do socialismo, a guerra do Golfo, a economia internacional e a esperança Crista", en: *Estudes teológicas* No. 1 (1991), págs. 101-116.

⁷ Octavio Rodríguez Araujo, "El socialismo no está en crisis", en: *Socialismo* No. 3-4 (1989), págs. 28-32.

⁸ Ramiro Díaz Vázquez. "¿Será real la crisis del socialismo?", en: *Unomásuno*, 8 sep. 1991, pág. 6.

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, "Democracia, revolución y socialismo", en: *Socialismo* No. 3-4 (1989), pág. 17.

al capitalismo como único modelo de organización económica ¹³.

No basta, sin embargo, con afirmar que la muerte del socialismo llamado real no significa el triunfo automático del capitalismo. Lo sucedido en los últimos años es un llamado a la reflexión para los estudiosos de las ciencias sociales en general, y para quienes buscan ir más allá de los análisis superficiales. Además, por las implicaciones que estos cambios tienen para nuestra América Latina y el Tercer Mundo —desvío de ayudas hacia Europa del Este, afianzamiento de la ideología capitalista, mayor presión sobre Cuba, hostigamiento hacia los proyectos pastorales que se sustentan en la Teología de la Liberación, etc.—, brotan retos que es preciso asumir en su complejidad y proyección histórica ¹⁴.

Concluamos este apartado. Los acontecimientos sufridos por los países del socialismo real en los últimos años, provocan desde la reacción visceral anticomunista y procapitalista, hasta la reflexión aguda y analítica. Un dato que puede ayudar a esta última actitud es el estudio del concepto socialismo en Marx y Engels. Hagámoslo.

3. El “socialismo” en Marx y Engels

Por principio de cuentas, es preciso afirmar que la idea de socialismo no es original de Marx y Engels. Ellos la toman de otros pensadores.

3.1. Los orígenes de la palabra socialismo

Aunque todos los autores coinciden en situar alrededor del siglo XVII las primeras menciones del

¹³ *Centesimus annus*, No. 35. Un año antes, durante su visita a México, el Papa había tocado el tema en su discurso a los empresarios reunidos en Durango: "Los acontecimientos de la historia reciente a que antes aludí han sido interpretados, a veces de modo superficial, como el triunfo o el fracaso de un sistema sobre otro; en definitiva, como el triunfo del sistema capitalista Liberal", en: Juan Pablo II, *Segunda visita pastoral a México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1990, pág. 76.

¹⁴ Sobre el tema, cfr. Peier Bums, "Capital triumphant and the crisis of communism: a new context for catholic social thought", en: *The Month* No. 23 (1990). págs. 173-178, 223.230.

socialismo, se dividen las opiniones con respecto a su lugar de origen.

Así, mientras algunos lo sitúan en escritores menores de Italia, como Ferdinando Facchini y Appiano Buonafede, quienes definieron a los socialistas como propulsores de doctrinas contractuales, basados en la sociabilidad ¹⁵, otros colocan sus inicios en Inglaterra, durante la guerra civil de 1642-1652 y cuyo representante principal sería Gerard Winstanley ¹⁶.

Ya a principios del siglo XIX encontramos dos grandes propuestas socialistas. La primera se remonta a Robert Owen, en Inglaterra, quien designaba con el término socialista una ideología económica de dirección cooperativista y comunitaria, en contraposición a los "economistas" o teóricos burgueses de la economía ¹⁷. La segunda se sitúa en Francia, con implicaciones más políticas que económicas, y teniendo a Fourier y Saint-Simon como sus principales exponentes. Para ellos, la palabra socialista viene entendida como lo opuesto al individualismo ¹⁸.

Esta concepción del socialismo aparecía más como un ideal por conseguir, que como un programa económico-político necesitado de concreción.

Marx y Engels rechazaron esta concepción, y trataron de darle un carácter científico al socialismo en cuanto negación del capitalismo. De hecho, evitaron cualquier intento por ofrecer una definición clara y completa del socialismo, o la especificación última de sus propiedades. Para ambos, las propias leyes del desarrollo capitalista obligarían a un proceso histórico que desembocaría en el socialismo.

De cualquier manera, así como podemos hablar de un gran influjo en Marx y Engels de la filosofía clásica alemana y de la economía inglesa, es necesario también remarcar el gran aprecio que estos autores tuvieron por las ideas de sus predecesores socialistas. Era preciso, sin embargo, ir más allá de

¹⁵ Cfr. Fulvio Papi (et aliri), *Dizionario Marx-Engels*, Zanichelli, Bologna. 1983, págs. 360-361.

¹⁶ Cfr. Tom Boltomore (el altri), *Diccionario del pensamiento marxista*. Tecnos, Madrid. 1984. pág. 682.

¹⁷ Sobre Owen, cfr. Pedrag Vranicky, *Historia del marxismo*, I. Sigüeme, Salamanca, 1977, pág. 238.

¹⁸ Sobre Fourier y Saint-Simon. cfr. *Ibid.*, págs. 163 y 69.

la simple indignación ante las injusticias con sus propuestas de solución idealistas.

3.2. Contra el socialismo romántico o filantrópico

En *La sagrada familia* (1845), Marx y Engels terminan con cualquier posible confusión entre el socialismo y los romanticismos filantrópicos. Con grandes dosis de ironía, nuestros autores atacan la "Crítica crítica" de Bruno Bauer quien, junto con su "consortes", publicó la *Allgemeine Literatur Zeitung*. Desde la ironía que decidió el título de la obra, hasta el desarrollo doctrinal de la misma, aparece en el todavía joven Marx un deseo por superar la filosofía hegeliana para llegar al verdadero socialismo. De ahí que el pensamiento de Bauer sea definido como:

...el espiritualismo o idealismo especulativo, que suplanta al hombre individual y real por la "Autoconciencia" o el "Espíritu"...¹⁹.

En este punto Marx busca la relación —para él intrínseca— entre materialismo y socialismo. No se trata de un materialismo vulgar, que será criticado en las *Tesis sobre Feuerbach*, sino de una tendencia material-social que existe en cada ser humano, capaz de desarrollar su verdadera naturaleza sólo al interior de la misma sociedad²⁰

3.3. Otras formas rechazadas de socialismo

Una clasificación y definición de las diversas formas de socialismo que Marx y Engels rechazan, aparecen en el tercer capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848).

Al hablar de los socialismos reaccionarios, nuestros autores incluyen tres tipos: feudal-clerical, pequeño-burgués y alemán o "verdadero".

El socialismo feudal intenta un retomo a la sociedad pre-burguesa, como remedio para la miseria del pueblo. No toma en cuenta que el feudalismo ha producido el injusto orden social moderno, y pretende acabar no tanto con las injusticias de ese orden, sino con sus elementos revolucionarios. Más aún:

Lo que imputan a la burguesía (los socialistas feudales) no es tanto el haber hecho surgir un proletariado en general, sino haber hecho surgir un proletariado revolucionario²¹.

Con el socialismo feudal marcha, "de la mano", el socialismo clerical, barniz de ascetismo cristiano, agua bendita que consagra el despecho de la aristocracia, predicación de la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne²².

El socialismo pequeño burgués, conocido a través de la obra de Sismondi, anota críticas válidas a las modernas relaciones de producción y, en general, a los apologetas del sistema capitalista. Sin embargo, sus propuestas no dejan de ser reaccionarias e idealistas:

Para la manufactura, el sistema gremial; para la agricultura, el régimen patriarcal; he aquí su última palabra²³

El socialismo alemán, llamado con ironía por nuestros autores "verdadero", representa la introducción de la literatura socialista y comunista francesa en Alemania, cuando ésta todavía experimentaba la lucha de la burguesía contra el absolutismo feudal. Marx y Engels son especialmente críticos contra esta forma de socialismo. Es una especulación ociosa, fraseología filosófica bañada por un rocío sentimental, ropaje fantástico de inmunda y enervante literatura que oculta el interés reaccionario de la pequeña burguesía alemana.

Toda la labor de los literatos alemanes se redujo únicamente a poner de acuerdo las nuevas ideas francesas con su vieja conciencia filosófica, o, más exactamente, a asimilarse las ideas francesas partiendo de sus propias opiniones filosóficas²⁴

En un segundo apartado, Marx y Engels se refieren al socialismo conservador o burgués. Patrocinado por economistas, filántropos,

¹⁹ Marx-Engels. *Werke* (en adelante MEW). Band 2. Dietz Verlag. Berlín. 1983.pág. 11.

²⁰ *Ibid.*, pág. 85.

²¹ *Ibid*, Band 4. pág. 469.

²² *Idem*.

²³ *Ibid.*, pág. 471.

²⁴ *Ibid.*, pág. 473.

humanistas, este socialismo tiene su máximo exponente en Proudhon y su *Filosofía de la miseria*²⁵.

De acuerdo a esta corriente de pensamiento, lo que debe hacerse es perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna, pero sin las luchas y conflictos que forzosamente brotan de ellos. Más que un socialismo revolucionario, estaríamos ante uno de tipo reformista.

...por transformación de las condiciones materiales de vida, este socialismo no entiende, en modo alguno, la abolición de las relaciones de producción burguesas... sino únicamente reformas administrativas²⁶.

La no afectación de las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, propia de este socialismo, sirve solamente a la burguesía para reducir -sus gastos y simplificar la administración del Estado que la protege. Tajantes, Marx y Engels concluyen su juicio al respecto:

El socialismo burgués se resume precisamente en esta afirmación: los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera²⁷

Nuestros autores rechazan todavía otro tipo de socialismo: el crítico-utópico. Este llega a tomar conciencia del antagonismo existente en las clases sociales, pero no considera al proletariado como una fuerza socio-política. Elabora planes y estructuras de organización para toda la sociedad, y no únicamente para el proletariado. Con respecto a la revolución:

Repudian, por eso, toda acción política y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos²⁸.

Resulta evidente que si la lucha de clases comienza a adquirir fuerza, este socialismo la desaprueba en nombre de ideales conciliatorios, por lo que resulta cada vez más reaccionario. No se piense que no hay tesis dignas de mención para Marx y Engels en este planteamiento. Ellas son: la desaparición del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del

trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción, etc. Sin embargo, no superan una visión romántica y filantrópica del futuro social.

3.4. El socialismo científico

El socialismo de Marx y Engels pretende ser científico. Cifra sus bases en el análisis de las situaciones y leyes económico-sociales, y no en los buenos deseos o en las aspiraciones altruistas y generosas. No se contenta con predicar el fin de las injusticias, sino que busca organizar la actividad política de las masas para lograr ese fin.

Es en la *Crítica al programa de Gotha* (1875) en donde aparecen los textos más importantes de Marx sobre el tema. Recordemos que este texto fue escrito en contra del programa adoptado por el congreso en que los seguidores de Lasalle y Eisenach fundaron el Partido de Obreros Socialistas, llamado posteriormente Partido Socialdemócrata Alemán.

En este texto, Marx distingue dos fases de la sociedad ideal. La primera es la que surgirá en forma inmediata al capitalismo, una vez que éste haya desarrollado al máximo sus contradicciones. Por lo mismo, cargará todavía con los estigmas de ese sistema. No alcanzará a superar la oposición entre el campo y la ciudad, ni entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; subsistirán las clases sociales, aunque ya no antagónicas; en la distribución del producto social permanecerá vigente el principio de la retribución según el trabajo realizado; continuará la aplicación del derecho burgués, que no considera al trabajador sino en función de su trabajo y, especialmente, exigirá la presencia del Estado, garante del orden público, promotor de la cultura, defensor de la sociedad ante las agresiones externas y director de la economía planificada.

Esta sociedad imperfecta, gracias al rápido desarrollo de sus fuerzas productivas, pasará a lo que Marx llamó la "fase superior de la sociedad comunista"²⁹, en la que desaparecerán sus vicios anteriores y se llegará a la clásica fórmula:

²⁵ Sobre Proudhon, cfr. Predrag Vranicki, *op. cit.*, págs. 112-115.

²⁶ MEW.Band4.pag. 475.

²⁷ *Ibid.*,pág.476

²⁸ *Ibid.*,pág.480.

²⁹ *Ibid.*, Band5,pág. 128.

...cada uno trabajará según sus posibilidades: a cada uno se le dará según sus necesidades³⁰.

¿En qué estriba el carácter científico de este socialismo? Además del rechazo a la filantropía romántica de otros socialismos, Marx intenta un profundo análisis de la economía política de corte capitalista. En el folleto de Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1878), el amigo y colaborador de Marx delinea los rasgos de esa científicidad³¹.

Con este trabajo, Engels busca una presentación más positiva del término socialismo, reducido hasta ese momento a análisis críticos de corte negativo o a elaboraciones doctrinales carentes de rigor metodológico.

Engels comienza afirmando que el socialismo propuesto por Marx no es otra cosa que la reflexión teórica sobre el conflicto entre las fuerzas productivas, cada vez más renovadas en el capitalismo, y el mismo modo de producción capitalista:

...[el socialismo] no es otra cosa que el reflejo en el pensamiento de este conflicto efectivo, su reflexión en forma de ideas...³².

Notemos que la idea marxiana de socialismo está unida estrechamente a la evolución y desarrollo del capitalismo. De éste se deriva, por fuerza, aquél. Volveremos sobre el tema.

Dos son, sin embargo, los puntos que marcan en forma definitiva el carácter científico del socialismo marxiano, según Engels.

Por una parte, la superación del materialismo precedente, de corte vulgar, que permite el arribo a la "concepción materialista de la historia". En el célebre texto *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx expresa la llamada "fórmula clásica" del materialismo histórico, que se puede resumir en esta afirmación:

³⁰ Ibid., pag. 129.

³¹ En realidad. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, es un extracto realizado por el mismo Engels, con fines de divulgación popular, de otra obra más extensa y compleja, el *Anti-Düring*. Cfr. MEW. Band 20. pags. 12-120. Sobre esta obra. cfr. A. L. González-J. M. Ibañez-Langlois. *Friedrich Engels. Dialéctica de la naturaleza y del socialismo utópico al socialismo científico*. Crítica Filosófica, Madrid, 1977.

³² MEW, Band 20, pag. 76.

El modo de producción de la vida material condiciona... el proceso social, político y espiritual de la vida...³³.

Para expresar este condicionamiento, Marx introduce términos como "base", "superestructura", "fuerzas productivas", "relaciones de producción", etc.³⁴.

Según Marx, en el sistema capitalista la correspondencia entre las fuerzas productivas —relación inmediata de los hombres con la naturaleza— y las relaciones de producción —relaciones sociales en el trabajo correspondientes a esas fuerzas productivas—, no siempre se da. El avance de las fuerzas productivas materiales, que incluyen los medios de producción como las máquinas, los instrumentos de trabajo, la materia prima, etc., y el hombre mismo, no corresponde al de las relaciones sociales de producción o relación básica de los hombres entre sí en el proceso productivo, en el que intervienen la organización o división del trabajo, la distribución de los productos, las relaciones de intercambio y, principalmente, las relaciones de propiedad.

El problema destacado por Marx es que, mientras las fuerzas productivas se encuentran en un continuo proceso de desarrollo, gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, la estructura social y las relaciones sociales de producción permanecen estáticas durante un cierto período de tiempo. De esta contradicción surge una época de revolución social. Este ritmo dialéctico, que podría continuar durante toda la eternidad, encontraría en el comunismo su estadio definitivo. La sociedad socialista-comunista será el último ciclo de las etapas de la historia humana.

El segundo elemento que marca el carácter científico del socialismo propuesto por Marx y Engels, lo encontramos en el terreno de la economía. El acontecimiento esencial ha sido el descubrimiento, por Marx, de la teoría sobre la plusvalía. Con ésta se representa la característica esencial del modo de producción capitalista, a través

³³ Ibid., BandIS.pág.8.

³⁴ Sobre el juego interno de estos elementos, cfr. José Francisco Gómez Hinojosa, *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*. DEI. San José, 1989, pág. 43.

de la cual se explican tanto el proceso de acumulación del capital, como las formas de explotación que de él se derivan.

Al insistir en el carácter científico de este socialismo marxiano, Engels enumera las conclusiones que se desprenden de la teoría sobre la plusvalía: la apropiación del producto social por el capitalista individual; la separación (alienación) entre el trabajador y el producto de su trabajo, con el consiguiente conflicto de clase entre la burguesía y el proletariado; la contradicción entre la organización de la fábrica individual y la anarquía general de la producción total; la contradicción entre el avance tecnológico y el trabajo y humano; la distinción entre salario real y salario relativo; etc.

La concepción materialista de la historia y la teoría sobre la plusvalía son, para Engels, los elementos fundamentales del socialismo científico marxiano:

Con ellas [concepción materialista... y plusvalía] el socialismo llega a ser una ciencia que, de cualquier manera, será necesario elaborar ulteriormente en todas sus particularidades y conexiones ³⁵.

Conviene recordar que, para Engels, el socialismo propuesto por Marx dio forma a lo que en el proletariado aparecía como informe. Sus aspiraciones confusas, sus anhelos incompletos, su dispersión y voluntarismo, encuentran en el socialismo científico de Marx "la expresión teórica del movimiento proletario mundial" ³⁶, la teoría que avala y da sentido a una práctica ya desarrollada, pero aún insuficiente.

Si quisiéramos intentar una definición de socialismo científico —que, repito, Marx y Engels no proporcionan—, podríamos encontrar los siguientes elementos:

- constatación de la miseria y de la injusticia social;
- voluntad de aplicar el remedio;
- cambio radical en las condiciones económicas existentes (abolición de la propiedad privada de los medios de producción);
- socialización de esos medios;

³⁵ MEW. Band 20. pág. 85.

³⁶ *Idem.* Cfr. también Paul-Dominique Dognin, "El futuro socialista de la humanidad", en: *Selecciones de Teología* No. 54 (1975), pags. 92-102.

—sabia distribución de los bienes materiales y culturales, de forma que lleguen a todos los miembros de la sociedad;

—filosofía política humanista, con principios de democracia, libertad, dignidad humana, justicia.

3.5. El "socialismo real"

En el prefacio de 1872 al *Manifiesto comunista*. Marx y Engels reconocen que en más de un aspecto aquel trabajo había quedado obsoleto, pues se detema en 1847.

Posteriormente, del tronco común de la Segunda Internacional (1889), y con base en la disputa entre E. Bernstein y K. Kautsky ³⁷, brotaron dos fuertes tendencias socialistas. Por una parte, la "social-democracia". menos radical y conforme a la línea del partido demócrata alemán, y la "comunista", de tendencia más dura y ligada a los bolcheviques que tomaron el poder gracias a la revolución rusa de 1917. Lenin, en su famosa obra *El Estado y la revolución* (1917)» afirmó que lo frecuentemente llamado socialismo había sido designado por Marx como fase primera o inferior de la sociedad comunista ³⁸, que permanecía como el ideal a alcanzar, y cuyo nombre sirvió a personas y partidos para llamarse comunistas, significando de esa manera el objetivo de sus luchas revolucionarias y proyectos políticos.

Estos dos grandes filones de la idea socialista, dieron origen a una gran variedad de socialismos. Algunos se agruparon en torno a la URSS, siendo considerados como socialismos de existencia real. Otros siguieron la línea de la social-democracia alemana, fundando partidos e instituciones respaldadas en ella. Otros más se alejaron de ambos postulados, estableciendo programas e intentos propios, siempre críticos al socialismo soviético y a

³⁷ Sobre esta confrontación y sus repercusiones en el marxismo posterior, cfr. Gustav A. Wetter, "Momenti della opposizione 'ortodossi-revisionista' nella storia del marxismo", en: *Ortodossia e revisionismo*, PUG, Roma, 1974. pags.139-187.

³⁸ Cfr. V. I. Lenin, *Obras completas*. I. Progreso. Moscú, 1981, pag. 78. El comentario de Lenin se refiere a lo dicho por Marx en la *Crítica al programa de Gotha*.

los proyectos social-demócratas, y reclamando un regreso a las fuentes marxianas ³⁹

Con la aportación teórica de Lenin se constituyó el "marxismo-leninismo", que suele llamarse también ortodoxo o clásico. Articulado en tres partes fundamentales: filosofía (materialismo histórico y dialéctico), economía política y teorías políticas, el marxismo-leninismo fue el conjunto doctrinal que sirvió de soporte para los países del llamado socialismo real, y que elaboró tesis sobre la naturaleza, el salario, la misión histórica del proletariado, el Estado, la religión, etc. ⁴⁰.

Podemos afirmar, entonces, que por socialismo real debe entenderse el intento realizado en la URSS y sus países aliados, en especial de Europa del Este, por establecer las bases de un socialismo capaz de conducir a la instauración de una sociedad comunista.

Notemos que en la palabra "real" se incluye una doble intención. La primera, surgida de una matriz reaccionaria y burguesa, identifica al socialismo soviético con la realidad de la intención socialista, opuesta al ideal establecido en las fuentes originales. El socialismo real, único posible, es el que ha llevado a la misma economía y política a aquellos países que se cobijaron bajo la URSS. Esta expresión, es obvio, no dejaría oportunidad a otros tipos de socialismo ⁴¹.

La otra intención proviene de la misma propaganda soviética. El ensayo socialista aplicado en la URSS y demás países aliados es identificado con el socialismo real, por lo que aquella nación podía considerarse a sí misma como la guía de la humanidad, apropiándose el ideal socialista universal. Las dificultades, los atrasos y errores fueron minimizados y achacados, con frecuencia, a los ataques externos y a las traidoras disidencias internas ⁴².

³⁹ Cfr. Gustav A. Wetter, "Marxismo", en: *Dizionario teológico interdisciplinare*. Marietti, Roma, 1977, págs. 461-504.

⁴⁰ Un típico manual que contiene estos elementos puede ser A. Rumianstev, *Comunismo científico. Diccionario*, Progreso, Moscú, 1981.

⁴¹ Sobre esta expresión, cfr. Helio Gallardo, *op. cit.*, págs. 53-56.

⁴² Puede leerse cualquier discurso oficial soviético entre 1970 y 1990. Cfr. también Antonio Elorza, " Viejo" y 'nuevo' socialismo: la crisis comunista y sus consecuencias", en: *Razón y Fe* No. 224 (1991), págs. 45-57

Pero: ¿estaba el socialismo real en íntima conexión con los postulados socialistas de Marx y Engels? Ya hemos visto que los mismos soviéticos se sentían en esa continuidad, y que Lenin había completado o aplicado las propuestas originales de Marx y Engels. Siguiendo a algunos especialistas ⁴³, podemos encontrar cuatro respuestas a la pregunta anterior.

La primera, capitaneada por los partidos comunistas de la URSS y sus aliados, consideraba a ese socialismo conforme a la teoría marxiana. La segunda respuesta veía en las sociedades del tipo soviético la estructura básica del socialismo, que no obstante se había apartado del camino hacia el comunismo gracias a la aparición de una enorme burocracia, y al influjo negativo de Stalin. La tercera categoría de respuestas veía en la URSS una restauración del capitalismo. El que más lanzó esta acusación fue el Partido Comunista Chino, en los últimos años de Mao Tse-Tung, aunque después dirigiría su posición hacia la primera respuesta. La cuarta y última, semejante a la tercera, niega que el capitalismo fuera reinstaurado en la URSS, pero sostiene que allí se dio un nuevo tipo de sociedad explotadora de clase, sobre todo en los países aliados como Checoslovaquia, en donde se impuso por la fuerza su modelo.

Me parece que, de cualquier manera, entre la concepción socialista original de Marx y Engels y el socialismo real, se dan muchas diferencias. Algunos autores las explican de esta manera:

Básicamente, son tres los datos, fenómenos político-sociales y etapas históricas los que deben tomarse en cuenta al buscarlas causas de esta diferenciación... a) las vicisitudes del marxismo de Marx. b) las peculiares, difíciles y en un sentido bien determinado anómalas condiciones históricas... en las cuales los bolcheviques debieron tomar el poder, y c) sólo al final y sobre la base de las anteriores, la larga y excesivamente costosa para el socialismo época de Stalin ⁴⁴.

⁴³ Tom Bottomore (et altri), *op. cit.*, pag. 684.

⁴⁴ Benjamín Palacios. El marxismo hoy. ¿derrumbe o revaloración? (trece tesis, ocho notas explicativas y una bibliografía básica), (mimeo), Monterrey, 1991. pag. 3.

¿Cuáles fueron las causas que condujeron a la crisis y aparente fracaso del socialismo real? Por principio de cuentas, es preciso dejar sentado que no todo fue negativo en ese ensayo socialista. Se dieron logros inobjetables en materia de empleo, salud, educación, etc., y surgen muchas dudas con respecto al futuro de esos beneficios ahora que la sombra del liberalismo económico cubre aquellas sociedades. Al respecto, leamos a Benedetti:

Tal vez, como consecuencia de esa actitud positiva en el ámbito social, fenómenos como el narcotráfico, la desocupación o la violencia juvenil tuvieron en los países ahora exsocialistas índices considerablemente inferiores a los que memorizan en Occidente las infalibles computadoras ⁴⁵.

Pero, dejemos a uno de los principales protagonistas de este socialismo real, Mijail Gorbachov, que nos explique las causas de este retroceso ⁴⁶.

Dentro de la reestructuración que Gorbachov se proponía a fines de la década pasada, se anotaban como problemas, en el plano económico: la desaceleración del crecimiento, la brecha entre la tecnología soviética y la internacional, los esfuerzos improductivos, la escasez de productos, el aumento de tendencias y actitudes parasitarias, etc. En el terreno político: el dominio de la burocracia, el culto a la personalidad, las prácticas antidemocráticas, el oportunismo político, los privilegios para los miembros del Partido, el alejamiento de los intereses y

⁴⁵ Mario Benedetti. "Hacia un Estado del malestar", en: *La Jornada* (México), 9 dic. 1990, Pág. 25. En esta misma línea, la "salvación" capitalista que se está llevando a cabo en los países de Europa Oriental no es tal si consideramos que, en Polonia, la producción industrial cayó en un 40 con respecto a 1989, hay un 15% de desempleo y los salarios reales cayeron un 30% en ese mismo período, según Jan Bogutyn, secretario de colaboración internacional del Acuerdo Nacional de los Sindicatos Polacos, en "El socialismo no está plenamente enterrado", en: *La Jornada*, 5 sep. 1991, pág. 15.

⁴⁶ Mijail Gorbachov, *Perestroika. Nuevas ideas para mi país y el mundo*, Diana, México, 1987. Cfr. también la obra del principal asesor económico de Gorbachov: Abel Ágabegyan *La perestroika económica. Una revolución en marcha*, Grijalbo, Barcelona, 1989.

problemas del pueblo, etc. En el campo ideológico: el estímulo al servilismo, el desprecio por la opinión de la gente común, la sujeción de la cultura a las instancias económicas, la tendencia a disminuir la disciplina, la decadencia de la moral pública, etc. ⁴⁷.

Esta autocrítica, surgida de la máxima dirigencia soviética, podría aplicarse con algunas variantes a los demás países de Europa del Este. Algunos, como Rumania, llegaron a excesos y arbitrariedades en nombre del mantenimiento en el poder de una casta.

Quizá podríamos resumir en tres ideas la caracterización de la crisis del llamado socialismo real: ineficacia en lo económico, antidemocracia en lo político, intolerancia en lo cultural ⁴⁸.

Está por demás afirmar que el mundo asistió durante este siglo XX a un ensayo del socialismo, con sus logros y fracasos, pero que no puede ser llamado "socialismo real".

Concluyamos este apartado. Hemos visto que la idea de socialismo no fue original de Marx y Engels. Ellos la asumieron, en especial de la tradición inglesa y francesa, y criticaron su carácter romántico y filantrópico, añadiendo consideraciones de tipo económico, político e histórico con el fin de darle una estructuración científica. Sin embargo, se abstuvieron de definir en forma clara su idea de socialismo y dejaron para sus sucesores la aplicación concreta de tales ideas.

Por distintas circunstancias, la continuidad entre el socialismo marxiano y los ensayos que se intentaron en el presente siglo se fue debilitando, al grado de llegar al colapso del "socialismo real" que todos conocemos.

Esta situación plantea algunas preguntas: ¿serán aplicables las ideas socialistas de Marx y Engels al final de este siglo y al comienzo del próximo?, ¿qué elementos válidos añadieron los sucesores?, ¿podrán utilizarse en el futuro?, ¿tendremos que contentarnos con un maquillaje del liberalismo económico (capitalismo de rostro humano), como solución a los

⁴⁷ Algunas de estas críticas ya se habían anticipado en Adam Schaff, *op. cit.*

⁴⁸ Indudablemente, el juicio occidental sobre la falta de democracia representativa y formal era el que más pesaba al condenar al socialismo real. Sobre la esencia democrática del socialismo, cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *art. cit.*, págs. 13-24.

problemas sociales? Intentaremos responder a estas preguntas en el próximo apartado.

4. ¿Tiene futuro el socialismo?

.La crisis del socialismo real ha sido, en gran parte, una crisis de la práctica de los socialistas, ya sea de corte stalinista o post-stalinista, ya de tipo social-demócrata (la reciente derrota de los socialistas suecos lo comprueba) en todas sus manifestaciones de gradualismo reformista. Este problema práctico afecta en la credibilidad de la teoría. Urge, entonces, evaluar ese conjunto doctrinal y analizar sus condiciones de posibilidad en el futuro.

4.1. ¿Ha triunfado el capitalismo?

La bipolaridad que se dio en el mundo durante la segunda parte de este siglo marcaba una lucha entre dos potencias, URSS contra EUA. Esta pelea manifestaba también la disputa entre dos sistemas, socialismo contra capitalismo. Ante la crisis del "socialismo real" que, como hemos visto, fue sólo un ensayo histórico del socialismo, brotó como triunfador el capitalismo, al darse por vencido su archi-enemigo.

No obstante, es necesario escapar a esta aparente lucha, a esta bipolaridad, y preguntamos si el capitalismo ha triunfado a la hora de instaurar progreso social, justicia, democracia, etc., valores apreciados en la actual sociedad y criterios de verificación sobre las bondades y eficacia de un determinado sistema.

Si pensamos, por ejemplo, en lo realizado por el capitalismo en América Latina y en todo el Tercer Mundo, los resultados hablan de una derrota permanente, si acaso no tan publicitada como la sufrida por los países del socialismo real en Europa del Este y la URSS, pero con peores alcances. ¿Cuál sería el triunfo del capitalismo entre nosotros? Leamos a Gallardo:

El capitalismo debe mostrar en la práctica, y en particular en los países del Tercer Mundo, que es capaz de promover y materializar un desarrollo sostenido y global que no destruya el hábitat y que elimine la sobre represión y la explotación y la

segregación, y se vincule positivamente con el logro de la felicidad ⁴⁹.

No necesito aportar muchos datos para comprobar el rotundo fracaso del capitalismo, por ejemplo, en México. Baste citar la revista *Época*, vocera oficiosa de uno de los consorcios capitalistas —Televisa— más fuertes y anticomunistas de ese país, que afirma en una penosa confesión la existencia de 240 millones de miserables en América Latina, y 41 millones de mexicanos en condiciones de pobreza extrema ⁵⁰.

Es suficiente, entonces, salir a la calle para darnos cuenta del supuesto triunfo del capitalismo. ¿Qué futuro tiene ese sistema?, es otro problema que debemos planteamos ⁵¹.

Por ello, y de acuerdo a cierta definición de socialismo, mientras exista el capitalismo se darán esfuerzos por lograr la emancipación humana y el rompimiento de las cadenas en que vive atada la humanidad. A estos esfuerzos de emancipación se les llama socialismo ⁵², y garantizarían su futuro a mediano plazo. Es decir, mientras "funcione" el capitalismo se dará esta acepción de socialismo, criticando permanentemente sus "exitosos" resultados, manteniendo viva la llama de la justicia, bienestar para todos y felicidad compartida.

El socialismo, sin embargo, si quiere tener futuro, no puede constituirse en forma negativa como un anticapitalismo, sino que debe presentar en forma positiva su propia oferta. No se trata solamente de vivir denunciando las maldades del "otro" sistema, pues seguiría cayendo en la

⁴⁹ Helio Gallardo, *op. cit.*, pág. 52. Otra opinión, de Juan Nuño, un autor no precisamente marxista, es interesante: "Y tampoco conviene perder de vista que ese capitalismo, que ahora se presenta tan triunfante que Mr Fukuyama se ha permitido hablar de una victoria definitiva y consiguiente. 'final de la historia', es una doctrina social esencialmente incoherente, con un fuerte componente de irracionalidad, ya que acepta que los motivos que guían a la humanidad son lucro y ganancia, inspirados en el mas cerrado egoísmo", en: "La gran desilusión: el eclipse del marxismo", en: *Vuelta* No. 168 (1990). pág. 30.

⁵⁰ *Época* N° 13(1991),págs. 18-21.

⁵¹ ¿Tiene futuro el capitalismo?, será la segunda parte de este trabajo.

⁵² Es la posición de Adolfo Sánchez Vázquez, *art. cit.*

bipolaridad ideológica que quiere evitarse. Es preciso trazar algunas pistas prepositivas que hagan viable ese proyecto. Mencionemos algunas.

4.2. ¿Qué tipo de socialismo?

Si entendemos el socialismo como "una guía teórica para la práctica política de los próximos años"⁵³, sería necesario erradicar cualquier tipo de socialismo utópico (en el sentido peyorativo de la palabra) ya criticado por Marx y Engels, carente de compromiso histórico y especialista en filantropías románticas, de ese conjunto doctrinal. Un socialismo que aspira a tener vigencia en el futuro, deberá tener a la democracia como valor fundamental.

4.2.1. Democrático

La pérdida de credibilidad en el terreno político de los ideales socialistas se debe, principalmente, a la falta de democracia en las sociedades que ensayaron esos ideales.

No se trata, es cierto, de una mera democracia formal, representativa, electorera o burguesa, sino de la profundización y extensión de las formas y procedimientos democráticos en las diferentes esferas de la vida social, posibilitando la real participación de todos los ciudadanos en los asuntos de interés común.

Que la democracia, así entendida, sea inherente al socialismo, lo afirman marxólogos como Adolfo Sánchez Vázquez:

Dicho en pocas palabras, y de una buena vez, que democracia y socialismo, como superación del sistema vigente, capitalista, constituyen una unidad indisoluble⁵⁴.

Por otra parte, si existe alguna aspiración común a la humanidad que espera el arribo del siglo XXI, es la vivencia de los valores democráticos. Mal haría el socialismo del futuro si rechaza estas aspiraciones o no encuentra los canales adecuados para su realización. El mismo Gorbachov definía en ese sentido sus anhelos:

Estoy seguro de una cosa: la perestroika es, como suele decirse, "en serio y para largo". No nos

apartaremos de la vía socialista. No nos apartaremos de la democracia⁵⁵.

Sobra decir que, si el socialismo del futuro no es democrático, en el sentido no formal ya expuesto, no sólo estará sembrando el germen de su propio fracaso, sino que traicionará su propia esencia y misión. De esas traiciones está cansada la humanidad, pues ya ha presenciado demasiadas. No será posible en el futuro seguir desvirtuando tal ideal democrático.

4.2.2. Libertario

En íntima relación con el concepto de socialismo como aspiración emancipadora de las cadenas capitalistas, el socialismo del futuro deberá garantizar la libertad de cada ciudadano como condición del libre desarrollo de todos. Así lo entiende Gorbachov:

No nos hacemos ilusiones. El socialismo no elimina las contradicciones... Pero ayuda a hacer las relaciones entre los hombres... más civilizadas, más humanitarias y justas, respondiendo al sentido supremo de la existencia humana: al libre desarrollo del individuo en la sociedad libre⁵⁶.

La característica libertaria que el socialismo del futuro debe tener apunta no a la reconquista de elementos teóricos, como lo hemos visto en otra definición. Aquí se atiende más bien a la práctica, a un proceso histórico capaz de lograr la liberación de las esclavitudes instrumentadas por el capitalismo. En esta perspectiva podemos leer la opinión de Gallardo:

El socialismo moderno no es, entonces, un discurso o una ideología o una ciencia sino una práctica de liberación cuyos agentes son los explotados, los vejados, los segregados, los oprimidos...⁵⁷.

No se trata, como lo hemos visto en el caso de la democracia, de establecer una libertad basada en el

⁵³ Alfonso Guerra, "El viejo y el nuevo socialismo", en: *El socialismo del futuro*^o. 1 (1990). Madrid, pág. 28.

⁵⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *art. cit.*, pág. 24. 55

⁵⁵ Mijail Gorbachov, "El mundo futuro y el socialismo", en: *El socialismo del futuro*, *op. cit.*, pág. 11

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 15

⁵⁷ Helio Gallardo, *op. cit.*, pág. 17.

lucro, la ostentación o el despilfarro. Libertad que, en términos gramscianos, va íntimamente unida a la disciplina, a la conciencia de la propia finalidad⁵⁸. Un socialismo esclavizante, presto para ahogar el desarrollo de los individuos, incapaz de garantizar las condiciones para el ejercicio de esa libertad, no solamente será incapaz de encarar el siglo XXI, sino que traicionará de paso su propia esencia.

4.2.3. *En proceso*

Alguien dijo que las verdades absolutas, en el terreno de las ciencias sociales, se convierten rápidamente en verdades obsoletas. En ese sentido, el socialismo que puede tener cabida en las sociedades del futuro deberá ser entendido como algo totalmente diferente a un dogma. No se puede traducir ya en catecismos o manuales llenos de fórmulas mágicas que propician la repetición irracional y la ausencia de análisis reflexivos.

Más que un hecho consumado, inmóvil y auto-complaciente en los propios logros, el socialismo:

...es un impulso, un ideal que se va desarrollando y formulando en el proceso histórico, a partir de la reflexión teórica y del contraste con las experiencias concretas⁵⁹.

No se trata de ver únicamente hacia el futuro, construyendo un socialismo democrático y libertario. Habrá que considerar la historia y su desarrollo, aprender de los errores, consolidar los aciertos. Enrique Semo, uno de los principales analistas de lo sucedido en la URSS y Europa del Este, aporta su visión de este socialismo en proceso:

Apoyándose en la tradición humanista de sus pensadores y en el sentido emancipador de la mayoría de las luchas libradas por sus militantes, el socialismo puede y debe reemprender el camino⁶⁰.

Este tomar en cuenta el pasado para proyectar mejor el futuro, quitará la imagen —tan extendida— del socialismo como algo inmóvil, reacio a contemplar la marcha de la historia y a incorporarse a

ella. Sólo en el dinamismo, en el reflujo cotidiano de la teoría-práctica, en el resultado dialéctico de las contradicciones que se van dando, encontrará el socialismo posibilidades reales de éxito en el futuro.

4.2.4. *Con una economía planificada y autogestionada*

En el terreno de la economía es donde se plantean los problemas más difíciles para el socialismo del futuro. Y es que es en este punto en donde se han dado los mayores fracasos del "socialismo real". Brotan algunas preguntas: ¿habrá propiedad social o privada de los medios de producción?, ¿regirá una economía planificada o una de mercado?, ¿serán inválidas las tesis de Marx sobre la plusvalía? Intentemos posibles respuestas que evitarán ser profecías, y que parten de un no-especialista en economía.

Comencemos afirmando que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, condición indispensable del socialismo marxiano, no es una condición suficiente. Ha quedado demostrado que la sola eliminación de esa propiedad privada no basta. Se necesita acompañarla de un proceso más amplio y complejo, que en términos gramscianos sería una "reforma intelectual y moral"⁶¹. Están, sin embargo, los datos de la experiencia que son crudos y tercos. En primer lugar, no se ha comprobado la tesis de que la propiedad privada de los medios de producción frene el desarrollo de los mismos, mientras la propiedad socializada los acelera. Por el contrario. La práctica de los "socialismos reales" nos indica que a mayor propiedad estatal, menor desarrollo en innovaciones tecnológicas y productividad salvo, quizá, en el terreno militar⁶².

Y es que cuando se habla de propiedad socializada de los medios de producción, inmediatamente se piensa en la propiedad estatal. Para Marx y Engels la alternativa no era entre propiedad privada y propiedad estatal, sino entre la primera y la propiedad social. El socialismo del futuro, fiel a su tradición, buscará la propiedad social —no necesariamente estatal— de los medios

⁵⁸ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (4 vols.), Einaudi, Roma, 1975, págs. 1394 y 1706.

⁵⁹ Alfonso Guerra, *art. cit.*, pág. 28.

⁶⁰ Gerardo Ochoa Sandy, "'Crónica de un derrumbe', de Enrique Semo", en: *Procesólo*. 770 (1991), pág. 41.

⁶¹ Antonio Gramsci, *op. cit.*, págs. 953 y 1561.

⁶² Los ineludibles avances de Cuba en la tecnología médica y agrícola no logran, por desgracia, inclinar la balanza en favor de estos ensayos.

de producción, apoyándose en la economía planificada y en la autogestión.

Otro de los "logros" de las sociedades socialistas fue identificar economía planificada con su centralismo económico. No me refiero, obviamente, cuando hablo de economía planificada a ese fenómeno. Tampoco a la posibilidad de mantener un "socialismo real" con intentos de mercado ⁶³. ¿Cómo estructurar, entonces, esta economía planificada sin caer en los errores ya experimentados por el socialismo?

En primer lugar, pareciera que, al menos en el futuro inmediato, será imposible la desaparición del mercado como instrumento de intercambio comercial y económico en el medio internacional. Es muy cuestionable, por ejemplo, tachar a Cuba de incongruente porque pide la abolición del bloqueo que, por más de tres décadas, ha minado la economía de la Isla ⁶⁴. La posición de esta crítica sería: ¿cómo es posible que Cuba exija e! rompimiento de ese bloqueo para entrar en relaciones de mercado con EUA cuando, se supone, ella está en contra de ese mercado?

Olvidan estos críticos que Cuba no es un país de la Luna, sino del planeta Tierra, en donde el mercado ha sentado sus reales y es preciso convivir con él. Otra cosa es convertir al mercado y sus leyes en criterio de convivencia humana, norma única de las relaciones económicas, hilo conductor de la historia para los próximos años. Es aquí donde brota la necesidad de la planificación económica.

En un mundo de economía global, en el que el intercambio de productos es fundamental para la supervivencia de cualquier país, en donde las autosuficiencias alimenticias son prácticamente imposibles y las compañías transnacionales dominan inclusive las decisiones políticas, es necesaria la planificación global de esa economía. Solamente de esta manera se dominará la voracidad del mercado y sus leyes. Esta tesis la comparto con Adam Schaff:

Es evidente que aquí no se trata de una planificación falsamente concebida, no se trata de

una fuerza monopolista propulsora de la economía del país que trata de regular de manera pormenorizada todos los aspectos de la vida económica... ⁶⁵.

¿En qué consiste, entonces, esta planificación? Se trata de una programación basada en el saber, en el detectar las necesidades reales de consumo de toda la población, no sólo a nivel nacional sino internacional. Planificación que pide una gran imaginación creativa, aspiración humanista y optimista tan grata a los teóricos del siglo pasado — como Marx y Engels—, y que subordina cualquier actividad económica a la satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos, y no apenas de unos cuantos.

El mercado, entonces, se sujetará no a sus propias leyes sino a las que establezca esa economía planificada, atenta a las necesidades básicas de la población para estructurar criterios en la producción, distribución-comercialización y consumo de los bienes satisfactores de las necesidades.

¿Quiénes serán los actores de este proceso? A reserva de presentar algunas reflexiones sobre el papel del Estado en el próximo apartado, es necesario mencionar el otro aspecto fundamental para el éxito de una economía planificada: la autogestión.

Recordemos que la idea de la autogestión tiene un significado original de tipo político, en cuanto sistema interesado en que las decisiones importantes para el bien común sean tomadas, directamente, por todos aquellos que participan en ese sistema, basándose en la atribución que cada estructura específica de actividades tenga dentro del sistema en cuestión.

Resulta fácil comprender que este pensamiento tiene muchas afinidades con la idea socialista. Leamos una larga cita de Bobbio y Matteucci al respecto:

El significado más actual de la noción de autogestión debe ser interpretado justamente en esta perspectiva ideológica (la socialista) según

⁶³ Sobre las dificultades que ha enfrentado el "socialismo de mercado". cfr. János Komai. "¿Es reformable el socialismo?", en: *Vueila* No. 169 (1990). págs. 11-17.

⁶⁴ Esa es la posición de Luis Pazos, uno de los economistas mexicanos mas críticos del proceso cubano, expresada principalmente en sus artículos periodísticos.

⁶⁵ Adam Schaff, "Las zonas inexploradas del socialismo contemporáneo", en: *El socialismo del futuro, op. cit.*, pág. 60.

la cual la contradicción fundamental de las sociedades contemporáneas no debe imputarse tanto a la forma de las relaciones de propiedad como al proceso de racionalización tecnológica y organizativa, que implica una estructura cada vez más burocratizada de las actividades laborales; estructura que sanciona la dicotomía entre decisión y ejecución, condenando a la mayoría de los trabajadores a una condición de alienación y desarraigo⁶⁶.

La propuesta, entonces, busca centrar la atención en otros aspectos que no son contrarios a la propiedad de los medios de producción, sino que la complementan. Ya había comentado que la sola abolición de la propiedad privada de esos medios no es condición absoluta para el progreso de las fuerzas productivas, la implantación de la justicia y la garantía de condiciones igualitarias de desarrollo para todos los ciudadanos.

En este sentido, la activa participación de todos los trabajadores en la toma de decisiones, no sólo a través de instancias sindicales sino de otro tipo de instituciones, como consejos y organizaciones civiles, haría imposible la superación de las dificultades —por exceso de centralismo— que tuvo esta experiencia en el caso yugoslavo⁶⁷.

Detrás de estas propuestas existe un concepto y una realidad diferente del trabajo. No podemos tener la misma óptica de principios de siglo.

En efecto. Los acelerados cambios que estamos viendo en materia de tecnología, en especial en el renglón de las comunicaciones, hace pensar que el futuro inmediato se caracterizará por una mayor robotización de la economía. En este punto, como lo pensó Marx, no puede haber retroceso, a menos que brote una catástrofe tal que destruya las posibilidades

humanas de progreso. La revolución en la esfera de la tecnología, base de la producción y los servicios, hará innecesario poco a poco el trabajo directo del ser humano (gracias a la automatización propiciada por la cibernética), lo que provocará un paro estructural no deseado, por no conveniente, para el mismo capitalismo.

El ideal marxiano de reducir al máximo las horas de trabajo directo, para ocupar el tiempo restante en el cultivo de la cultura, las artes y el desarrollo personal, será posible en la sociedad futura siempre y cuando ésta pueda: asegurar a las personas que no trabajarán como asalariadas —y que serán muchas— las condiciones necesarias de sustento, y garantizar ocupaciones de utilidad social que sirvan para sustituir el trabajo tradicional asalariado.

En íntima relación con las afirmaciones anteriores está el problema de las clases medias, y su función en el socialismo del futuro.

4.2.5. *Con clases medias como protagonistas*

Sabido es que Marx previo, gracias al análisis de la sociedad clasista que le tocó vivir, una polarización tal entre las dos clases sociales fundamentales, burguesía y proletariado, que daría como consecuencia la desaparición de las clases medias, pasando éstas a ser parte del proletariado.

La experiencia nos ha dicho que las clases medias, lejos de desaparecer, van agrandando su presencia en el tejido social mediante una pulverización de las mismas⁶⁸. El dinamismo de las actuales sociedades hace suponer que, en el futuro inmediato, ya no se podrá hablar de una pugna entre dos clases sociales, sino que esa lucha tendrá muchos actores. La imagen del obrero injertado a la máquina como un apéndice de ella, en señal de dinamismo revolucionario, podría dejar su lugar al trabajador más preocupado por la racionalización de la economía, la negociación con la fuente de trabajo, la consolidación de sus organizaciones gremiales y la adecuación de sus conocimientos al avance tecnológico.

Para que las clases medias ayuden en la construcción del socialismo del futuro necesitarán ser protagonistas en el mismo, aumentando su

⁶⁶ Norberto Bobbio-Nicola Matteucci, *Diccionario de política*. I, Siglo XXI, México. 1981. pág. 130.

⁶⁷ Cfr. sobre el caso yugoslavo, AA.VV., *La gestión ouvriere des entreprises en Yugoslavia*, Bureau International du Travail, Ginebra, 1962. En esa línea, es interesante la definición que da Octavio Paz de socialismo: "El socialismo se define por el control de los trabajadores de sus productos", en Roger Bartra, "Una discusión con Octavio Paz", en: *La Jornada Semanal* No. 71 (1990). pág. 27.

⁶⁸ Cfr. Salustiano del Campo Urbano, *La sociedad de las clases medias*. Conferencia de inauguración del año universitario 1988, Universidad Complutense de Madrid.

presencia en todo lo relacionado con la información, verdadera manifestación del poder en los próximos años. Que la propiedad de la información sea una nueva forma de poder, lo afirman los mismos documentos del Magisterio Eclesiástico:

Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos natural es, se funda la riqueza de las Naciones industrializadas ⁶⁹

Soy consciente del peligro que el hábil lector ya descubrió. ¿A quién y cómo dominarán las emergentes y protagonistas clases medias si se transforman en clases dominantes? Lo ideal sería que, siguiendo el esquema gramsciano, tales clases lograran el consenso de las clases subalternas, gracias al convencimiento de intelectos y voluntades sobre las bondades de su proyecto, implementando un nuevo bloque histórico ⁷⁰. Sin embargo, no puede descartarse el que esas clases medias generen, a su vez, una nueva forma de capitalismo. Se trataría de un problema muy complejo, pues a la inversa de lo previsto por los clásicos, un tipo de socialismo podría crear otro tipo de capitalismo.

Este punto, como los anteriores, nos remiten a una tesis: el socialismo del futuro no se logrará con medidas aisladas y parciales, sino con la convergencia de varios factores, especialmente elementos humanos y éticos que veremos más adelante. Por lo pronto, analicemos el papel del Estado en la futura sociedad socialista.

4.2.6. *Con un Estado organizador*

La aspiración a disfrutar de una sociedad de auto-gestión y sin Estado no sólo es propia de las tradiciones anarquistas, sino que también participan de ella los distintos marxismos. Esta desaparición del Estado aparece ya como criterio expresivo de la sociedad comunista de Marx, ya como etapa final de un proceso en el que la sociedad civil lo irá

englobando hasta hacerlo desaparecer, según la opinión de Gramsci ⁷¹.

Las teorías marxistas, a diferencia de las anarquistas, consideran la desaparición del Estado como aparato policial de represión, para llegar a una fase de organización y regulación de las distintas actividades humanas. Esta veta es la que deberá ser explotada en el futuro.

La experiencia nos demuestra que el Estado será un instrumento valioso —y necesario— a la hora de organizar una economía planificada y regular las leyes del mercado. No se trata, repito, de imitar los ejemplos estatistas aportados por el socialismo burocrático, sino de crear Estados-medios y no Estados-fines, capaces de acentuar sus características de organización y administración. Un Estado verdaderamente representativo de toda la sociedad, capaz de propiciar el libre juego democrático de las distintas fuerzas políticas, de mantener vigentes los principios culturales y nacionales, de adelgazar no en función de privilegios y canonjías para las iniciativas privadas, sino a partir del necesario dinamismo que exigirá el cumplimiento de sus funciones, será necesario —al menos temporalmente— en el socialismo del futuro.

4.2.7. *Capaz de engendrar al hombre nuevo*

La cuestión de un socialismo ético, preocupado por incrementar los valores humanos, no es nueva. Más bien, se trata de una de las aspiraciones esenciales a los primeros intentos socialistas que, con sus variantes, buscar ir más allá de las emancipaciones humanas que no sean integrales.

Por ello, las experiencias de corrupción, prepotencia, falta de valores humanos, que se vieron en algunos de los partidos comunistas de Europa Oriental, cortaron de cuajo ese ingrediente fundamental. Los socialismos de cuño marxista, en una forma u otra insisten en este aspecto- es

⁷¹ Sobre el problema del Estado en Marx y en Gramsci. cfr. Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la Philosophie*, Artheme Fayard, París, 1975. Franz Hinkelammn, "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador Estado y los problemas de auto-regulación del mercado", en: *Pasos* No págs. 6-23, atribuye al Estado dos funciones: la promoción de la sociedad civil y la planificación de la economía.

⁶⁹ Juan Pablo II, *Centesimus annus* No. 32.

⁷⁰ Este punto ya lo he tratado en José Francisco Gómez Hinojosa, *op. cit.*, págs. 155-156 y 166-168.

necesario acompañar la revolución económica de una verdadera revolución moral. Repito: esta aspiración se encuentra en la base de cualquier proyecto socialista. Así lo piensa Bobbio:

...en cuestión de valores, el socialismo no tiene que crear nada nuevo; le basta con mantenerse fiel a su tradición⁷².

Gracias a estos anhelos éticos es que se pudieron dar —y se dan todavía— acercamientos y encuentros entre socialistas y cristianos. Con autonomía de ambas partes, pero buscando más los elementos de unidad y no de separación, estas dos concepciones del mundo pueden encontrar en medios de sus naturales diferencias puntos de diálogo y reflexión⁷³.

Únicamente logrando la incorporación de estos elementos, el socialismo del futuro tendrá posibilidades de éxito. Ya hemos visto cómo no sería suficiente poner en práctica medidas económicas o políticas, por más radicales que sean, si no se ven acompañadas esas iniciativas de la promoción real y efectiva de condiciones que favorezcan la construcción del hombre nuevo, con valores y principios distintos del egoísmo y el provecho personal, típicos en las sociedades capitalistas. Es cierto que los intentos llevados a cabo —recuérdense los incentivos morales que se otorgaban en Cuba— no han dado el resultado esperado. Estas caídas, sin embargo, no implican por fuerza el abandono de ideales humanistas tan queridos por los pensadores de fines del siglo pasado, y principios del actual.

Los intentos del socialismo futuro por engendrar un hombre nuevo, deberán tener en cuenta elementos que superan las clásicas tesis del marxismo con respecto a la religión. El factor religioso, desde el punto de vista sociológico, ha demostrado su ambigüedad, y lo mismo puede servir para liberar que para oprimir. Será necesario, entonces, no sólo respetar a las personas que encuentran en la religión un estímulo para la transformación de la realidad, sino

incorporar algunos elementos de las religiones que pueden fortalecer estos ideales.

4.2.8. *Verdaderamente utópico*

Un socialismo del futuro tendrá que retomar el auténtico sentido de la palabra utopía. No se pretende regresar a los esquemas de aquella propuesta socialista, romántica y filantrópica, criticada ya por Marx y Engels, sino de regresar a los elementos fundamentales de ese concepto.

Recordemos que la obra *Utopía* de Tomás Moro, describía una sociedad perfecta en todos sus sentidos, al mismo tiempo que criticaba las sociedades existentes. El concepto indica un horizonte que da sentido a nuestros empeños y que lleva dentro de sí una crítica implícita a la realidad que se vive. Otros autores han añadido la necesidad de llevar a cabo un proyecto viable, como fundamental a la idea utópica⁷⁴.

El socialismo del futuro no podrá construir una sociedad perfecta como se pretendía en la obra de Moro, porque, como lo veremos en la conclusión, no existen sociedades perfectas. No obstante, deberá mantener este ideal utópico de proyección hacia una realidad diferente, con una crítica simultánea de las sociedades capitalistas. La ejecución de un programa racional, con posibilidades de éxito, es necesaria. Solamente de esta manera las palabras socialismo y utopía retomarán a su sentido original, y desaparecerán todos los visos de ingenuidad e idealismo que a veces cubren las aspiraciones socialistas.

4.2.9. *Preocupado por el ambiente y los derechos humanos*

Si el socialismo del futuro quiere tener posibilidades de éxito, deberá atender a dos puntos que, con toda intención, coloco en el mismo apartado: la ecología y los derechos humanos.

Los últimos años han mostrado que la ecología no es sólo una ciencia, sino una preocupación de las sociedades civiles y políticas. Las voces de alarma surgen por doquier, y la posibilidad de una catástrofe ambiental no es remota. Enfrentar el problema ecológico exige una concepción distinta

⁷² Citado por Luciano Pellicani, "¿Qué socialismo?", en: *El socialismo del futuro*, op. cit., pág. 119.

⁷³ Cfr. José Francisco Gómez Hinojosa, *Cristo-Marx: ¿un diálogo imposible?* Plus, Monterrey, 1989.

⁷⁴ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sigüeme, Salamanca, 1980. pág. 45.

de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y de la naturaleza misma. Además de que ya es imposible mantener la tesis del lucro como principio regulador de esas relaciones, será necesario llegar a un verdadero amor por la naturaleza, base de todo respeto y contacto. He llamado a esta necesidad "ecofilía"⁷⁵.

Dado que el mismo marxismo clásico no ha escapado a una visión utilitarista de la naturaleza, será preciso que el socialismo del futuro cambie su perspectiva. No será posible mantener esquemas de dominio y utilidad. Habrá que incorporar el respeto y el cuidado de la naturaleza como condiciones indispensables para su necesaria transformación.

En esa misma perspectiva, el respeto a los derechos humanos aparece como objetivo central del socialismo futuro:

Por muy diferentes que sean las vías del socialismo que escojan las sociedades del Norte, el Sur, Este y Oeste para dar paso al siglo XXI, la protección de los derechos humanos debe constituir en cualquier parte la base inexcusable del progreso ⁷⁶.

Desterrar la imagen de las sociedades socialistas expertas en campos de concentración y atropellos a los derechos humanos es impostergable, y condición necesaria para el éxito de los ideales socialistas.

Por otra parte, la paridad entre los derechos del hombre y los derechos de la naturaleza, cobra cada día más importancia. El socialismo del futuro deberá entrar en esta dinámica.

4.2.10. *Con un marxismo abierto a las actuales circunstancias*

Aunque socialismo y marxismo no son conceptos sinónimos, ya hemos visto que el presente siglo vio el surgimiento de ensayos socialistas basados en las ideas de Marx y Engels. Ambos proyectos no solamente son convergentes, sino que tienen el mismo objetivo y finalidad.

⁷⁵ José Francisco Gómez Hinojosa, "De la ecología a la *ecofilía*. Apuntes para una ecología liberadora", en: *Pasos* No. 30. (1990). pags. 7-18. Cfr. también, Idem., "¿Esta viva la naturaleza? Apuntes para una ecología liberadora U" en: *Pasos* No. 38 (1991). págs. 1-12.

⁷⁶ Willy Brandt, "El futuro del socialismo democrático", en: *El socialismo del futuro*, op. cit., pág. 22.

El marxismo de Marx —aunque él mismo se declaró no marxista— dista mucho de ser algo estático y dogmático. Como teoría científica ha debido adaptarse a las distintas condiciones históricas y geográficas que ha enfrentado a lo largo de estos cien años de vida. El futuro del socialismo exigirá el aporte teórico-científico de las ciencias sociales, y uno de ellos puede ser el marxismo, a condición de que sus intelectuales sean capaces de adaptar las ideas originales a la realidad del futuro, sin traiciones pero sin dogmatismos:

Personalmente estoy persuadido de que el marxismo, modernizado, jugará también en el socialismo del futuro un gran papel, como teoría y como ideología. Los contenidos de ese marxismo dependerán del potencial intelectual de quienes lo desarrollen... ⁷⁷.

Más que asistir a un derrumbe de ese conjunto de propuestas científicas, el futuro inmediato esperará una revaloración de las ideas originales de Marx y Engels, una Justipreciación de sus posibilidades y limitaciones ⁷⁸.

Concluamos este apartado. Las características del socialismo futuro aquí presentadas, no pretenden ser ni anticipaciones proféticas ni fórmulas mágicas. Son propuestas que verán su posible realización en los próximos años. A la pregunta que tituló el apartado: ¿tiene futuro el socialismo?, podría responder en forma positiva, a condición de que se superen los vicios experimentados en el "socialismo real" y se sigan las proyecciones a futuro aquí mencionadas.

5. América Latina y el futuro del socialismo

Según datos de organismos oficiales latinoamericanos ⁷⁹, en América Latina se asistirá a fines de siglo a una dependencia mayor del mundo pobre con respecto al mundo rico, más la

⁷⁷ Adam Schaff, *Las zonas inexploradas...*, art. cit., pág. 71.

⁷⁸ Además de Benjamín Palacios, op. cit., cfr. Gabriel Vargas Lozano, "¿Adiós al marxismo?", en: *El socialismo...*, op. cit., págs. 25

⁷⁹ CEPAL, *Transformación productiva con equidad*. Naciones Unidas, Santiago de Chile, 1990, citado por Helio Gallardo, op. cit., págs. 149ss.

recuperación de la hegemonía política de los EUA en el hemisferio. Las oligarquías latinoamericanas buscarán incorporarse a ese centro de poder, desgastando cada vez más la imagen de los Estados nacionales.

La caída de los socialismos europeos afecta distintos programas latinoamericanos que encontraban en aquellas experiencias respaldo económico e ideológico. Esta situación impacta, inclusive, a movimientos como la Teología de Liberación, a la que se acusaba de aceptar a-críticamente algunos postulados marxistas. Aunque la acusación sea infundada, no se puede negar que la nueva situación plantea nuevos retos para ese pensamiento, sobre todo en su relación con ciencias como la economía, la ecología y la antropología ⁸⁰.

Este panorama desalentador parecería llevar a la búsqueda del capitalismo como única solución. La propaganda ideológica en ese sentido es masiva, y golpea lo mismo a los proyectos nacionales de liberación que a los intentos culturales por realizar programas sociales propios, tomando sí de las experiencias extranjeras lo positivo que hay en ellas, pero insistiendo en la creación de modelos autóctonos, capaces de llenar los vacíos sociales que se han abierto en las últimas décadas. Si los intentos de Chile y Nicaragua fracasaron, entre otras cosas, por la falta de respeto de los EUA a su libre determinación, es necesario apoyar el derecho de Cuba a decidir por sí misma su futuro.

Creo que el socialismo del futuro encontrará en América Latina una de sus posibilidades mayores. Ciertamente esta región del continente será atacada como pocas para lograr su incorporación a los mercados. No obstante, el rompimiento de los moldes dogmáticos que se vive en el mundo entero le permitirá construir sus propias vías en las que, seguramente, tendrá cabida el socialismo del futuro.

6. Conclusión

Después de este repaso que hemos hecho a las ideas socialistas, queda clara una cosa: el socialismo tendrá futuro en la medida en que cumpla con dos requisitos fundamentales.

En primer lugar, si mantiene continuidad con el proyecto original y es capaz de quitar todos los elementos negativos que se fueron agregando, particularmente en los ensayos intentados por los países del socialismo real. Existe una veta muy rica de interpretación y análisis de los socialistas europeos del siglo pasado, que puede ser rescatada.

Por otra parte, si este socialismo logra adaptarse a las realidades cambiantes del siglo XXI, aportando una gran dosis de creatividad que le permita responder a los nuevos retos y exigencias propias de las sociedades futuras. Especialmente en América Latina urge presentar una alternativa al capitalismo voraz.

Continuidad y adaptación socialistas. Dos criterios que permitirán escapar a la traición de los principios fundamentales, y a la interpretación dogmática de los mismos. En tiempos en los que las juventudes parecen perder ideales altruistas y generosos, a la vez que exigen alternativas a los sistemas que proponen al egoísmo y la ganancia como criterios de actuación, los propulsores del socialismo futuro deberán responder a sus demandas. Veremos si son capaces.

⁸⁰ Cfr. Pablo Richard, "La Teología de la Liberación en la nueva coyuntura Temas y desafíos para la década de los noventa", en: *Pasos* No. 4 (1991). págs.1-8.